

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات قرائت قرآن

دوفصلنامه علمی

سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمية

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

مدیر مسئول: محمدعلی رضایی اصفهانی

سرمدیر: محمد فاکر میبیدی

شاپا چاپی: ۶۹۰۶ - ۲۶۷۶

شاپا الکترونیکی: ۶۹۱۴ - ۲۶۷۶

گروه دبیران

قاسم بستانی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز
محمد جنتی‌فر
دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی قم
محمدرضا ستوده‌نیا
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 جامعه المصطفی العالمية
محمد فاکر میبیدی
استاد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمية
محمد مهدی گرجیان
استاد عرفان اسلامی جامعه 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)

مدیر داخلی: عباس کریمی

دبیر تخصصی: محمد امینی تهرانی

دبیر اجرایی: عباس کریمی

ویراستار: علی فرهنگدیان

صفحه‌آرا: اکبر جعفری

مترجم چکیده‌های 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: ۰۲۵-۳۷۱۱۰۵۳۵، نمابر: 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 پژوهش‌های قرآنی المهدی سامان یافت.

امتیازات نشریه «مطالعات قرآنت قرآن»

۱- رتبه علمی
نشریه «مطالعات قرآنت قرآن» بر اساس آیین‌نامه 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 اطلاع‌رسانی استادی جهان اسلام (ISC) پذیرفته شده و به نشانی Isc.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 الکترونیکی 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 علیزاده سیاهگورابی (استاد همکار گروه علوم و فنون قرآنت جامعه المصطفی العالمیه)؛
۵. جناب آقای سیدمجتبی اختر رضوی (استاد همکار گروه علوم و فنون قرآنت 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 (عضو انجمن علمی قرآن و مستشرقان حوزه علمیه)؛
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 پسنده: 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 قرآنت جامعه المصطفی العالمیه - از کشور پاکستان)؛
۳. ماهرعلی قاضی (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرآنت جامعه المصطفی العالمیه - از کشور هند)؛
۴. محمد یونس (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرآنت جامعه المصطفی العالمیه - از کشور بنگلادش)؛
۵. محمد صادق رحیمی (دانش آموخته سطح ۴ علوم و فنون قرآنت جامعه المصطفی العالمیه - از کشور افغانستان)؛
۶. سید محمود عالمی (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرآنت جامعه المصطفی العالمیه - از کشور افغانستان).

فهرست مطالب

۵	سخن سردبیر
	قرائات و ویژگی‌های خوانشی مصحف مشهد رضوی: توصیف و تحلیل
۸	امیر ذوقی
	رسم الخط و قرائت مصحف پاریس - سن پترزبورگ
۳۸	مرضیه سرومیلی و الهه شاه‌پسند
	بررسی و تحلیل «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن» از دیدگاه کیت اسمال
۷۴	عباس کریمی و محمدجواد اسکندرلو و محمد لگنهاوزن
	جایگاه حمران بن اعین در قرائات قرآنی
۱۱۶	امیر حسن خوروش
	صحت‌سنجی استناد قرائات سبع به پیامبر ص
۱۴۲	سید محمدعلی حسینی و غلامحسین اعرابی
	بازخوانی مسئله جواز وقف اختیاری بر فواصل آیات
۱۶۸	مرتضی قاسمی خواه
	بررسی جایگاه قواعد تنغیم در إلقاء معانی قرآن کریم
۱۹۴	علی خانی و علی اصغر شعاعی و هادی خانی

نظریه مبانی تلاوت معنامحور قرآن کریم امام خامنه‌ای

محمد علی خرمی و محمد امینی تهرانی ۲۱۸

تحلیل انواع خطاهای وقفی سجاوندی با تکیه بر اعراب القرآن

علی جان احسانی و حسین شیرافکن و کریم پارچه‌باف دولتی ۲۴۸

تأثیر صوت و لحن بر القای معنا در ۲۴ آیه نخست سوره حاقه؛ تحلیل تلاوت چهار قاری برجسته مصری

سید محسن موسوی و محمد مصطفائی و حمزه یزدانی فر ۲۷۶

بازتاب اختلاف لهجات در قرائات منسوب به اهل بیت ع

میثم کهن ترابی ۳۰۶

بررسی تأثیرات نظریه اعجاز قرائات قرآن در لهجه‌ها و بلاغت عربی و پیامدهای آن

محمد صادق رحیمی و محمد امینی تهرانی ۳۳۲

بررسی اختلاف قرائات سبع در تفسیر آیات سوره طه

معصومه رحیمی و سید محمد رضا حسینی‌نیا و سید مجتبی اختر رضوی ۳۶۰

سخن سردبیر

بعد از کشف مصحف صنعاء در سال ۱۹۷۲م، اکنون با رونمایی از مصحف «مشهد رضوی» یا (Codex Mashhad) به عنوان قدیمی ترین و کامل ترین مصحف قرآن، تمام فرضیات دیرینه خاورشناسان به چالش کشیده شده است که به زودی شاهد مطالعات و تحقیقات جدیدتری درباره این مصحف خواهیم بود. مقاله این مجله با افتخار به قرائات و ویژگی های خوانشی مصحف مشهد رضوی پرداخته است که با تنوعی از قرائات مشهور و حتی شاذ مواجه خواهیم شد، به طور مشابه، نسخه خطی پاریس-سن پترزبورگ، که قدمت آن به قرن اول اسلامی باز می گردد، بینش های ارزشمندی را در مورد خط و قرائت های اولیه ارائه می دهد و اهمیت نسخه های خطی فیزیکی را در درک ما از تاریخ قرآن تقویت می نماید. و همچنین در این شماره چالش های کاربرست نقد متنی در قرآن کریم توسط کیث اسمال مورد ارزیابی قرار گرفته است. این یافته ها، بازنگری در برخی نظریه های خاورشناسان و رویکردی دقیق تر به مطالعه انتقال قرآن را ضروری می سازد. بررسی نقش حمران بن اعین در قرائت های قرآن، نوری بر انتقال دانش از ائمه علیهم السلام می تاباند و ارتباط پیچیده بین قاریان اولیه و توسعه قرائت های متعارف را نشان می دهد. همچنین در این شماره بحث پیرامون نسبت دادن قرائت های هفت گانه به پیامبر صلی الله علیه و آله، نیاز به تحلیل دقیق روایات تاریخی، با تلفیق تحلیل سند و متن را بیشتر مورد تاکید قرار داده است.

علاوه بر این، مطالعات مربوط به وقف و ابتدا و تأثیر تغیم بر انتقال معانی قرآن، پالایش مستمر روش های قرائت را به ظهور رسانیده است، بررسی قرائت معنا محور، همانطور که توسط امام خامنه ای بیان شده است، اهمیت درک و انتقال پیام قرآن را برجسته نموده است. تحلیل خطاهای وقفی سجاوندی بررسی انتقادی آثار کلاسیک و ارزیابی دقیق روایات را مورد تاکید قرار می دهد. تأثیر صوت و لحن در سوره الحاقه، همانطور که توسط قاریان مصری نشان داده شده است، تأثیر عمیق قرائت در انتقال محتوای عاطفی و موضوعی قرآن را پی

گرفته است. در نهایت، بازتاب اختلافات لهجه‌ای در قرائت‌های منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام و بررسی نظریه اعجاز قرائت‌های قرآن، تعامل پیچیده بین زبان، قرائت و تفسیر کلامی را روشن می‌کند.

نشریه مطالعات قرائت قرآن در شماره‌های بعد از مقالات مربوط به مصحف رضوی و همچنین مطالعات میان رشته‌ای استقبال ویژه دارد و با اولویت مورد بررسی قرار خواهد داد.

سردبیر مجله مطالعات قرائت قرآن
محمد فاکر میبیدی



Recitations and Reading Features of the Muṣḥaf of Mashhad al-Riḍawī: Description and Analysis *

Amir Zowqi¹

Abstract



The Muṣḥaf of Mashhad al-Riḍawī, based on ancient paleographic evidence and radiocarbon (C-14) testing, is attributed to the second half of the first Islamic century. As a tangible historical artifact, this manuscript serves as a means to verify historical reports regarding the compilation of the Qurān and its recitational traditions. This Muṣḥaf and similar manuscripts not only challenge the views of some Orientalists who argue that the Qurān was finalized no earlier than the late second Islamic century but also cast serious doubt on the claims of certain contemporary Qurānic scholars who assert that the Qurān has always been recited exclusively according to the Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim transmission. An examination of this manuscript reveals that many words do not align with the Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim recitation but rather exhibit a variety of both canonical (mashhūr) and even irregular (shādhah) recitations. Additionally, the manuscript was originally written largely in accordance with the orthographic conventions (rasm) of the Muṣḥaf of Madīnah, though it was later corrected in four instances based on the consensus conventions of the manuscripts of Iraq and Mecca. Moreover, this Muṣḥaf does not follow any of the seven established systems of verse enumeration (‘add al-āy), and in some cases, it diverges from all of them. Finally, although basmala is consistently counted as an independent verse in the main body of the manuscript, it was never considered in the ta‘shīr (marking of every tenth verse), indicating that the ta‘shīr system in this manuscript was introduced centuries after the original text was inscribed.

Keywords: Muṣḥaf of Mashhad al-Riḍawī. Qirā’āt (Recitations). Ḥafṣ ‘an ‘Āṣim Transmission. Irregular Recitations (Qirā’āt Shādhah). Basmalah. Verse Enumeration (‘Add al-Āy). Ta‘shīr (Tenth-Verse Marking).

*. **Date of receiving:** 06/11/2023, **Date of Revised:** 17/03/2024, **Date of approval:** 13/04/2024.

1. Assistant Professor of the Quran and Hadith Department, Islamic Theology Faculty, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (amirzowqi@gmail.com)





قرائت و ویژگی‌های خوانشی مصحف مشهد رضوی: توصیف و تحلیل *

امیر ذوقی^۱



چکیده

مصحف مشهد رضوی که با توجه به شواهد کهن خط‌شناسی و نیز آزمایش‌های کربن ۱۴ که بر آن انجام پذیرفته، متعلق به نیمه دوم سده اول هجری دانسته می‌شود، نمونه‌ای عینی به شمار می‌رود که براساس آن می‌توان گزارش‌های تاریخی مربوط به تدوین قرآن و قرائت را صحت‌سنجی کرد. این مصحف و نمونه‌های مشابه آن هم می‌تواند بر دیدگاه‌های برخی خاورشناسان که تاریخ تدوین قرآن را در بهترین حالت پایان سده دوم هجری می‌دانند، خط بطلان کشد و هم دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان معاصر را که مدعی‌اند قرآن در تمام اعصار و امصار به روایت حفص از قرائت عاصم خوانده می‌شده، مورد تردید جدی قرار دهد. بررسی این مصحف نشان می‌دهد بسیاری از حروف به روایت حفص از قرائت عاصم خوانده نشده بلکه ما در عمل با تنوعی از قرائت مشهور و حتی شاذ مواجهیم. هم‌چنین این مصحف در ابتدا عموماً مطابق رسم مصحف مدینه نوشته شده که بعدها در چهار مورد براساس موارد اجماعی مصاحف عراق و مکه اصلاح شده است. این مصحف نه تنها از هیچ یک از نظام‌های آیه‌شمار هفت‌گانه پیروی نمی‌کند که در برخی موارد مطابق با هیچ یک از آن‌ها هم نیست. دست آخر باید گفت به رغم آن‌که بسمله در بدنه اصلی مصحف پیوسته آیه مستقل حساب شده اما در نشانه‌گذاری ده‌گانی هیچ‌گاه ملحوظ نبوده است؛ امری که نشان می‌دهد تفسیر این مصحف قرن‌ها بعد از کتابت متن اصلی مصحف صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی: مصحف مشهد رضوی، قرائت، روایت حفص از عاصم، قرائت شاذ، بسمله، عدّ الآی، تعشیر.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۳۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق ع، تهران، ایران: amirzowqi@gmail.com



مقدمه

در سال ۱۴۰۲ شمسی، مصحف مشهد رضوی به همت مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث به صورت چاپ عکسی (فاکسیمیله) منتشر شد. مرتضی کریمی‌نیا، محقق این مصحف، پس از هشت سال کار و تحقیق طاقت‌فرسا (۱۴۰۲-۱۳۹۵) نسخه‌ای مهذب از این مصحف شریف پدید آورده که شامل تعلیقات و حواشی سودمندی در تاریخ و علوم قرآن است. او مبتنی بر شواهد کهن خط‌شناسی (پالئوگرافی) و هشت آزمایش کربن ۱۴ که بر روی نمونه‌هایی از این مصحف صورت پذیرفته، زمان نگارش این مصحف را نیمه دوم سده اول هجری تخمین می‌زند (کریمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۸۰-۸۲).

قدمت این مصحف علاوه بر ابطال دیدگاه خاورشناسان تجدیدنظرطلب به خصوص جان ونزبرو که قرآن کنونی را در بهترین حالت متعلق به پایان سده دوم هجری می‌دانند (Wansbrough, 1977: 49, 227)، فرصت خوبی را برای بازنگری در تاریخ قرآن و صحت‌سنجی گزارش‌های تاریخی عالمان مسلمان فراهم می‌کند. در این مقاله بنا داریم مسئله مهم قرآنت قرآن را در این مصحف بررسی و پی‌جویی کنیم. اهمیت این موضوع آنجاست که برخی قرآن‌پژوهان شیعی که تأثیر بسزایی در فضای قرآن‌پژوهی ایران معاصر داشته‌اند، مدعی‌اند مسلمانان از صدر اول تاکنون در تمام اعصار و امصار قرآن را به روایت حفص از قرآنت عاصم می‌خوانده‌اند (معرفت، ۱۴۲۸: ج ۱، ۳۲۶، ۳۶۷، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۳). علاوه بر دلایل تاریخی که در رد این ادعا آورده شده (نک: ذوقی، ۱۳۹۶: ۵۶-۶۲)، مصحف مشهد رضوی به عنوان یک نمونه عینی باقی‌مانده از سده اول می‌تواند محک خوبی برای این ادعا باشد. در گام بعد می‌خواهیم ببینیم این مصحف منعکس‌کننده کدام یک از قرآنت مشهور یا شاذ است و نیز از کدامین نظام‌های آیه‌شمار (عدّ الآی) جهان اسلام پیروی می‌کند.

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت مرتضی کریمی‌نیا علاوه بر تعلیقات و حواشی مصحف، در سه مکتوب تقریباً هم‌پوشان (۲۰۱۹م/۱۴۴۰ق، ۱۴۴۴ق، ۱۴۰۲ش/۱۴۴۵ق) توضیحات نسبتاً جامعی درباره این مصحف از جمله قرآنت آن آورده است. هم‌چنین ملایی و شاه‌پسند در ضمن مقاله‌ای که قرآنت برخی مصاحف منسوب به ائمه علیهم‌السلام در کتابخانه آستان قدس رضوی را بررسی کرده‌اند، به نسخه‌های شماره ۱۸ و ۴۱۱۶ که دو پاره این مصحف هستند، نیز اشاره کرده‌اند (ملایی و شاه‌پسند، ۱۳۹۸: ۲۳۶). روش کار ما در این مقاله توصیفی-تحلیلی بوده و تلاش می‌کنیم تحلیلی از داده‌های استخراج‌شده توسط کریمی‌نیا و نیز دسته‌بندی‌ای از آن‌ها براساس جریانات قرآنتی شناخته‌شده در سده‌های نخست اسلامی به دست دهیم.

۱. ویژگی‌های کلی مصحف مشهد رضوی

مصحف مشهد رضوی مشتمل بر دو نسخهٔ پوست‌نوشته به شماره‌های ۱۸ و ۴۱۱۶ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است که به خط حجازی یا مایل بوده و مجموعاً ۲۵۱ برگ دارد. نسخهٔ شمارهٔ ۱۸ از ابتدای سورهٔ بقره آغاز شده و تا آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ کهف ادامه دارد. البته در ادامه سه برگ پوسیده (A121-A123) مشتمل بر آیاتی از سوره‌های مریم و طه نیز وجود دارد که کسی نتوانسته آن‌ها را ترمیم کند. در ابتدای این نسخه نیز سورهٔ فاتحه به خط کوفی متأخر که گویا تقلیدی از خط کوفی قدیم است، توسط ابوبکر وجیه بن طاهر شحّامی (۵۴۱-۴۵۵ ق) از محدثان معروف خراسان و نیشابور اضافه شده است (A1b).

نسخهٔ شمارهٔ ۴۱۱۶ که برگ‌های آن آسیب‌دیده‌تر است، از حدود آیهٔ ۸۷ سورهٔ طه تا پایان سورهٔ نبأ را شامل می‌شود و از سورهٔ نازعات تا انتهای قرآن در هفت برگ دیگر با خط کوفی اعاده شده است. هم‌چنین این نسخه‌ها در جاهایی که آسیب دیده‌اند با تکه‌هایی از خط کوفی یا نسخ تکمیل یا به اصطلاح کسرنویسی شده است. بدیهی است در مطالعهٔ ما بدنهٔ اصلی مصحف که به خط حجازی نوشته شده و اقدام است، مورد نظر خواهد بود و سورهٔ فاتحه و جزء ۳۰ یا کسرنویسی‌ها که بعدها افزوده شده، خارج از هدف مطالعهٔ ما قرار می‌گیرد. باید یادآور شد در برخی برگ‌ها، سطور آغازین یا پایانی به خاطر پوسیدگی یا ترمیم نادرست ناخوانا است و گاهی یک برگ کامل به صورت ناخوانا درآمده است مانند برگ A3a که مشتمل بر آیات ۲۶ تا ۳۴ سورهٔ بقره است. لازم به ذکر است در چاپ عکسی این مصحف از نظام ویژه‌ای برای ارجاع‌دهی استفاده شده است. در اشاره به نسخهٔ شمارهٔ ۱۸ از حرف A، نسخهٔ شمارهٔ ۴۱۱۶ از حرف B، روی برگ از حرف a و پشت برگ از حرف b استفاده شده است. بنابراین مراد از A37b، پشت برگ ۳۷ از نسخهٔ شمارهٔ ۱۸ و مراد از B111a، روی برگ ۱۱۱ از نسخهٔ شمارهٔ ۴۱۱۶ خواهد بود. ما در ارجاع به صفحات این مصحف از همین نظام ارجاع‌دهی استفاده می‌کنیم.

در ادامهٔ بیان ویژگی‌های این مصحف باید گفت نشانهٔ انتهای آیات غالباً به صورت پنج یا شش نقطه به شکل مثلث و گاه سه نقطهٔ مایل است. علامت تعشیر (نشانهٔ هر ده آیه) به صورت دایره‌هایی قرمز رنگ اطراف علامت پایان آیات نشان داده شده و در زمانی متأخر دایره‌های کوچک سیاه (توپر یا توخالی) برای مواضع وقف افزوده شده است (کریمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۵۹). نقاط حروف (نُقط الإِعْجَام) به رنگ بدنهٔ حروف در بخش اعظم هر دو نسخه وجود دارد ولی نقاط حرکت‌گذاری (نُقط الإِعْرَاب) به رنگ قرمز بعد از کتابت اصل نسخه افزوده شده است. شاهد این نکته آن است که گاه نقاط حروف با فاصلهٔ زیادی از بدنهٔ حرف قرار گرفته و سپس نقطهٔ قرمزی که نشانهٔ حرکت فتحه است بر بالای آن‌ها قرار داده شده است مانند هر دو حرف تاء در «تَتَّبِعُ» (اعراف/ ۱۴۲) که دو نقطهٔ تاء در هر دو مورد به صورت عمود بر هم نوشته شده و سپس



نقطه قرمزی بر بالای آنها قرار داده شده است (A66a). هم‌چنین باید توجه داشت که در برخی موارد نقاطی بعدها به حروف اضافه شده که باعث می‌شود یک حرف به دو گونه خوانده شود مانند «ترکنا» در آیات ۷۸ و ۱۰۸ سورة صافات که با افزودن یک نقطه سیاه زیر دندان اول، «برکنا» (بارکنا) نیز خوانده می‌شود (B59a, B60a). در برخی موارد تشخیص اینکه حرف مورد نظر ابتدا چگونه نقطه گذاری شده، سخت است زیرا جوهر به کاررفته در هر دو بسیار شبیه به هم است (کریمی نیا، ۱۴۰۲: ۵۸).

یکی از ویژگی‌های این مصحف کتابت پیوسته^۱ است که از ویژگی‌های کتابت در دوران باستان متأخر (سده‌های سوم تا هشتم میلادی) است. در این شیوه به فضای بین کلمات و نیز داخل کلمه - در جایی که حروف به هم متصل نیستند - چندان اهمیتی داده نمی‌شود و از تبعات آن، شکسته شدن کلمه در پایان سطر در صورت لزوم است (دروش، ۱۳۹۵: ۴۸). این ویژگی به وفور در مصحف مشهد رضوی دیده می‌شود و البته هیچ‌گاه شاهد تجزیه کلمه در پایان صفحات نیستیم. اکنون که برخی ویژگی‌های مصحف مشهد رضوی که بیشتر به حوزه قرآنت مربوط می‌شد را مرور کردیم، وقت آن رسیده که نکات قابل تأمل در قرآنت این مصحف شریف را بررسی کنیم.

۲. بسمله در مصحف مشهد رضوی

یکی از ویژگی‌های بارز این مصحف، احتساب بسمله به عنوان یک آیه مستقل در بخش اصلی مصحف است که به خط حجازی است (به عنوان مثال نک: A18b, A40b, A50a, A70a, A83a). اما در بخش‌هایی از مصحف که بعدها با خط کوفی بازنویسی شده، عموماً بسمله آیه مستقلی محسوب نشده است (به عنوان مثال نک: A30a, A89a, B10b, B14a). با توجه به تحقیقات محقق مصحف مبنی بر اینکه بدنه اصلی مصحف در نیمه دوم سده اول هجری نوشته شده، این امر دارای دلالت‌های مهمی در تاریخ قرآن است که در زیر بدان اشاره می‌کنیم.

بنا بر گزارش ابوعمرو دانی (د ۴۴۴ ق)، صحابیانی همچون امیرالمؤمنین علی علیه السلام، عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر، تابعانی همچون عمر بن عبدالعزیز (د ۱۰۱ ق)، ابن شهاب زهری (د ۱۲۴ ق) و سلیمان بن مهران اعمش (د ۱۴۸ ق) و نیز عبدالله بن مبارک مروزی (د ۱۸۱ ق) از اصحاب حدیث قائل به جزئیت بسمله در کل قرآن بوده‌اند (دانی، ۱۴۱۴: ۵۰-۵۲). از روایات رسیده از ابوهریره، محمد بن کعب قُرظی و ام سلمه نیز برمی‌آید که آنها بسمله را دست‌کم در سورة فاتحه آیه مستقلی می‌دانسته‌اند

۱ . scriptio continua

(دانی، ۱۴۱۴: ۵۳-۵۴). اصلی‌ترین صحابی‌ای که مدعی شد رسول خدا ﷺ و سه خلیفهٔ اول هیچ‌گاه بسمله را در نمازهای خود نمی‌خواندند، انس بن مالک بود (دانی، ۱۴۱۴: ۵۵). با وجود این مهم‌ترین تابعانی که جزئیت بسمله را در کلّ قرآن انکار کردند، حسن بصری (د ۱۱۰ ق) و یحیی بن وثّاب (د ۱۰۳ ق) بودند (دانی، ۱۴۱۴: ۵۶-۵۷). ابراهیم بن یزید نخعی (د ۹۶ ق)، مهم‌ترین تابعی کوفه نیز جهر به بسمله را بدعت می‌دانست (دانی، ۱۴۱۴: ۵۷). از سوی دیگر می‌دانیم نه تنها در مصحف مشهد رضوی که تقریباً در تمام مصاحف به خطّ حجازی سدهٔ اول، بسمله آیهٔ مستقلی محسوب شده و از اوایل سدهٔ دوم بود که احتساب آن به عنوان آیهٔ مستقل رو به افول گذاشت تا جایی که در مصاحف به خطّ کوفی سده‌های سوم و چهارم مطلقاً آن را آیهٔ مستقل حساب نکردند (کریمی نیا، ۱۴۰۲: ۱۴). از این رو می‌توان نظر به اثرگذاری فوق‌العاده و جریان‌سازی حسن بصری و ابراهیم نخعی در علوم و فرهنگ اسلامی، احتمال نقش‌آفرینی آن‌ها در عدم احتساب بسمله به عنوان یک آیهٔ مستقل را جدی و قابل تأمل دانست.

۳. اختلاف مصاحف امصار در مصحف مشهد رضوی

همان‌طور که از تاریخ تدوین قرآن مشهور است، خلیفهٔ سوم پس از تدوین مصحف دستور داد نسخی از آن را به مراکز اصلی خلافت گسیل دارند تا مصاحف از آن پس براساس آن‌ها نوشته شود. نسخ ارسالی که در تاریخ قرآن به مصاحف عثمانی یا مصاحف امام نامبردارند، به شهرهای کوفه، بصره، مکه و شام ارسال شد و یک نسخه نزد خلیفه در مدینه باقی ماند (برای بحثی دربارهٔ اصطلاح و تعداد مصاحف امام نک: شرشال، ۱۴۲۱: ۱/ ۱۳۹-۱۴۶). این نسخ دارای تفاوت‌های اندکی (۴۳ حرف) بودند که در کتب رسم مصحف گزارش شده‌اند (نک: ابن ابی داوود، ۱۳۵۵: ۳۷-۴۹؛ ابوعبید، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۵۶-۱۶۲؛ دانی، بی‌تا: ۱۰۶-۱۱۶).

در جدول زیر مواضع اختلاف مصاحف امصار در مصحف مشهد رضوی نمایش داده شده است. ممکن است در برخی موارد نسخه مفقود، آسیب‌دیده یا ناخوانا باشد یا بعدها نوشته و ملحق شده باشد که در این صورت با هدف مطالعهٔ نسخه در حالت اصلی آن یعنی خطّ حجازی نگاشته شده در سدهٔ اول کنار گذاشته شده است. هم‌چنین باید توجه داشت که در برخی موارد اصلاحات پسینی در مصحف اعمال شده که ما در جدول زیر هر دو وضعیت اول و دوم را آورده‌ایم (علامت «-») قبل نام بوم قرائی به این معناست که حرف گزارش شده در مصحف آن بوم وجود ندارد. به همین ترتیب علامت «+» قبل نام بوم قرائی به این معناست که حرف گزارش شده در مصحف آن بوم وجود دارد).



جدول ۱- اختلاف مصاحف امصار در مصحف مشهد رضوی

مطابق با مصحف	وضعیت دوم مصحف مشهد	مطابق با مصحف	وضعیت اول مصحف مشهد	شماره برگ	آدرس آیه
		- شام	و قالوا اتخذ	A8a	۱۱۶:۲
+ مکه، بصره، کوفه	و سارعوا	+ مدینه، شام	سارعوا	A26a	۱۳۳:۳
		- شام	و الزبر	A28b	۱۸۴:۳
		- شام	إلا قليل	A34b	۶۶:۴
+ بصره، کوفه	و يقول	+ مدینه، شام، مکه	يقول	A45a	۵۳:۵
		+ مدینه، شام	من یرتدد	A45a	۵۴:۵
+ شام	و للدار	- شام	و للدار	A51b	۳۲:۶
		- کوفه	أنجیتنا	A53a	۶۳:۶
		- شام	تذکرون	A60a	۳:۷
		- شام	و ما کنا	A62a	۴۳:۷
		- شام	قال المأ	A63b	۷۵:۷
		- شام	أنجیناکم	A66a	۱۴۱:۷
- مکه	تجری تحتها	+ مکه	تجری من تحتها	A81a	۱۰۰:۹
+ مکه، بصره، کوفه	و الذین اتخذوا	+ مدینه، شام	الذین اتخذوا	A81b	۱۰۷:۹
		+ مدینه، شام، مکه	خیرا منهما	A117a	۳۶:۱۸
		+ مکه	ما مکننی	A119b	۹۵:۱۸
		- بصره	سیقولون لله	B12a	۸۹، ۸۷:۲۳
		- مکه	و نُزِّلَ	B20a	۲۵:۲۵
		- مکه	لیأتیننی	B25a	۲۱:۲۷
		- مکه	و قال موسی	B32b	۳۷:۲۸

مطابق با مصحف	وضیعت دوم مصحف مشهد	مطابق با مصحف	وضیعت اول مصحف مشهد	شماره برگ	آدرس آیه
		- کوفه	ما عملته أیدیهم	B56b	۳۶: ۳۵
		+ شام	تأمرونی	B67b	۳۹: ۶۴
		- شام	أشد منهم	B69a	۴۰: ۲۱
		- کوفه	و أن يظهر	B69b	۴۰: ۲۶
+ مکه، بصره، کوفه	فیما کسبت	+ مدینه، شام	بما کسبت	B76b	۴۲: ۳۰
		+ مدینه، شام	یعبادی	B80a	۴۳: ۶۸
		+ مدینه، شام	تشتهیه	B80a	۴۳: ۷۱
		+ مدینه، شام، بصره	أن تأتیهم	B88a	۴۷: ۱۸
		- شام	و کلا وعد	B101a	۵۷: ۱۰
+ مکه، بصره، کوفه	هو الغنی	+ مدینه، شام	الغنی	B102a	۵۷: ۲۴

بررسی دقیق جدول بالا نشان می‌دهد مصحف مشهد رضوی در ابتدا عمدتاً براساس مصحف مدینه نوشته شده و بعدها در چهار مورد (آل عمران/ ۱۳۳، توبه/ ۱۰۷، شوری/ ۳۰، حدید/ ۲۴؛ نیز نک: مانده/ ۵۳)، براساس موارد اجماعی مصاحف عراق و مکه اصلاح شده است (قس: کریمی نیا، ۱۴۰۲: ۶۳). دو مورد براساس مصحف مکه نوشته شده که یکی از آن‌ها بعدها براساس رسم بقیه مصاحف اصلاح شده (توبه/ ۱۰۰، کهف/ ۹۵) و یک مورد نیز براساس مصحف شام نوشته شده که دست‌نخورده باقی مانده است (زمر/ ۶۴).

۴. قرائات مخالف با روایت حفص در مصحف مشهد رضوی

در اهمیت این بخش باید یادآور شد برخی دانشمندان امامی معاصر با تأکید بر ابتناء قرائات بر اجتهاد قاریان (خوئی، ۱۳۹۴: ۱۲۳، ۱۵۱، ۱۶۵؛ معرفت، ۱۴۲۸: ۱/۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۷۶، ۲۸۲؛ عسکری، ۱۴۳۱: ۲/۲۳۴-۲۴۴)، تنها قرائتی را معتبر می‌دانند که جمهور مسلمانان از صدر اول تا کنون قرآن را بدان خوانده‌اند. این قرائت از نظر آنان با نص متواتر در نزد مسلمانان موافقت دارد (معرفت،



۱۴۲۸: ۱/ ۳۵۹-۳۶۰، ۳۶۷) و اجتهادات قاریان نیز نتوانسته هیچ تأثیری بر ماده و صورت این نص داشته باشد (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱/ ۲۹؛ معرفت، ۱۴۲۸: ۱/ ۳۶۷). از نظر آنان این ویژگی‌ها تنها در روایت حفص از قرائت عاصم وجود دارد (معرفت، ۱۴۲۸: ۱/ ۳۲۶، ۳۶۷، ۳۸۳، ۳۸۸) و آن همان قرائتی است که عاثة مسلمانان در تمام ادوار و اعصار و در تمام بلاد و امصار، قرآن را بدان خوانده‌اند (معرفت، ۱۴۲۸: ۱/ ۳۹۳).

فارغ از بحث‌های عقلی، نقلی و تاریخی که می‌توان در این موضوع داشت، مصحف مشهد رضوی به عنوان یک نمونه عینی باقی‌مانده از سده‌های نخست هجری می‌تواند محک خوبی برای این ادعا باشد. در جدول زیر انفرادات حفص که متفاوت از سایر قاریان خوانده با حرف مضبوط در مصحف مشهد رضوی مقایسه می‌شود. اگر در حرفی علاوه بر حفص، ابوبکر بن عیاش راوی دیگر عاصم نیز مانند حفص خوانده باشد، در مقابل حرف مربوطه «عاصم» ذکر می‌شود. هم‌چنین اگر غیر از حفص، قاری یا قاریان دیگری از قاریان چهارده‌گانه مانند او خوانده باشند، پس از علامت «+» یاد خواهند شد. در استخراج قرائت چهارده‌گانه از کتاب المیسر فی القراءات العشر المتواترة من طریق طيبة النشر و القراءات الأربع الشاذة محمد فهد خاروف (خاروف، ۱۴۳۷) استفاده شده است.

جدول ۲- مقایسه انفرادات حفص با حرف مضبوط در مصحف مشهد رضوی

حرف مضبوط در مصحف مشهد رضوی	روایت حفص	شماره برگ	آدرس آیه
فَنُوقِيهِمْ	فَيُوقِيهِمْ أَجُورَهُمْ (+ رويس، حسن)	A22b	۵۷: ۳
تُرْجَعُونَ (مصحف مشهد) يُرْجَعُونَ (يعقوب)	وَأَلَيْهِ يُرْجَعُونَ	A23b	۸۳: ۳
نُزِّلَ	وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ (عاصم، يعقوب)	A38b	۱۴۰: ۴
نُوتِيهِمْ	أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجُورَهُمْ	A39a	۱۵۲: ۴
اسْتَحَقَّ	اسْتَحَقَّ (+ حسن)	A49a	۱۰۷: ۵
مُنْزَلٌ	أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ (+ ابن عامر)	A56a	۱۱۴: ۶
نَشْرًا	وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ	A62b	۵۷: ۷

حرف مضبوط در مصحف مشهد رضوی	روایت حفص	شماره برگ	آدرس آیه
	يَدِي رَحْمَتِهِ (عاصم)		
تَلَقَّفُ	فَإِذَا هِيَ تَلَقَّفُ مَا يَأْفِكُونَ	A65a, B23a	٧: ١١٧، ٢٦: ٤٥
معدرة	قَالُوا مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ (+) يزیدی	A68a	٧: ١٦٤
يُضَاهُونَ	يُضَاهُونَ (عاصم، ابن محيصن)	A76b	٩: ٣٠
يُغْفَ - تُعَذَّبُ	إِنْ نَعَفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبُ طَائِفَةً (عاصم)	A79a	٩: ٦٦
متاع	مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (+ حسن)	A84b	١٠: ٢٣
نحشهم	وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ (+ ابن محيصن، مطوعي)	A85b	١٠: ٤٥
من كل زوجين (بالإضافة)	أَحْمِلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ (بالتنوين) (+ مطوعي، حسن)	A91a, B13b	١١: ٤٠، ٢٣: ٢٧
يا بُنَيَّ	يَا بُنَيَّ (عاصم)	A91a	١١: ٤٢
يا بُنَيَّ	يَا بُنَيَّ	A98b, B60a	١٢: ٥، ٣٧: ١٠٢
دأباً (بسكون الهمزة)	دَأْبًا (بفتح الهمزة)	A95b	١٢: ٤٧
وَرَجُلِكَ	وَرَجُلِكَ	A116b	١٧: ٦٤
لِمَهْلِكِهِمْ (مصحف) لِمَهْلِكِهِمْ (ابوبكر بن عياش)	وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا	A118a	١٨: ٥٩
مَعِيَ	قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ	B23a	٢٦: ٦٢
مَعِيَ	وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (+ ورش)	B24a	٢٦: ١١٨
مُهْلِكَ (مصحف) مُهْلِكَ (ابوبكر بن عياش)	مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ	B29a	٢٧: ٤٩
للعالمين	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ	B39b	٣٠: ٢٢



آدرس آیه	شماره برگ	روایت حفص	حرف مضبوط در مصحف مشهد رضوی
۴۰: ۳۳	B47b	وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (عاصم، حسن)	خَاتَمَ
۱۰: ۴۸	B89b	وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ + (ابن محیصن)	عليه الله
۶، ۴: ۶۰	B106b, B107a	أُسُوَّةُ (عاصم، اعمش)	إِسُوَّةُ
۴۳: ۷۰	B116b	كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُؤْفَضُونَ + (ابن عامر)	نُصْبٍ

در جدول بعد آن دسته از حروف مصحف مشهد رضوی که مخالف با روایت حفص بوده اما موافق با یکی از قرائات چهارده‌گانه است، ارائه می‌شود. این دسته از حروف آن‌قدر زیاد است که ما تنها به حروف سوره‌های بقره و آل عمران بسنده می‌کنیم. در این جدول، مراد از کوفیان تابع ابن مسعود، جریان قرائی «اعمش - حمزه - کسائی - خَلْف» و راویان آن‌هاست که با مبنا قرار دادن تعالیم قرائی ابن مسعود، قرائت او را با مصحف زید سازگار کردند. این جریان به رغم عزل ابن مسعود و گماشتن ابوعبدالرحمن سُلمی (د ۷۴ یا ۷۵ ق) بر کرسی اِقرأ کوفه برای ترویج مصحف زید (ابن مجاهد، ۱۴۲۸: ۴۳)، آموزه‌های او را پرتوان دنبال کردند (نک: ذوقی، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۷). هم‌چنین در این جدول مراد از «مدینه» قرائت ابوجعفر مدنی و نافع، مراد از «مکه» قرائت ابن محیصن و ابن کثیر، مراد از «بصره» قرائت ابوعمر و بن العلاء، ابومحمد یزیدی، یعقوب حضرمی و حسن بصری، و مراد از «شام» قرائت عبدالله بن عامر یَحْضَبی است (برای بوم‌های قرائی و شخصیت‌های اثرگذار آن‌ها نک: ذوقی، ۱۳۹۶: ۵۰-۳۷).

جدول ۳- تطبیق حروف مخالف روایت حفص در مصحف مشهد رضوی بر قرائات چهارده‌گانه

آدرس آیه	روایت حفص	حرف مضبوط در مصحف مشهد	ابوبکر بن عیاش	کوفیان تابع ابن مسعود	قاریان دیگر بومها
۸۵: ۲	أَسَارِي	أَسْرِي	-	+ اعمش، حمزه	حسن
۸۵: ۲	تَفَادُوهُمْ	تَفْدُوهُمْ	-	+ شنبوذی، حمزه، خلف	شام، مکه، ابوعمر و یزیدی
۱۲۴: ۲	عَهْدِي	عَهْدِي	+	+ شنبوذی، کسائی، خلف	مدینه، شام، ابن کثیر، بصره جز

حسن					
يعقوب	+	-	يُرِيَهُمْ	يُرِيَهُمْ	١٦٧:٢
مدينة، شام، حسن	+ مطوعي	-	مَسَاكِينٍ	مَسْكِينٍ	١٨٤:٢
يعقوب، حسن	-	+	لَتُكْمَلُوا	لَتُكْمَلُوا	١٨٥:٢
شام، ابن محيصن، يعقوب، حسن	- شنبوذي	-	تَرْجِعُ	تُرْجِعُ	٢١٠:٢
مدينة، مكة، ابوعمر، يزيدى	+ شنبوذي	-	عَرَفَةٌ	عَرَفَةٌ	٢٤٩:٢
مكة، بصره	-	-	لا يَبِيعُ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ	لا يَبِيعُ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ	٢٥٤:٢
شام	+	-	فَنَعَمًا	فَنَعَمًا	٢٧١:٢
مكة، بصره جز حسن	-	+	نُكْفَرُ	يُكْفَرُ	٢٧١:٢
نافع، مكة، بصره جز حسن	+ شنبوذي، كسائي، خلف	-	يَحْسِبُهُمْ	يَحْسِبُهُمْ	٢٧٣:٢
مدينة، شام، مكة، بصره	+	-	تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ	تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ	٢٨٢:٢
مدينة، يعقوب، حسن	-	-	تَرَوْنَهُمْ	يَرَوْنَهُمْ	١٣:٣
يعقوب، حسن	-	-	تَقِيَّةً	تُقَاهَ	٢٨:٣
شام، مكة، بصره جز يعقوب	+	-	نُعَلِّمُهُ	يُعَلِّمُهُ	٤٨:٣
ابوجعفر، شام، يعقوب	+ كسائي	-	الرُّعْبَ	الرُّعْبَ	١٥١:٣
بصره جز حسن	-	-	كُلَّهُ	كُلَّهُ	١٥٤:٣



۱۵۸: ۳	متم	متم	-	+	نافع، ابن محيصن بخلفه
۱۶۱: ۳	يَعْلَ	يَعْلَ	-	+	مدینه، شام، يعقوب، حسن
۱۷۹: ۳	يَمِيزَ	يَمِيزَ	-	+	يعقوب، حسن
۱۸۸: ۳	فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ	لَا تَحْسِبْنَ	-	-	نافع

با توجه به جدول‌های ۲ و ۳، جای شگگی باقی نمی‌ماند که بسیاری از حروف در مصحف مشهد رضوی منطبق بر روایت حفص از قرائت عاصم نیست بلکه تنوعی از قرائت را در این مصحف شاهدیم (قس: ملایی و شاه‌پسند، ۱۳۹۸: ۲۴۳). عدم موافقت با یکی از قرائت سبعة یا عشره اختصاصی به این مصحف ندارد و بسیاری از مصاحف کهن چنین‌اند (کریمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۶۴). اما فراتر باید گفت این مصحف مشتمل بر برخی قرائت شاذ نیز هست که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

۵. قرائت شاذ در مصحف مشهد رضوی

از دید دانشمندان قرائت هر قرائتی که با رسم مصاحف عثمانی سازگار باشد، از صحت نقل برخوردار باشد و با لغت فصیح عرب هم‌خوانی داشته باشد قرائت صحیح و معتبر است و اگر یکی از این سه شرط مختل شود به آن قرائت، شاذ و ضعیف اطلاق می‌شود (ابوشامه، ۱۴۰۶: ۱۷۱-۱۷۲؛ ابن جزری، بی‌تا: ج ۱، ۹). بر پایه این تعریف، برخی دانشمندان قرائت‌های غیر قرائت ده‌گانه را شاذ خوانده‌اند (ابن جزری، ۱۳۵۰: ۱۵؛ بناء، ۱۴۲۲: ۶، ۱۴). در مصحف مشهد رضوی به برخی از این قرائت شاذ برمی‌خوریم که در جدول زیر فهرست شده‌اند. لازم به ذکر است برای یافتن انتساب قرائت شاذ به مختصر فی شواذ القرآن ابن خالویه (د ۳۷۰ ق)، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات ابن جتّی (د ۳۹۲ ق) و إعراب القراءات الشواذ ابوالبقاء عکبری (د ۶۱۶ ق) مراجعه شده است.

جدول ۴- قرائت شاذ در مصحف مشهد رضوی

آدرس آیه	شماره برگ	قرآنت مشهور	قرآنت مصحف مشهد	انتساب قرائت شاذ
۷۷: ۲	A5b	أُولَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ	جميع أفعال الجمع بصيغة الخطاب	تعلمون: ابن محيصن، قتاده (ابن خالویه، ۷)

أدرس آیه	شماره برگ	قرائت مشهور	قرائت مصحف مشهد	انتساب قرائت شاذ
٢٥٩:٢	A17a	لَمْ يَتَسَنَّهْ	لَمْ يَتَسَنَّ	(ابوالبقاء، ١/ ٢٧٢)
١٥٤:٣	A27a	كَبُرَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ	الْقِتَالُ	
١٨٠:٣	A28b	وَلَا يُحْسِنُ الَّذِينَ يَبِخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ	تَحْسِينٌ	
١١٠:٥	A49a	فَتَكُونُ طَيْرًا	فَيَكُونُ	
١٥٠:٦	A58a	قُلْ هَلْ مَسَّ شُهَدَاءَكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ	إِنَّ	
٦٦:١٠	A86b	وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ	تَدْعُونَ	علي <small>عليه السلام</small> (ابن خالويه، ٥٧)
٤١:١٦	A109a	لِنُبَيِّنَهُمْ	لِنُبَيِّنَهُمْ	علي <small>عليه السلام</small> (ابن جنبي، ٥٢/٢)
٧٢:١٦	A110b	أَفْبَالِبَاطِلٍ يُؤْمِنُونَ	تُؤْمِنُونَ	قتاده (ابن خالويه، ٧٣)
١٢٨:٢٠	B2a	أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ	أَفَلَمْ نَهْدِ لَهُمْ	(ابوالبقاء، ٢/ ٩٦)
٣١:٢٤	B16b	أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ	غَيْرُ	
٧٢:٢٦	B23b	قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ	يَشْفَعُونَكُمْ	
١٤١:٢٦	B24b	كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ	ثَمُودٌ	(ابوالبقاء، ٢/ ٢٢٢)
١٧٦:٢٦	B28a	كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ	لَيْكَةِ	
٢٥:٢٧	B25a	أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ	الْخَبَ	عيسى بن عمر ثقفى (ابن خالويه، ١٠٩)
٨٦:٢٧	B30b	أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنَا فِيهِ	لَيْسَكُنَا	(ابن خالويه، ١١٠)
٦١:٢٩	B38b	فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ	تُؤْفَكُونَ	



آدرس آیه	شماره برگ	قرائت مشهور	قرائت مصحف مشهد	انتساب قرائت شاذ
۶:۳۰	B39a	وَعَدَ اللَّهُ	وَعَدَ	
۴۱:۳۰	B40b	بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ	كَسَبَ	
۵۴:۳۴	B53a	كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاعِهِمْ	فَعَلَ	(ابوالبقاء، ۲/ ۳۴۰)
۲۶:۳۸	B62b	إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ	يُضِلُّونَ	ابو حیوه حضمی (ابن خالویه، ۱۳۰)
۱۵:۴۰	B69a	يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ	لِيُنذِرَ	حسن و یمانی (ابن خالویه، ۱۳۲)
۵۱:۴۰	B70b	وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ	تَقُومُ	(ابوالبقاء، ۲/ ۴۲۳)
۲۶:۴۳	B79a	إِنِّي بَرَاءٌ	بری	اعمش (ابن خالویه، ۲۶؛ ابوالبقاء، ۲/ ۴۴۴)
۶۱:۴۳	B80a	وَإِنَّهُ لَعَلِمٌ لِلسَّاعَةِ	لَعَلِمٌ	ابوهریره، ابن عباس، قتاده، ضحاک (ابن خالویه، ۱۳۵-۱۳۶)
۱۹:۴۶	B85b	وَلْيُؤْفِقِهِمْ أَعْمَالَهُمْ	وَلْيُؤْفِقِهِمْ	
۲۵:۴۶	B86a	فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ	لَا تَرَى	ابو رجاء و مالک بن دینار (ابن جنی، ۲/ ۳۱۴)
۲۰:۴۷	B88a	فَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةَ مُحْكَمَةً وَذَكَرَ فِيهَا الْقِتَالَ	نَزَلْتُ	
۱۸:۴۸	B90a	وَأَنَابَهُمْ فَتَحًّا قَرِيبًا	و أَنَاهُمْ	حسن، نوح قاری (ابن خالویه، ۱۴۲)
۱۹:۴۸	B90a	وَمَعَانِمٌ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا	تَأْخُذُونَهَا	اعمش، طلحه (ابن خالویه، ۱۴۲)
۲۰:۴۸	B90a	وَلَتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ	و لِيَكُونَ	
۴۳:۵۲	B95b	سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ	تُشْرِكُونَ	
۴۹:۵۲	B95b	وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ	أَدْبَارَ	اعمش (ابن خالویه، ۱۴۶)

آدرس آیه	شماره برگ	قرائت مشهور	قرائت مصحف مشهد	انتساب قرائت شاذ
		النُّجُومِ		سالم بن ابی الجعد (ابن جتی، ۳۴۲/۲)
۲۰: ۵۴	B97a	تَنْزِعُ النَّاسَ	ينزع	
۲۴: ۵۴	B97a	أَبْشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ	بَشْرٌ	ابو السمّال (ابن خالویه، ۱۴۸؛ ابن جتی، ۳۴۸/۲)
۱۷: ۵۸	B104a	لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ	لَنْ يُغْنِيَ	
۸: ۶۳	B109b	لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ	لَتُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ	حسن، ابن ابی عبه (ابن خالویه، ۱۵۷)

همچنین همان‌گونه که گفته شد در مواردی در مصحف مشهد رضوی در یک کلمه با دو قرائت مواجهیم که گاه نمی‌توانیم تقدّم و تأخّر یکی از آن‌ها را مشخص کنیم. در بسیاری از این موارد، یکی از این دو قرائت شاذ است. در جدول ۵ برخی از این موارد را ذکر می‌کنیم.

جدول ۵- موارد ذکر همزمان دو قرائت در مصحف مشهد رضوی

آدرس آیه	شماره برگه	قرائت مشهور موافق حفص	قرائت مخالف حفص
۸۳: ۳	A23b	أَفَعَبِّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ	تبغون (بقیه قاریان چهارده‌گانه)
۹۰: ۳	A24a	لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ	لَنْ يُقْبَلَ (شاذ)
۱۲۰: ۳	A25b	إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ	تعملون (شاذ: حسن)
۱۴۵: ۳	A26b	وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ	سیجّزی (شاذ: اعمش)
۱۶۳: ۳	A27b	وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ	تعملون (شاذ)
۱۷۰: ۳	A28a	لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ	مَنْ خَلْفَهُمْ (شاذ)
۷۳: ۴	A34b	كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ	يَكُنْ (بقیه قاریان چهارده‌گانه)
۱۰۴: ۴	A36b	إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ	يكونوا (شاذ)
۱۰۸: ۴	A37a	وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا	تعملون (شاذ)



آدرس آیه	شماره برگه	قرائت مشهور موافق حفص	قرائت مخالف حفص
۴: ۱۶۲	A39b	أُولَئِكَ سَنُوْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا	سیؤتیهم (مطوعی، حمزه، خَلَف)
۵: ۷۱	A46b	وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ	تعملون (شاذ)
۶: ۳۲	A51b	أَفَلَا تَعْقِلُونَ	يعقلون (بقیه قاریان چهارده گانه)
۶: ۱۳۲	A57b	وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ	تعملون (ابن عامر، حسن)
۶: ۱۳۵	A57b	فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ	يَكُونُ (کوفیان تابع ابن مسعود)
۶: ۱۳۹	A57a	وَإِنْ يَكُنْ مِيتَةً	وَإِنْ تَكُنْ مِيتَةً (ابوبکر بن عیاش، حسن)
۷: ۱۳۱	A65b	يَطِيرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ	تَطِيرُوا (شاذ: عیسی بن عمر، طلحه بن مُصْرَف)
۷: ۱۴۷	A66b	هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	تجزون (شاذ)
۷: ۱۸۶	A69b	وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	نَذَرُهُمْ (مدینه، شام، ابن کثیر)
۸: ۳۸	A72a	قُلِ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأُولِينَ	تنتهوا - تعودوا (شاذ: ابن مسعود)
۹: ۳۱	A76b	سَبَّحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ	تشرکون (شاذ)
۹: ۳۵	A77a	يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا	تُحْمَى (شاذ: حسن)
۹: ۱۰۴	A81a	أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ	تعلموا (شاذ: علی (عليه السلام) أبي، أنس بن مالک)
۱۰: ۲۶	A84b	وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ	ترهق (شاذ)
۱۰: ۵۸	A86a	هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ	تَجْمَعُونَ (ابن عامر، ابوجعفر، رویس، حسن)

آدرس آیه	شماره برگه	قرائت مشهور موافق حفص	قرائت مخالف حفص
۱۱: ۱۲۳	A98b	وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (+ مدینه، شام، یعقوب، حسن)	یعملون (بقیه قاریان چهارده گانه)
۱۶: ۲۳	A108b	لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ	تُسِرُّونَ - تُعْلِنُونَ (شاذ)
۱۶: ۲۸	A108b	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ	یتوفاهم (اعمش، حمزه، خلف)
۱۶: ۳۳	A109a	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ	يَأْتِيَهُمْ (کوفیان تابع ابن مسعود)
۱۶: ۴۸	A109b	يَتَفَيَّأُ ظِلَالَهُ	تتفياً (بصره جز حسن)
۲۰: ۱۰۹	B1b	يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ	يَنْفَعُ (شاذ)
۲۷: ۹۳	B30b	وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (مدینه، شام، حفص، یعقوب)	یعملون (بقیه قاریان چهارده گانه)
۳۳: ۵۲	B48b	لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ	لَا يَحِلُّ (بصره)
۳۷: ۱۰۸، ۷۸	B59b, B60a	وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ	بارکنا (شاذ)
۷۸: ۵، ۴	B122a	كَلَّا سَيَعْلَمُونَ . ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ	ستعلمون ... ستعلمون (شاذ)

نکته جالب دیگر که ذکر آن در پایان بحث از قرائات شاذ چندان بی وجه نیست، اصلاحاتی است که بنا بر برخی گزارش های تاریخی در زمان حجاج بن یوسف ثقفی (د ۹۵ ق) بر مصحف عثمانی اعمال شده است (نک: ابن ابی داوود، ۱۳۵۵: ۴۹-۵۰، ۱۱۸-۱۱۷). آثار دو مورد از این اصلاحات در این مصحف به چشم می خورد: اصلاح «من الْمُخْرَجِينَ» به «من المرجومین» در آیه ۱۱۶ سوره شعراء و اصلاح «من المرجومین» به «من الْمُخْرَجِينَ» در آیه ۱۶۷ همان سوره (نک: B24a, B28a). هم چنین در این گزارش ها آمده است که حجاج دستور داد «لَمْ يَتَسَنَّ» در آیه ۲۵۹ سوره بقره به «لَمْ يَتَسَنَّ» اصلاح شود (ابن ابی داوود، ۱۳۵۵: ۴۹، ۱۱۷). این حرف در مصحف مشهد رضوی به صورت «لَمْ يَتَسَنَّ» ضبط شده (A17a) که از قرائات شاذ محسوب می شود (ابوالبقاء عکبری، ۱۴۳۱، ۱/ ۲۷۱-۲۷۲).



۶. نظام آیه‌شمار (عدّ الآی) در مصحف مشهد رضوی

یکی از مباحث جانبی مطرح در علم قرائت، چگونگی آیه‌بندی سوره‌های قرآن کریم است. هفت نظام آیه‌شمار در تاریخ قرائت قرآن وجود دارد: مدنی اول مروی از نافع (د ۱۶۹ ق)، مدنی اخیر مروی از اسماعیل بن جعفر بن ابی‌کثیر (د ۱۸۰ ق)، مکی مروی از عبدالله بن کثیر (د ۱۲۰ ق)، کوفی مروی از حمزه زیات (د ۱۵۶ ق)، بصری مروی از عاصم جحدری (د ۱۲۸ ق)، شامی (یا دمشقی) مروی از ایوب بن تمیم (د ۱۹۸ ق) و حمصی مروی از خالد بن معدان (د ۱۰۴ ق) (دانی، ۱۴۱۴: ۶۷-۷۰). نکته اول درباره مصحف مشهد رضوی آن است که در برخی موارد از هیچ یک از نظام‌های آیه‌شمار فوق پیروی نشده است یعنی نشانه انتهای آیه در موضعی غیر از موارد ذکر شده در نظام‌های آیه‌شمار فوق قرار داده شده است (مثلا نک: A5b, A12a, A22a, A26b, A42b, A44a, A56b). دوم آنکه در مواردی که منطبق بر نظام‌های آیه‌شمار فوق هست، از نظام آیه‌شمار واحدی در کل مصحف پیروی نمی‌شود؛ مثلا در سوره بقره از نظام آیه‌شمار بصری (نک: A8a, A14b, A15b, A17a)، در سوره رعد از نظام آیه‌شمار شامی (نک: A99b, A100a-b) و در سوره زمر از نظام آیه‌شمار مکی و مدنی اول (نک: B65a-b, B65b) پیروی شده است. جدول ۶، توزیع نشانه پایان آیات را در سیزده سوره نخست مصحف در موارد اختلافی نشان می‌دهد. گفتنی است قرآن‌های کنونی در ایران، عربستان و شرق جهان اسلام براساس نظام آیه‌شمار کوفی چاپ می‌شوند.

جدول ۶- نظام آیه‌شمار در مصحف مشهد رضوی

آدرس نشانه در قرآن‌های کنونی	شماره برگ	موضع نشانه پایان آیه	مطابق نظام عدّ الآی
۲: ۱۱۴	A8a	إلا خائفین	بصری
۲: ۲۱۹-۲۲۰	A14b	إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	بصری
۲: ۲۳۵	A15b	قولا معروفا	بصری
۲: ۲۵۵	A17a	الْحَيُّ الْقَيُّومُ	بصری، مکی، مدنی اخیر
۳: ۴	A18b	و أنزل الفرقان	بصری، مکی، مدنیان، شامی
۳: ۴۸-۴۹	A22a	إن كنتم مؤمنين	مکی، مدنیان، شامی
۳: ۹۲	A24a	فإن الله به علیم	بصری، کوفی، ابوجعفر
۵: ۱	A40b	أوفوا بالعقود	بصری، مکی، مدنیان، شامی
۵: ۱۵	A42a	و کتاب مبین	کوفی

بصری	فإنكم غالبون	A43a	۲۳: ۵
بصری، کوفی، شامی	بربهم يعدلون	A50a	۱: ۶
بصری، مکی، مدنیان، شامی	و سوف تعلمون	A53b	۶۶-۶۷: ۶
کوفی	و هو الحكيم الخبير	A54a	۷۳: ۶
بصری، مکی، مدنیان، شامی	إلى صراط مستقيم	A59a	۱۶۱: ۶
بصری، شامی	مخلصين له الدين	A61a	۲۹: ۷
بصری، کوفی، شامی	و ما كانوا يعرثون	A66a	۱۳۷: ۷
کوفی، مکی، مدنیان	إلى جهنم يحشرون	A72a	۳۶: ۸
بصری، مکی، مدنیان، شامی	ليقضى الله أمراً كان مفعولاً	A72b	۴۴: ۸
بصری	إنه عزيز حكيم	A73b	۶۲-۶۳: ۸
کوفی، مکی، مدنیان، شامی	بعذاب أليم	A75b	۳: ۹
کوفی	أنى برى مما تُشركون	A91b	۵۴: ۱۱
کوفی، مکی، مدنیان، شامی	يُجادلنا فى قوم لوط	A92b	۷۴: ۱۱
مکی، مدنیان	إن كنتم مؤمنين	A93a	۸۶: ۱۱
مکی، مدنیان	و الناس أجمعين	A98	۱۱۸-۱۱۹: ۱۱
بصری، کوفی، مدنی اول، شامی	إننا عاملون	A98b	۱۲۱: ۱۱
بصری، مکی، مدنیان، شامی	إننا لفي خلق جديد	A99b	۵: ۱۳
بصری، مکی، مدنیان، شامی	تستوى الظلمات و النور	A100a	۱۶: ۱۳
شامی	أولئك لهم سوء الحساب	A100b	۱۸: ۱۳
بصری، کوفی، شامی	من كل باب	A100b	۲۳: ۱۳

در ادامه بحث از آیه‌بندی مصحف مشهد رضوی باید گفت حروف مقطعه‌ای که تنها در نظام آیه‌شمار کوفی، آیه نخست سوره در نظر گرفته شده‌اند، در این مصحف آیه مستقل محسوب نشده‌اند مانند «الم» در سوره‌های آل عمران، عنکبوت و لقمان، «المص» در سوره اعراف، «طسم» در سوره شعراء و «یس» در سوره یس (نک: A18b, A59b, B22a, B35a, B42a, B55b).

درباره نشانه‌گذاری ده‌گانی (تعشیر) نیز باید گفت حسب استقرانی که در عشر اول بخش‌های اصلی و ملحق این مصحف صورت پذیرفته، جز یک استثناء، این مصحف مطابق نظام آیه‌شمار حجازی (یعنی مدنی اول، مدنی اخیر و مکی) تعشیر شده است. با توجه به تنوع نظام‌های آیه‌شماری که در این مصحف



شاهدیم، این امر نشان می‌دهد تعشیر این مصحف قرن‌ها بعد از کتابت متن اصلی مصحف اعمال شده است. شاهد دیگری که بر این مطلب وجود دارد آن است که بسمله چه در جاهایی مانند متن اصلی مصحف که آیه مستقل محسوب شده و چه در قسمت‌های ملحق مصحف که عموماً آیه مستقلی حساب نشده، در هیچ یک تأثیری در نحوه تعشیر نداشته و این امر نشان می‌دهد تعشیرکننده مصحف با الگو قرار دادن نظام تعشیر مستقر در سده‌های بعد و بدون توجه به آیه‌بندی خود این مصحف به این کار اقدام کرده است. جدول ۷، نظام نشانه‌گذاری ده‌گانی را در عشر اول مصحف مشهد رضوی می‌دهد.

جدول ۷- نشانه‌گذاری ده‌گانی (تعشیر) در عشر اول مصحف مشهد رضوی

سوره	احتساب بسمله	آیه تعشیر	شماره برگ	مطابق با نظام آیه‌شمار
آل عمران	+	۱۰	A20a	- شامی
نساء	-	۱۰	A31a	+
انعام	+	۹	A50b	حجازی
اعراف	+	۱۱	A60a	- کوفی
انفال	+	۱۰	A70b	+
براءة	-	۱۰	A75a	- بصری
یونس	+	۱۰	A83b	+
یوسف	-	۱۰	A94a	+
رعد	+	۹	A99b	- کوفی
ابراهیم	+	۸	A103a	- بصری، کوفی
حجر	+	۱۰	A105a	+
نحل	مفقود	۱۰	A108a	+
اسراء	+	۱۰	A114b	+
حج	+	۱۰	B7a	+
نور	+	۱۰	B15a	+
فرقان	+	۱۰	B19b	+
شعراء	+	۱۱	B22a	- کوفی
نمل	+	۱۰	B27b	+

سوره	احتساب بسمله	آیه تعشیر	شماره برگ	مطابق با نظام آیه شمار
قصص	-	۱۱	B31a	- کوفی
عنکبوت	+	۱۱	B36a	- کوفی
روم	مفقود	۱۱	B39a	حجازی
لقمان	+	۱۱	B42b	- کوفی
احزاب	+	۱۰	B45b	+
فاطر	+	۱۰	B53b	حجازی، کوفی
یس	+	۱۱	B56a	- کوفی
صافات	+	۱۰	B58a	+
ص	+	۱۱	B62a	- کوفی
زمر	+	۹	B65b	- کوفی
غافر	+	۱۱	B69a	- کوفی
فصلت	-	۱۱	B73a	- کوفی
شوری	+	۱۱	B75b	حمصی
زخرف	+	۱۱	B78a	- کوفی
جاثیه	+	۱۱	B83a	- کوفی
احقاف	+	۱۱	B85a	- کوفی
فتح	+	۱۰	B89b	+
حجرات	+	۱۰	B91b	+
ذاریات	+	۱۰	B93b	+
طور	+	۱۱	B94a	حجازی
نجم	-	۱۰	B95b	+
قمر	+	۱۰	B96b	+
الرحمن	-	۱۲	B97b	حجازی
واقعه	-	۸	B99b	- کوفی



سوره	احتساب بسمله	آیه تعشیر	شماره برگ	مطابق با نظام آیه‌شمار
حدید	مفقود	۱۰	B101a	+
حشر	-	۱۰	B105a	+
جمعه	-	۱۰	B109a	+
منافقون	-	۱۰	B110a	+
تغابن	+	۱۰	B110b	+
تحریم	+	۱۰	B112b	+
قلم	+	۱۰	B114b	+
حاقه	-	۱۱	B115b	- کوفی
معارض	+	۱۰	B116a	- شامی
نوح	مفقود	۱۰	B117a	+
جن	+	۱۰	B118a	+
مدثر	مفقود	۱۰	B119a	+
انسان	مفقود	۱۰	B120a	+
مرسلات	+	۱۰	B121a	+
نبا	+	۱۰	B122a	+

استثناء یادشده مربوط به سوره شوری است که با توجه به احتساب «حم عسق» به عنوان یک آیه مستقل در نظام آیه‌شمار حمصی (به خلاف نظام آیه‌شمار کوفی که آن‌ها را دو آیه حساب کرده و سایر نظام‌ها که اساساً آن‌ها را آیه مستقلی حساب نکرده‌اند) (نک: دانی، ۱۴۱۴: ۲۲۱؛ Spitaler, 1935: 57)، علامت تعشیر پس از «السمیع البصیر» (آیه ۱۱ مطابق آیه‌شمار کوفی) گذاشته شده است.

۷. تحلیلی بر قرائات در مصحف مشهد رضوی

همان‌گونه که از مجموع بررسی‌های پیشین برمی‌آید مصحف مشهد رضوی نه در قرائات و نه در نظام آیه‌شمار مطابق هیچ یک از قرائات یا نظام‌های آیه‌شمار مشهور نیست. همان‌گونه که کریمی‌نیا خاطر نشان کرده وضعیت بسیاری از مصاحف کهن چنین است (کریمی‌نیا، ۱۴۰۲: ۶۴). در تحلیل این موضوع باید از تحقیقات شادی حکمت ناصر، قرائت‌پژوه معاصر کویته - لبنانی و دانشیار دانشگاه

هاروارد، یاد کرد که در یک نگاه تاریخی معتقد است قرائات قرآن پنج مرحله رسمی سازی را از سر گذرانده است (Nasser, 2020: 5-9). مرحله اول در بازه زمانی میان جمع مصاحف عثمان تا اواخر سده سوم روی داده که آثار نحوی و تفسیری دانشمندانی چون سیبویه (د ۱۸۰ ق)، قرآء (د ۲۰۷ ق)، اخفش (د ۲۱۵ ق)، ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق)، طبری (د ۳۱۰ ق) و زجاج (د ۳۱۱ ق) در ضمن استانداردهای زبان عربی، تلاش‌های فراوانی برای سازگار کردن قرائات قرآن با آن صورت دادند. این که می‌بینیم قرآء جابه‌جا قرائت‌هایی غیر آنچه بعدها قرائات مشهور تلقی شدند را ذکر کرده یا توجیه نحوی آن‌ها را بیان می‌کند (قرآء، ۱۳۷۴: ۱۱/۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، جم) یا ابن قتیبه بر قرائت حمزه زیات و طبری بر قرائت ابن عامر بی‌محابا خرده می‌گیرند (ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۱/۷-۱۱۲، ۳۳/۸، ۱۵۴/۱۵-۱۵۵، جم)، ناشی از این مطلب است. مرحله دوم رسمی سازی در آغاز سده چهارم هجری و به دست ابوبکر بن مجاهد (د ۳۲۴ ق) با تحدید قرائات به هفت قرائت رخ داد. اگرچه ابن مجاهد با پشتوانه حمایت وزیر عباسی ابن مقله (د ۳۲۸ ق) این پروژه محدودسازی را به نحو مؤثری پیش برد (به عنوان مثال برای محاکمه ابن شنبوذ (د ۳۲۸ ق) و ابن مقسّم (د ۳۵۴ ق) نک: یاقوت، ۱۹۹۳: ۵/۲۳۲۴-۲۳۲۵؛ ابن جزری، ۱۳۵۱: ۲/۵۴-۵۵، ۱۲۴)، ولی دانشمندان قرائت هم در عصر او و هم پس از او از صحت و تداول خوانش‌های دیگر قرآن دفاع کرده‌اند (برای فهرستی از این دانشمندان نک: ذوقی، ۱۳۹۶: ۵۷-۵۸). مرحله سوم رسمی سازی با رواج قانون دو راوی توسط دانی (د ۴۴۴ ق) و شاطبی (د ۵۹۰ ق) رخ داد که به خصوص پس از رواج قصیده شاطبیه (جرز الأمانی و وجه التهانی)، دیگر طرق و روایات قاریان هفت‌گانه که تا آن زمان از تداول برخوردار بودند، شاذ تلقی شدند (Nasser, 2013: 73-75). مرحله چهارم رسمی سازی از دیدگاه ناصر، افزودن سه قرائت به هفت قرائت رسمی ابن مجاهد در آثار ابن جزری (د ۸۳۳ ق) بود و مرحله پنجم، انتشار اولین نسخه چاپی قرآن موسوم به مصحف قاهره یا مصحف امیری براساس روایت حفص از قرائت عاصم در سال ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م با نظارت الازهر بود (Nasser, 2020: 5-9).

مصحف مشهد رضوی متعلق به مرحله اول رسمی سازی از دیدگاه ناصر است؛ مرحله‌ای که در آن نه هفت قرائت ابن مجاهد و سه قرائت افزوده ابن جزری متعین شده بود و نه به طریق اولی طرق و روایات انتخابی دانی و شاطبی، سایر طرق و روایات قرائات هفت‌گانه را به طور ناخواسته از رسمیت انداخته بود. همان‌گونه که مصحف امیری قاهره هنوز این رواج گسترده را نیافته بود که در یک استصحاب قهقری نادرست تصور کنیم قرآن از ابتدا به طریق ابو عبید صباّح از روایت حفص از قرائت عاصم خوانده می‌شده است. مصحف مشهد رضوی همچون سایر مصاحف کهن متعلق به سده‌های اول تا سوم هجری



نماینده دوره‌ای از تاریخ قرآنت است که در آن در چارچوب رسم مصحف عثمانی، قرآنتی که با آن موافقت داشتند امکان ظهور می‌یافتند بی‌آن‌که به طور یکپارچه قابل انتساب به قاری یا مقری مشخصی از سده اول یا دوم هجری باشند. از این رو در این مصحف علاوه بر حروفی از همه بوم‌های قرآنی، نه تنها شاهد حروفی هستیم که در دوره‌های بعد شاذ تلقی شدند (مانند: «لَتُنَوِّينَهُمْ» به جای «لَتُنَبِّئَنَّهُمْ») و «لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ» به جای «لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ» نک: (A109a, B80a) که با توجه به عدم استانداردسازی زبان عربی تا آن زمان، دارای خطاهای دستوری بودند (مانند: «لَا تَحْسِبَنَّ» به جای «لَا يَحْسِبَنَّ»، «يَشْهَدُونَ إِنَّ اللَّهَ» به جای «يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ») و «لَا تُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ» به جای «لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ» نک: (A28b, A58a, B86a). حتی بعضاً در این مصحف مواردی یافت می‌شود که مطابق با رسم مصحف عثمانی هم نیست (مانند: «يَشْفَعُونَكُمْ» به جای «يَسْمَعُونَكُمْ» یا «كَسَب» به جای «كَسَبَت» یا «بَرَى» به جای «بَرَاء») نک: (B23b, B40b, B79a). همه این شواهد نشان می‌دهد این تصور که در سده‌های نخستین هجری روایت یا قرآنت خاصی در تمام زیست‌بوم‌های اسلامی رواج داشته است، کاملاً اشتباه و غیر قابل دفاع است.

نتیجه‌گیری

مصحف مشهد رضوی به عنوان یک نمونه عینی باقی مانده از نیمه دوم سده اول هجری شاهد خوبی برای صحت سنجی گزارش‌های تاریخی ناظر به تاریخ قرآن و قرآنت آن است. برخی قرآن‌پژوهان معاصر امامی مدعی شده‌اند قرآن کریم پیوسته در تمام اعصار و امصار به روایت حفص از عاصم خوانده شده است. این مصحف در کنار مصحف‌های بسیار باقی مانده از سده‌های مختلف اسلامی این ادعا را رد می‌کند. در این مصحف علاوه بر تنوعی از قرآنت مشهور، با قرآنت شاذ نیز مواجهیم. البته در حروفی که به اختلاف مصاحف امصار بازمی‌گردد، مصحف عموماً مطابق مصحف مدینه نوشته و خوانده شده که بعدها در چهار مورد مطابق موارد اجماعی مصاحف عراق و مکه اصلاح شده است. این مصحف از هیچ کدام از نظام‌های آیه‌شمار هفت‌گانه مشهور به نحو یکپارچه پیروی نمی‌کند اما نظام نشانه‌گذاری ده‌گانی آن کاملاً مطابق نظام آیه‌شمار حجازی (مکی، مدنی اول و مدنی اخیر) است. این امر نشان می‌دهد تعشیر این مصحف قرن‌ها بعد از کتابت مصحف انجام شده است. به رغم آن‌که بسمله در بخش اصلی این مصحف که به خط حجازی است، هم‌چون سایر مصاحف خط حجازی پیوسته آیه مستقلی حساب شده اما در تعشیر این مصحف هیچ‌گاه حساب نشده که شاهد دیگری بر متأخر بودن تعشیر از اصل کتابت مصحف است.

منابع

١. ابن ابی داوود، عبدالله بن سلیمان (١٣٥٥ق). **كتاب المصاحف**. به كوشش آرتور جفری. مصر: المطبعة الرحمانية.
٢. ابن جزری، محمد بن محمد (بی تا). **النشر فی القراءات العشر**. به كوشش علی محمد الضباع. بیروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن جزری، محمد بن محمد (١٣٥٠ق). **مُتَجَد المَقْرئين و مُرشد الطالبین**. قاهره: مكتبة القدسی.
٤. ابن جزری، محمد بن محمد (١٣٥١ق). **غایه ألنهایه فی طبقات القراء**. به كوشش برگشترسر. قاهره: مكتبة المتنبی.
٥. ابن جنی، عثمان (١٤١٩ق). **المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الإیضاح عنها**. به كوشش محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الكتب العلمية.
٦. ابن خالویه، حسین بن احمد (١٤٣٠ق). **مختصر فی شواذ القرآن من كتاب البدیع**. به كوشش برگشترسر. بیروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.
٧. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (١٣٩٣ق). **تأویل مشكل القرآن**. به كوشش سید احمد صقر. قاهره: دار التراث.
٨. ابن مجاهد، احمد بن موسی (١٤٢٨ق). **كتاب السبعة**. به كوشش جمال الدین محمد شرف. طنطا: دار الصحابه للتراث.
٩. ابوالبقاء عكبری، عبدالله بن حسین (١٤٣١ق). **إعراب القراءات الشواذ**. به كوشش محمد السید احمد عزوز. بیروت: عالم الكتب.
١٠. ابوشامه، عبدالرحمان بن اسماعیل (١٤٠٦ق). **المرشد الوجیز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزیز**. به كوشش طیار آلتی قولاچ. آنکارا: دار وقف الديانه التركي للطباعة و النشر.
١١. ابو عبید، قاسم بن سلام (١٤١٥ق). **فضائل القرآن و معالمه و آدابه**. به كوشش احمد بن عبدالواحد خیاطی. مغرب: وزاره الأوقاف و الشؤون الإسلامیه.
١٢. بلاغی، محمد جواد (١٤٢٠ق). **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**. قم: بنیاد بعثت.
١٣. بناء، احمد بن محمد (١٤٢٢ق). **إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر**. به كوشش أنس مهره. بیروت: دار الكتب العلمية.
١٤. خاروف، محمد فهد (١٤٣٧ق). **المیسر فی القراءات العشر المتواترة من طریق طیبة النشر و القراءات الأربعة الشاذة و توجیہها**. زیر نظر محمد کریم راجح. دمشق/ بیروت: دار ابن کثیر.
١٥. خوئی، سید ابوالقاسم (١٣٩٤ق). **البيان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
١٦. دانی، عثمان بن سعید (١٤١٤ق). **البيان فی عد آی القرآن**. به كوشش غانم قدوری الحمد. کویت: منشورات مركز المخطوطات و التراث و الوثائق.
١٧. دانی، عثمان بن سعید (بی تا). **المقنع فی رسم مصاحف الأمصار**. به كوشش محمد صادق قمحاوی. قاهره: مكتبة الكليات الأزهریه.



۱۸. دروش، فرانسوا (۱۳۹۵ش). *قرآن‌های عصر اموی: مقدمه‌ای در باب کهن‌ترین مصاحف*. ترجمه مرتضی کریمی نیا و آلاء وحیدنیا. تهران: هرمس / قم: مرکز و کتابخانه مطالعات اسلامی به زبان‌های اروپایی.
۱۹. ذوقی، امیر (۱۳۹۶ش). *ملاک‌های ترجیح قرائت و توسعه آن*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۰. شرسال، احمد بن احمد بن معمر (۱۴۲۱ق). مقدمه بر: ابوداود، سلیمان بن نجاح. *مختصر التبیین لهجاء التنزیل*. مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۲۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
۲۲. عسکری، سید مرتضی (۱۴۳۱ق). *القرآن الکریم و روایات المدرستین*. بیروت: مجمع العالمی لأهل البيت.
۲۳. فرآء، یحیی بن زیاد (۱۳۷۴ق). *معانی القرآن*. به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار. قاهره: دار الکتب المصریه.
۲۴. کریمی نیا، مرتضی (۱۴۴۴ق). «مصحف المشهد الرضوی: أثر فی تاریخ القرآن من القرن الأول الهجری». *تراثنا*. سال ۳۹ (۱). صص ۸-۱۴۱.
۲۵. کریمی نیا، مرتضی (۱۴۰۲ش). *مصحف المشهد الرضوی: تاریخه و خصائصه*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۲۶. *مصحف المشهد الرضوی: الجامع للنسختين المرقمتين ۱۸ و ۱۱۱۶ فی مكتبة العتبة الرضویة بمشهد* (۱۴۰۱ش). به کوشش مرتضی کریمی نیا. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۲۷. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸ق). *تلخیص التمهید*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۸. ملائی عشق‌آباد، زهرا و شاه‌پسند، الهه (۱۳۹۸). «بررسی قرائت مصاحف منسوب به ائمه علیهم السلام». *مطالعات قرائت قرآن*. سال ۷ (۱۲). صص ۲۳۱-۲۵۶. DOI:10.22034/QR.2019.2730
۲۹. یاقوت بن عبدالله حموی (۱۹۹۳). *معجم الأدباء*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
30. Karimi-Nia, Morteza (2019). "A New Document in the Early History of the Qur'ān: Codex Mashhad, an 'Uthmānic Text of the Qur'ān in Ibn Mas'ūd's Arrangement of Sūras". *Journal of Islamic Manuscripts*. Vol. 10, 292-326. DOI:10.1163/1878464X-01003002
31. Nasser, Shady Hekmat (2013). "The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3): The Role of Abū ṭ-Tayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon". *Oriens* 41, no. 1-2, 41-75. DOI: 10.1163/18778372-13410102
32. Nasser, Shady Hekmat (2020). *The Second Canonization of the Qur'ān (d. 324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings*. Leiden/ Boston: Brill.
33. Spitaler, Anton (1935). *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
34. Wansbrough, John (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

References

1. Abu al-Baqā' 'Akrī. 'Abd ullāh bin Ḥusayn (1431 AH). *I'rāb al-Qirā'āt al-Shawādh (The Grammar of the Abnormal Readings)*. Edited by Moḥammad al-Sayyid Aḥmad 'Azwaz. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
2. Abu Shāmah. 'Abd al-Raḥmān bin Ismā'īl (1406 AH). *al-Murshid al-Wujūz ilā 'Ulūm Tata'allaq bi al-Kitāb al-'Azīz (The Concise Guide to Sciences Related to the Noble Qur'ān)*. Edited by Ṭayyār Āltī Qulāch. Ankara: Dār Waqf al-Dīnānī al-Turkiyyah for Printing and Publishing.
3. Abu 'Ubayd. Qāsim bin Sallām (1415 AH). *Faḍā'il al-Qur'ān wa Ma'ālimuhu wa Ādābuhu (The Virtues of the Qur'ān. Its Characteristics. and Its Etiquette)*. Edited by Aḥmad bin 'Abd al-Wāḥid Khyāṭī. Morocco: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.
4. 'Askarī. Sayyid Murtaḍā (1431 AH). *al-Qur'ān al-Karīm wa Riwayāt al-Madrasatayn (The Noble Qur'ān and the Narrations of the Two Schools)*. Beirut: World Assembly of Ahl al-Bayt.
5. Balāghī. Moḥammad Jawād (1420 AH). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafsi'r al-Qur'ān (The Bounties of the Merciful in the Interpretation of the Qur'ān)*. Qum: Bonyād Bi'that.
6. Bannā'. Aḥmad bin Moḥammad (1422 AH). *Ittihāf Fuḍalā' al-Bashar fī al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar (Honoring the Nobles of Humanity in the Fourteen Readings)*. Edited by Anas Mahrah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
7. Dānī. 'Uthmān bin Sa'īd (1414 AH). *al-Bayān fī 'Add Āyāt al-Qur'ān (The Explanation in Counting the Verses of the Qur'ān)*. Edited by Ghānim Qaddūrī al-Ḥamd. Kuwait: Publications of the Center for Manuscripts, Heritage, and Documents.
8. Dānī. 'Uthmān bin Sa'īd (n.d.). *al-Muqni' fī Rasm Miṣāḥif al-Amṣār (The Sufficient Guide to the Script of the Regional Manuscripts)*. Edited by Moḥammad Ṣādiq Qamhāwī. Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.
9. Durosh. François (1395 SH). *Qur'āns of the Umayyad Period: An Introduction to the Oldest Manuscripts (Qur'āns of the Umayyad Period: An Introduction)*. Translated by Murtazā Karīmī Nīyā and Ālā' Wahidīniyā. Tehran: Hermes/ Qum: Center for Islamic Studies and Library of European Languages.
10. Farrā'. Yaḥyā bin Ziyād (1374 AH). *Ma'ānī al-Qur'ān (The Meanings of the Qur'ān)*. Edited by Aḥmad Yūsuf Najātī and Moḥammad 'Alī al-Najjār. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
11. Ibn Abī Dāwūd. 'Abd ullāh bin Sulaymān (1355 AH). *Kitāb al-Miṣāḥif (The Book of the Manuscripts)*. Edited by Arthur Jeffery. Cairo: Al-Maṭba'ah al-Raḥmāniyyah.
12. Ibn Jazari. Moḥammad bin Moḥammad (1350 AH). *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn (The Guide of the Reciters and the Mentor of Seekers)*. Cairo: Maktabah al-Qudsī.
13. Ibn Jazari. Moḥammad bin Moḥammad (1351 AH). *Ghayah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā' (The Ultimate End in the Classifications of the Reciters)*. Edited by Bergschterser. Cairo: Maktabah al-Mutanabbī.



14. Ibn Jazari. Moḥammad bin Moḥammad (n.d.). *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Publication of the Ten Recitations)*. Edited by 'Alī Moḥammad al-Ḍabā'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
15. Ibn Jinnī. 'Uthmān (1419 AH). *al-Muḥtasib fī Tabīn Wujūh Shawādh al-Qirā'āt wa al-Iqāh 'anhā (The Referee in Explaining the Differences in Readings and Their Clarification)*. Edited by Moḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
16. Ibn Khālawayh. Ḥusayn bin Aḥmad (1430 AH). *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī' (A Brief on the Variants of the Qur'ān from the Book of Rhetoric)*. Edited by Bergschterser. Beirut: The German Institute for Oriental Research.
17. Ibn Mojāhid. Aḥmad bin Mūsā (1428 AH). *Kitāb al-Sab'ah (The Book of the Seven Recitations)*. Edited by Jamāl al-Dīn Moḥammad Sharaf. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth.
18. Ibn Qutaybah. 'Abd ullāh bin Muslim (1393 AH). *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān (The Interpretation of Difficult Verses of the Qur'ān)*. Edited by Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Cairo: Dār al-Turāth.
19. Karīmī Nīyā. Murtazā (1402 SH). *Mushaf al-Mashhad al-Raḍawī: Tārīkhuhu wa Khaṣā'ishu (The Mashhad Raḍawī Mushaf: Its History and Features)*. Qum: Institute of Ahl al-Bayt (AS) for the Revival of Heritage.
20. Karīmī Nīyā. Murtazā (1444 AH). *Mushaf al-Mashhad al-Raḍawī: Athar fī Tārīkh al-Qur'ān min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī (The Mashhad Raḍawī Mushaf: An Impact on the History of the Qur'ān from the First Hijrī Century)*. Turāthunā. Vol. 39 (1). pp. 8-141.
21. Karimi-Nia. Morteza (2019). "A New Document in the Early History of the Qur'ān: Codex Mashhad, an 'Uthmānic Text of the Qur'ān in Ibn Mas'ūd's Arrangement of Sūras". *Journal of Islamic Manuscripts*. Vol. 10. 292-326. DOI:10.1163/1878464X-01003002
22. Kharūf. Moḥammad Fahd (1437 AH). *al-Muyassir fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq Ṭayyibat al-Nashr wa al-Qirā'āt al-Arba'ah al-Shādhah wa Tawjīhuhā (The Easy Guide to the Ten Mutawātir Recitations and the Four Abnormal Readings and Their Explanation)*. Under the Supervision of Moḥammad Karīm Rājih. Damascus/Beirut: Dār Ibn Kathīr.
23. Khoeī. Sayyid Abū al-Qāsim (1394 AH). *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān (The Clarification in the Interpretation of the Qur'ān)*. Beirut: al-'Alamī Foundation for Publications.
24. Malā'ī 'Ishqābād. Zahra and Shāh-Pasand. Ilahā (1398 SH). *Barrasī-ye Qirā'at-i Miṣāḥif-i Munsūb bih A'imma (AS) (A Study of the Readings of the Mushafs Attributed to the Imams (AS))*. Qur'ānic Recitation Studies. Vol. 7 (12). pp. 231-256. DOI:10.22034/QER.2019.2730.
25. Ma'rifat. Moḥammad Hādī (1428 AH). *Talkhīṣ al-Tamhīd (The Concise of al-Tamhīd)*. Qum: Jam'iyyat Mudarrisīn Publications.
26. *Mushaf al-Mashhad al-Raḍawī: al-Jāmi' li al-Nasakhatayn al-Murraqamatayn 18 wa 4116 fī Maktabat al-'Atabat al-Raḍawīyah bi Mashhad (1401 SH)*. Edited

- by Murtaẓā Karīmī Nīyā. Qum: Institute of Ahl al-Bayt (AS) for the Revival of Heritage.
27. Nasser. Shady Hekmat (2013). "The Two-Rāwī Canon before and after ad-Dānī (d. 444/1052-3): The Role of Abū ṭ-Ṭayyib Ibn Ghalbūn (d. 389/998) and the Qayrawān/Andalus School in Creating the Two-Rāwī Canon". *Oriens* 41. no. 1-2. 41-75. DOI: 10.1163/18778372-13410102
 28. Nasser. Shady Hekmat (2020). *The Second Canonization of the Qur'ān (d. 324/936): Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings*. Leiden/Boston: Brill.
 29. Sharshāl. Aḥmad bin Aḥmad bin Ma'mār (1421 AH). *Muqaddimah 'Alā: Abū Dāwūd. Sulaymān bin Najāh (Introduction to: Abū Dāwūd. Sulaymān bin Najāh). Mukhtaṣar al-Tabyīn li-Hijā' al-Tanzīl*. Madīnah: King Fahd Complex for Printing the Noble Qur'ān.
 30. Spitaler. Anton (1935). *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
 31. Ṭabarī. Moḥammad bin Jarīr (1412 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Comprehensive Explanation in the Interpretation of the Qur'ān)*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
 32. Wansbrough. John (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
 33. Yāqūt bin 'Abd ullāh Ḥamawī (1993). *Mu'jam al-Adabā' (The Dictionary of Literary Figures)*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
 34. Zawqī. Amīr (1396 SH). *Malāk al-Tarjīh fī al-Qirā'at wa Tawṣī'atihā (The Criteria of Preference in Recitation and Its Expansion)*. Tehran: Imam Sādiq University Press.



The Orthography (Rasm al-Khat) and Recitation (Qir'at) of the Paris–St. Petersburg Codex *

Marzieh Sarvmaily¹ and Elaha Shahpasand²

Abstract



The Islamic narrations on the history of the Quran are often limited and sometimes contradictory, rendering them insufficient for comprehensively elucidating all dimensions of Quranic history. In recent era, some Western Quranic scholars have questioned the authenticity of the Islamic traditions, consequently proposing a much later timeline for the Quran's compilation. To address these challenges, researchers have turned to the study of physical and archaeological evidence from the early Islamic centuries, such as papyri, inscriptions, and manuscript codices. This study aims to shed light on a particular aspect of Quranic history by examining and analyzing one of the earliest Quranic manuscripts, the Paris–St. Petersburg Codex, housed in the National Library of France and the National Library of Russia. This codex contains portions of the latter half of the Quran. The research seeks to date the manuscript's compilation and, as far as possible, identify the dominant qira'at (recitational method) prevalent during the transcription of Quranic manuscripts close to the period of Quranic revelation. To achieve this, the study provides a comprehensive introduction to this ancient Hijazi manuscript and examines various aspects of its codicology, orthography (rasm al-khat), spelling conventions (imla), recitational variants (qira'at), and verse enumeration systems ('ad al-ayat). The findings indicate that through dating methods such as paleography, manuscript analysis, carbon-14 testing, and the study of orthographic features, diacritics, and dots present in the manuscript, the Paris–St. Petersburg Codex can be dated to the first half of the first Islamic century. Its verse enumeration system shows the closest alignment, in order, with the Medinan version, followed by the Meccan version. Additionally, the manuscript exhibits greater affinity with the recitational tradition of the Medinan qurra (reciters).

Keywords: Paris–St. Petersburg Codex, Quranic Codices (Masahif), Qira'at, Verse Enumeration ('Ad al-Ayat), Orthography (Rasm al-Khat).

*. **Date of receiving:** 16/01/2024, **Date Revised:** 13/06/2024, **Date of approval:** 04/08/2024.

1. PhD Candidate, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran (Corresponding Author). m.sarvmaily@gmail.com.

2. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, Iran. shahpasand@quran.ac.ir.



رسم الخط و قرائت مصحف پاریس - سن پترزبورگ *

مرضیه سرومیلی^۱ و الهه شاه پسند^۲



چکیده

روایات اسلامی در موضوعات تاریخ قرآنی محدود و گاه متناقض هستند؛ بنابراین، استفاده از آنها برای تبیین همه ابعاد تاریخ قرآن کارآمد نیست. در دوره اخیر، برخی قرآن‌پژوهان غربی در پذیرفتن روایات اسلامی تشکیک کرده و به این ترتیب، تاریخ شکل‌گیری قرآن را بسیار متأخر تعیین کرده‌اند. بنابراین، محققان برای رفع مشکلات پیش‌گفته، به مطالعه شواهد فیزیکی و باستانی باقی‌مانده از قرون نخستین اسلامی مانند پاپیروس‌ها، کتیبه‌ها و نسخه‌های خطی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر در راستای تبیین گوشه‌ای از ابعاد تاریخ قرآن، به بررسی و تحلیل یکی از نسخه‌های کهن قرآنی، نسخه پاریس - سن پترزبورگ موجود در کتابخانه ملی فرانسه و کتابخانه ملی روسیه که برخی از سوره‌های نیمه دوم قرآن را در بر می‌گیرد، پرداخته است. این پژوهش بر آن است که ضمن تعیین تاریخ کتابت این مصحف کهن، تا حد امکان به قرائت رایج در نگارش مصاحف قرآنی در زمانی نزدیک به نزول قرآن کریم دست یابد. از این رو، علاوه بر معرفی کلی این نسخه حجازی کهن، جوانب مختلف نسخه‌شناسی، رسم الخط، املاء، قرائت و نظام عدالائی مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که با روش تاریخ‌گذاری بر پایه ابزارهای تعیین قدمت مصحف مانند خط‌شناسی، مصحف‌شناسی، آزمایش کربن ۱۴ و نیز مطالعه رسم الخط، علائم و نقاط موجود در نسخه، تاریخ کتابت این مصحف به نیمه اول قرن اول می‌رسد و نظام عدالائی آن بیشترین مطابقت را به ترتیب با نظام مدنی و سپس مکی دارد. به لحاظ اختلاف قرائت نیز قرابت بیشتری با قرائت قاریان مدنی دارد.

واژگان کلیدی: نسخه پاریس - سن پترزبورگ، مصاحف مخطوط، قرائت، عدالائی، رسم الخط.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول). ..m.sarvmail@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد، ایران. shahpasand@quran.ac.i



مقدمه

منبع اصلی کتاب‌هایی که در زمینه تاریخ قرآن نگاشته شده‌اند، گزارش‌های اسلامی است (دروزه، ۱۳۵۹). چه در میان نسل پیشین محققان غربی، مانند نولدکه^۱ (د. ۱۹۳۰م) که در تاریخ قرآن خود بیشترین ارجاعات را به گزارش‌های اسلامی داشته است (رحیمی ریس، ۱۳۸۲)، و چه در میان مسلمانانی که پس از نولدکه به نگارش کتبی با عنوان تاریخ قرآن روی آوردند، مهم‌ترین منبع آنها نیز گزارش‌های اسلامی درباره جمع قرآن است (Burton, 1977). رامیار بعد از بررسی روایات مزبور اذعان می‌کند که استفاده از این منبع، به دلیل وجود روایات محدود و متناقض در یک موضوع، مشکلاتی را در پی داشته است (رامیار، ۱۳۷۹). برای رفع این مشکلات، پژوهشگران به شواهد فیزیکی و باستانی به‌جای مانده از قرون نخستین اسلامی روی آوردند.

شواهد مادی برجای مانده از ادوار گذشته، نقش مهمی در درک بهتر تاریخ قرآن ایفا می‌کنند؛ زیرا این مدارک رخدادهای گذشته را به‌طور عینی به‌نمایش می‌گذارند و در نتیجه، دقیق‌تر و یقین‌آورترند. نسخه‌های کهن قرآنی یکی از مهم‌ترین این‌گونه منابع هستند که برای تحلیل جامع آنها، علوم مختلفی مانند کتیبه‌شناسی، پاپیروس‌شناسی، باستان‌شناسی، خط‌شناسی و نسخه‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از نظر دروش، مجموعه این علوم، امکان تعیین تاریخ و حتی محل به وجود آمدن نسخه را به‌گونه‌ای دقیق‌تر و کامل‌تر فراهم می‌کنند (دروش، ۱۳۸۰).

این مقاله قصد دارد به بررسی رسم الخط، قرائات، عدّ الآی و برخی دیگر از ویژگی‌های متن نسخه پاریس - سن پترزبورگ پرداخته و از این طریق، تاریخ کتابت آن را تا حدّ امکان تعیین کند. "Arabe 328" در کتابخانه ملی فرانسه، نه به یک قرآن واحد، بلکه به یک مجموعه با شش بخش a, b, c, d, e و f اطلاق می‌شود که لزوماً متعلق به یک مصحف نیستند. در عین حال، دروش دو قسمت a و b و "Marcel 18" را متعلق به یک مصحف دانسته است (دروش، ص ۴۶) که براساس ویژگی‌های مصحف‌شناسی، در حدود ۵۰-۷۵ق نوشته شده است. این مصحف حاوی ۹۸ برگ است که ۷۰ برگ آن در پاریس (با شماره ثبت BNF Arabe 328a، برگه‌های ۱-۵۶؛ شماره ثبت BNF Arabe 328b، برگه‌های ۵۷-۷۰)؛ ۲۶ برگ آن در سن پترزبورگ (با شماره ثبت Marcel 18, f. 1-24 & 45-46)؛ یک برگ در کتابخانه واتیکان (با شماره ثبت Vat. Ar. 1605/1)؛ یک برگ در مجموعه ناصر خلیلی (با شماره ثبت KFQ 60) نگهداری می‌شود (Powers, 2011). نگهداری بخش بیشتر این مصحف در پاریس و سن پترزبورگ باعث شده این مصحف به مصحف پاریس - سن پترزبورگ معروف شود.

1. Theodor Noldeke (1836-1930).

این مصحف یکی از کهن‌ترین نسخه‌های به‌جای‌مانده از قرن اول هجری است که با مطالعه آن می‌توان از وضعیت تاریخی کتابت قرآن در سال نخست هجری آگاهی یافت. همچنین، با توجه به داده‌ها و دلایلی که ارائه می‌دهد، صحت نظریه‌های برخی مکاتب فکری مبنی بر اینکه نگارش نص قرآن در اواخر سده دوم هجری تکامل یافته است، تضعیف و یا رد می‌شود. این مصحف، منبعی در دسترس است که روایت شفاهی قرآن را تا حدی منعکس می‌کند و می‌تواند اطلاعات ارزشمندی درباره برخی قرائات یا قواعد املائی دوران کتابت نسخه یا بعد از آن به دست دهد. از سوی دیگر، اصلاحات و تغییرات صورت‌گرفته در این نسخه توسط افراد دیگر به‌عنوان مصحح، نشان از تحول دیدگاه‌ها نسبت به این نسخه و جایگاه آن در فرهنگ اسلامی دارد.

پیشینه تحقیق: در زمینه نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی تاکنون پژوهش‌های زیادی انجام شده است؛ مانند: مقاله «مصحف صنعاء ۱ و مسئله خاستگاه قرآن» (گودرزی و صادقی، ۱۴۰۰). ایشان در این مقاله به تحلیل متن زیرین مصحف صنعاء ۱ با سایر سنت‌های متنی موازی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که این مصحف، مصحف یکی از صحابی‌ان پیامبر ﷺ با گونه متنی غیر عثمانی است. کریمی‌نیا در مجموعه مقالات خود با عنوان «نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی»، شماره‌های ۱ تا ۱۶، از جمله «قرآن کوفی ۴۲۵۱ موزه ملی ایران»، «قرآن شماره ۴۲۵۶ موزه ملی ایران»، «مصحف نجف»، «قرآن ۱۲۰۰ در موزه آستانه حضرت معصومه علیها السلام» به معرفی و تحلیل مصاحفی از موزه‌های نجف، مشهد، قم و... پرداخته است؛ همچنین می‌توان به اثر دیگر وی در این زمینه با عنوان «مصحف المشهد الرضوی: اثر فی تاریخ القرآن من القرن الاول الهجری» اشاره نمود که در آن تاریخ و مکان کتابت، نوع رسم‌الخط و اختلاف قرائت مصحف مذکور بیان شده است. وی این مصحف را یک نسخه قدیمی از نص قرآن متعلق به قرن اول هجری می‌داند که به خط حجازی در حجاز نگاشته شده و ترتیب سور آن مطابق با مصحف ابن مسعود تنظیم شده است.

مقاله «بررسی قرائت مصاحف منسوب به ائمه علیهم السلام» از شاه‌پسند و ملایی عشق آباد (۱۳۹۸ش، مطالعات قرائت قرآن، ش ۱۲، صص ۲۳۱-۲۵۶) نیز به بررسی مولفه‌های اختلاف قرائات، قواعد املائی و رسم‌الخط چهار مصحف از کتابخانه آستان قدس رضوی پرداخته است. مقاله «مصحف سن‌پترزبورگ و جایگاه آن در مطالعات تاریخ قرآن کریم» از توکلی و محمدی انویق (۱۳۹۵ش، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث ش ۶۰، صص ۱۳۴-۱۶۵) نیز ویژگی‌های رسم مصحف را با رسم مصحف عثمانی و قرائات مشهور مقایسه کرده‌اند تا میزان تطابق آن را بسنجند و شناخت بهتری از پیشینه رسم عثمانی به دست آورند. لازم به ذکر است این مصحف کاملاً متفاوت با مصحف مورد مطالعه در



این پژوهش است. همچنین مستفید و توکلی در اثر خود «مصحف شریف منسوب به امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام نسخه شماره یک مشهد رضوی» (۱۳۹۷) و ویژگی های ظاهری مصحف، قرائات و فواصل آیات و نیز شکل ها و علائم را بیان نموده اند. توسلی در مقاله «تحلیلی بر مصاحف قرآنی مکتب هرات براساس منابع آستان قدس رضوی» (۱۳۹۵ش، آستان هنر، شماره ۱۸، صص ۱۰-۲۷) به تحلیل تہذیب و آرایه های هنری این مکتب هنری بر اساس مصاحف قرآنی پرداخته است.

طیار آلتی قولاج نیز در آثار خود «المصحف الشریف الی عثمان بن عفان» (نسخه طوقبابی سرای؛ نسخه متحف الآثار ترکیه و الإسلامیه و نسخه المشهد الحسینی) به مطالعه تطبیقی و تحلیل فنی این مصاحف از منظر تاریخی، هنری و ویژگی های نگارشی و مادی، به ویژه حروف و صفحات این مصاحف پرداخته است. آلبا فدلی^۱ نیز در اثر خود تحت عنوان «پروژه دیجیتالی پالمپست های قرآنی» (۲۰۱۱) متن نسخه های خطی قرآن و پالمپست های مینگانا در دانشگاه بیرمنگام را مورد مطالعه و بررسی قرار داده است. وی همچنین در مقاله «مصحف صنعاء در کتابخانه دانشگاه توینگن» ویژگی های رسم الخطی و قرائت این مصحف را بیان کرده است. حمدون نیز در رساله خود با عنوان «المخطوطات القرآنیة فی صنعاء منذ القرن الاول الهجری و حفظ القرآن الکریم بالسطور» (۲۰۰۴)، به تصحیح و بازنویسی لایه رویی چهل برگ دیگر از مصحف صنعاء پرداخته و اختلافات املائی را مشخص نموده است. آلن جورج^۲ نیز مقاله ای تحت عنوان «نقطه های رنگی و مساله خاستگاه قرآن های کهن» (۲۰۱۵) در دو بخش نگاشته است. این مقاله در زمینه آوانگاری یا نحوه قرائت مخطوطات قرآنی است.

اما اثر مرتبط با مصحف مورد بررسی این پژوهش، مقاله «یک مصحف کهن مطابق با قرائت ابن عامر» از یاسین داتن می باشد که مصحف عرب ۳۲۸a را از جنبه قرآنی و عدالائی مورد بررسی قرار داده و آن را از جمله نسخه های اولیه قرآنی مطابق با قرائت ابن عامر دمشقی معرفی کرده است (Dutton, 2001).

اثر دیگر، کتابی از فرانسوا دروش است. وی در "قرآن های عصر اموی"، مصحف پاریس-سن پترزبورگ را بررسی نموده است. تاریخ کتابت این مصحف را به ربع سوم قرن اول هجری منسوب کرده و آن را یکی از کهن ترین شواهد تولید کتاب در عصر اموی دانسته است. در حوزه قواعد املائی که بخش مفصلی را به خود اختصاص داده است، مواضع کاتبان را بر مبنای پنج واژه مورد ارزیابی قرار داده و در

1. Alba Fedeli.

2. Alain George.

نهایت به این نتیجه رسیده است که کاتبان در حین رونویسی مصحف، در ارتقای رسم الخط بر اساس دیدگاه شخصی خود کوشیده‌اند. وی همچنین عدالآی این مصحف را مورد بحث قرار داده و در انتها بیان کرده که نظام عدالآی آن با فهرست استاندارد شمارش آیات نظام‌دهی نشده است. در زمینه قرائت نیز بسیار کوتاه سخن گفته و با استناد به مقاله یاسین داتن دربارهٔ a۳۲۸، قرائت این نسخه را به طور کلی مطابق با قرائت ابن‌عامر شامی معرفی کرده و به همه بخش‌های مصحف پاریس-سن پترزبورگ تعمیم داده است.

فرانسوا دروش در تحلیل مصحف پاریس-سن پترزبورگ بیشترین تمرکز را بر شیوه کتابت چند کلمه از سوی کاتبان نسخه داشته و به تحلیل همه جوانب مصحف به‌طور گسترده‌تر و کامل نپرداخته است. داتن نیز تنها به نسخه عرب ۳۲۸ پرداخته و در بررسی آن به دو بعد قرائت و عدالآی توجه داشته است؛ زیرا وی کوشیده است تا قرائت این نسخه را به قرائت ابن‌عامر دمشقی نسبت دهد.

مصحف پاریس-سن پترزبورگ یکی از نسخه‌های قرآنی بسیار کهن به‌جای مانده از قرن نخست هجری است که تاکنون به‌صورت مستقل از جنبه‌های مختلف رسم الخط، قرائت، تذهیب و املائی کاتب مورد بررسی قرار نگرفته است. این مقاله بر آن است تا با بررسی مؤلفه‌های پیش‌گفته، تا حد امکان به تعیین مکان و زمان کتابت این مصحف نزدیک شود.

روش‌شناسی: روش تاریخ‌گذاری این مصحف بر پایه ابزارهای تعیین قدمت مصحف مانند خط‌شناسی، مصحف‌شناسی، آزمایش کربن ۱۴ و نیز مطالعه رسم الخط، علائم و نقاط موجود در نسخه صورت گرفته است. برای بررسی و تحلیل دقیق‌تر نسخه‌ها و مقایسه آن‌ها با دیگر نسخه‌ها و نقش‌های عربی کهن از جنبه‌های مختلف رسم الخطی و قرائتی استفاده شده است.

الف. معرفی نسخه پاریس - سن پترزبورگ

این نسخه دارای ۱۹۶ صفحه در قطع عمودی است که بر روی پوست نگاشته شده و اندازه تقریبی برگه‌ها ۳۳×۲۴ سانتیمتر^۱ است. مصحف پاریس-سن پترزبورگ با آیات پایانی سوره بقره آغاز شده و به آیات ابتدایی سوره جن ختم می‌شود. برخی سوره‌ها کامل‌اند و در برخی دیگر افتادگی‌هایی وجود دارد؛ مانند: بقره (۲۷۵-۲۸۶)، مانند (۱-نیمه ۳۳)، انعام (۲۰-۱۶۵)، انفال (۱-۷۲)، توبه (۶-۱۲۹)، یونس (۱-۱۰۹)، هود (۱-۳۶)، فصلت (۳۱-۵۴)، احقاف (۲-۸)، ممتحنه (۷-۱۳)، منافقون (۱-۸)، ملک (۱-۲۶) و جن (آیه اول).

1 . <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/157/page/57v?sura=41&verse=44>.



دروش با بهره‌گیری از ابزارهای تعیین قدمت مصاحف قرآنی مانند مصحف‌شناسی و خط‌شناسی، انواع شیوه‌های قرآن‌نویسی را به شش دسته A، B، C، D، E، F تقسیم کرده است. مبنای مقایسه مصاحف را حروفی مثل «الف»، «میم»، «نون» و «هاء» قرار داده و زیرگروه هر یک را با عددی رومی طبقه‌بندی کرده است. وی این مصحف را از دسته A به سبک حجازی ۱ دانسته است (دروش، ۱۳۷۹). دست‌نوشته‌های دسته A بسیار به سبک حجازی شبیه است، اگرچه ویژگی‌های سبک عباسی نخستین را نیز در نحوه نگارش حروف دارد. این نمونه‌ها متعلق به قرن اول هجری هستند. دسته B شامل نسخه‌هایی می‌شود که در نگارش آنها از الگوهای حجازی تبعیت نشده و متعلق به قرن دوم تا اواخر قرن سوم هجری است. دسته C به قرن چهارم هجری می‌رسد. دسته D نسخه‌های متعددی از قرون سوم و چهارم را دربردارد. دسته E دربرگیرنده دست‌نوشته‌هایی است که به قرون سوم و چهارم قمری می‌رسند. آخرین دسته F است که همه دست‌نوشته‌های آن فاقد تاریخ است، اما می‌توان آن را متعلق به سده دوم هجری دانست (همان).

در سایت کورپوس کورانیوم، تاریخ تخمینی نگارش مصحف پاریس، عرب ۳۲۸ (a,b) سال ۷۵۰م/۱۳۲ق و زادگاه آن فسطاط تعیین شده است. مصاحف فسطاط در اواخر سده اول و اوایل سده دوم هجری عمدتاً به سبک حجازی در قطع عمودی کتابت می‌شدند. برخلاف بیشتر نسخه‌های قرآن به سبک حجازی، در برخی از این مصاحف مصوت‌های کوتاه یا اعراب با نقطه‌های قرمز رنگ وجود دارد که بعد از اتمام کتابت متن به آن افزوده شده است. دستخط مصاحف فسطاط، از جمله: Arabe 332، Arabe 330 (کتابخانه ملی فرانسه) و نسخه مارسل ۱۵ سن پترزبورگ (کتابخانه ملی روسیه)، دارای هماهنگی و انسجام بیشتری نسبت به برخی مصاحف و مخطوطات به سبک حجازی است.

در این نسخه‌ها به تدریج تغییراتی به چشم می‌خورد و رسم الخط در حال تکامل است. به عنوان مثال، «قال» در بیشتر موارد با رسم الخط کامل نوشته شده است. عدم ذکر نام سوره از ویژگی‌های بارز اکثر مصاحف این دوره است. در دوران استساخ مصاحف فسطاط، کاتبان سبک خاصی را برای کتابت آموخته و به کار می‌بسته‌اند. از این رو، در این دوران مفهوم دستخط قرآنی آغاز می‌شود، به طوری که فرانسوا دروش مصاحف فسطاط را براساس دستخطشان به گروه اموی الف ۲ مرتبط می‌داند (دروش، ۱۳۹۴).

برخی ویژگی‌های کهن در دستخط این مصحف عبارت‌اند از:

۱. ترسیم علامت‌های پایان آیات به صورت چهار نقطه روی هم به شکل مربع و بسیار ساده.
۲. نگارش مصحف با خط حجازی، با الف‌های مایل به راست و با قلم نازک و عاری از هر گونه نقطه‌گذاری اعجام و اعراب.

۳. نگارش حروف، کلمات و سطر بندی بسیار ساده.
۴. فاصله اندک میان سطور و فرورفتگی برخی حروف در دو سطر متوالی (تعداد سطرها زیاد است و تمام فضای صفحه را در بر گرفته است).
۵. استفاده از روش پیوسته نگاری. در این روش، حروف به صورت نسبتاً منظمی در صفحه پراکنده شده اند و هر جا که فضای کافی برای نگارش یک کلمه نباشد، آن کلمه در پایان سطر شکسته و ادامه آن در ابتدای سطر یا صفحه بعدی نوشته می شود (دروش، ۱۳۹۴).

ب. رسم الخط

رسم الخط به طور کلی دو نوع است: اولی رسم قیاسی است که در آن نحوه نگارش کلمه با تلفظ آن مطابقت دارد و دومی رسم اصطلاحی است که همان رسم عثمانی است؛ یعنی آنچه که صحابه در مصاحف کتابت کردند و در بیشتر موارد با قواعد رسم قیاسی موافق است (الحمد، ۱۴۳۷). از جمله ویژگی های رسم عثمانی، کتابت الف به صورت واو در کلماتی مانند «الصلوة» و «الزکوة» (سلیمان بن نجاح، ۱۴۲۳ق؛ مارغنی، بی تا)، عدم ثبت الف در برخی کلمات مانند «سموت»، «صلحت»، «ملک» و کتابت و یاء در کلمه «یحیی» و مشتقات آن است که در رسم عثمانی برای جلوگیری از اجتماع دو یاء در رسم، یاء دوم به صورت الف نوشته می شود (مهدوی، ۱۴۳۰؛ دانی، ۱۴۳۶؛ الحمد، ۱۴۰۲ق)، که در این مصحف نیز به چشم می خورد؛ مانند: «فاحیی» (جائیه: ۵) صفحه ۱۳.

باید توجه کرد که رسم و املا کلمات در نسخه های قرآنی کهن کاملاً مطابق رسم الخط عثمانی نیست، بلکه در برخی موارد مانند شیوه نگارش همزه، واو و یاء و به خصوص در ثبت الف، با آن مخالف است. مصحف پاریس - سن پترزبورگ نیز از این امر مستثنی نیست. این پژوهش، برای سنجش رسم الخط نسخه پاریس - سن پترزبورگ، رسم عثمانی را بر مبنای آنچه در کتب متقدم مانند مختصر التبیین سلیمان بن نجاح، المصاحف سجستانی و المقنع دانی درباره ویژگی های رسم منسوب به عثمان گزارش شده است و نیز مصحف قاهره، مورد بررسی قرار داده است. بیشترین اختلاف در رسم الخط این مصحف با مصحف عثمانی، با توجه به منابع فوق الذکر در عدم ثبت الف میان کلمات است. دانی در توصیف مصاحف عثمانی بیان می کند کلمه «قرآن» همه جا با اثبات الف آمده به جز در دو مورد: یوسف: ۲ و زخرف: ۳ (دانی، ۱۴۳۶ق)، در حالی که در این مصحف در شوری: ۶ در صفحه ۱۱۵ هم بدون همزه و الف میان کلمات کتابت شده است.



اختلافات دیگری نیز در کتابت آن به چشم می‌خورد؛ از قبیل: ۱. ثبت دندانه‌اضافی. ۲. تبدیل حروف واو و یاء آخر به الف. ۳. ثبت الف در انتهای برخی کلمات. به عنوان نمونه، مولف کتاب الهجاء با استناد به ابن مهران نیشابوری (د. ۳۸۱ق) نقل می‌کند که در رسم عثمانی در کل قرآن کلمه «ذوا» با الف و به شکل «ذوا» کتابت شده، مگر در شش موضع که اینهاست: یوسف: ۶۸؛ غافر: ۱۵؛ فصلت: ۴۳؛ جمعه: ۴ و بروج: ۱۵ (مجهول، ۱۴۳۳ق). اما به گفته دانی، این کلمه در رسم عثمانی در مواضع دیگر نیز بدون الف کتابت شده است، مانند: الرحمن: ۲۷، فصلت: ۳۵ و ۵۱، و طلاق: ۷ (دانی، ۱۳۵۹ق). از سوی دیگر، همین موارد در این مصحف با الف نگارش شده است. ۴. وجود کلمات منتهی به واو؛ مانند راو (یونس: ۵۴)، لُو (منافقون: ۵) و جزا (مانده: ۲۹). ۵. نگارش همزه بدون پایه که به ویژگی‌های خط عربی در عصر پیامبر (ص) و قبل از آن نزدیک است.

رسم این مصحف به املائی عربی در تعدادی از نقش‌های عربی پیش و بعد از اسلام که تا حد زیادی از قواعد خط نبطی پیروی می‌کنند، شباهت‌های بسیاری دارد (الحمد، ۱۴۰۲ق). به طوری که تاریخ کتابت این مصحف را به نیمه اول قرن اول هجری می‌رساند. برای مثال، در نقش حران که متعلق به تاریخ ۵۶۸ میلادی و متنی به خط عربی است، الف میانی در کلماتی چون «ظلمو» (ظالمو) و «شرحیل» کتابت نشده است؛ در این مصحف نیز الف میانی در بسیاری از کلمات ثبت نشده است، مانند «ظلمی» (نساء: ۹۷) و «قدر» (انعام: ۳۷)؛ در نقش حران، تاء تانیث موجود در انتهای کلمات به شکل تاء کشیده کتابت شده است، مانند: «سَنَت». این خصیصه در قدیمی‌ترین نقوش نبطیه هم دیده شده است، مانند: رسم تاء کشیده در «حرثت»، «جذمیت». این نوع نگارش در رسم کلمات «رحمت» (زخرف: ۳۲) و «اعراف: ۵۶)؛ «نعمت» (مانده: ۱۱) و «ابراهیم: ۲۸)؛ «کلمت» (انعام: ۱۱۵) و «یونس: ۳۳) در این مصحف نیز به چشم می‌خورد؛ همچنین برخی کلمات به واو اضافی منتهی شدند؛ مانند: نگارش کلمه «ظالم» به صورت «ظلمو» (ظالمو) (همان، ص ۷۴-۷۵). در نقوش و پاپیروس‌های به جامانده از قرن اول هجری نیز این ویژگی‌ها دیده می‌شود. برای نمونه، در پاپیروس PERF 558 موزه ملی اتریش در وین که تاریخ آن به سال ۲۲ق می‌رسد و به دو زبان عربی و یونانی نگارش شده است، در بیشتر کلمات مانند «جمدی» و «اصحبه» الف میانی ثبت نشده و تنها در دو کلمه «شاه» و «ثقله» الف میانی دیده می‌شود. در نقش قاهره یا کتیبه اسوان که متعلق به سال ۳۱ق است نیز کلمات فاقد الف میانی هستند؛ مانند: «الرحمن»، «الکتب». کلمه «سَنَة» نیز با تاء کشیده به شکل «سنت» نوشته شده است (Abbott, 1939; GHabban, 2008).

در مصحف پاریس - سن پترزبورگ حرف یاء در انتهای کلمه «مضی» (زخرف: ۸) با الف به صورت «مضا» کتابت شده است (ص ۱۱۹). در سنگ نوشته ای کوفی در غرب طائف نیز کلمه «علی» با الف به صورت «علا» کتابت شده و کلمات «یا ایها» و «ملائکه» بدون الف میانی به شکل «یا ایها» و «ملیکه» نوشته شده اند (Miles, 1948). موارد بررسی شده حاکی از آن است که شباهت هایی میان رسم الخط مصحف پاریس - سن پترزبورگ و شیوه نگارش خط عربی در نقوش، کتیبه های کهن عربی و خط بنطی یافت می شود که این امر تاریخ نگارش این مصحف را به دوران کتابت مصاحف عثمانی و یا پیش از آن می رساند.

شایان ذکر است قدمت این مصحف با استفاده از روش آزمایش کربن ۱۴ حدود سال ۷۵۰ میلادی، یعنی زمانی در قرن دوم هجری، تعیین شده است، در حالی که به کارگیری دیگر روش های تاریخ گذاری نسخه های خطی مانند پالیوگرافی، مصحف شناسی، رسم الخط، مطالعه علائم و نقط موجود در نسخه و... تاریخ کتابت این مصحف را به نیمه اول قرن اول هجری می رساند. اگرچه روش آزمایش رادیو کربن در تعیین قدمت نسخ خطی بسیار کمک کننده است، اما نتایج حاصل از تاریخ گذاری رادیو کربن چندان دقیق و قابل اعتماد به نظر نمی رسد؛ به عنوان مثال: آزمایش کربن ۱۴ بر روی نسخ خطی Or.14 545 لیدن، توسط آزمایشگاهی در زوریخ آزمایش شد. نتایج آزمایش نشان داد که قدمت نسخه بین سال های ۶۵۲-۷۶۳ میلادی می باشد که ۹۵.۴ درصد احتمال دارد به معنای دو بازه زمانی احتمالی که با یکدیگر همپوشانی ندارند: ۱. بازه ۴۲ ساله بین سال های ۶۵۲-۶۹۴ میلادی که ۸۹.۳ درصد محتمل است؛ ۲. بازه زمانی ۱۶ ساله، بین سال های ۷۴۷-۷۶۳ میلادی که ۶.۱ احتمال دارد. در حالی که نوسدا تاریخ این نسخه را در قرن نخست هجری تخمین زده بود (Noseda, 2000). همچنین پاپیروس Wadi Seyal که دارای تاریخ و متعلق به سال های ۱۳۰-۱۳۱ بعد از میلاد است، آزمایش رادیو کربن تاریخ آن را ما بین سال های ۲۸-۱۲۲ بعد از میلاد تعیین کرده است (Bonani, 1992). در نتیجه، برای تاریخ گذاری نسخه های خطی علاوه بر روش آزمایش کربن ۱۴ لازم است از دیگر روش های تعیین قدمت نیز استفاده نمود و به این طریق ضریب خطا را کاهش داد.

۱. ارتباط نسخه با تاریخ نگارش قرآن

بر اساس تاریخ گذاری مصحف پاریس - سن پترزبورگ و تعیین قدمت آن، این مصحف شاهی عینی است در رد نظریه «تجدید نظر طلبان»^۱ کسانی که روایات سنتی را نادرست می دانند. برخی از ایشان توحید مصاحف توسط عثمان را انکار می کنند و برخی دیگر معتقدند تغییرات عمده در متن رسمی بعد

1. revisionists



از عثمان در عهد عبدالملک اموی و حجاج بن یوسف رخ داده است زیرا متن قرآن بسیار دیرتر از این زمان شکل گرفته است. عده‌ای مانند جان ونزبرو بر این باورند که تثبیت متن قرآن در اواخر قرن دوم هجری و حتی بعد از آن بوده است (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰). در حالی که این مصحف کهن، تاریخ کتابت آن به نیمه اول قرن اول هجری می‌رسد و رونوشتی از مصحفی کهن‌تر بوده که توسط کاتبان نگاشته شده است، مؤید روایات اسلامی مبنی بر جمع قرآن در زمان حیات رسول الله ﷺ و تحت نظر آن حضرت است. به علاوه، ویژگی‌های رسم‌الخطی این نسخه نشان می‌دهد نه تنها هیچ‌گونه تغییر و تحریفی در عبارات آیات قرآن در طول قرن‌ها رخ نداده، بلکه مراحل تدوین قرآن در زمانی پیش از خلافت عثمان آغاز و تا بعد از عثمان نیز ادامه داشته است.

۲. ارتباط نسخه با تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی

نسخ خطی نمایانگر بخشی از تاریخ و تمدن یک قوم است. بررسی و تبیین این نسخه‌ها بخش‌هایی از فرهنگ و هویت جامعه‌ای که این نسخه‌ها در آن تدوین شده است را بازگو می‌کند. برگه‌هایی که مصحف پاریس - سن پترزبورگ بر روی آن کتابت شده از جنس پوست طبیعی حیواناتی مانند گاو، گوسفند و بز است. این نشان می‌دهد که در آن دوره زمانی، استفاده از پوست برای کتابت رواج داشته و این صنعت به میزان لازم پیشرفت کرده بود. از آنجا که تهیه و تولید پوست برگه‌ها بسیار گران و هزینه‌بردار بود، برای کتابت اسناد رسمی، عقود و دیگر امور مهم به‌کار می‌رفت. انتخاب این نوع برگه در این مصحف برای نگارش قرآن کریم از سوی کاتبان حاکی از میزان اهمیتی است که برای حفظ و ماندگاری آیات قرآن قائل بودند؛ زیرا کتابت بر روی پوست مقاومت بسیاری در برابر آتش و اختلاف دما داشت، دو طرف برگه قابل استفاده بود و امکان تمییز کردن و پاک کردن نوشته‌ها و کتابت دوباره بر روی آن نیز وجود داشت. بنابراین، به‌کارگیری پوست برگه و مرکب مناسب و با کیفیت، نشان از جایگاه و نقش مؤثر کاتبان و رواقان در کتابت نسخه در صدر اسلام دارد.

این مصحف به‌دست چندین کاتب کتابت شده که نشان از وجود فرهنگ همکاری، تعاون و نوعی مشارکت در کتابت مصحفی گران‌بها دارد که قرار بود در مکانی پراهمیت نگه‌داری شود یا در اختیار فردی مهم قرار گیرد. حتی می‌تواند بازگوکننده نگاهی دینی کاتبان به معنای سهم بودن در نگارش کتاب مقدس قرآن باشد.

سادگی، عدم توجه به صفحه‌آرایی و تذهیب، عاری بودن نسخه از هرگونه علائم و نقطه، سبک حجازی و نحوه نگارش کلمات، دورانی را به تصویر می‌کشد که خط و کتابت مراحل اولیه خود را طی می‌کرد. به طوری که زیبایی‌نگاری در میان کاتبان جامعه مرسوم نبوده است. مهم‌ترین مشخصه یک

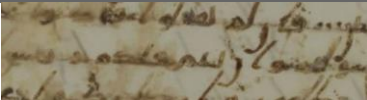
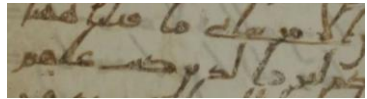
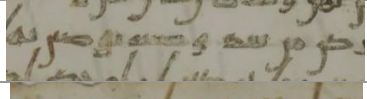
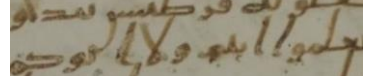
کاتب، توانایی خواندن و نوشتن بود که امتیازی بزرگ محسوب می‌شد، حتی اگر کاتب بدخط یا نامنظم می‌نوشت؛ زیرا در آن دوران فرهنگ سوادآموزی فراگیر نبوده و تعداد افراد باسواد زیاد نبوده‌اند و آنچه بیش از هر چیز اهمیت داشت، سعی در نگارش صحیح کلمات و حفظ و ثبت نوشته‌ها بود که در این نسخه مشهود است.

د. خطای کاتب و اصلاحات متن

در بیشتر مصاحف کهن قرآنی باقی مانده از قرون اولیه، اشتباهاتی در نگارش کلمات مشاهده می‌شود که اغلب به دلیل فراموشی، سهل‌انگاری و یا ناآگاهی کاتبان از املای صحیح کلمات رخ داده است؛ مانند جا انداختن برخی از حروف و کلمات، قرار دادن حروف یا دندانه‌های اضافی، جابه‌جایی و تکرار حروف و کلمات. در مصحف پاریس- سن پترزبورگ، برخی از این خطاها دست‌نخورده باقی مانده و برخی دیگر توسط کاتب اصلاح شده است. مواردی نیز با جوهری متفاوت که بعداً اضافه شده، اصلاح شده‌اند. همچنین، مصححی بخش‌هایی از متن را که به مرور زمان کم‌رنگ شده‌اند، با جوهری دیگر بازنویسی کرده است.

در این مصحف، مواردی از خطای کاتبان وجود دارد که بیشتر آنها بدون اصلاح رها شده‌اند. لازم به ذکر است که این موارد در چند کتاب قرائت و شواذ بررسی شده، اما قرائتی مطابق با آنها یافت نشد. برخی از اشتباهات کاتبان به شرح زیر است:

جدول شماره (۱): خطاهای اصلاح نشده

تصویر	صفحه	*خطاهای کاتب	صورت کلمه در مصحف کنونی
	۱	«تَبْمٌ»	«تَبْمٌ» (بقره: ۲۷۹)
	۱۳	«عَلَيْهِمْ»	«عَلَيْهِمْ» (آل عمران: ۱۵۴)
	۲۰	«وَصِيَّةٍ»	«وَصِيَّةٍ» (النساء: ۱۲)
	۵۱	«قَرَأْتِيسَ»	«قَرَأْتِيسَ» (انعام: ۹۱)



	۵۸	مستقیم	«مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۱۶۱)
	۱۱۶	«بینا»	«بَيْنَنَا» (شوری: ۱۵)
	۱۱۵ و ۱۱۶	«من بعد ما جاءهم»	«مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ» (شوری: ۱۴)
	۱۱۹	«وبقدر»	«بِقَدْرِ» (زخرف: ۱۱)
	۱۱۹	«عبایده»	«عِبَادِهِ» (زخرف: ۱۵)
	۱۲۱	«نذبهن»	«نَذَّهَبْنَ» (زخرف: ۴۱)
	۱۲۱	«فلا تبصرون»	«فَلَا تَبْصُرُونَ» (زخرف: ۵۱)
	۱۲۴	«ليقولوا»	«لَيَقُولُونَ» (دخان: ۳۴)
	۱۲۶	«کا»	«كَانَ» (جاثیه: ۸)
	۱۴۰	«ولا تزيد»	«وَلَا تَزِدْ» (نوح: ۲۸)

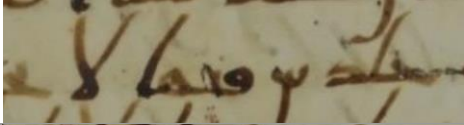
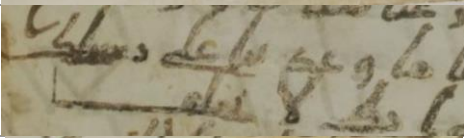

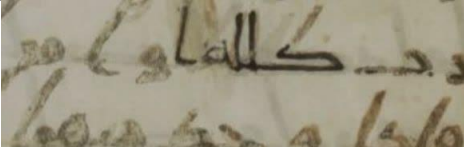
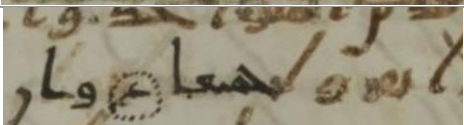

در میان موارد فوق، «وَلَا تَزِدْ» (نوح: ۲۸) و «عبایده» (زخرف: ۱۵) ممکن است قرائت شاذی بوده باشند که گزارش نشده است. دندانده اضافی «عبایده» (زخرف: ۱۵) توسط مصحح بازنویسی و پورنگ شده است، که نشان می‌دهد مصحح نیز نحوه نگارش این کلمه را صحیح می‌دانسته است. از سوی

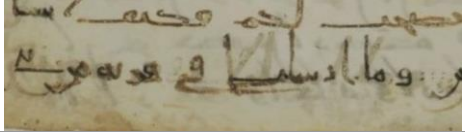
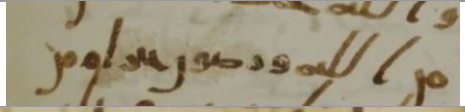
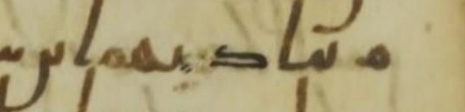
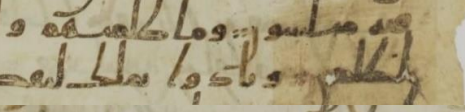
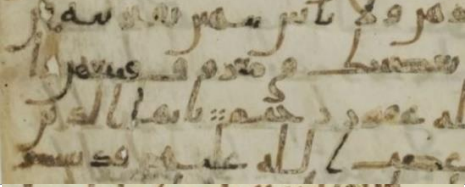
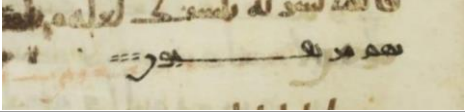
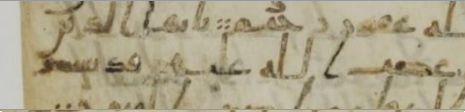
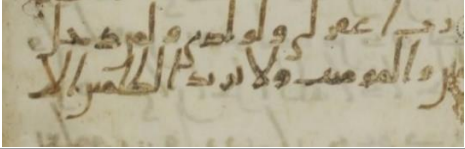

دیگر، در این نسخه برخی خطاها توسط خود کاتب اصلاح شده و برخی دیگر از کلمات نیز به وسیله قلمی متأخر بازنویسی شده‌اند. نمونه‌های آن در جدول زیر آمده است:
 جدول شماره (۲): خطاهای تصحیح شده

تصویر	صفحه ۵	آیه و سوره	*خطاهای تصحیح شده توسط کاتب یا مصحح
	۱۰	آل- عمران: ۱۲۷	«أَوْ يَكْتُيْتُهُمْ» ←
	۳۳	النساء: ۱۰۳	«أَطْمَأْنَنْتُمْ» ←
	۳۹	النساء: ۱۶۴	«قَدْ» ←
	۶۹	الاعراف: ۱۲۴:	«لَأَصْلِيَّتِكُمْ» ←
	۱۱۶	شوری: ۲۰	«وَمَنْ كَانَ» ← «من كان»
	۱۳۳	طلاق: ۶	«لَا تَصَارَوْهِنَّ» ← «ولا تضاروه ن»
	۱۴۰	نوح: ۲۳	«لَا تَذَرْنَ» ←
	۱۳۷	الحاقه: ۲۵	«أُوتَ» ← «اوت»



جدول شماره (۳): موارد بازنویسی شده با قلم متأخر

تصویر	صفحه	* موارد بازنویسی شده به قلمی متأخر
	۷	«فِيهَا» (آل عمران: ۸۸)
	۷	«أَصْلَحُوا» (آل عمران: ۸۹)
	۸	«يَوْمَ تَبْيَضُّ» (آل عمران: ۱۰۶)
	۱۷	«لَا تُخَلِّفُ» و «رَسَلَك» (آل- عمران: ۱۹۴)
	۲۰	«يُوصِيكُمْ» (نساء: ۱۱)
	۲۰	«كَلَالَةً» (النساء: ۱۲)
	۲۸	«جَمِيعًا» (النساء: ۷۱) صفحه ۲۸
	۵۱	«كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا» و «جَنَاتٍ» (انعام: ۹۹)

	٦٧	«أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيِّ» (الاعراف: ٩٤)
	٨٦	«رِضْوَانٍ خَيْرٌ أُمَّ» (توبه: ١٠٩)
	١١٤	«يُنَادِيهِمْ» (فصلت: ٤٧)
	١١٦	«أَلَهُمْ» (شورى: ٢١)
	١٢٢	«مُبْلِسُونَ» (زخرف: ٧٥)
	١٢٩	«لَا يَسْرِقُونَ، لَا يَأْتِينَ، فَبَايَعُهُنَّ» (ممتحنه: ١٢)
	١٢٣	«إِنَّهُمْ مُّرْتَابُونَ» (دخان: ٥٩)
	١٢٩	«قَدْ يَسْأُوا» (ممتحنه: ١٣)
	١٤٠	«الْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَرِدْ» (نوح: ٢٨)
	١٣٧	«فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ» (الحاقة: ٢٤)



هـ. تذهیب و سروسورها

نسخه پاریس - سن پترزبورگ، مانند دیگر نسخه‌های متعلق به قرن نخست هجری که به خط حجازی کتابت شده‌اند، خالی از هرگونه تذهیب و سروسوره است. در این نسخه، همیشه میان دو سوره به اندازه یک یا دو سطر خالی فاصله قرار داده شده و کاتب نام سوره و تعداد آیات آن را ذکر نکرده است (از جمله در صفحات ۴۰، ۱۳۵، ۱۳۸ و ۱۳۹). با این حال، در برخی صفحات، سروسوره با رنگ قرمز و به صورت بسیار ساده و بدون تذهیب کتابت شده است که ضخامت قلم، رنگ و نحوه نگارش و فاصله خطوط نشان می‌دهد در دوره‌ای متأخر و تقریباً نزدیک به دوره کاتب اصلی، توسط فرد دیگری به نسخه اضافه شده و به مرور زمان کمرنگ شده‌اند؛ مانند فضای بین سوره‌های انعام و اعراف (ص ۵۹)؛ احقاف و ... (ص ۱۲۸)؛ و زخرف و دخان که در تصویر زیر قابل مشاهده است (ص ۱۲۳).

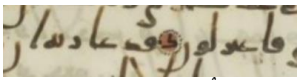
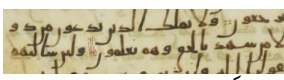
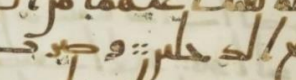
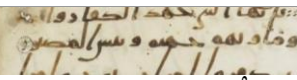
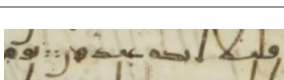
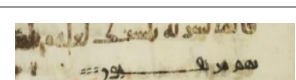


و. عَدَاآی

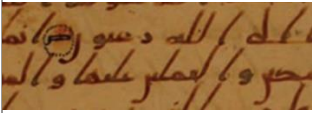
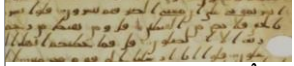
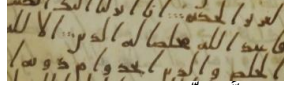
علائم جداسازی آیات در این مصحف معمولاً به صورت چهار نقطه کشیده به شکل مربع درج شده‌اند. اما در جایی که کاتب فضای کافی برای قرار دادن آن به شکل مربع نداشته، چهار نقطه را به صورت یک خط عمودی نگاشته است، مانند (ص ۱۱۹). در یک مورد که دنباله آیه توسط مصحح دوباره نگاشته شده است، وی علامت پایان آیه را با شکلی متفاوت از آنچه کاتب اصلی گذاشته، یعنی به صورت سه ستون دو نقطه‌ای در کنار هم رسم نموده است. (رک. تصویر دوم از ستون اول در جدول ذیل). نکته قابل توجه دیگر این است که کاتب در برخی سوره‌ها آخرین آیه را بدون قرار دادن علامت پایانی رها کرده و به کتابت سوره بعدی پرداخته است. این امر ممکن است ناشی از فراموشی یا بنا به تشخیص خود کاتب باشد.

یکی از مشخصه‌های قرآن‌های کهن این است که علامت‌های تخمیس و تعشیر بر روی علامت پایان آیه با جوهر دیگری ترسیم شده و گاهی به صورت نامنظم و در فضای کمی میان دو آیه یا در حواشی برگه‌ها قرار گرفته‌اند. این موضوع حاکی از اضافه شدن این نشانه‌ها در دوره‌ای بعد از کتابت نسخه است. این مصحف نیز از این قاعده مستثنی نیست. این علامت‌ها به وسیله خود کاتب مشخص نشده بلکه فرد دیگری آنها را قرار داده است (مانند صص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۲، و ۱۳۶). نشانه‌های تخمیس به شکل الفی که قسمت انتهایی آن قلاب‌گونه است و اطراف آن با نقطه‌های ریز قرمز رنگ پوشیده شده، نگاشته شده است. همچنین برای تعشیر آیات، از دایره‌هایی به رنگ قرمز و مشکی استفاده شده است که در داخل آنها عدد آیه با حروف ابجد درج شده و به رنگ مشکی دیده می‌شود؛ مانند: «مُیْنِیْأ» (نساء: ۲۰)، «یَسِیْرًا» (نساء: ۳۰) ص ۲۳، (شوری: ۴۸) ص ۱۱۸ و (زخرف: ۱۶) ص ۱۱۹.

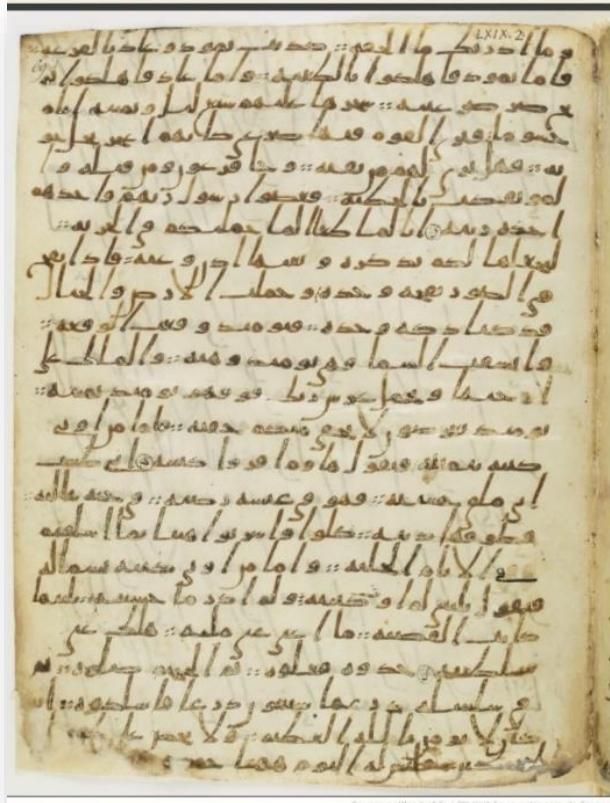
جدول شماره (۴): نشانه‌های تقسیم‌بندی آیات

علامت تعشیر	علامت تخمیس	علامت پایان آیه
 «فَاعْتَرِلُونِ» (دخان: ۲۱)، ص ۱۲۴	 «يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶)، ص ۱۲۳	 «الدَّخِيلِينَ» (تحریم: ۱۰)، ص ۱۳۵
 «الْمَصِيرُ» (تحریم: ۹)، ص ۱۳۵	 «مُنْتَقِمُونَ» (دخان: ۱۶)، ص ۱۱۸	 «مُرْتَقِبُونَ» (دخان: ۵۹)، ص ۱۱۹



	ص ۱۲۴	ص ۱۲۳
	 «الْقَنْطِينِ» (حجر: ۵۵)،	 «لَهُ الدِّينِ» (زمر: ۲)،
«رُغْبُونَ» (توبه: ۵۹)، ص ۶۷	ص ۱۰۸	ص ۱۱۱

کسی که آیات برخی سوره‌ها را با دایره‌هایی که داخل آن با رنگ قرمز پر شده، تعشیر کرده است، همان فردی است که برخی سرسوره‌ها را با رنگ قرمز نگاشته است. این موضوع را می‌توان با بررسی و تطبیق نشانه‌های تعشیر در برخی سوره‌ها و سرسوره‌های آنها دریافت. با این حال، از سوره ممتحنه آیه ۹ (ص ۱۲۹) تا پایان مصحف، تعشیر آیات با دایره‌هایی که با نقطه‌های ریز مشکی توخالی ترسیم شده، مشخص می‌شود. صفحه ۱۳۷:



کهن‌ترین مصاحف قرآنی که با رسم حجازی و در قطع عمودی نوشته شده‌اند، اغلب دارای نشانه‌های جداکننده آیات مانند پایانه‌ها، علائم تعشیر و تخمیس‌اند و اکثر این نسخه‌های کهن، بسمله را آیه‌ای جداگانه به حساب می‌آورند (کریمی‌نیا، ۱۴۰۰). اما نسخه مذکور از معدود نسخه‌های حجازی است که از این قاعده مستثنی است. بررسی علامت‌های جداکننده و شمارش آیات هر یک از سوره‌های موجود در نسخه پاریس - سن‌پترزبورگ نشان می‌دهد که این نسخه نه تنها در اصل فاقد نشانه‌های تخمیس و تعشیر بوده که این می‌تواند دلیلی بر این باشد که در زمان کاتب این نوع از تقسیم‌بندی آیات هنوز رسمی و متداول نبوده است، بلکه بسمله و حروف مقطعه نیز در آغاز سوره‌ها به‌عنوان آیه‌ای مستقل به‌شمار نیامده‌اند. این نشانه‌گذاری‌ها بیانگر نظام شمارشی مد نظر کاتب بوده و مشخص می‌کند که به کدام یک از نظام‌های عدل‌آی مشهور مطابقت بیشتری دارد که عبارتند از:

۱. «الم» (آل‌عمران: ۱) ص ۳ مطابق نظام‌های مکی، شامی، بصری و المدنیان یک آیه به‌شمار نیامده است (ابن‌نجاح، ۱۴۲۳ق).
۲. بعد از عبارت «فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.» (النساء: ۱۷۳) ص ۴۰ علامت پایانه‌ای قرار نداده است؛ در این صورت آیه مذکور برخلاف نظام شامی مطابق سیستم‌های بصری، مکی و مدنی نشانه‌گذاری شده است (غانم، ۱۴۱۴ق).
۳. علامت پایانه بعد از عبارت «لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (الرعد: ۵) ص ۹۹ رسم شده که موافق با همه سیستم‌ها به‌جز کوفی است.
۴. در سوره توبه، آیه ۳۶ بعد از «الَّذِينَ اتَّقَوْا» ص ۵ bمارسل ۱۸، علامت پایانه قرار داده شده که منطبق با مکتب حمص است.
۵. کلمه «الْأَبْصَارِ» (نور: ۴۴) ص ۱۱ bمارسل ۱۸ به‌عنوان پایان آیه مشخص شده است که مطابق با همه نظام‌های عدل‌آی به‌جز حمص می‌باشد.
۶. بسمله در سوره‌های کامل این مصحف یک آیه به‌حساب نیامده است (مانند: زخرف، ص ۱۱۹؛ جاثیه، ص ۱۲۵؛ شوری، ص ۱۱۵). در سوره شوری، «حم» (شوری: ۱)، «عسق» (شوری: ۲) ص ۱۱۵ و «كُلًّا عَلَامًا» (شوری: ۳۲) ص ۱۱۷ نیز آیه به‌شمار نیامده‌اند (دانی، ۱۴۱۴).
۷. کلمه «حم» (زخرف: آیه ۱، ص ۱۱۹) بر طبق نظام عدل‌آی شامی آیه محسوب نشده است و همچنین عبارت «هُوَ مَهِيْنٌ» (زخرف: آیه ۵۲، ص ۱۲۱) مانند نظام شامی و کوفی نشانه پایان آیه ندارد (همان، ۲۲۳).



۸. «حم» (دخان: آیه ۱، ص ۱۲۳)، «إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ» (دخان: ۳۴) ص ۱۲۴ و عبارت «إِنَّ شَجَرَةَ الرُّقُومِ» (دخان: ۴۳) ص ۱۲۵ مطابق نظام شمارش المدني الاخر (آنچه از نافع روایت شده است) و مکی آیه محسوب نشده است و نیز در همان صفحه «فِي الْبُطُونِ» (دخان: ۴۵) آیه به حساب آمده که مطابق نظام مدنی الاخر، مکی، بصری و کوفی است (همان، ۲۲۵).
۹. عبارت «يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» (الطلاق: ۲) ص ۱۳۳ نشانه پایانه دارد که مطابق نظام المدني الاخر و مکی است (همان، ۲۴۹).
۱۰. کاتب مطابق نظام بصری برای عبارت «و ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (الحاقة: ۷) ص ۱۳۷ علامت پایان آیه گذاشته است که تنها مطابق نظام بصری می باشد (همان).
۱۱. «خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (المعارج: ۴) ص ۱۳۸ مطابق نظام بصری، مدنی و مکی علامت پایانی دارد (همان).
۱۲. عبارت «وَيَعُوقُ وَنَسْرًا» (نوح: ۲۴) ص ۱۴۰ بر طبق سیستم المدني الاخر و کوفی است و «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا» (نوح: ۲۴) مطابق المدني الاول (قرآنت روایت شده از اسماعیل بن جعفر و قالون) و مکی، آیه به شمار آمده است. «فَأَذْخُلُوا نَارًا» (نوح: ۲۵) منطبق بر نظام شمارش مدنی، بصری، مکی و شامی نشانه پایانه دارد و بعد از عبارت «فِيهِمْ نُورًا» (نوح: ۱۶) نیز بر طبق نظام عدالآی المدنیین و مکی کاتب پایانه گذاشته است (همان).
- بنابراین، بررسی علائم پایانه و تعداد آیات سوره های مصحف پاریس - سن پترزبورگ و مقایسه آن با نظام های مختلف عدالآی نشان می دهد که عدالآی این نسخه بیشترین قرابت را به ترتیب با سیستم مدنی و مکی دارد.
- علامت های تخمیس و تعشیر آیات در دوره ای متأخر از زمان کاتب، توسط مصحح یا شخص دیگری به مصحف اضافه شده و با اشکال خاصی مشخص شده اند که نشانگر نظام شمارشی مصحح یا علامت گذار است که از آن پیروی می کرده است؛ مانند:
۱. «الْمُؤْمِنُونَ» (آل عمران: ۱۶۰) ص ۱۴ تعشیر و «قَدِيرٌ» (آل عمران: ۱۶۵) ص ۱۴ تخمیس شده است.
۲. کلمه «لَمَجْنُونٌ» (الحجر: ۶) ص ۱۰۶ به عنوان پایان آیه ۵ تخمیس و «يَسْتَهْزِئُونَ» (حجر: ۱۱) ص ۱۰۶ تعشیر شده است.
۳. «مَا تَدْعُونَ» (فصلت: ۳۱) ص ۱۱۳ پایان آیه ۳۰ تعشیر و «الْعَلِيمِ» (فصلت: ۳۶) پایان ۳۵ تخمیس و «عَزِيزِ» (فصلت: ۴۱) پایان آیه ۴۰ تعشیر.

۴. شخص دیگری با جوهر قرمز بر روی علامت پایانه‌ای که توسط کاتب مشخص شده، ترسیم نموده است. همچنین کلمه «قَرِيب» (شوری: ۱۷) ص ۱۱۶ را پایان ۱۵ تخمیس و کلمه «الْکَبِیر» (شوری: ۲۲) را انتهای آیه ۲۰ تعشیر کرده است. «الأُمُور» (شوری: ۴۳) ص ۱۱ پایان آیه ۴۰ تعشیر و «کُفُورٌ» (شوری: ۴۸) پایان آیه ۴۵ تخمیس.

۵. «الأُولَیِّینَ» (الزخرف: ۶) ص ۱۱۹ پایان آیه ۵ تخمیس و کلمه «تُخَرَّجُونَ» (زخرف: ۱۱) پایان آیه ۱۰ تعشیر.

۶. «رَغِیْبُونَ» (توبه: ۵۹) ص ۷۶ مارسل ۱۸ پایان آیه ۶۰ تعشیر و «تَحَذَّرُونَ» (توبه: ۶۴) در همین برگه به‌عنوان پایان آیه ۶۵ تخمیس.

۷. «الْزَّحِیم» (دخان: ۴۲) ص ۱۲۵ پایان آیه ۴۰ تعشیر و «الْحَمِیم» (دخان: ۴۸) پایان ۴۵ تخمیس.

۸. «بِإِسْطَاطٍ» (نوح: ۱۹) ص ۱۴۰ پایان آیه ۲۰ تعشیر و «کَفَّارًا» (نوح: ۲۷) به‌عنوان پایان آیه ۳۰ تعشیر شده است.

با بررسی این علائم می‌توان دریافت که مصحح با پیروی از نظام شمارشی مورد نظر کاتب، این نسخه را علامت‌گذاری کرده است.

ز. اختلاف مصاحف الأمصار

بررسی مصاحف باقی مانده از قرون نخستین مانند نسخه پاریس - سن پترزبورگ و گزارش‌های رسیده از عالمان قرون اولیه (مقدم) و نسخه‌شناسان نشان می‌دهد که مصاحف پنج شهر اصلی اسلامی (مکه، مدینه، کوفه، شام و بصره) در سده‌های نخستین اسلامی در نحوه نگارش کلمات اختلاف‌هایی باهم داشته‌اند که تعداد آن به بیش از ۴۰ مورد می‌رسد. این امر با عنوان «اختلاف مصاحف الأمصار» شناخته می‌شود (کریمی‌نیا، ۱۴۰۰). گرچه برخی، از جمله ابن ابی داوود (۳۱۶ق) در کتاب المصاحف، اصطلاح «اختلاف مصاحف» را علاوه بر اختلاف رسم الخط مصاحف، شامل اختلاف قرائات نیز می‌دانند (رجبی قدسی، ۱۳۹۴). بنابراین، با بررسی مواضع اختلاف در هر یک از نسخه‌های کهن موجود می‌توان دریافت که آن مصحف به لحاظ رسم الخط و قرائت به کدام یک از شهرهای مذکور نزدیک‌تر است. موارد اختلاف المصاحف در مصحف پاریس - سن پترزبورگ مورد بررسی قرار گرفته است که در جدول زیر قابل مشاهده می‌باشد.

جدول شماره (۵): مطابقت مواضع اختلاف مصحف پاریس - سن پترزبورگ با مصاحف الامصار (القاضی، بی‌تا؛ سجستانی، ۱۴۲۷ق؛ ابن جزری، بی‌تا؛ ابو عبید، بی‌تا؛ ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق؛ مهدوی، ۱۴۳۰ق؛ دانی، ۱۴۳۶ق؛ دانی، ۱۴۲۹ق)



صفحه	آیه و سوره	کوفه	مصحف پاریس - سن پترزبورگ	مطابقت مصحف
۱۱	آل عمران: ۱۳۳	سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ	سارعوا الى مغفره	مصاحف مدینه و شام
۵۸	انعام: ۱۶۱	ابرهیم	ابرهیم	مصاحف مدینه و شام
۶۲	الاعراف ۴۳	و ما کنا لنهتدی	ما کنا لنهتدی	مصاحف شام
۶۶	الاعراف، ۷۵	قال الملا	وقل الملا	مصاحف شام
۸۶	توبه: ۱۰۷	وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا	الذین اتخذوا	مصاحف اهل مدینه و شام
۱۱۷	شوری: ۳۰	فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	مصاحف اهل مدینه و شام
۱۲۲	زخرف: ۶۸	يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ	یعبادی لا خوف	مصاحف مدینه، حجاز و شام
۱۲۲	زخرف: ۷۱	مَا تَسْتَهَيِّهِ الْأَنْفُسُ	مَا تَسْتَهَيِّهِ الْأَنْفُسُ	مصاحف مدینه

جدول شماره (٦): مطابقت مواضع اختلاف قرائت

صفحه	آیه و سوره	کوفه	مصحف پاریس - سن پترزبورگ	مطابقت قرائت
	آل عمران: ١٣٣	وسارعوا الی غفره	سارعوا الی مغفره	نافع و ابن عامر
١٦	آل عمران: ١٨٤	الزُّبْرِ	بالزبر	ابن عامر
٣٩	نساء: ١٦٣	ابرهیم	ابرهیم	هشام
٤٥	الانعام: ٣٢	للداری	لدار	ابن عامر
٤٨	الانعام: ٦٣	لئن انجینا	لئن انجیتنا	ابن کثیر، نافع، اهل شام (برید ابن عامر و اصحابه و ابو عمرو)
٥٥	الانعام: ١٣٧	شركا و هم	شركائهم	ابن عامر
٥٩	الاعراف: ٣	تذکرون	یتذکرون	ابن عامر
٦٢	الاعراف ٤٣	و ما کنا لنهدی	ما کنا لنهدی	ابن عامر
٦٤	الاعراف: ٥٧	بشرا	نشرا	ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر، حمزه و کسایی
٦٦	الاعراف: ٧٥	قال الملا	وقل الملا	ابن عامر

۶۸	الاعراف: ۱۱۱	ارجه	ارجه	نافع، ابوبکر و حفص از عاصم. هشام و ابن ذکوان (هر دو شامی اند) هر دو مهموز خوانده اند السبعه ص ۲۱۰
۷۵	الاعراف: ۱۶۵	بئیس	بیس	نافع و ابن عامر
۷۸	الاعراف: ۱۹۵	کیدون	کیدونی	ابو عمرو، نافع به روایت ابن جماز، اسماعیل بن جعفر، ابن عامر به روایت ابن ذکوان
۷۸	الاعراف: ۲۰۱	طئف	طائف	نافع، عاصم، ابن عامر، حمزه
۸۶	توبه: ۱۰۷	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا	الذین اتخذوا	نافع و ابن عامر
	فاطر: ۳۳	ولولوا	ولولوا	نافع، عاصم به روایت حفص و ابوبکر
۱۱۷	شوری: ۳۰	فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	ابوجعفر، نافع (مدنیان) و ابن عامر (دمشقی)
۱۱۷	شوری: ۴۰	وجزوا	وجزوا	همزه بر پایه واو، حمزه و هشام آن را وقف کرده اند
۱۲۲	زخرف: ۶۸	يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ	یعبادی لاخوف	ابوعمر، نافع و ابن عامر

ابوجعفر و نافع، ابن عامر و حفص بن عاصم	مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ	مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ	زخرف: ۷۱	۱۲۲
ابوجعفر	فَكِهَيْنَ	فَاكِهَيْنَ	الدخان: ۲۷	۱۲۴
ابن كثير	لِأَمَانَتِهِمْ	لِأَمَانَاتِهِمْ	المعارج: ۳۲	۱۳۹

لازم به ذکر است، ابوعبید قاسم بن سلام نگارش عبارت «بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» بدون حرف فاء را به عنوان ویژگی مصاحف اهل مدینه معرفی کرده است (ابوعبید، بی تا).

دانی نیز در کتاب المقنع (۱۴۳۶ق) درباره نگارش «تَشْتَهِيهِ» بیان می کند که در مصحف امام این کلمه با دو هاء و در سایر مصاحف با یک هاء نوشته شده است. اما این قول با مصاحف اهل مدینه و شام که این کلمه را با دو هاء نگارش کرده اند، در تعارض است (سجستانی، ۱۴۲۷ق). چنانکه ابوعبید قاسم بن سلام نیز در فضائل القرآن، نگارش «مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ» با هاء را ویژگی مصاحف مدینه دانسته است (ابوعبید، بی تا). از سوی دیگر، ابن مجاهد نگارش «وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ» (اعراف: ۴۳) بدون واو و همچنین نگارش «قَالَ الْمَلَأُ» (اعراف: ۷۵) به همراه واو در ابتدای «قال» را از ویژگی های مصاحف شامی معرفی نموده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق). همچنین، قرائت ابن عامر در بسیاری از موارد به قرائت نافع مدنی نزدیک است. از این رو، بررسی موارد فوق سه احتمال را ایجاد می کند:

۱. از آنجا که کتابت این مصحف توسط چندین کاتب صورت گرفته است، بررسی ها نشان می دهد دو یا سه کاتب سوره های ابتدایی بخش عرب ۳۲۸a و بخش هایی از سن پترزبورگ، قرائتشان بیشتر به قرائت ابن عامر دمشقی نزدیک بوده و مصحف را مطابق قرائت خود یا مصحفی که به عنوان مصحف امام از آن رونوشت می کرده اند، کتابت نموده اند. در نتیجه این بخش بیشترین قرابت را با قرائت ابن عامر دارد. کاتب بخش دیگر این مصحف یعنی عرب ۳۲۸b بیشتر تحت تأثیر قاریان مدینه مصحف را نگاشته یا الگوبرداری کرده است و قرابت بیشتری به قرائت نافع دارد. بنابراین، این مصحف توسط کاتبانی تابع قرائت قاریان مدینه و شام نگاشته شده است.

۲. با توجه به موارد اختلاف المصاحف الأمصار و اختلاف قرائی در مصحف پاریس-سن پترزبورگ، می توان احتمال داد که بخش عرب ۳۲۸a و سن پترزبورگ، قسمت هایی از یک مصحف شامی بوده که بیشترین قرابت را به قرائت ابن عامر دارد و بخش عرب ۳۲۸b پاره ای از یک مصحف مدنی بوده که بیشتر به قرائت نافع نزدیک است و به عنوان یک مصحف در کنارهم قرار گرفته اند. در نتیجه می توان آن را مصحفی مدنی-شامی نامید.



۳. حتی اگر این مصحف را یک مصحف شامی بدانیم که قرائت آن بیشترین نزدیکی را به قرائت ابن عامر داشته است، باز هم نزدیکی آن به مصاحف مدنی را نمی‌توان انکار کرد. زیرا قرائت ابن عامر در موارد بسیاری به قرائت نافع مدنی نزدیک بوده و در برخی اختلافات، ابن عامر از مصحف شام پیروی نکرده است. همچنین برخی ویژگی‌های قرائی و رسم الخطی مختص به مصاحف اهل مدینه در آن یافت شده است. بنابراین، این مصحف را به‌طور کامل نمی‌توان مصحفی شامی نامید بلکه این احتمال وجود دارد که کاتبان شامی تحت تأثیر قاریان و مصاحف اهل مدینه این نسخه را کتابت کرده‌اند.

ک. تحلیل و جمع‌بندی درباره مصحف پاریس - سن پترزبورگ

دروش در کتاب قرآن‌های عصر اموی، تاریخ کتابت مصحف پاریس - سن پترزبورگ را به ربع سوم از قرن اول هجری منسوب کرده و در کتاب سبک عباسی، تاریخ کتابت مصحف پاریس (عرب a328) را به اواخر قرن اول هجری نسبت داده است که این امر تاریخ‌گذاری این مصحف را تا حدی با تناقض مواجه می‌کند. با وجود این، بررسی‌های انجام شده در این پژوهش نشان داد تاریخ کتابت مصحف پاریس - سن پترزبورگ بر اساس ویژگی‌های رسم الخطی و علائم نگارشی به‌کار رفته در آن به نیمه اول قرن اول می‌رسد.

در پروژه کورپوس کورانیوم، زادگاه این مصحف فسطاط معرفی شده است. بر اساس آنچه در مورد مصاحف فسطاط توسط دروش مطرح شده است، این مصاحف در اواخر سده اول و اوایل سده دوم کتابت می‌شده‌اند؛ درحالی‌که تاریخ نگارش این مصحف متعلق به نیمه اول قرن اول است. بنابراین، این امر بیانگر آن است که مصاحف فسطاط در اواسط سده اول یا حتی در طول آن نیز نوشته می‌شدند.

دروش در کتاب قرآن‌های عصر اموی عدالآی این مصحف را مورد بحث قرار داده و در انتها بیان کرده که نظام عدالآی آن با فهرست استاندارد شمارش آیات نظام‌دهی نشده است. اما طبق بررسی‌های انجام شده نظام عدالآی و قرائت این مصحف بیشترین قرابت را با نظام مدنی دارد.

یاسین داتن بخش پارسی این مصحف را در مقاله خود تحت عنوان «یک مصحف کهن مطابق با قرائت ابن عامر» از جنبه قرائی و عدای مورد بررسی قرار داده و قرائت آن را مطابق با قرائت ابن عامر دمشق معرفی کرده است. (Dutton, 2001, pp. 71-89) دروش نیز با استناد به همین مقاله داتن، قرائت این نسخه را به‌طور کلی مطابق با قرائت ابن عامر شامی معرفی کرده و به همه بخش‌های مصحف پاریس - سن پترزبورگ تعمیم داده است. درحالی‌که داتن تنها به مطالعه بخشی از این مصحف پرداخته است؛ به‌علاوه نمی‌توان قرائت مصاحف اولیه اسلامی به‌خصوص مصاحفی را که عاری از نقاط اعراب و اعجام هستند، به‌طور صد در صد به یک قاری مشخص نسبت داد زیرا این مصاحف، حامل قرائت‌های

مختلف معروف و شاز هستند. اگرچه قرائت این مصحف در چندین مورد مطابق با قرائت ابن عامر است و برخی ویژگی‌های خاص مصاحف شام را داراست، اما با قرائت قاریان مدینه به خصوص نافع قرابت بسیاری دارد. این مصحف برخی ویژگی‌های خاص مصاحف مدینه را نیز دارد. افزون بر این، همان‌طور که بیان شد، این مصحف توسط قاریان مختلفی کتابت شده که طبق بررسی‌ها، در بخش‌هایی از این مصحف قرائت غالب، قرائت ابن عامر است و بخش دیگر با قرائت نافع بیشترین قرابت را دارد.

دروش در حوزه قواعد املائی - که بخش مفصلی از کتاب وی، قرآن‌های عصر اموی، را به خود اختصاص داده است - مواضع کاتبان را بر مبنای پنج واژه، در تقابل میان رسم الخط ناقص و کامل، مورد ارزیابی قرار داده و در نهایت به این نتیجه رسیده است که کاتبان در حین رونویسی مصحف، در ارتقای رسم الخط بر اساس دیدگاه شخصی خود کوشیده‌اند.

از این‌رو، فرانسوا دروش در تحلیل مصحف پاریس - سن پترزبورگ بیشترین تمرکز را بر شیوه کتابت چند کلمه از سوی کاتبان نسخه داشته و به تحلیل همه جوانب مصحف به‌طور گسترده‌تر و کامل نپرداخته است.

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی مصحف پاریس - سن پترزبورگ نشان می‌دهد که:

۱. این مصحف به سبک حجازی قدیمی کتابت شده است. از جمله خصوصیات این نوع خط خالی بودن آن از حرکت و اعجام، حذف الف وسط در کلمات، شکسته شدن کلمه در انتهای سطر، مشخص کردن پایان آیات با چند نقطه ساده و وجود تاء تانیث در برخی کلمات مانند "رحمه" می‌باشد که حاکی از کتابت آن در قرن نخست هجری است. رسم الخط کلمات در این نسخه عمدتاً از شیوه نگارش در رسم عثمانی پیروی می‌کند؛ اما در برخی موارد برخلاف رسم عثمانی نگارش شده است که بیشتر در حذف الف میانه مشهود است.

۲. در اغلب مصاحف کهن قرآنی قرون اولیه، موارد متعددی از سهو کاتب به چشم می‌خورد. در مصحف پاریس - سن پترزبورگ نیز مواردی از اغلاط کاتب وجود دارد که اکثر آنها بدون اصلاح رها شده‌اند. در صفحه ۱۱۶، کلمه «بیننا» (شوری: ۱۵) با یک دندان کمتر به صورت «بینا» نگاشته شده است. همچنین، برخی کلمات که بعدها با جوهر دیگری بازنویسی شده‌اند نیز در متن نسخه دیده می‌شود، مانند: «یُنَادِیْهِمْ» (فصلت: ۴۷) در صفحه ۱۱۴.

۳. مصحف پاریس - سن پترزبورگ مانند دیگر مصاحف کهن قرن نخست هجری که به خط حجازی کتابت شده‌اند، خالی از هرگونه تذهیب و سرسوره است. اما در برخی صفحات، سرسوره بارنگ قرمز کمرنگ و بسیار ساده و بدون تذهیب کتابت شده که در دوره‌ای متأخر و تقریباً نزدیک به دوره کاتب اصلی، توسط فرد دیگری به نسخه اضافه شده است که به‌مرور زمان کمرنگ شده‌اند. مانند: سوره احقاف در صفحه ۱.



۴. در این مصحف، بسمله و حروف مقطعه در آغاز سوره‌ها به‌عنوان آیه‌ای مستقل به‌شمار نیامده است و علائم پایان آیه در برخی موارد نشانه‌گذاری آیات برخلاف مصحف قاهره یا نظام عدالآی کوفی است. به‌عنوان مثال: «فَأَدْخُلُوا نَارًا» (نوح: ۲۵) منطبق بر نظام شمارش مدنی، بصری، مکی و شامی نشانه پایانه دارد.

۵. در کتابت این نسخه، قرآنت یکی از قاریان هفتگانه یا دهگانه رسمی مدنظر نبوده است. برای نمونه، عبارت «يَا عِبَادِ لَأَخَوْهُ» (زخرف: ۶۸) با یاء به‌صورت «يعبادى لآخوف» کتابت شده که مطابق مصاحف مدینه، حجاز و شام است و به قرآنت ابو عمرو، نافع و ابن‌عامر است. بنابراین، با دقت در قرآنت، علائم تخمیس و تعشیر هر سوره و نیز بررسی و شمارش آیات سوره‌ها می‌توان دریافت که نظام عدالآی و قرآنتی در این مصحف بیشترین مطابقت را با نظام مدنی و شامی دارد و نسخه حاضر متعلق به دوره‌ای است که کاتبان مصاحف را عاری از هر گونه علامت اعراب، اعجام، تعشیر، تخمیس و تذهیب می‌نگاشتند. این امر تاریخ کتابت این مصحف را به دو قرن نخست هجری، به‌ویژه نیمه دوم قرن اول می‌رساند.

فهرست منابع

١. قرآن کریم. مصحف القاهرة یا المصحف الأمیری. بولاق: جمع و رتب در المطبعة الأمیریة، ١٩٢٤م، ١٣٤٢ش.
٢. مصحف پاریس - سن پترزبورگ، کتابخانه ملی فرانسه، سن پترزبورگ روسیه، کتابخانه واتیکان و مجموعه هنری ناصرخلیلی.
٣. ابن جزری، ابو الخیر محمد. النشر فی القراءات العشر. تصحیح علی محمد الضباع. بیروت: دارالفکر للطباعة. بی تا.
٤. ابن مجاهد، ابوبکر. السبعة فی القراءات. تحقیق: شوقی ضیف. قاهره: دارالمعارف. ١٤٠٠ق.
٥. اندلسی، ابن وثیق. الجامع لما يحتاج الیه من رسم المصحف. تحقیق: غانم قدوری الحمد. بغداد: دارالانبار. ١٤٠٨ق.
٦. بلاشر، رژی. در آستانه قرآن. ترجمه: محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. بی تا.
٧. الحمد، غانم القدوری. رسم المصحف دراسه لغویه تاریخیه. عراق: اللجنة الوطنیه للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجری. ١٤٠٢ق.
٨. ----- المیسر فی علم رسم المصحف و ضبطه. عراق: مرکز الدراسات و المعلومات القرآنیة. ١٤٣٧ق.
٩. رجیبی، قدس. «میزان اختلاف مصاحف امصار و علل آن». آموزه های قرآنی. شماره ٢٢. صص ١٦٣-١٩٠. ١٣٩٤.
١٠. دانی، ابو عمرو اندلسی. البیان فی عدّ آی القرآن. تحقیق: غانم قدوری الحمد. کویت: مرکز المخطوطات و التراث و الوثائق. ١٤١٤ق.
١١. ----- التیسیر فی القراءات السبع. تحقیق: حاتم صالح الضامن. الإمارات العربیة المتحدة: مکتبه الصحابه. ١٤٢٩ق.
١٢. ----- المقنع فی معرفه مرسوم مصاحف اهل الامصار. تحقیق: بشیر بن حسن حمیری. بحرین: دارالبشائر الإسلامیة. ١٤٣٦ق.



۱۳. ----- . المقنع فی رسم مصاحف الأمصار مع کتاب النقط. تحقیق: محمد صادق قمحاوی. قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه. بی تا.
۱۴. دروش، فرانسوا. قرآن های عصر اموی. ترجمه: مرتضی کریمی نیا و آلاء وحیدنیا. تهران: هرمس. ۱۳۹۴ ش.
۱۵. ----- . داستان پیدایش نسخه و نسخه شناسی. مترجم: ع. روح بخشان. نامه بهارستان، دفتر ۳، شماره اول، صص ۶۶-۵۷. ۱۳۸۰ ش.
۱۶. ----- . سبک عباسی، قرآن نویسی تا قرن چهارم هجری. مترجم: پیام بهتاش. تهران: نشر کارنگ. ۱۳۷۹ ش.
۱۷. دروزه، محمد عزة. تاریخ قرآن. ترجمه: محمد علی لسانی فشارکی. تهران: نهضت زنان مسلمان. ۱۳۵۹.
۱۸. رامیار، محمود. تاریخ قرآن. تهران: انتشارات امیرکبیر. ۱۳۷۹.
۱۹. رحیمی ریس، احمد رضا. «تاریخ قرآن نولدکه- شوالی، بررسی، معرفی و نقد». سفینه. شماره اول. صص ۱۶-۳۰. ۱۳۸۲.
۲۰. سجستانی، ابی بکر عبدالله بن سلیمان. المصاحف. کویت: موسسه غراس للنشر و التوزیع و الدعاية و الاعلان. ۱۴۲۷ ق.
۲۱. سلیمان بن نجاح، ابوداود. مختصر التبیین لهجاء التنزیل. محقق: احمد بن احمد شرشال. مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ۲۴۲۳ ق.
۲۲. صغیر، محمد حسین. تاریخ القرآن. بیروت: دارالمورخ العربی. ۱۴۲۰ ق.
۲۳. صادقی، بهنام و گودرزی، محسن. مصحف صنعاء ۱ و مسئله خاستگاه قرآن. تهران: هرمس. ۱۴۰۰ ش.
۲۴. قاضی، عبدالفتاح. البدور الزهره فی القراءات العشر المتواتره من طریق الشاطیبه و الدری. بیروت: دارالکتاب العربیه. بی تا.
۲۵. فاگان، برایان. سراغاز درآمدی بر باستان شناسی (اصول، مبانی، روش ها). ترجمه: غلامعلی شاملو. تهران: سمت. ۱۳۹۰.

۲۶. کریمی نیا، مرتضی. «نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۱۲)». ابو جعفر محمد بن موسی الموسوی، عالم و ادیب شیعه در قرن چهارم و قرآن وقفی اش بر حرم رضوی در سال ۴۰۲ هجری». آینه پژوهش. شماره ششم، صص ۷۵-۱۰۶. ۱۳۹۹.
۲۷. مارغنی، ابواسحاق ابراهیم بن احمد التونسی المالکی. دلیل الحیران علی مورد الظمان. قاهره: دارالحدیث. بی‌تا.
۲۸. موتسکی، هارالد. ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث. مترجم: سید علی آقای. تاریخ‌گذاری حدیث روش‌ها و نمونه‌ها (مجموعه مطالعات اسلامی). به‌کوشش و ویرایش: سید علی آقای. تهران: انتشارات حکمت. ۱۳۹۴.
۲۹. مجهول. الهجاء فی رسم المصحف. تحقیق: غانم قدوری الحمد. دمشق: دارالقوئانی. ۱۴۳۳ق.
۳۰. مهدوی، ابوالعباس احمد بن عمار. هجاء مصاحف الأمصار. تحقیق: حاتم صالح الضامن. الامارات: دار ابن جوزی. ۱۴۳۰ق.
31. Abbott, N. The rise of the north Arabic script and its Kuranic development. Ed: Wilson J. A. & Allen T. G. Chicago: Illinois. 1939.
32. Burton, John. The collection of the Quran. Cambridge University Press. 1977.
33. Bonani, G., Ivy, S., Wölfli, W., Broshi, M., Carmi, I., & Strugnell, J. Radiocarbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls. Radiocarbon, 34(3), 843-849. 1992.
34. GHabban, A. I. The Rise Of The Arabic script and The Nature Of The Early Islamic State. Arabian Archaeology And Epigraphy, Volume 19, pp. 210-237. 2008.
35. Miles, G. C. Early Islamic Inscriptions, Near Taif in the Hijaz. Journal of Near Eastern Studies, pp. 236-242. 1948.

36. Powers, David S. Book Reviews: La transmission é crite du Coran dans les de buts de l'islam. Islamic Law and Society, Vol. 18, No. 2, pp. 281-285. 2011.
37. Dutton, Yasin. "An early mushaf according to the reading of Ibn Amir". Journal of Qura'nic studies, Vol. 3, pp. 71-89. 2001.
38. Nosedá, S. Noja. "Note Esterne In Margin Al 1 Volume Dei 'Materiali Per Un'edizione Critica Del Corano' ". Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche, Vol. 134. 2000.

References

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*, Mushaf al-Qāhirah or Mushaf al-Amīri, Būlāq: Compiled and Prepared in the Amīri Press, 1924 CE, 1342 SH.
2. *Mushaf Paris - St. Petersburg*, National Library of France, St. Petersburg, Russia, Vatican Library, and Nāsir Khalilī Art Collection.
3. Abbott, N. *The Rise of the North Arabic Script and Its Kuranic Development*. Ed: Wilson J. A. & Allen T. G. Chicago: Illinois. 1939.
4. Al-Ḥamād, Ghānam Qadūrī, *Al-Maysar fī 'Ilm Rasm al-Mushaf wa Ḍabtih (The Easy Guide in the Science of the Script of the Mushaf and Its Accuracy)*, Iraq: Markaz al-Dirāsāt wa al-Ma'lūmāt al-Qurānīyah, 1437 AH (2016 CE).
5. Al-Ḥamād, Ghānam Qadūrī, *Rasm al-Mushaf: Dirasah Lughawīyah Tārīkhīyah (The Script of the Mushaf: A Linguistic and Historical Study)*, Iraq: Al-Lajnah al-Waṭanīyah li-Iḥtifāl bi-Maṭla' al-Qarn al-Khāmis 'Ashar al-Hijrī, 1402 AH (1982 CE).
6. Andalusī, Ibn Wathīq, *Al-Jāmi' limā Yaḥtāj ilayh min Rasmi al-Mushaf (The Collection of What Is Needed for the Script of the Mushaf)*, Edited by Ghānam Qadūrī al-Ḥamād, Baghdad: Dār al-Anbār, 1408 AH (1988 CE).
7. Blachère, Régis, *Dar Astānah al-Qurān (At the Threshold of the Quran)*, Translated by Maḥmūd Rāmyār, Tehran: Daftar Nashr Farhang Islāmi (n.d.).
8. Bonani, G., Ivy, S., Wölfli, W., Broshi, M., Carmi, I., & Strugnell, J. Radiocarbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls. *Radiocarbon*, 34(3), 843-849. 1992.
9. Burton, John. *The Collection of the Quran*. Cambridge University Press. 1977.
10. Dānī, Abū 'Amr Andalusī, *Al-Bayān fī 'Add Ayāt al-Qurān (Clarification of the Number of Quranic Verses)*, Edited by Ghānam Qadūrī al-Ḥamād, Kuwait: Markaz al-Makhtūṭāt wa al-Turāth wa al-Wathā'iq, 1414 AH (1994 CE).
11. Dānī, Abū 'Amr Andalusī, *Al-Muqna' fī Ma'rifah Rasm Muṣāḥif Ahl al-Amṣār (The Sufficient Work in Understanding the Script of the Mushafs of the People of the Provinces)*, Edited by Bashīr bin Ḥasan Ḥamīrī, Bahrain: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1436 AH (2015 CE).
12. Dānī, Abū 'Amr Andalusī, *Al-Muqni' fī Rasm Muṣāḥif al-Amṣār ma'a Kitāb al-Naqt (The Sufficient Work on the Script of the Mushafs of the Provinces with the Book of Dots)*, Edited by Moḥammad Ṣādiq Qamhāwī, Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah (n.d.).
13. Dānī, Abū 'Amr Andalusī, *Al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab' (Facilitating the Seven Recitations)*, Edited by Ḥātam Ṣāliḥ al-Ḍāmīn, United Arab Emirates: Maktabah al-Ṣaḥābah, 1429 AH (2008 CE).
14. Déroche, François, *Dāstān-i Pīdāyish Nasakhah va Nasakhānī (The Story of the Emergence of Manuscripts and Manuscriptology)*, Translated by 'A. Rūḥ-



- Bakhshān, Nāmāh-ye Bahāristān, No. 3, First Issue, pp. 57-66, 1380 SH (2001 CE).
15. Déroche, François, *Qurān-hā-ye 'Aṣr-i Umayyī (The Qurans of the Umayyad Era)*, Translated by Murtazā Karīmīniyā and Alā' Wahīdīnyā, Tehran: Hermes, 1394 SH (2015 CE).
 16. Déroche, François, Sabk-i 'Abbāsī, *Qurān-navīsī tā Qarn-i Chahārum Hijrī (The Abbasid Style: Qurān Writing Until the 4th Century Hijri)*, Translated by Payām Behtāsh, Tehran: Nashr Kāring, 1379 SH (2000 CE).
 17. Durrūzah, Moḥammad 'Azza, *Tārīkh al-Qurān (History of the Quran)*, Translated by Moḥammad 'Alī Lisānī-Fishārkī, Tehran: Nahzat Zanan Muslimān (1979 CE).
 18. Dutton, Yasin. "An early mushaf according to the reading of Ibn Amir". Journal of Qura'nic studies, Vol. 3, pp. 71-89. 2001.
 19. Fāgān, Brāyān, Sar'āghāz, *Dārmadī Bar Bāstān-shināsī (An Introduction to Archaeology: Principles, Foundations, and Methods)*, Translated by Ghulām 'Alī Shāmlū, Tehran: SAMT, 1390 SH (2011 CE).
 20. Ghabban, A. I. *The Rise of the Arabic script and The Nature of the Early Islamic State*. Arabian Archaeology and Epigraphy, Volume 19, pp. 210-237. 2008.
 21. Ibn Jazari, Abū al-Khayr Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar (The Spread of the Ten Recitations)*, Edited by 'Alī Moḥammad al-Ḍabbā', Beirut: Dār al-Fikr (n.d.).
 22. Ibn Mujahd, Abū Bakr, *Al-Sab'ah fī al-Qirā'āt (The Seven Recitations)*, Edited by Shawqī Ḍayf, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1400 AH (1979 CE).
 23. Karīmīniyā, Murtazā, "Nasakhānī-i Muṣāḥif-i Qurānī (12): Abū Ja'far Moḥammad bin Mūsā al-Mūsawī, 'Ālim wa Ādīb-i Shī'ī dar Qarn-i Chahārum wa Qurān-i Waqfī-ash bar Ḥaram-i Razawī dar Sāl-i 402 Hijrī" (*The Manuscriptology of Quranic Mushafs (12): Abū Ja'far Moḥammad bin Mūsā al-Mūsawī, Shiite Scholar and Literary Figure in the 4th Century and His Endowment Quran for the Razawi Shrine in the Year 402 Hijri*), Āyīnah Pajāwesh, No. 6, pp. 75-106, 1399 SH (2020 CE).
 24. Mahdawī, Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Ammar, *Hijā' Muṣāḥif al-Amṣār (The Spelling of the Mushafs of the Provinces)*, Edited by Ḥātām Šālīḥ al-Ḍāmīn, UAE: Dār Ibn Jauzī, 1430 AH (2009 CE).
 25. Majhūl (Unknown), *Al-Hijā' fī Rasm al-Mushaf (The Spelling of the Mushaf)*, Edited by Ghānam Qadūrī al-Ḥamād, Damascus: Dār al-Quthānī, 1433 AH (2012 CE).
 26. Mārghīnī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Aḥmad al-Tūnīsī al-Mālikī, *Dalīl al-Ḥayrān 'Alā Mawrīd al-Zam'an (The Guide for the Confused at the Source of Thirst)*, Cairo: Dār al-Ḥadīth (n.d).

27. Miles, G. C. *Early Islamic Inscriptions*, Near Taif in the Hijaz. *Journal of Near Eastern Studies*, pp. 236-242. 1948.
28. Mütskī, Hārāld, *Arzīyābī Tārīkh-guzārī Ḥadīth (Evaluation of Hadīth Dating)*, Translated by Sayyid ‘Alī Āqā’ī, *Tārīkh-guzārī Ḥadīth: Ravesh-hā wa Namūnah-hā (Hadīth Dating Methods and Examples)*, Edited and compiled by Sayyid ‘Alī Āqā’ī, Tehran: Intishārāt Ḥikmat, 1394 SH (2015 CE).
29. Nosedā, S. Nojā. “*Note Esterne in Margin Al I Volume Dei ‘Materiali per Un’edizione Critica Del Corano’*”. *Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche*, Vol. 134. 2000.
30. Powers, David S. Book Reviews: *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l’islam*. *Islamic Law and Society*, Vol. 18, No. 2, pp. 281-285. 2011.
31. Qādī, ‘Abd al-Fattāḥ, *Al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Ashar al-Mutawātirah min Ṭarīqī al-Shaṭībīyah wa al-Durī (The Bright Full Moons in the Ten Mutawātir Recitations via the Shaṭībīyah and Durī Paths)*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī (n.d.).
32. Rahīmī Rīсах, Aḥmadrezā, “*Tārīkh al-Qurān Nöldekeh-Shuwālī: Barrasī, Mu’arrafi, wa Naqd*” (*The History of the Quran Nöldekeh-Shuwālī: Examination, Introduction, and Critique*), Safīnah, First Issue, pp. 16-30, 1382 SH (2003 CE).
33. Rajabī, Qudūs, “*Mīzān Ikhtilāf al-Muṣāḥif wa ‘Ilaluhā*” (*The Measure of Differences Among the Quranic Mushafs and Their Causes*), *Āmozah-hā-ye Qurānī*, No. 22, pp. 163-190, 1394 SH (2015 CE).
34. Rāmyār, Maḥmūd, *Tārīkh al-Qurān (History of the Quran)*, Tehran: Intishārāt Amīr Kabīr, 1379 SH (2000 CE).
35. Šādeqī, Behnām and Gudarzī, Muḥsin, *Mushaf San ‘ā’ I wa Mas ‘alah Khāstgāh-i Qurān (The San ‘ā’ Mushaf I and the Issue of the Origin of the Quran)*, Tehran: Hermes, 1400 SH (2021 CE).
36. Šaghīr, Moḥammad Ḥusayn, *Tārīkh al-Qurān (History of the Quran)*, Beirut: Dār al-Mawarrīkh al-‘Arabī, 1420 AH (1999 CE).
37. Sajistānī, Abī Bakr ‘Abdullah bin Sulaymān, *Al-Maṣāḥif (The Mushafs)*, Kuwait: Mū’assasah Ghars li-l-Nashr wa al-Tawzī’ wa al-Du’āyah wa al-‘Ilām, 1427 AH (2006 CE).
38. Sulaymān bin Najjāḥ, Abū Dāwūd, *Mukhtaṣar al-Tabyīn li-Hijā’ al-Tanzīl (The Brief Explanation of the Spelling of the Revelation)*, Edited by Aḥmad bin Aḥmad Sharshāl, Madīnah: Majma’ al-Malik Fahd li-Ṭībā’ah al-Mushaf al-Sharīf, 2423 AH (n.d.).



Analysis and Examination of Textual Criticism and Qurān Manuscripts from the Perspective of Keith Small *

Abbas Karimi¹ and Mohammad Javad Eskandarlou² and Muhammad Legenhausen³

Abstract



The Enlightenment era and the emergence of the historical-critical approach to the Bible, along with the study of textual variations in the Old and New Testaments, provided a foundation for Orientalists in the 19th and 20th centuries to extend this perspective to the Qurān and introduce their critical approach as a novel process. This process began with source criticism, evolved into textual criticism, progressed to form criticism, and eventually developed into redaction criticism. This study, employing a descriptive-analytical method, examines the textual criticism of Qurānic manuscripts from the perspective of Keith Small in his book *Textual Criticism and Qurān Manuscripts*. The primary objective is to explore Small's viewpoints and identify existing gaps in this field. Small, by analyzing aspects such as orthographic variations in early manuscripts, scribal errors, differences in diacritical markings, verse divisions, and the relationship between manuscripts and the texts recorded in Islamic literature, presents a significant evaluation of the early textual history of the Qurān and its complex challenges. While Small's research benefits from precise methodology, reliance on primary sources, systematic classification of textual variations, and attention to the interaction between oral and written traditions, it faces several issues, including methodological bias, a lack of comprehensive textual and linguistic understanding of the Qurān, neglect of oral tradition, disregard for *tawātur* (mass transmission), inattention to *qirā'āt* (recitation variants), and a limited focus on the historical context of Qurānic manuscripts. These shortcomings, despite his extensive efforts, may render his objectives in the textual criticism of Qurānic manuscripts insufficient or incomplete.

Key words: Qurānic Manuscripts, Keith Small, Textual Criticism, Orthographic Variations, Manuscript Analysis, History of the Qurān.

*. **Date of receiving:** 07/12/2023, **Date Revised:** 14/03/2024, **Date of approval:** 13/04/2024.

1. PhD Researcher in Quran and Orientalists, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

2. Full Professor and Faculty Member of the Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom.

3. Full Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.



بررسی و تحلیل «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن» از دیدگاه کیت اسمال*

عباس کریمی^۱ و محمدجواد اسکندرلو^۲ و محمد لگنهاوزن^۳



چکیده

عصر روشنگری و ظهور رویکرد تاریخی - انتقادی نسبت به کتاب مقدس و ابطال فراز و فرود عهدینی، بستری بود برای خاورشناسان تا در قرن نوزدهم و بیستم میلادی این نوع نگاه را به قرآن تسری داده و رویکرد انتقادی خویش را در قالب و فرایندی جدید طرح نمایند این فرایند از نقد متنی به نقد منبع سرازیر و سپس به نقد فرمی و از آنجا به نقد ویرایشی رهنمون گردید، «این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی نقد متنی نسخه‌های خطی قرآن از دیدگاه کیت اسمال در کتاب "نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن" می‌پردازد. هدف اصلی آن، واکاوی دیدگاه‌های اسمال و شناسایی شکاف‌های موجود در این حوزه است، اسمال با بررسی انواع املائی در نسخه‌های خطی اولیه، اشتباهات کاتبان، انواع در علائم دیاکریتیکی و تقسیم بندی آیات و همچنین رابطه بین نسخه‌های موجود در نسخه‌های خطی و نسخه‌های ثبت شده در ادبیات اسلامی، ارزیابی با اهمیتی در باره تاریخ اولیه متن قرآن و چالش‌های پرابلماتیک آن پیش روی نهاده است هرچند پژوهش اسمال با بهره‌گیری از روش‌شناسی دقیق، استفاده از منابع دسته اول، طبقه‌بندی سیستماتیک تغییرات و توجه به تعامل سنت شفاهی و نوشتاری، امتیازات قابل توجهی دارد، اما با مشکلاتی همچون سوگیری روش‌شناختی، عدم درک جامع متنی و زبان‌شناختی قرآن، غفلت از سنت شفاهی، نادیده گرفتن تواتر قرآن، بی‌توجهی به دانش قرائات و تمرکز محدود بر زمینه تاریخی نسخه‌های خطی قرآن روبه‌روست که می‌تواند اهداف او را نسبت به نقد متنی نسخه‌های خطی قرآن ناکافی و عقیم نماید.

واژگان کلیدی: نسخ خطی قرآن، کیت اسمال، نقد متنی، انواع املاء، تحلیل نسخ خطی، تاریخ قرآن.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶، تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴.

۱. دانش پژوه دکتری قرآن و مستشرقان جامعة المصطفی ص العالمية عضو انجمن قرآن و مستشرقان حوزه علمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

۲. استاد تمام جامعة المصطفی ص العالمية، قم، ایران.

۳. استاد تمام مؤسسه عالی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران.



مقدمه

در جهان غرب، سنت و عمل گردآوری، نگهداری و حفظ اسناد برای نخستین بار در دوره هلنیستی بنیان نهاده شد. کتابخانه بزرگ اسکندریه، پیش از آنکه در آتش نابود شود، بزرگترین گنجینه نسخ خطی در دوران باستان کلاسیک بود در آن کتابخانه، مکتبی از دانش نقد متن تأسیس شد که با وفاداری دقیق به متن در ویرایش، شناخته می‌شد، اما اصول نظام‌مند آن در آثار کتابدار، آریستارخوس ساموتراکی، عمدتاً باقی نمانده است (Johnstone, S, 2014).

اعصار مسیحی پس از آن، برای مدتی طولانی از نظم و انضباط متنی دوره هلنیستی غافل بودند. در عوض، نسخه‌برداری‌ها در مراکز رو به افزایش آموزش قرون وسطی تحت تأثیر ملاحظات عملی نسخه‌بردار قرار داشتند. کاتبان متون را هنگام نسخه‌برداری تفسیر می‌کردند و در این فرآیند، اغلب نسخه‌های مختلف را با هم مقایسه می‌کردند و در جریان انتقال، متون را تغییر می‌دادند. چنین نقد تفسیری قرآنت‌های گوناگون، شیوه‌ای رایج برای زبان‌شناسان اومانیست باقی ماند تا به بنیادهای اولیه نقد کتب مقدس منتهی شود

میراث چندوجهی عصر روشنگری و اعمال عقل و تفکر انتقادی نسبت به کتاب مقدس، منجر به ظهور رویکردهای تاریخی-انتقادی نسبت به عهد عتیق شد. این رویکردها به دنبال درک متن در بستر تاریخی آن بودند و به جای تکیه صرف بر سنت مذهبی، از عقل و شواهد عینی استفاده می‌کردند. این جریان با اسپینوزا، که به‌عنوان پدر نقد کتاب مقدس شناخته می‌شود، آغاز گردید و سپس توسط ریچارد سیمون (۱۷۱۲-۱۶۳۸) و بعدها ژان آستروک (۱۷۶۶-۱۶۸۴) پی‌گیری شد. در این فرآیند، روش‌هایی مانند نقد منبع، نقد متنی، نقد ادبی و نقد تاریخی به‌کار گرفته شد تا ساحت‌های قدسی متن مقدس در سیطره سوژه عصر روشنگری قرار گیرد و تفسیرهای ماوراءالطبیعی در برابر خرد غربی، نقصان معرفت‌شناختی خود را آشکار سازد.

پس از رد و ابطال ساحت‌های آفاقی کتب مقدس و سقوط آن‌ها به سطح تفسیرهای بشری، این جریان توسط خاورشناسان به حوزه مطالعات قرآنی نیز راه یافت. مطالعات انتقادی خاورشناسانی چون اشپرنگر، ویلیام مویر، نولدکه و گلدزیهر، و توسعه آن توسط ریچارد بل و وات، به سطح بالاتری از رویکرد انتقادی در دوران معاصر دست یافت.

در این میان، رویکرد تجدیدنظرطلبانه شکاکیت بیشتری را نسبت به قرآن مطرح کرده است. هرچند این محققان تحت عنوان «تجدیدنظرطلب» گروه‌بندی می‌شوند، نظریه‌ها و نتایج خاص آن‌ها می‌تواند به‌طور قابل توجهی متفاوت باشد. مکتب تجدیدنظرطلب که عمدتاً یکپارچه نیست، اغلب گزارش‌های متناقضی از ریشه‌های اسلامی و توسعه قرآن ارائه می‌دهد.

رویکرد تاریخی-انتقادی امروزه در دو سطح نقد اعلی و نقد سفلی دنبال می‌شود و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای قرآن‌پژوهی در میان خاورشناسان قلمداد می‌گردد. در این رویکرد، نقد متنی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و حوزه‌ای است که به بررسی تحولات تاریخی و انتقال متن قرآنی از طریق تحلیل نسخه‌های خطی اولیه و قرائت‌های گوناگون می‌پردازد. هرچند این رویکرد به‌طور گسترده در سایر متون دینی مانند کتاب مقدس اعمال شده است، کاربرد آن در قرآن نسبتاً محدود و بحث‌برانگیز باقی مانده است.

مطالعه حاضر در اثر ارزشمند «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن» با به‌کارگیری روش‌های انتقادی متنی در نسخه‌های خطی اولیه قرآن، کمک قابل توجهی به این حوزه نوظهور ارائه نموده است. از دیدگاه او، مطالعات پیشین در مورد تاریخ متنی قرآن عمدتاً بر روایات سنتی اسلامی و منابع ادبی متأخر استوار بوده است. با این حال، نیاز به تکمیل این گزارش‌ها با بررسی مستقیم شواهد دست‌نویس اولیه، در میان محققان به رسمیت شناخته می‌شود. پژوهش اسمال با ارائه تحلیلی دقیق و البته محدود از انواع متنی موجود در نسخه‌های خطی اولیه قرآن، به این شکاف می‌پردازد و مبنای تجربی ارزشمندی برای درک انتقال اولیه و استانداردسازی متن ارائه می‌دهد.

از دیدگاه این مستشرق، این موضوع از جنبه‌های نظری و عملی اهمیت دارد: از لحاظ نظری، به درک جامع‌تری از تاریخ متنی قرآن کمک می‌کند و روایات سنتی را به چالش می‌کشد یا اصلاح می‌کند. از لحاظ عملی، ابزارهای روش‌شناختی را برای تحلیل نسخه‌های خطی قرآن و ارزیابی انواع متن در اختیار محققان قرار می‌دهد. می‌توان گفت به‌کارگیری روش‌های انتقادی مشابهی که در مطالعات کتاب مقدس به‌کار می‌رود، در متون اسلامی گفت‌وگوی بین ادیان را تسهیل می‌کند و حتی می‌تواند به توسعه نسخه‌های انتقادی قرآن بر اساس شواهد دست‌نویس کمک کند.

در این پژوهش به سؤالاتی از قبیل: چه انواع متنی در نسخه‌های خطی اولیه قرآن وجود دارد؟ این گونه‌های نسخ خطی در مقایسه با آنچه در ادبیات اسلامی ثبت شده است چگونه هستند؟ این گونه‌ها یا انواع نسخ خطی چه چیزی را در مورد روند انتقال متنی و استانداردسازی قرآن آشکار می‌کنند؟ و نقد متنی چگونه می‌تواند به درک دقیق‌تری از تاریخ اولیه قرآن کمک کند؟ پرداخته می‌شود.

هدف این پژوهش، ضمن نشان دادن ارزش نقد متنی در مطالعات قرآنی و نسخه‌های خطی قرآن، ارائه چارچوبی روش‌شناختی برای تحقیقات آتی در این زمینه است. همچنین، شکاف‌ها و خلأهای مطالعات خاورشناسانی که با دیدگاه نقد عهدینی و رویکرد تاریخی-انتقادی به دنبال نقد قرآن هستند را نشان می‌دهد. این در حالی است که نه تنها تفاوت‌های مبناشناسانه در اینجا وجود دارد، بلکه خطاهای روش‌شناسانه، چالش‌های تحلیل متن، منابع تاریخی محدود و مسائل دیگری نیز در این زمینه مطرح است. در ادامه، ضمن معرفی اسمال، این بحث پی‌گرفته خواهد شد.



الف. کیث اسمال و روش‌شناسی او

در این بخش به شناخت کیث اسمال پرداخته می‌شود و سپس روش پژوهشی او ارائه می‌گردد.

۱. شناخت کیث اسمال

کیث اسمال (KEITH EDWARD SMALL) در ۲۴ ژوئیه ۱۹۵۹ در باتل کریک، میشیگان به دنیا آمد. او مدرک لیسانس خود را از دانشگاه وسترن میشیگان، مدرک کارشناسی ارشد الهیات (ThM) را از سمینار الهیاتی دالاس و دکترای خود را از مرکز گاتری برای مطالعات اسلامی در دانشکده الهیات لندن دریافت کرد. بحث‌های او با دوستان مسلمان و پرسش‌های بی‌پاسخش درباره انتقال قرآن به عنوان یک شیء فیزیکی، انگیزه اصلی اش برای پژوهش درباره مصاحف مکتوب و انتقال قرآن شد. پیش از اخذ دکترا، کیث برای دیدار با محققانی که نسخه‌های خطی اولیه صناعا، توپکاپی و سمرقند قرآن را مطالعه می‌کردند، سفرهای متعددی انجام داد. پس از معرفی مجدد بایگانی‌های برگستراسر، که گفته می‌شد توسط اسپیتالر پس از جنگ جهانی دوم نابود شده بود، مایکل مارکس و آنجلیکا نیوبرت کیث را به نخستین کنفرانس پروژه عظیم کورپس کورانیوم (Corpus Coranicum) در دانشگاه آزاد برلین در سال ۲۰۰۵ دعوت کردند. مقاله کیث در این کنفرانس، که به مقایسه گونه‌های اولیه در مسائل نقد متنی می‌پرداخت و یادآور پروژه‌های ویرایش انتقادی قرآن آغاز شده توسط جفری و برگستراسر بود، مورد استقبال محققانی چون نیوبرت، مارکس، گرد-آر پوئین، نویا نوسدا، اندرو ریپین و افیم رضوان قرار گرفت. آنان این مقاله را دریچه‌ای امیدوارکننده برای پروژه‌های نیمه‌تمامی دانستند که پس از مرگ برگستراسر در سال ۱۹۳۸ و آرتور جفری در سال ۱۹۵۹ به منظور ایجاد یک ویرایش انتقادی از قرآن باقی مانده بود.

در میان خاورشناسان معاصر، پژوهش‌های کیث اسمال با توجه به محدودیت دامنه مطالعاتش، شاید اهمیت فراوانی نداشته باشد. اما با توجه به اثر و دیدگاه‌های او، به‌ویژه کتاب نقد متنی و نسخه‌های قرآن، کار او مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته است. فرد دالر، مورخ برجسته تاریخ اولیه اسلام، این کتاب را اثری «عالی و دارای اهمیت آشکار» توصیف می‌کند. دالر استدلال اسمال را مبنی بر اینکه تلاش‌های اولیه برای استانداردسازی متن صامت قرآن منجر به حذف گونه‌های متنی اولیه شده است، تصدیق می‌کند. با این حال، او تأکید می‌کند که نتیجه‌گیری‌های اسمال آزمایشی است، زیرا بررسی جامع‌تر آیات قرآن ممکن است نتایج متفاوتی به همراه داشته باشد (Donner, 2014: p. 167).

لری هورتادو، محقق متون اولیه مسیحی، نیز ضمن تأیید نتایج اسمال درباره تاریخ متنی قرآن و ترسیم شباهت‌هایی میان انتقال قرآن و دیگر سنت‌های کتاب مقدس، با این نظر اسمال موافق است که توسعه متنی قرآن شامل انتخاب‌های ویرایشی و سرکوب گونه‌های رقیب بوده است (Hurtado, 2015).

۲. روش‌شناسی

این محقق با توجه به سابقه پژوهشی و مطالعاتی خود در عهد جدید، روش خود را در نقد متنی نسخه‌های کهن قرآن «التقاط‌گرایی منطقی» (Reasoned Eclecticism) معرفی می‌کند و معتقد است این روش حداقل برای یک قرن توسط اکثر محققان عهد جدید مورد استفاده قرار گرفته است. از دیدگاه این خاورشناس، این روش یا رویکرد، مبنای تهیه اکثر متون انتقادی عهد جدید بوده است.

اسمال به تعریف هولمز از «التقاط‌گرایی منطقی» اشاره می‌کند که آن را رویکردی می‌داند که تلاش دارد تمام شواهد موجود، اعم از خارجی (مانند آنچه نسخه‌های خطی ارائه می‌دهند) و داخلی (مانند ملاحظات مربوط به عادات، اشتباهات و تمایلات کاتبان یا سبک و اندیشه نویسنده) را در نظر بگیرد. محور اصلی این رویکرد، یک اصل اساسی است: گونه‌ای که به احتمال زیاد اصیل است، گونه‌ای است که بهترین توضیح را برای منشأ تمام گونه‌های رقیب ارائه می‌دهد، هم از نظر شواهد بیرونی و هم از نظر شواهد درونی.

او در ادامه اهمیت این روش خاص را برمی‌شمارد: نخست، این روش بر پایه یک سنت دانشگاهی است که بیش از دو قرن قدمت دارد. دوم، این روش در بررسی انواع متنی نسخه‌های خطی قدیمی در بسیاری از سنت‌های ادبی به خوبی آزموده شده است. سوم، این روش انعطاف‌پذیری لازم را برای در نظر گرفتن ویژگی‌های مختلف خطوط عربی داراست. چهارم، این روش تحت تأثیر ایدئولوژی مذهبی، سیاسی یا دانشگاهی خاصی قرار ندارد و ابزاری مناسب برای مطالعه نسخه‌های خطی قدیمی و ارزشمند است. در عین حال، نگرشی انتقادی و واقع‌بینانه نسبت به تأثیرات انسانی در تولید کتاب‌های کهن حفظ می‌کند.

وی پس از توضیح اجمالی پیرامون روش‌شناسی، این پرسش را مطرح می‌کند که متن اصلی قرآن چیست؟ او اذعان می‌دارد که با توجه به پیچیدگی‌های تولید کتاب‌های قدیمی و وجود ترکیبی از قراردادهای شفاهی و نوشتاری، تعریف دقیق‌تری از این مفهوم لازم است. در سنت‌های ادبی که از روش‌های شفاهی و نوشتاری برای حفظ متون بهره می‌گیرند، تعیین یک متن «اصلی» واحد دشوار است؛ چراکه اجزای شفاهی مختلف نیز می‌توانند مدعی این عنوان باشند.

بحث اصلی در مطالعات قرآنی بر یافتن یک متن اولیه (Urtext) از قرآن متمرکز است. سنت اسلامی، قرآن را به شکلی که امروزه می‌شناسیم با این متن اولیه یکسان می‌داند و این باور به یک اصل دینی سنتی تبدیل شده است. در گفتمان عمومی اسلامی معاصر، حفظ کامل متن قرآن از زمان نزول آن بر پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان یک واقعیت مسلم تلقی می‌شود. با این حال، وی ادعا می‌کند که برخی محققان اسلامی در قرون اولیه و میانه، وجود تغییرات متنی و بخش‌های مفقود در قرآن را می‌پذیرفتند و مدعی انتقال کامل و بی‌نقص متن نبودند.



مطالعه نسخه‌های خطی قدیمی قرآن نیز انعطاف‌پذیری‌هایی را نشان می‌دهد که در دوران اولیه اسلام وجود داشته است. اسمال به دیدگاه الدون اپ اشاره می‌کند که فرآیند تبدیل یک متن شفاهی یا نوشتاری به یک کتاب، نه یک مرحله واحد بلکه شامل مراحل معجزایی است. او همچنین دیدگاه رپین را نقل می‌کند که در تعریف دقیق واژه «قرآن»، سه عنصر باید مد نظر قرار گیرند: یک پیکره متنی ثابت، پیکره‌ای که به شکل نوشتاری در دسترس باشد، و اینکه این شکل نوشتاری، میزانی از اعتبار را در میان گروهی از مردم کسب کند.

هر یک از این سه عنصر مستلزم فرآیندهایی است که از طریق آن‌ها، ثبات، شکل نوشتاری، و توافق بر سر اعتبار به دست آمده‌اند. هر تعریف و توضیحی از متن اصلی قرآن باید به وضوح این فرآیندها را تصدیق و تشریح کند. افزون بر این، دیدگاه‌های متفاوت در مورد تاریخچه متن قرآن، در نظراتشان درباره فرآیندها و مدت زمانی که طول کشید تا متن نوشتاری قرآن تمامی این سه جنبه را کسب کند، تفاوت خواهند داشت.

الدون اپ (Eldon Epp) در بررسی فرآیند تولید متن، چهار مرحله اصلی را برای تاریخ توسعه متن معرفی می‌کند که یکی از پژوهشگران این دسته‌بندی را به پنج مرحله گسترش داده است:

۱. شکل متن پیشین: شامل منابع شفاهی یا نوشتاری است که نویسنده در نگارش متن از آن بهره برده است.

۲. شکل متن خودنگاشت: نسخه‌ای که مستقیماً توسط نویسنده نوشته شده و از روی میز او خارج شده است.

۳. شکل متن معتبر: متنی که در یک منطقه جغرافیایی خاص اعتبار و پذیرش نسبی یافته است.

۴. شکل متن قانونی: نسخه‌ای که در سطح جغرافیایی گسترده‌تر به‌عنوان نسخه رسمی پذیرفته شده است.

۵. شکل متن تفسیری: شامل بازنویسی‌های عمدی بعدی به دلایل سبکی، عملی یا عقیدتی می‌شود.

این پژوهشگر دیدگاه الدون اپ را می‌پذیرد که این اصطلاحات می‌توانند به‌عنوان اصطلاحات فنی برای توصیف مراحل مختلف توسعه متن مورد استفاده قرار گیرند. او تأکید می‌کند که مستندسازی مراحل اولیه، به‌ویژه درباره مواد شفاهی و نوشتاری مربوط به قرآن، دشوار است؛ زیرا آنچه امروزه در اختیار ما قرار دارد، نسخه‌های ویرایش شده اولیه از برخی مطالب منتسب به پیامبر اسلام ﷺ است.

با توجه به این محدودیت، او بررسی خود را بر متون نوشتاری موجود متمرکز می‌کند و این نکته را در نظر دارد که سنت شفاهی در پس‌زمینه متن نوشتاری حضور داشته است. بنابراین، انتقال نوشتاری قرآن با سنت شفاهی ارتباط تنگاتنگی دارد و نسخه‌های نوشتاری موجود، از نظر زمانی، به نسخه‌های شفاهی اولیه بسیار نزدیک هستند.

در ادامه، این پژوهشگر به مسئله تعیین متن اصلی قرآن و چگونگی جمع‌آوری آن می‌پردازد. براساس دیدگاه سنتی اسلامی، قرآن در زمان حیات پیامبر ﷺ ثبت و جمع‌آوری شد، اما پس از رحلت ایشان، نسخه‌های مختلفی در مناطق گوناگون رواج یافت. خلیفه سوم، عثمان بن عفان، برای جلوگیری از اختلافات، دستور تهیه یک نسخه واحد را داد که به‌عنوان «متن قانونی» شناخته می‌شود. با وجود این، تلاش برای بازسازی متن اصلی (خودنگاشت) قرآن همچنان ادامه دارد. این بازسازی مستلزم بررسی نسخه‌های خطی، کتیبه‌ها و سایر شواهد موجود است، هر چند این فرآیند با چالش‌هایی از جمله محدودیت منابع و پیچیدگی سنت شفاهی روبه‌رو است.

توصیفات و تصاویر نسخه‌های خطی

هدف اصلی او در واقع معرفی نسخه‌های خطی است که تغییرات آن‌ها می‌تواند شاهدهی بر مدعای خویش باشد. از این‌رو، ۲۲ نسخه خطی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد که هر نسخه خطی را به‌طور مفصل توصیف کرده و تصاویری از صفحات مورد استفاده در آن ارائه نموده است. متن محوری پژوهش او، کشف اختلافات متنی و نقد متنی سوره ابراهیم آیات ۳۵ الی ۴۱ است.

او انتخاب این بخش و این نسخه‌های خاص را به روش زیر توضیح می‌دهد: کاتالوگ‌های نسخه‌های خطی قرآن موجود در مجموعه‌های اروپای غربی بررسی شدند تا مشخص شود کدام بخش‌های متن در چندین نسخه خطی در دسترس هستند. نسخه‌های خطی قرآن از چهار قرن اول اسلام به منظور دستیابی به قدیمی‌ترین متون ممکن انتخاب شدند. همچنین نسخه‌هایی با ویژگی‌های املائی که توسعه خط عربی را از یک خط صامت با علامت‌های جزئی به خطی کاملاً مصوت‌دار (که قادر به بازتولید دقیق مقادیر آوایی هر حرف عربی در نوشتار است) نشان می‌دهند، برجسته شدند.

هدف اولیه، انتخاب بخش‌هایی بود که در ده نسخه خطی مشترک بودند و این تعداد بعداً به بیست و دو نسخه خطی گسترش یافت؛ نوزده نسخه از چهار قرن اول اسلام و سه نسخه از دو قرن اخیر. جدولی که این نسخه‌های خطی را فهرست می‌کند، پس از توضیحات آن‌ها درج شده است.

در میان بخش‌های موجود که در چندین نسخه خطی ارائه شده بودند، سوره ابراهیم آیات ۳۵ الی ۴۱ انتخاب شد، زیرا این بخش روایتی با طول مناسب برای ارزیابی و تحلیل بود و به سه شخصیت آشنای کتاب مقدس، یعنی ابراهیم و پسرانش اسماعیل و اسحاق اشاره داشت. این داستان درباره استقرار ابراهیم و پسرش اسماعیل در مکه روایت می‌شود. اگرچه این بخش نسبتاً مختصر است، اما حاوی انواع مختلفی از روایات متنی است.



جدول مشخصات این مصاحف به شرح ذیل ارائه شده و در ادامه توضیح هر نسخه به صورت اجمالی بیان گردیده است.

Descriptions and Pictures of the Manuscripts 27

Table 2.1

Manuscript ¹	Date ²	Script Style ³	Manuscript Orientation ⁴	Manuscript Material	Orthographic Features ⁵	Verse markers ⁶
<i>Istanbul</i> ⁷ <i>Tiem SE 54</i>	I	H I (H)	Vertical	Parchment	sd, nsv, cd	1,5,10
<i>Topkapi</i>	II	BI/CI?(K)	Horizontal	Parchment	sd,nsv	1,5,10
<i>01-28.1</i>	I	B Ia (K)	Vertical	Parchment	sd, nsv	1,5,10
<i>01-29.1</i>	I	H I (H)	Vertical	Parchment	sd, nsv	1
<i>01-20.x</i>	I	A/B Ia (K)	Horizontal	Parchment	nd, nsv	10
<i>Or. 2165</i>	I	H II (H)	Vertical	Parchment	sd, nsv	1, 10
<i>SamK</i>	II	BI/CI? (K)	Horizontal	Parchment	fd, nsv	1,10
<i>BNF 325a</i>	II	B Ib (K)	Horizontal	Parchment	nd, cd	1,5,10
<i>BNF 326a</i>	II	H I (H)	Horizontal	Parchment	sd, nsv	1,10
<i>BNF 328a</i>	I	H I (H)	Vertical	Parchment	sd, nsv	1,5,10
<i>BNF 330a</i>	II	H III H)	Horizontal	Parchment	sd, nsv	1,10
<i>BNF 331</i>	II	B Ia (K)	Vertical	Parchment	sd, nsv	1,10
<i>BNF 332</i>	II	C I (K)	Vertical	Parchment	fd, nsv	1,10
<i>BNF 333c</i>	III	C III(K)	Horizontal	Parchment	fd, cd	10
<i>BNF 334c</i>	III	H IV (H)	Horizontal	Parchment	sd, cd	1,5,10
<i>BNF 340c</i>	III	B II (K)	Horizontal	Parchment	fd, cd	1,5,10
<i>BNF 343</i>	IV	D c (K)	Horizontal	Parchment	sd, cd	10
<i>BNF370a</i>	IV	C (K)	Horizontal	Parchment	fd, cd	10
<i>Meknes</i>	III	B II (K)	Horizontal	Parchment	sd, cd	1,5,10
<i>Or. 12884</i>	IV	NS P (K)	Vertical	Paper	fv	1,5,10
<i>Sharif</i>	XI	Naskh	Vertical	Paper	fv	1,10
<i>Warsh</i>	XV	Maehribi	Vertical	Paper	fv	1.10

*جدول برگرفته از کتاب نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن

ویژگی‌های هر نسخه خطی به تفکیک:

۱. *Istanbul*: نسخه خطی منتشر نشده به خط حجازی اولیه مشابه سبک H I دروش، دارای نشانه‌های تک‌آیه (چهار تا شش نقطه عمودی)، پنج‌آیه (دایره‌های کوچک) و ده‌آیه (دایره‌های کوچک با نقاط اطراف) که احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند.

۲. *Topkapi*: نسخه خطی به خط کوفی عظیم مشابه سبک‌های B II و C I دروش، دارای نشانه‌های نقطه‌گذاری برای برخی حروف و نقاط قرمز برای نشان دادن سیستم مصوت‌گذاری که احتمالاً در زمان نگارش اولیه اضافه شده‌اند.

۳. 01-20.x: نسخه خطی به خط کوفی اولیه، سنگین تر از ۰۱-۱/۲۸، فاقد نشانه‌های تک یا پنج‌آیه، دارای نشانه‌های ده‌آیه به صورت دایره‌ای با نقطه در وسط که همزمان با متن نوشته شده است.
۴. 01-28.1: نسخه خطی به خط کوفی بسیار اولیه مشابه دسته B Ib دروش، دارای نشانه‌های تک‌آیه (سه نقطه عمودی) که همزمان با نگارش متن اضافه شده‌اند و نشانه‌های ده‌آیه (دایره‌هایی با دو نوار نقطه دایره‌ای) که احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند.
۵. 01-29.1: نسخه خطی به خط حجازی مشابه دسته H I دروش و BNF 328a، دارای نشانه‌های تک‌آیه (الگوهای از سه تا هشت نقطه عمودی) که احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند و فاقد نشانه‌های پنج یا ده‌آیه است.
۶. BI Or. 2165: قدیمی‌ترین قرآن موجود در کتابخانه بریتانیا، به خط حجازی مایل و قلمی سنگین تر از سایر نسخه‌های حجازی، دارای نشانه‌های تک‌آیه و ده‌آیه که احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند.
۷. Samarkand Kufic Codex: نسخه خطی بزرگ و باشکوه به خطی مشابه دسته‌بندی‌های B II و C I دروش، دارای نشانه‌های تک‌آیه و ده‌آیه که به گفته جفری، نشانه‌های ده‌آیه بعدها اضافه شده‌اند.
۸. BNF Arabe 325a: نسخه خطی به خط B I b دروش، دارای نشانه‌های تک، پنج و ده‌آیه که همگی همزمان با متن نوشته شده‌اند، به جز نشانه‌های پنج‌آیه که احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند.
۹. BNF Arabe 326a: نسخه خطی به خط H I دروش، دارای نشانه‌های تک و ده‌آیه که نشانه‌های ده‌آیه احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند. مربوط به قرن دوم هجری.
۱۰. BNF Arabe 328a: نسخه خطی به خط حجازی، دارای نشانه‌های تک‌آیه، پنج‌آیه و ده‌آیه که نشانه‌های پنج و ده‌آیه بعدها اضافه شده‌اند. از بهترین نمونه‌های خط حجازی، مربوط به اوایل تا اواسط قرن اول هجری.
۱۱. BNF Arabe 330a: نسخه خطی به خط H III دروش، دارای نشانه‌های تک‌آیه و دو سیستم نشانه‌های ده‌آیه، مربوط به حدود سال ۸۰۰ میلادی (اواخر قرن دوم هجری).
۱۲. BNF Arabe 331: نسخه خطی به خط B I a دروش، دارای نشانه‌های تک و ده‌آیه که نشانه‌های ده‌آیه بعدها اضافه شده‌اند، مربوط به اوایل قرن دوم هجری.
۱۳. BNF Arabe 33212: نسخه خطی به خط C I a دروش، دارای نشانه‌های تک و ده‌آیه که همزمان با متن نوشته شده‌اند، مربوط به اواخر قرن هشتم/اوایل قرن دوم هجری.
۱۴. BNF Arabe 333c: نسخه خطی به خط C III دروش، فقط دارای جداکننده‌های ده‌آیه که همزمان با متن نوشته شده‌اند، مربوط به قرن دهم/اسوم هجری.



۱۵. BNF Arabe 334c: نسخه خطی به خط H IV دروش، دارای نشانه‌های تک، پنج و ده‌آیه که همگی در زمان نگارش متن گنجانده شده‌اند. نسخه‌ای انتقالی مربوط به اوایل قرن نهم/اواخر قرن دوم هجری.
۱۶. BNF Arabe 340c: نسخه خطی به خط B II دروش، دارای نشانه‌های تک، پنج و ده‌آیه که نشانه‌های پنج‌آیه احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند، مربوط به اوایل تا اواسط قرن نهم/اواخر قرن دوم تا اوایل قرن سوم هجری.
۱۷. Meknes: نسخه خطی به خط B II دروش، دارای نشانه‌های تک، پنج و ده‌آیه که نشانه‌های پنج و ده‌آیه احتمالاً بعدها اضافه شده‌اند، مربوط به اوایل تا اواسط قرن نهم/اواخر قرن دوم تا اوایل قرن سوم هجری.
۱۸. BNF Arabe 343: نسخه خطی به خط D commune دروش، فقط دارای نشانه‌های ده‌آیه که بعدها اضافه شده‌اند، مربوط به قرن دهم/سوم و یازدهم/چهارم هجری.
۱۹. BNF Arabe 370a: نسخه خطی به خط C عمومی عباسی دروش، فقط دارای نشانه‌های ده‌آیه که بعدها اضافه شده‌اند، مربوط به قرن دهم/سوم هجری.
۲۰. BI Or. 12884: قدیمی‌ترین قرآن کاغذی در کتابخانه بریتانیا، به خط کوفی شکسته یا کوفی شرقی، دارای نشانه‌های تک، پنج و ده‌آیه، مربوط به اوایل قرن چهارم هجری.
۲۱. Mushaf Sharif: نسخه خطی فتوکپی کوچک از قرآن ۱۰۹۳/۱۶۸۲، دارای نشانه‌های تک و ده‌آیه، به خط Hafṣ از قرائت عاصم.
۲۲. Warsh: نسخه چاپی جدید از متن منسوب به ورش از قرائت نافع، دارای نشانه‌های تک و ده‌آیه، به خط مغربی.

ب. تغییرات متنی

اسمال پس از ذکر ویژگی‌های بیست و دو نسخه خطی، در بخشی با عنوان «مشاهده تغییرات متنی» تلاش کرده است ضمن پرداختن به انواع و گونه‌های متنی در حروف صدادار یا کشیده و همچنین گونه‌های املائی مربوط به اسامی خاص، به مواردی چون اشتباهات رونویسی، گونه‌های علائم دیاکریتیکیال (diacritical)، گونه‌هایی که بر دستور زبان تأثیر می‌گذارند، گونه‌های رسم‌الخط، تقسیم‌بندی‌های مختلف آیات و تصحیحات فیزیکی نسخه‌های خطی پردازد و تغییرات متنی را در آنها رهگیری نماید.

این پژوهشگر در ابتدا نقل قولی از مک کنزی می‌آورد که هرگونه تاریخی از کتاب - که تحت تأثیر تغییرات تایپوگرافیکی و مادی قرار دارد - باید تاریخی از سوءبرداشت‌ها باشد. سپس در موافقت با

جفری، تغییرات متنی قرآن را محصول سرکوب در راستای اهداف تفسیری یا به عبارتی در خدمت سنت ارتدوکسی قلمداد می‌نماید. وی معتقد است که تغییرات متنی توسط جفری، برگشته، اسر و پرتزل هر چند جمع‌آوری شد اما مورد تحلیل و ارزیابی قرار نگرفت. به همین جهت نمی‌توان دریافت که چه مقدار از تغییرات متنی محصول سرکوب است؟ آیا تغییرات قابل توجهی از تشخیص و اصلاح در میان تلاش‌های مختلف برای استانداردسازی و بهبود متن فرار نموده‌اند؟ تغییراتی که می‌توان در نسخه‌های خطی یافت، چگونه با تغییراتی که ادعا می‌شود در نسخه‌های خطی و انتقالات شفاهی توصیف شده در ادبیات اسلامی وجود داشته‌اند، مقایسه می‌شوند؟

از این رو، او با تمسک به باور ابن خلدون درباره نبود مهارت نوشتن در میان صحابه و تصدیق علمای قرون وسطی به تغییرات متنی قرآن حتی در متن عثمانی، معتقد است که نقد متنی قرآن حائز اهمیت است. بررسی و طبقه‌بندی تغییرات موجود در نسخه‌های خطی قرآن، با وجود تردیدها، برای درک بهتر تاریخ و اصالت متن قرآن ضروری است. همچنین با رهگیری تغییرات متنی می‌توان به تعیین عمده‌ی غیرعمدی بودن تغییرات، تأثیرات منطقه‌ای بر متن و تأثیرات سنت شفاهی بر متن مکتوب دست یافت.

۱. گوناگونی‌های نوشتاری مرتبط با حروف صدادار بلند (کشیده) در نسخه‌های خطی قرآن

اسمال با توجه به توسعه املائی حروف صدادار «الف»، «یاء» و «واو»، آنها را نمایانگر تکامل زبان عربی می‌داند که به خوبی می‌تواند فرایند انتقال از سیستم جزئی به سیستم کاملاً آوایی را توضیح دهد. از دیدگاه اسمال، استانداردسازی استفاده از این حروف پدیده‌ای است که در نسخه‌های خطی سه قرن نخست اسلام قابل مشاهده است. استفاده از این حروف در مقایسه با سایر حروف رسم‌الخط بسیار متغیتر است؛ به گونه‌ای که حذف می‌شوند، اضافه می‌گردند و گاهی نیز با یکدیگر جابجا می‌شوند.

در دوره اولیه، روش‌های مختلفی برای نوشتن همزه به کار می‌رفت که در نهایت به اختراع و گنجاندن یک شکل صامتی برای این حرف انجامید. در ابتدا، همزه کاملاً حذف می‌شد. بعدها، برای نشان دادن آن از حروف «الف»، «یاء» یا «واو» استفاده می‌گردید. همچنین، در برخی نسخه‌های خطی نقاطی اغلب به رنگ سبز برای نشان دادن تلفظ همزه به کار می‌رفت. سرانجام، علائم خاصی برای نشان دادن موقعیت و نحوه استفاده از همزه ابداع شد.

این فرایند توسعه را می‌توان در نسخه‌های خطی باقی‌مانده از آن دوران مشاهده کرد. برخی از این گونه‌های املائی ممکن است بر معنای متن تأثیر بگذارند. در مواردی که چنین مسئله‌ای وجود داشته باشد، با توجه به نوع خاص مورد بررسی، به آن پرداخته خواهد شد.



۱-۱. گونه‌های مربوط به الف، یاء و واو

رایج‌ترین گونه‌های مشاهده‌شده در نسخه‌های خطی اولیه، دامنه گونه‌های مرتبط با الف هستند که نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری در مراحل اولیه خط عربی است.

اسمال استدلال می‌کند که نسخه‌های خطی اولیه قرآن انعطاف‌پذیری املائی را نشان می‌دهند، به‌ویژه در حذف الف میانی، و ادعاهای بیستون، بلاو و تاکستون مبنی بر اینکه چنین حذف‌هایی هنجاری هستند را به چالش می‌کشد. در عوض، تنوع در بین نسخه‌های خطی (مانند نسخه استانبول و BL Or) 2165 حذفیات متناقضی را نشان می‌دهد که نشان‌دهنده یک املائی انتقالی و غیراستاندارد، به‌جای قوانین سخت‌گیرانه است. مثال‌هایی مانند «قال» (نوشته‌شده به صورت «قل») خطرات ابهام را برجسته می‌کنند که با زمینه یا سنت شفاهی حل می‌شوند. محققانی مانند دروش این مسئله را به اعمال اولیه کاتبان نسبت می‌دهند، در حالی که ریپین مفاهیم الهیاتی (مانند تغییر در گفتار الهی در مقابل انسانی) را مطرح می‌کند. نویسنده نتیجه می‌گیرد که این گونه‌ها تا قبل از استانداردسازی قرن هشتم، منعکس‌کننده قراردادهای در حال تکامل، تأثیرات دیالکتیکی و انتخاب‌های عمل‌گرایانه کاتبان هستند.

اسمال در ادامه به الف مقصوره یا الف خنجری می‌پردازد و معتقد است وجود و تنوع «الف خنجری»، همراه با جایگزینی «الف/یا» نشان می‌دهد که املائی اولیه قرآن سیال بوده و هنوز استاندارد نشده است. این مفهوم، نظریه یک متن «عثمانی» واحد و بدون تغییر را به چالش می‌کشد. الف خنجری، الف کوچکی است که در بالا یا پایین خط در قرآن‌های چاپی قرار می‌گیرد و بیانگر تلفظی است که به صراحت در رسم نیست. نسخه ۱۹۲۴ قاهره از آن برای تقریب متن فرضی «عثمانی» استفاده می‌کند. با این حال، نسخه‌های خطی اولیه اغلب فاقد این الف‌های خنجری هستند، در حالی که نسخه ۱۹۲۴ آنها را داراست. گاهی نسخه‌های خطی اولیه حتی یک الف «کامل» دارند که در متن ۱۹۲۴ از الف خنجری استفاده شده است، یا اصلاً الف وجود ندارد. این ناهماهنگی نشان می‌دهد که نسخه ۱۹۲۴ بر سنت‌های بعدی، نه تنها نسخه‌های خطی اولیه، تکیه دارد و نسخه‌های خطی اولیه انعطاف بیشتری در نمایش این صداها داشتند. نمونه‌های معاصر دیگری از این تفاوت‌ها در چاپ متون حفص و ورش دیده می‌شود؛ یکی الف را به‌عنوان یک حرف کامل در خط اصلی متن ثبت می‌کند، در حالی که دیگری آن را به‌صورت الف خنجری نشان می‌دهد.

سوره ابراهیم آیه ۳۸: عال	علا Topkapi, 01-20.x, BNF 332, 333c
سوره ابراهیم آیه ۳۹: عال	علا BNF 332, 333c

اسمال به بررسی املائی کلمه «علی» (بر) در نسخه‌های خطی اولیه قرآن پرداخته و نشان داده است که این کلمه گاهی به شکل «عال» نوشته شده است. او معتقد است که این تغییر املائی می‌تواند نشان‌دهنده یک فرم گرافیکی قدیمی‌تر از کلمه باشد که ریشه در زبان آرامی دارد، یا اینکه صرفاً تفاوتی منطقه‌ای در املا بوده است. وی به نسخه‌هایی اشاره می‌کند که در آنها هر دو شکل «علی» و «عال» در یک صفحه از متن آمده‌اند، که نشان می‌دهد این دو شکل به طور همزمان و به‌عنوان املائی قانونی کلمه مورد استفاده قرار می‌گرفتند. اسمال نتیجه می‌گیرد که این گونه‌های املائی نمونه‌هایی از املائی انعطاف‌پذیر در دوره‌ای هستند که هنوز خط صامت عربی به طور دقیق استاندارد نشده بود.

اسمال همچنین به تغییرات حرف «یاء» در نسخه‌های خطی اولیه قرآن اشاره کرده است. او بحث می‌کند که این تغییرات از املائی منعطف فراتر رفته و شامل حذف «یاء» (مثلاً «لقموا») به جای «لیقمیوا»)، اشتباهات احتمالی کتبی، و درج «یاء» به جای «الف» می‌شود. اسمال چندین توضیح ممکن را بررسی می‌کند، از جمله اینکه این تغییرات می‌تواند نشان‌دهنده یک دیفتونگ، تلفظی منطقه‌ای، قرارداد املائی موقت، یا سبکی از تلاوت گمشده باشد. با این حال، او در نهایت از فرضیه تلفظ منطقه‌ای حمایت می‌کند، زیرا نقطه‌گذاری در نسخه‌های خطی به صورت ثابت و عمدی انجام شده است. این یافته‌ها نشان‌دهنده سیال بودن خط اولیه قرآن است.

در ادامه تحلیل، مسئله همزه مورد بررسی قرار می‌گیرد. اسمال استدلال می‌کند که این حرف در نسخه‌های اولیه وجود نداشته و به تدریج تکامل یافته است. به عبارت دیگر، املائی اولیه قرآن فاقد نماد متمایز برای همزه بوده است که این امر بازتابی از تلفظ گویش مکی آن زمان است. افزودن همزه در مراحل بعدی، همراه با سیستم‌های نشانه‌گذاری دیگر، نشان‌دهنده استانداردسازی یک تلفظ خاص (شرق عربی) است. اسمال از شواهدی چون عدم وجود همزه در نسخه‌های خطی اولیه، نمایش‌های جایگزین همزه (الف، یاء، و حذف مانند «افنده» به «افده» یا «افاده») و تکامل تدریجی نشانه‌گذاری همزه بهره می‌برد. او معتقد است که حذف همزه در نسخه‌های خطی اولیه به گویش مکی نسبت داده می‌شود، در حالی که گنجاندن آن در مراحل بعدی، منعکس‌کننده تأثیر گویش‌های دیگر است.

۲-۱. انواع املاء در اسامی خاص قرآنی

اسمال پس از بیان انواع و گونه‌های تغییرات املائی، یا به عبارت دیگر تغییرات متنی در حروف صدادار، به بررسی تغییرات املائی سه نام خاص قرآنی -ابراهیم، اسماعیل و اسحاق- در نسخه‌های خطی اولیه می‌پردازد و بر سیالیت املائی آنها تأکید می‌کند. همچنین پیامدهای این تغییرات را برای فرآیندهای استانداردسازی زبانی، کلامی و متنی روشن می‌سازد.



یک. ابراهیم

انواع املائی	مصاحف
ابرهیم	BL Or, 2165 , BNF , BNF 328a , BNF 326a
ابرهیم	Istanbul, Topkapi , 01-28.1 , 01-29.1 , 01-20.x , BNF, 325a , 332 , 333c, 334c, 340c, Meknes, BNF 343, 370a
ابرهیم	۱۴:۳۵:۱BL Or. 12884, Sharīf, Warsh

اسمال به تحلیل انواع متنی نام «ابراهیم» پرداخته و از دیدگاه هایپکینز بهره برده است. او معتقد است حذف الف میانی در نسخه‌های اولیه پاپیروس و مصاحف حجازی رایج بوده، اما در نسخه‌های عباسی بعدی اضافه شده است. این تغییر ممکن است نشان‌دهنده اصلاح خطاهای کاتبان، تفاوت تلفظ منطقه‌ای، آموزش به غیرعرب‌زبانان، یا تحمیل تلفظ یکسان باشد.

نسخه‌های حجازی اولیه مانند BL Or. 2165 و Paris BNF 328a که فاقد الف میانی هستند، می‌توانند به‌عنوان شاهد این امر تلقی شوند، در حالی که در نسخه‌های متأخرتر مانند مصاحف عباسی، الف اضافه شده است.

در این میان، دیدگاه الهیاتی/ایدئولوژیک نیز قابل توجه است؛ دیدگاهی که تلاش دارد تلفظی «اسلامی» متمایز از تلفظ مسیحی یا یهودی ایجاد کند. حذف الف در نسخه‌های اولیه و افزودن آن در دوره‌های بعدی، همزمان با شکل‌گیری هویت اسلامی رخ داده است.

اسمال برای توضیح حذف یا حضور یاء در نام ابراهیم، به دیدگاه هالیم (Haleem) اشاره می‌کند. هالیم معتقد است حذف یاء در سوره بقره به دلیل قاعده ضعف ریشه سوم در حالت رفع یا جر است، اما اسمال این توجیه را ناکافی می‌داند، زیرا در سایر سوره‌ها و نسخه‌ها، یاء حضور دارد. متن فعلی قرآن ۱۹۲۴ قاهره نیز یاء را فقط در سوره بقره حذف کرده است.

فون دنفر (Von Denffer) با ارجاع به السیوطی و ابن ابی داوود در منابع اسلامی ذکر کرده است که در مصحف ابوموسی اشعری، نام ابراهیم به‌صورت «ابراهیم» (بدون یاء) خوانده می‌شده است. جفری (Jeffery) دیدگاه دیگری دارد و معتقد است تغییرات املائی نام ابراهیم نشان‌دهنده تحولات ریشه‌شناسی و تأثیر زبان‌های سامی (مانند سریانی) است. وجود پنج شکل مختلف املائی در منابع اسلامی (مانند ابراهام، ابراهیم، ابرهیم) شواهدی بر این مسئله است.

پوین (Puin) و الاعظمی (Al-Azami) تغییرات و تفاوت‌های متنی نام‌ها را ناشی از خطاهای کاتبان دانسته و معتقدند نسخه‌های ناهمخوان با رسم الخط عثمانی باید کنار گذاشته شوند. نسخه‌های صنعا نشان می‌دهند که به طور مداوم از یاء برای نشان دادن آ بلند استفاده می‌شده است. رپین (Rippin) و مینگانا (Mingana) این تغییرات املائی را نشان‌دهنده تأثیر تلفظ سریانی و انعطاف‌پذیری خط عربی اولیه می‌دانند.

دو. اسماعیل

انواع املائی	مصاحف
اسمعل	Ismā'īl 01-28.1, 01-29.1, 01-20.x, BL Or. 2165, BNF 325a
اسمعل	Istanbul بدون یاء
اسمعیل	BL Or. 12884, Sharīf, Warsh با الف خنجری

«اسماعیل» پایدارترین نام مشاهده‌شده در نسخه‌های خطی قلمداد می‌شود که تنها یک نسخه متفاوت از این نام در نسخه‌های بررسی‌شده یافت شده است. در نسخه خطی استانبول، نام اسماعیل بدون یاء (اسمعل) آمده است. این تغییر املائی سؤالاتی را مطرح می‌کند: آیا این یک اشتباه رونویسی است؟ این ایده با این واقعیت پشتیبانی می‌شود که نه جفری و نه دیگران چنین تغییری را در ادبیات قرآنی اسلامی بعدی ثبت نکرده‌اند. همچنین، به نظر می‌رسد این تغییر با ایده وجود یک ریشه سریانی در پشت این کلمه مغایرت دارد. مینگانا مشاهده کرده که شکل نرمال قرآنی این نام که شامل یاء است، دقیقاً معادل شکل سریانی آن می‌باشد.



سه. اسحاق

انواع املائی	مصاحف
اسحق	Istanbul, 01-29.1, 01-20.x, BL Or. 2165, BNF 325a, 326a, 328a, 330a, 331, 332, ۳۳۴c, 340c, 370a, SamK, Meknes
اسحاق	BNF 333c با الف کامل
اسحق	BL Or. 12884, Sharīf, Warsh با الف خنجری

براساس یافته‌های این تحقیق، فقدان الف در متون اولیه با اشکال سریانی/عبری در تضاد است و بیانگر یک تلفظ اسلامی در حال تکامل می‌باشد. مینگانا شکل استاندارد این نام را به نفوذ سریانی نسبت می‌دهد، در حالی که اضافات بعدی نشان‌دهنده استانداردسازی املائی است. اسمال در جمع‌بندی خود اشاره می‌کند که نظرات کسانی چون ریپین، پوین، مینگانا، فیشر، فدللی و بلاشر و همچنین بار، نشان‌دهنده تغییرات و تنوع املائی نام‌های خاص در قرآن است که متأثر از زبان‌های سامی پیشین (مانند آرامی و عبری) و تحولات استانداردسازی متأخر بوده است.

۲. اشتباهات رونویسی (خطاهای نسخه‌برداری)

اسمال به بحث درباره مشاهده انواع متنی و اشتباهات رونویسی یا خطاهای نسخه‌برداری کاتبان پرداخته و معتقد است که تمام سنت‌های نسخه‌برداری نسخه‌هایی دارند که به وضوح نتیجه بی‌دقتی و عدم توجه کاتب هستند. در سنت‌های نسخ خطی باستانی، عادات کاتب معمولاً بسیار دقیق و ظریف بود، اما گاهی اوقات لغزش‌هایی وجود داشت که منجر به اشتباه می‌شد. اسمال به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که در آن‌ها حروف اضافه، تغییر یا حذف شده‌اند. به این ترتیب، برخی از نمونه‌های هاپلوگرافی (haplography) و تغییرات علامت دیاکرتیکال (علائم آوایی) در اینجا گنجانده شده است. هاپکینز اشاره دارد که مجموعه‌های مواد اولیه عربی از همه نوع، لغزش‌های کاتب را نشان می‌دهد که منجر به حذف حروف و حتی کلمات می‌شوند. این موضوع علاوه بر وجود انواع دیگر اشتباهات، در مورد نسخه‌های خطی قرآن نیز صادق بوده است. اسمال سپس به این موارد اشاره می‌کند:

حروف اضافی

توضیح	کلمه درست	کلمه نادرست	نسخه خطی	آیه / مورد
یک حرف دندان‌افزایی	وللی	وللی	مکناس	سوره ابراهیم آیه ۳۵
یک حرف دندان‌افزایی	اللسما	اللسما	01-20.x	سوره ابراهیم آیه ۳۸
یک حرف دندان‌افزایی	الذی	الذی	توپکاپی	سوره ابراهیم آیه ۳۹
حروف اضافی	دعا	الدعا	BNF 370a	سوره ابراهیم آیه ۴۰
حرف اضافی (احتمالاً یاء مضاعف)	درلیلی	درلیلی	استانبول	سوره ابراهیم آیه ۴۰

در مورد کلمه «درلیلی»، نویسنده اشاره می‌کند که شاید به جای یک حرف اضافی، دو حرف «ی» پشت سر هم (یاء مضاعف) باشد، که در املائی نقطه‌دار کلمه دیده می‌شود. اما چون این مورد در این نسخه خطی رایج نیست، احتمالاً خطای کاتب است.



جابه‌جایی علائم نقطه‌گذاری (اعراب) و حروف مشابه

توضیح	تصحیح	خطای املائی	نسخه خطی	آیه/مورد
جایگزینی نون به‌جای تاء در پسوند	ذریتی	نون به‌جای پسوند تاء: ذرینی	توپکاپی	سوره ابراهیم آیه ۳۷
جایگزینی باء به‌جای یاء	غیر	باء به‌جای یاء: غیر	توپکاپی	سوره ابراهیم آیه ۳۷
جایگزینی زاء به‌جای راء	زرع	زاء به‌جای راء: رزع	BNF 334c	سوره ابراهیم آیه ۳۷
جایگزینی جیم به‌جای حاء	المحرم	جیم به‌جای حاء: المجرم	BNF 330a	سوره ابراهیم آیه ۳۷
جایگزینی فاء به‌جای قاف	وارزفهم	فاء به‌جای قاف: وارزفهم	01-28.1	سوره ابراهیم آیه ۳۷
جایگزینی نون به‌جای یاء در انتهای کلمه	وینی	نون نهایی به‌جای یاء: وینن	BNF 328a	سوره ابراهیم آیه ۳۵
جایگزینی نون به‌جای یاء در انتهای کلمه	تهوی	نون نهایی به‌جای یاء: تهون	BNF 334c	سوره ابراهیم آیه ۳۷
حذف نقطه از لام	احعلی	لام بدون نقطه: احعلی	01-20.x	سوره ابراهیم آیه ۴۰

هابلوگرافی

آیه/مورد	نسخه خطی	کلمه نادرست (حذف شده)	کلمه درست	حرف/حروف حذف شده
سوره ابراهیم آیه ۳۶	BL Or. 2165	تعنی	تبعنی	باء
سوره ابراهیم آیه ۳۷	BNF 326a	لقموا	ایقیموا	یاء
سوره ابراهیم آیه ۳۹	استانبول	اسمعا	اسمعیا	یاء
سوره ابراهیم آیه ۳۹	استانبول	اسمع	اسمیع	یاء

هابلوگرافی (Haplography) یا «حذف ناخواسته»، به اشتباهی در نسخه برداری اشاره دارد که طی آن بخشی از متن به طور غیر عمدی حذف می شود. این جدول نشان می دهد که در هر مورد، کدام حرف یا حروف از کلمه اصلی در نسخه خطی حذف شده است. به عنوان مثال، در آیه ۲: ۳۶: ۱۴، حرف «ب» از کلمه «تبعنی» حذف شده و به «تعنی» تبدیل شده است.

۳. تغییرات علائم نقطه گذاری و تأثیر آنها بر دستور زبان در نسخه های خطی قرآن

اسمال در بخش دیگری به علائم آوانگاری که می توانند بر دستور زبان تأثیر بگذارند، پرداخته و توضیح می دهد که نسخه های خطی اولیه قرآن فاقد اعراب و نشانه های تمایز حروف بودند. برخی این امر را به خاطر مخالفت ها در باب نقطه گذاری در دوران اولیه می دانند. فقدان اعراب، ابهاماتی را در خواندن و تفسیر متن ایجاد می کرد. البته گروندلر (Gruendler) و گروهمن (Grohmann) بر این نظر هستند که در قدیمی ترین نسخه های قرآنی، نشانه های اعراب به صورت نظام مند اما گزینشی استفاده می شدند. آنچه بدیهی است این است که به تدریج، سیستم های مختلفی برای نقطه گذاری و اعراب گذاری حروف به وجود آمد که این سیستم ها در مناطق مختلف و بین نسخه برداران گوناگون، متفاوت بودند. برخی از این تغییرات املائی حتی می توانستند معنای کلمات و قواعد دستوری را تغییر دهند. این نشان می دهد که نسخه برداران گاهی برای تصحیح متن تغییراتی را اعمال می کردند. با این حال، این تغییرات نسبتاً اندک بودند و به طور کلی به معنای کلی متن آسیب نمی رساندند. این نشان می دهد که نسخه برداران در حفظ متن اصلی کوشا بوده اند و می توان این گونه بیان کرد که این اختلافات در نسخه های خطی اولیه به تدوین و استانداردسازی متن قرآن در طول زمان کمک کرده است. با بررسی این اختلافات، می توانیم درک بهتری از چگونگی تکامل متن قرآن داشته باشیم.



تغییرات علائم نقطه گذاری	توضیح	مثال‌ها/ جزئیات مشخص	پیامدها
استفاده پراکنده از نشانه‌های نقطه گذاری	کاربرد ناهمگون نشانه‌های نقطه گذاری، حتی در یک نسخه خطی واحد	- نسخه خطی 18: 2165 BL Or. از ۲۷ «نون» ابتدایی در سوره ابراهیم آیات ۳۶ تا ۴۱، نقطه گذاری شده‌اند. - نسخه خطی 8: 328a BNF از ۲۷ «نون» ابتدایی در سوره ۱۴: ۳۵-۴۱ نقطه گذاری شده‌اند - نسخه خطی 5: 2165 BL Or. از ۹ «تاء» ابتدایی نقطه گذاری شده‌اند. - نسخه خطی 0: 328a BNF از ۹ «تاء» ابتدایی نقطه گذاری شده‌اند.	- نشان‌دهنده سیالیت سیستم‌های نقطه گذاری اولیه است - نشان‌دهنده کاربرد انتخابی، حتی در سیستم‌های تثبیت شده است - نیاز به بررسی دقیق هر مورد را نشان می‌دهد.
سیستم‌های متفاوت نشانه‌های نقطه گذاری	تفاوت در روش‌های مورد استفاده برای تمایز حروف مشابه، به ویژه «فاء» (ف) و «قاف» (ق).	سیستم‌های «فاء» و «قاف»: سیستم ۱: یک خط بالا برای «فاء»، دو خط بالا برای «قاف» (BNF 325a, 326a, 01-28.1, حفص، شریف. سیستم a1: فقط «فاء» بالا نقطه گذاری شده است (BNF 330a, 331, 334c) سیستم ۲: یک خط پایین برای «فاء»، یک خط بالا برای «قاف» (استانبول، ورش) سیستم ۳: یک خط بالا برای «فاء»، یک خط پایین برای «قاف» (توپکایی، ۰۱-۲۹/۱). سیستم ۴: نه «فاء» و نه «قاف» نقطه گذاری نشده‌اند (BL Or. 2165, 01-20.x, SamK, BNF 328a, 332, 333c, 340c, 343, 370a, تغییرات دیگر: نسخه خطی ۰۱-۲۹/۱ از سیستمی استفاده می‌کند که در آن نقاط منفرد بالا و پایین حروف مختلف قرار می‌گیرند، نه فقط «فاء» و «قاف».	- نشان‌دهنده مرحله توسعه سیستم‌های نقطه گذاری است. - نشان‌دهنده تفاوت‌های منطقه‌ای در سنت‌های نسخه خطی است. - هنگام مواجهه با سیستم‌های مختلف، احتمال اشتباه خواندن را ایجاد می‌کند.
تغییرات صامت‌ها به دلیل نشانه‌های نقطه گذاری	تغییرات صامت‌ها به دلیل نشانه‌های نقطه گذاری که صامت را تغییر می‌دهد، منجر به تغییرات دستوری و معنایی می‌شود.	- تفاوت در نقطه گذاری «فاء» و «قاف» می‌تواند منجر به خواندن یک حرف به‌عنوان دیگری شود، و در نتیجه کلمه را تغییر دهد. - نبود نشانه‌های نقطه گذاری در بعضی از نسخ مانند ۰۱-۲۰x باعث ایجاد موقعیت‌هایی می‌شود که حرف اصلی نامشخص است. - ناهماهنگی عمومی در نقطه گذاری حروف مشابه.	- اهمیت نشانه‌های نقطه گذاری برای خواندن دقیق را برجسته می‌کند. - پتانسیل تغییرات متنی در نسخه‌های خطی اولیه را نشان می‌دهد. - نقش انتقال شفاهی در روشن کردن ابهامات را تأکید می‌کند.
نسخه خطی ۰۱-۲۰x. نقطه گذاری	نسخه خطی بدون هیچ‌گونه نشانه نقطه گذاری	- در میان نسخه‌های خطی اولیه کوفی به دلیل فقدان شدید نقطه گذاری برجسته است - بازتاب‌دهنده مقاومت احتمالی در برابر معرفی ابزارهای کمک خواندن است.	- شواهدی از دوره‌ای ارانه می‌دهد که در آن نشانه‌های نقطه گذاری به طور جهانی پذیرفته نشده بودند. - طیف وسیعی از روش‌های نقطه گذاری را نشان می‌دهد.
نسخه خطی ۰۱-۲۹/۱ نقطه گذاری	نسخه خطی با سیستم غیرمعمول نشانه‌های نقطه گذاری	- از نقاط منفرد بالا و پایین حروف مختلف، نه فقط «فاء» و «قاف» استفاده می‌کند - صامت‌های بیشتری نسبت به سایر نسخه‌های خطی هم‌عصر و هم‌خط نقطه گذاری شده‌اند - حرف قاف در زیر نقطه گذاری شده است.	- سیستم منحصر به فرد و متمایزی از نشانه‌گذاری نقطه گذاری را نشان می‌دهد. - نشان می‌دهد که سیستم‌های بسیار متنوعی در حال استفاده بوده است.

می‌توان به این نتیجه رسید که بررسی نقطه‌گذاری در نسخه‌های خطی اولیه، کلید فهم تحول متن قرآن قلمداد می‌شود. از طرفی، این بررسی نقش انتقال شفاهی را نشان می‌دهد که در زمانی که نشانه‌های نقطه‌گذاری وجود نداشت، انتقال شفاهی از اهمیت بالایی برخوردار بود و به رفع ابهام‌ها کمک می‌کرد. همچنین، این تنوع سیستم‌های نقطه‌گذاری نشان‌دهنده پویایی و تکامل زبان عربی و خط آن در قرون اولیه اسلام است که حتی می‌توان گفت تا حدودی معلول تأثیرات منطقه‌ای است؛ چون نحوه نقطه‌گذاری در مناطق مختلف جهان اسلام، مانند حجاز، یمن و مغرب، متفاوت بود.

اسمال در ادامه این بحث، به چند مورد مربوط به قرار دادن نقاط نشانه‌گذاری که عملکرد دستوری اساسی کلمه را تغییر می‌دهند، اشاره می‌کند؛ به‌عنوان مثال، تغییرات نشانه‌های نقطه‌گذاری: ثاء به‌جای ثاء. «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» (ابراهیم: ۳۷) در نسخه «BNF 334c»، «الثمرات» به‌جای «الثمرت» آمده است.

در متن مورد بحث، تفاوت در نقطه‌گذاری کلمه «الثمرات» (میوه‌ها) در نسخه‌های خطی اولیه مورد بررسی قرار گرفته است. در برخی نسخه‌ها، این کلمه به‌صورت «الثمرات» (خرماها) نقطه‌گذاری شده است. این تفاوت نقطه‌گذاری، معنای کلمه را از «میوه‌ها» به «خرماها» تغییر می‌دهد.

دلیل علامت سؤال در عنوان، ویژگی املائی این حرف در آیه ۳۷ است. دو نقطه مورد استفاده برای تعیین حرف به‌عنوان «ثاء» به‌طور متفاوتی از قرارداد معمول در این نسخه خطی نوشته شده است. معمولاً از دو خط یا خط تیره استفاده می‌شود و آنها به‌صورت عمودی، یکی بالای دیگری، چه مستقیماً بالای حرف یا مورب به سمت بالا و چپ نوشته می‌شوند. با این حال، علائم بالای این حرف، دو نقطه هستند که بلافاصله بالای حرف در کنار هم نوشته شده‌اند. در این نسخه خطی، فقط یک «ثاء» با سه نقطه مشخص شده است، کلمه «یثت» در آیه ۲۷ سوره ابراهیم. در آن محل، با سه نقطه در یک مثلث مشخص شده است که به سمت پایین و چپ اشاره می‌کند.

گروندلر اشاره می‌کند که اشکال اولیه این نشانه‌های نقطه‌گذاری، اشکال و جهت‌گیری‌های متمایزی داشتند. «ثاء»ها در متون کتبی‌ای از دو خط کوتاه استفاده می‌کنند که به‌صورت عمودی یا مورب بالای یا کنار حرف تراز شده‌اند BNF 334c. از این قرارداد پیروی می‌کند. «ثاء»ها با سه نقطه در یک مثلث متمایز می‌شوند که به سمت پایین و چپ اشاره می‌کند BNF 334c. در سوره ابراهیم آیه ۲۷ از این قرارداد دقیق استفاده می‌کند، اما در آیه ۳۷ دو نقطه به‌صورت افقی تراز شده‌اند و هیچ نشانه‌ای از نقطه



سوم وجود ندارد. به نظر می‌رسد که «تاء» است نه «تاء»، و «تاء» از نوع نشانه‌گذاری که در جای دیگری از این متن استفاده نشده است، اما شناخته شده است که بعداً مورد استفاده قرار گرفته است. به این ترتیب، نقاط می‌توانستند توسط یک کاتب بعدی اضافه شده باشند.

با در نظر گرفتن آن به‌عنوان «تاء»، می‌تواند یک افزودنی عمدی برای تغییر معنای کلمه از «میوه» عمومی به «خرما» خاص تر، «تمر» باشد. این احتمالاً یک افزودنی بعدی بوده است زیرا کلمه «تمر» در قرآن گواهی نشده است.

تغییر شخص

در محل انتخاب‌شده، دو مکان وجود داشت که نسخه‌های خطی دارای تغییرات شخص بودند و این تغییرات توسط نقاط نشانه‌گذاری مشخص شده‌اند.

مکان اول: در نسخه خطی قرآن «01-29.11»، آیه ۴۱ سوره ابراهیم: «لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» در این نسخه، «تاء» به جای «یاء» نوشته شده است: «تقوم» به جای «يقوم».

این تغییر، تغییر شخص از سوم‌شخص به دوم‌شخص است: «و مؤمنان در روزی که تو حساب را محاسبه می‌کنی» به جای «زمانی که حساب محاسبه می‌شود». این تغییر، متن را از روایت به گفتگوی مستقیم تبدیل می‌کند. این امر دعا را از نظر داخلی منسجم‌تر و شخصی‌تر بین ابراهیم و الله مطرح می‌کند. همچنین قابل تصور است که این تغییر برای افزایش درام روایت و تأکید بر الله به‌عنوان داور نهایی ایجاد شده باشد. اسمال بر این باور است که این تغییر وضوح و حس متن را بهبود می‌بخشد. همچنین، تغییر شخص از سوم‌شخص به دوم‌شخص محتمل‌تر از برعکس به نظر می‌رسد، زیرا اگر در ابتدا دوم‌شخص بود، دلیل خوبی برای تغییر آن به سوم‌شخص وجود نداشت. این امر سوم‌شخص را در صورت مشخص شدن یکی از این دو در ابتدا، شکل متنی اولیه محتمل‌تر می‌کند. با این حال، هر دو تفاسیر مشروع از متن صامت بدون نقطه هستند و هر کدام می‌توانند اشکال متنی تفسیری از یک شکل متنی اولیه و مبهم‌تر باشند.

مکان دوم: این تغییر بر روایت مربوط به ابراهیم تأثیر می‌گذارد، جایی که او از طرف خود و پسرانش صحبت می‌کند و الله در مورد کسی که اسرار دل‌های مردم را آشکار می‌کند، سخن می‌گوید: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ» در نسخه توپکاپی، سوره ابراهیم، آیه ۳۸، «یاء» به جای «نون» نوشته شده است: «یعلن» به جای «نعلم». این تغییر به این معناست: «تو می‌دانی آنچه را که پنهان می‌کنیم و آنچه را که او آشکار کرد»، به جای خوانش استاندارد «تو می‌دانی آنچه را که پنهان می‌کنیم و آنچه را که آشکار می‌کنیم». اسمال این تغییر را با زمینه روایی کلی و الهیات قرآن مطابق می‌داند و می‌افزاید که اگرچه این تغییر ناخوشایند در یک خطاب مستقیم وجود دارد و احتمالاً اشتباه کاتب است، اما با ضربات جسورانه در

متنی با حروف کم دیگر که به وضوح مشخص شده‌اند، در آنجا قرار داده شده است. دو نمونه از این نوع تغییر نیز در پالیمپست‌ها وجود دارد.

بر اساس دیدگاه اسمال، می‌توان گفت که وجود تغییرات جزئی در نسخه‌های خطی اولیه قرآن، ناشی از تلاش کاتبان برای تصحیح دستور زبان و رفع ابهامات موجود در متن بوده است. این تغییرات، اگرچه کوچک، در زمینه‌های خاص خود حائز اهمیت بودند و نشان‌دهنده تمایل کاتبان به حفظ معنای کلی متن و وفاداری به آن هستند. همچنین، این تغییرات در سنت‌های بعدی مورد توجه ویژه قرار گرفتند و در آثار مختلفی ثبت شدند.

۴. انواع و تغییرات رسم

اسمال در ادامه بحث درباره انواع تغییرات متنی، به تغییرات مربوط به رسم الخط می‌پردازد؛ به عبارتی، تغییراتی که در خط صامت متن رخ می‌دهند. این تغییرات می‌توانند از یک حرف واحد تا بخش‌های طولانی متن را شامل شوند. در ادبیات و سنت اسلامی، بسیاری از این موارد به‌عنوان تغییراتی که در قرآن در قرون اولیه اسلام وجود داشته‌اند، فهرست شده‌اند. اسمال اشاره می‌کند که مدرسی و گیلیوت فهرست‌های گسترده‌ای از بخش‌هایی که تصور می‌شده زمانی در قرآن وجود داشته‌اند، اما به دلایل مختلف به متن فعلی قرآن راه نیافته‌اند، ارائه داده‌اند. مجموعه‌های تغییرات مانند MQ، MQQ و مجموعه جفری (Materials for the History of the Text of the Qur'an) نیز حاوی سوابق بسیاری از حروف، کلمات و حتی عبارات متغیر هستند. با این حال، با وجود فهرست شدن تعداد زیادی از این تغییرات در ادبیات ثانویه، عدم وجود نسخه‌های خطی موجود، منجر به مطرح شدن فرضیه‌های مختلفی برای توضیح این اختلافات شده است.

نسخه‌های خطی مورد بررسی در این مطالعه، حاوی برخی تغییرات در کلمات، حروف اضافه و حذف شده بودند. این تغییرات بر اساس اندازه و تأثیرشان بر رسم الخط، دسته‌بندی و ارائه شده‌اند.

۱-۴. روشن‌سازی املا

در نگاه اسمال، در نسخه خطی استانبول، در سوره ابراهیم آیه ۴۱، الف‌هایی به کلمات «الصَّلَوَه» و «وَلَوْلَدِي» اضافه شده‌اند که احتمالاً برای وضوح تلفظ یا پیروی از رسم الخط جدید بوده است. این تغییر در «وَلَوْلَدِي» با قرائت ابن مسعود مطابقت دارد. گفته می‌شود که چنین تغییری توسط زیاد بن ابیه (متوفی ۶۸۴ میلادی)، فرماندار اموی، که دستور اضافه کردن دو هزار الف به متن قرآن را داده بود، انجام شده است.

تغییرات مؤثر بر معنا به دلیل افزودن یا حذف حروف:

در نسخه خطی «(۱-۲۹)»، سوره ابراهیم آیه ۳۹: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ



وَإِسْحَاقَ»، کلمه «الکثر» به جای «الکندر» نوشته شده است. در این نسخه خطی، حرف دندانه‌ای اضافی در کلمه «الکثر» وجود دارد که به احتمال زیاد «یا» است و کلمه را به «الکبیر» (به معنای پیری بسیار) تبدیل می‌کند. این تغییر می‌تواند عمدی (برای تأکید بر پیری ابراهیم) یا ناشی از اشتباه کاتب باشد. با این حال، نحوه نگارش دقیق آن، احتمال عمدی بودن را تقویت می‌کند، چرا که این شکل در موارد دیگری از قرآن نیز دیده شده است. در این نسخه خطی، حرف اضافه شده با ارتفاع متفاوت از حرف اول نوشته شده است، که روشی رایج برای تمایز بین حروف مشابه است. این تمایز با تغییر ارتفاع حروف هنگام نوشتن آنها در کنار یکدیگر ایجاد می‌شود.

در نسخه خطی «۱-۰۱/۲۹»، سوره ابراهیم آیه ۴۰: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَائِي»، کلمه «دعا» به جای «دعان» نوشته شده است. در این نسخه خطی، حرف «نون» به انتهای کلمه «دعا» اضافه شده و آن را به «دعان» تبدیل کرده است. این تغییر، که احتمالاً عمدی است، می‌تواند کلمه را از «دعای من» به «دعای ما» تغییر دهد و با متن آیه مطابقت پیدا کند. این نوع تغییر در پالمپست‌های قرآنی نیز دیده شده است. اسمال به نقل از پتریس اشاره می‌کند که این شکل از «دعانی» است که در سوره بقره آیه ۱۸۶ («إِذَا دَعَا فَلَیَسْتَجِیْبُوا لَی») رخ می‌دهد و به معنای «او به من دعا می‌کند» ترجمه می‌شود. با این حال، در اینجا به جای استفاده از شکل اسم با ضمیر متصل به‌عنوان مفعول غیر مستقیم، از همان شکل به‌عنوان ضمیر ملکی جمع مشترک اول شخص استفاده شده است. این امر تغییر را به یک اصلاح عمدی برای بهبود متن از نظر دستوری تبدیل می‌کند، به طوری که ترجمه تفسیری معمول «دعای من» به «دعای ما» تغییر می‌یابد. این نوع تغییر با تبادل اشکال مفرد و جمع نیز در پالمپست‌های قرآنی یافت می‌شود. فدللی دو نمونه از این تغییرات را در سوره مائده آیه ۵۴ در پالمپست بونامز ثبت کرده است.

۲-۴. کلمه متفاوت

در نسخه خطی قرآن «BNF 370a»، آیه ۴۰ سوره ابراهیم: «وَتَقَبَّلْ دُعَائِي»، در این نسخه، عبارت «الدعا» به جای «دعا» نوشته شده است. در این نسخه خطی، حروف «ال» به کلمه «دعا» افزوده شده که دلیل آن به طور دقیق مشخص نیست. برخی از محققان احتمال می‌دهند که کاتب قصد تأکید بر این کلمه را داشته است، در حالی که برخی دیگر این تغییر را با اشاره به اقوال یهودی و مسیحی در مورد اسماعیل، به معنای «پسر خوانده» تفسیر کرده‌اند. هاپکینز نیز به کاربرد نادر «ال» در پایروس‌ها اشاره می‌کند. با این حال، هیچ‌کدام از این تفسیرها به طور کامل قانع‌کننده نیستند و به نظر می‌رسد این افزودن، نمادی با معنای نامعلوم برای ما بوده است.

تغییرات کلمه

این دسته از تغییرات به کلمات واحد محدود می‌شود. گروه‌های کلمات و عبارات در دسته‌ای جداگانه مورد بحث قرار خواهند گرفت.

مترادف با استفاده از یک حرف ربط متفاوت: واو به جای فا

در نسخه خطی «BNF 328a»، سوره ابراهیم آیه ۳۷: «رَبَّنَا لِنُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَّةَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ»، در این نسخه، عبارت «واحعل» به جای «فاحعل» نوشته شده است. این تغییر حرف ربط از «فا» به «واو» تفاوت معنایی ایجاد می‌کند. اگر از «واو» استفاده شود، جملات و بندهای معادل به هم متصل می‌شوند، در حالی که استفاده از «فا» نشان‌دهنده توالی منطقی و نتیجه‌گیری است (به معنای «و سپس»، «بنابراین»، یا «در نتیجه»). در آیه مورد نظر، استفاده از «فا» (فاحعل) درخواست صریح ابراهیم را نشان می‌دهد، در حالی که استفاده از «واو» (واحعل) دلیل دیگری برای اسکان فرزندان ابراهیم ارائه می‌کند. خوانش استاندارد با «فا» با متن بهتر مطابقت دارد، و تغییر به «واو» احتمالاً ناشی از اشتباه کاتب است.

راب و داتون مشاهده کرده‌اند که عکس این تغییر (جایگزینی «فا» به جای «واو») در نسخه‌های دیگر نیز رخ داده است و آن را نشان‌دهنده تفاوت‌های منطقه‌ای بین قرائت‌های سوری و مدنی می‌دانند. همچنین، نمونه‌های دیگری از تغییرات بین این دو حرف ربط در نسخ خطی توپکاپی و پالمپست‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد این نوع تغییرات در نسخ خطی اولیه قرآن رایج بوده است.

۳-۴. کلمه گمشده

در نسخه خطی «BNF 340c»، سوره ابراهیم آیه ۳۷: «بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ»، عبارت «عیر زرعی» به جای «عیر ذی زرع» نوشته شده است. اسمال درباره این تغییر توضیح می‌دهد که حذف «ذی» از «غیر ذی زرع» و افزودن «یاء» به «زرع» (تبدیل آن به «زرعی») در این نسخه خطی رخ داده است. وی اشاره می‌کند که حذف «ذی» تأثیر چندانی بر معنا نمی‌گذارد، اما افزودن «یاء» به «زرع» می‌تواند معنای آن را از «دانه کاشته‌شده» به «فرزندان» تغییر دهد. این تغییرات احتمالاً ناشی از منسوخ شدن استفاده از «ذی»، اشتباه کاتب، یا قراردادهای سبکی خاص بوده‌اند. اسمال این مورد را یکی از مهم‌ترین نمونه‌های حذف یک کلمه در تمام نسخه‌های خطی قرآن می‌داند و از این مشاهده کلی حمایت می‌کند که متن قرآن در اکثر نسخه‌های خطی موجود به‌طور چشمگیری پایدار است.

با این حال، پالمپست مینگانا حاوی نمونه‌هایی از کلمات اضافه‌شده و حذف‌شده است. صفحات پالمپست که فدلی بررسی کرده، شامل کلمات و عبارات مختلفی است که اضافه یا حذف شده‌اند.



اسمال اهمیت این تغییرات را در این واقعیت می‌داند که اینها حذف‌های تصادفی نبوده‌اند که بعداً تصحیح شده باشند، بلکه متونی با تغییرات بسیار اساسی‌تر از آنچه در سایر نسخه‌های خطی موجود مشاهده می‌شود، بوده‌اند. وجود کلمات مختلف، از جمله کلمات اضافه‌شده و حذف‌شده، در فهرست‌هایی که گفته می‌شود مجموعه‌های اصحاب شامل آنها بوده‌اند، نیز دیده می‌شود. برخی از این سوابق شامل عبارات مختلفی هستند؛ برای مثال، جفری در مورد نسخه ابن مسعود در سوره بقره آیات ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۹، ۲۳۳ و ۲۴۰ گزارش می‌دهد. علاوه بر این، ادعا می‌شود که واحدهای بزرگ‌تر عبارات و بخش‌هایی نیز قبل از استانداردسازی مشهور قرآن تحت خلافت عثمان وجود داشته‌اند.

۴-۴. انواع جابه‌جایی

جابه‌جایی‌ها، کلمات یا عباراتی هستند که در یک خط یا بین خطوط متن در کنار هم قرار گرفته‌اند. در نسخه‌های خطی مورد بررسی در این مطالعه، هیچ موردی از جابه‌جایی مشاهده نشد. با این حال، سوابقی وجود دارد که نشان می‌دهد چنین جابه‌جایی‌هایی در گذشته در قرآن وجود داشته‌اند. به عنوان مثال، جفری گزارش می‌دهد که ادعا شده است در نسخه خطی ابن مسعود، جابه‌جایی‌ای در سوره ابراهیم آیه ۲۴ وجود داشته است. علاوه بر این، سه نمونه از جابه‌جایی‌های متن در پالیمپست بوناامز در سوره مائده آیات ۴۸، ۴۱ و ۵۰ مشاهده شده است.

با این حال، یکی از نسخه‌های خطی مورد بررسی در این مطالعه، بخش قابل توجهی از یک خط را داشت که پاک شده و بازنویسی شده بود. این بازنویسی ممکن است نشان‌دهنده تلاش برای اصلاح یک اشتباه یا تغییر عمدی در متن باشد، اگرچه دلیل دقیق آن مشخص نیست. این مورد، اگرچه به طور مستقیم به جابه‌جایی مربوط نمی‌شود، اما نشان‌دهنده تغییراتی است که در فرآیند نسخه‌برداری یا بازنویسی متون قدیمی رخ داده‌اند.

۵-۴. ادغام عبارات

ادغام عبارات به ترکیب دو عبارت مختلف در یک عبارت جدید اشاره دارد. اگرچه در نسخه‌های خطی مورد بررسی نمونه‌ای از این پدیده یافت نشد، اما در رساله‌ای کلامی منسوب به حسن بصری آمده است: «بنابر این کلام پروردگارت درباره کافران محقق می‌شود که آنها اهل آتشند». به نظر می‌رسد این عبارت ترکیبی از آیه ۳۳ سوره یونس «أَتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» و آیه ۶ سوره غافر «أَتَهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» باشد. این پدیده، که در آثار سیبویه و مجموعه‌های جفری نیز گزارش شده، نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری اولیه در انتقال شفاهی قرآن است که پس از تثبیت متن، از بین رفت.

۶-۴. کلمات اضافی

از منظر این محقق، تغییرات کلمات و عبارات در نسخه‌های خطی قرآن، که می‌تواند عمدی یا غیرعمدی باشد، در پالیمپیست‌ها بیشتر از نسخه‌های استاندارد دیده می‌شود و با گزارش‌های سنت اسلامی درباره جمع‌آوری قرآن مطابقت دارد. این تغییرات، که فیشر آن‌ها را داستان‌های مذهبی می‌دانست، توسط پالیمپیست‌ها تأیید می‌شوند و نشان‌دهنده وجود نسخه‌های متنوع‌تری در دوره اولیه انتقال قرآن هستند. عدم وجود این تغییرات در نسخه‌های استاندارد، حاکی از تلاش برای استانداردسازی متن و حفظ نسخه‌هایی با رسم‌الخط مشخص است. این امر بیانگر یک پروژه ویرایشی اولیه و گسترده بر روی متن قرآن است.

این احتمال قطعی وجود دارد که چنین تغییراتی در دوره اولیه انتقال قرآن بسیار رایج‌تر از دوره‌های بعدی بوده است. ناپدید شدن این تغییرات از مراحل بعدی سنت نسخه‌خطی، شواهدی بر این است که آن‌ها نشان‌دهنده یک مرحله اولیه در فرآیند ویرایش و استانداردسازی متن قرآن بوده‌اند. جدول تغییرات رسم در نسخه‌های خطی اولیه قرآن:

مثال	توضیح	ویژگی
افزودن الف در «الصلواه» (سوره ابراهیم آیه ۴۰، نسخه استانبول). حذف یاء در «الکبیر» (سوره آیه ۴۰، نسخه ۲۹/۱-۰۱)	افزودن یا حذف حروف در کلمات	تغییرات حروف
جایگزینی «فاحعل» با «واحعل» (سوره ابراهیم آیه ۳۷، نسخه BNF 328a). حذف «ذی» در «غیر ذی زرع» (سوره ابراهیم آیه ۳۷، نسخه BNF 340c)	جایگزینی یا حذف کلمات.	تغییرات کلمات
گزارش‌هایی از جابه‌جایی در نسخه ابن مسعود (سوره ابراهیم آیه ۲۴)، نمونه‌هایی در پالیمپیست بونامز (سوره مائده آیات ۵۰، ۴۸، ۴۱)	جابه‌جایی کلمات یا عبارات	جابه‌جایی
نمونه‌هایی در آثار سیبویه، مجموعه‌های ابن مسعود و ابی بن کعب، پالیمپیست بونامز (سوره مائده آیه ۴۴)	ترکیب عبارات مختلف	ادغام عبارات
نمونه‌هایی در پالیمپیست‌های مینگانا، بونامز، فاگ و صفحه E. Puin	افزودن کلمات یا عبارات طولانی	کلمات اضافی

۵. تنوع در نشانه‌گذاری و سیستم‌های شمارش آیات



در نسخه‌های خطی اولیه قرآن، نشانه‌هایی برای جداسازی آیات وجود داشته است، اما سیستم‌های مختلفی برای این منظور به کار می‌رفته است. برخلاف تصور رایج، نسخه‌های خطی حجازی - که از قدیمی‌ترین نسخه‌های موجود محسوب می‌شوند - حاوی این نشانه‌ها بوده‌اند. همچنین، پالمپست‌ها نیز این نشانه‌ها را در لایه‌های زیرین متن خود حفظ کرده‌اند که نشان‌دهنده قدمت این شیوه در سنت کتابت قرآن است. سیستم‌های شمارش و جداسازی آیات در نسخه‌های مختلف، تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگر داشته و با سیستم‌های گزارش شده توسط اسپیتالر به طور کامل مطابقت ندارند. حتی کاتبان در دوره‌های بعدی گاه سیستم‌های جداسازی آیات را تغییر می‌دادند یا شیوه‌های جدیدی به آن می‌افزودند.

محل قرارگیری این نشانه‌ها بر نحوه تلاوت قرآن، به ویژه در وقف و ابتدای آیات، تأثیر مستقیم داشته است. تنوع سیستم‌های جداسازی آیات، گواهی بر وجود شیوه‌های متنوع تلاوت در دوره‌های نخستین اسلامی است. در این پژوهش، پالمپست‌ها به عنوان منابعی ارزشمند برای بررسی تاریخ متن قرآن تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این متون کهن، شواهدی از نسخه‌های متنوع‌تر قرآن در سده‌های اولیه هجری ارائه می‌کنند. تنوع موجود در پالمپست‌ها، سیالیت متنی قابل توجهی را در قرون اولیه شکل‌گیری قرآن تأیید می‌کند.

تلاش‌های گسترده برای استانداردسازی متن قرآن و شیوه‌های قرائت آن، به ایجاد سیستم‌های یکپارچه‌تری در جداسازی آیات و قرائت منجر شد. پیش از این استانداردسازی، قرائت‌های متنوع‌تری از قرآن رواج داشت که نشان‌دهنده غنای سنت شفاهی و نوشتاری قرآن در آن دوره است. در این میان، نسخه‌های خطی صنعا به عنوان گنجینه‌ای ارزشمند، اطلاعات بی‌بدیلی درباره تاریخ تحول متن قرآن در اختیار پژوهشگران قرار داده‌اند. با این حال، هنوز تحقیقات بیشتری برای واکاوی دقیق‌تر نسخه‌های خطی اولیه و پالمپست‌ها - به ویژه در ارتباط با لایه‌های پنهان متنی و نشانه‌گذاری‌ها - ضروری به نظر می‌رسد.

نشانه‌گذاری آیات	مثال‌ها/ شواهد	توضیحات
وجود نشانه‌های جداسازی آیات در نسخه‌های خطی اولیه	نسخه‌های خطی حجازی مورد بررسی، پالمپست حجازی	نسخه‌های خطی حجازی (قدیمی‌ترین نسخه‌ها) و پالمپست‌ها دارای نشانه‌های جداسازی آیات هستند.
تنوع سیستم‌های جداسازی آیات	نسخه‌های خطی BL Or. BNF 325a, BNF 328a, 2165, BNF 330a, 331, مکناس, BL Or. 12884a	سیستم‌های شمارش و جداسازی آیات در نسخه‌های مختلف متفاوت است و با سیستم‌های گزارش شده توسط اسپیتالر مطابقت کامل ندارد.
تغییرات اعمال شده توسط کاتبان بعدی	نسخه‌های خطی BL Or. E 20, BNF 328a, 12884 توپکایی, BL Or. 2165	کاتبان بعدی گاهی سیستم‌های جداسازی آیات را تغییر می‌دادند یا سیستم‌های جدیدی اضافه می‌کردند.
تأثیر محل قرارگیری نشانه‌ها بر تلاوت قرآن	نسخه‌های خطی BNF 332, BL Or. 12884b (14:25), (14:14)	محل قرارگیری نشانه‌های جداسازی آیات بر نحوه تلاوت قرآن و مکث‌ها تأثیر

می گذارد.	BNF 331 (14:39), 14:33)	
قبل از استانداردسازی، قرائت‌های متنوع‌تری از قرآن وجود داشته است که نشان‌دهنده غنای سنت قرآنی است.	گزارش‌های جزری، تنوع سیستم‌های جداسازی آیات در نسخه‌های خطی	تنوع قرائت‌ها در دوره‌های اولیه
تلاش‌های زیادی برای استانداردسازی متن قرآن و نحوه قرائت آن انجام شده است.	سیستم‌های مشخص برای جداسازی آیات و قرائت قرآن، نقش ابن مجاهد	استانداردسازی متن و قرائت قرآن
پالیمپیست‌ها و نسخ خطی صنعا منابع ارزشمندی برای مطالعه تاریخ متن قرآن هستند	پالیمپیست‌ها، نسخ خطی صنعا	اهمیت پالیمپیست‌ها و نسخ خطی صنعا

۶. اصلاحات فیزیکی نسخه‌های خطی

این مستشرق در ادامه به اصلاحات ظاهری در نسخه‌های خطی قرآن، شامل محو کردن، رونویسی، اضافات و حاشیه‌نویسی پرداخته و ادعا می‌کند که این تغییرات نشان‌دهنده متنی در حال تحول است، نه متنی که در همان مراحل نخستین تثبیت شده باشد. او اصلاحات را به دو دسته استانداردسازی‌های عمدی و خطاهای ناخواسته کاتبان تقسیم می‌کند و مدعی است که بسیاری از نسخه‌های خطی اولیه حاوی شواهدی از اصلاحاتی هستند که به نظر او با قرائت‌های استاندارد همسو شده‌اند. مهم‌ترین ادعای اسمال در بحث اصلاحات فیزیکی نسخه‌های خطی این است که وجود این اصلاحات نشان می‌دهد متن قرآن ثابت نبوده، بلکه در گذر زمان تکامل یافته است. او متن پالیمپیست نسخه خطی صنعا را - که پاک شده و مجدداً بر روی آن نگاشته شده - به‌عنوان شاهدهی بر فرایند تحول متن تلقی می‌کند. با این حال، برخی پژوهشگران غربی استدلال می‌کنند که این تغییرات تنها بازتابی از اصلاحات جزئی در فرایند انتقال متن پیش از تثبیت نهایی آن هستند.

کاتب بعدی؟	دلیل	تغییر ایجاد شده	محل نسخه خطی و سوره و آیه مورد نظر
بله	انطباق با قرائت استاندارد	کلمه «هذا» روی کلمه دیگری (مثلاً فا یا فاله) نوشته شده است	توپکاپی - ابراهیم ۳۵
بله	انطباق با قرائت استاندارد	حذف و درج «الاصنام»	مکناس - ابراهیم ۳۵
بله	به‌روزرسانی املا (قرائت غیراستاندارد)	اضافه شدن نقطه (ن) به جای ت در «ذریتی» ← «ذریانی»	توپکاپی - ابراهیم ۳۵



کاتب بعدی؟	دلیل	تغییر ایجاد شده	محل نسخه خطی و سوره و آیه مورد نظر
خیر	تصحیح اشتباه کاتب	تصحیح ل به ی در «لیفهموا»	BNF 333c سوره ابراهیم - آیه ۳۷
خیر	نوع غیراستاندارد (روانی در تلاوت)	تصحیح فا به وا در «فاجعل» ← «واجعل»	BNF 328a سوره ابراهیم - آیه ۳۷
خیر	تصحیح اشتباه کاتب	حذف دندانۀ اضافی در «فاجعل»	توپکاپی سوره ابراهیم - آیه ۳۷
بله	انطباق با قرائت استاندارد	اضافه شدن نقطه به «نخفی»	BNF 330a سوره ابراهیم - آیه ۳۸
بله	به‌روزرسانی املا (قرآنت غیراستاندارد)	اضافه شدن نقطه (ی) به جای ن در «نعلن» ← «یعلن»	توپکاپی سوره ابراهیم آیه ۳۸
بله	انطباق با قرائت استاندارد	اضافه شدن نقطه برای وضوح ن در «نعلن»	مکناس ۱۴:۳۸:۲
بله	انطباق با قرائت استاندارد	حذف و درج «الحمد»	101-20.xE سوره ابراهیم - آیه ۳۹
بله	انطباق با قرائت استاندارد	حذف عبارت و بازنویسی به صورت «الحمد لله الذی وهب...» (متن فشرده)	BNF 370a سوره ابراهیم - آیه ۳۹
بله	به‌روزرسانی املا / انطباق با قرائت استاندارد	اضافه شدن الف در «الصلواه»	استانبول سوره ابراهیم - آیه ۴۰
بله	به‌روزرسانی املا / انطباق با قرائت استاندارد	اضافه شدن الف در «ولولدی» (مطابق با قرائت ابن مسعود)	استانبول سوره ابراهیم - آیه ۴۰

ج. نقد و بررسی

در میان خاورشناسان معاصر، کاربست روش‌های نقد کتاب مقدس در مطالعه قرآن، پدیده‌ای آشکار

است. با ظهور رنسانس و تقویت عقل نقاد و شکاک غربی، به‌ویژه در پی به‌کارگیری رویکرد تاریخی-انتقادی و زیرشاخه‌هایی مانند نقد متنی برای تحلیل متون مقدس، این تصور شکل گرفت که می‌توان این روش‌ها را به قرآن نیز تعمیم داد. بر این اساس، نقد متنی کتاب مقدس به‌عنوان الگویی برای ارزیابی نسخه‌های کهن قرآن مورد استفاده قرار گرفت. کیث اسمال در کتاب «نقد متنی و نسخه‌های (مصاحف) قرآن» از پیشگامان این حوزه محسوب می‌شود که با تأکید بر فقدان نقد متنی قرآن در سنت اسلامی، به این موضوع پرداخته است. هرچند تلاش‌های او از جهت پرداختن منسجم به نقد متنی و بررسی مصاحف قرآنی ارزشمند است، اما از جهاتی نیز می‌تواند مورد نقدهایی مانند موارد زیر قرار گیرد:

۱. نقد رویکرد تاریخی - انتقادی

رویکرد تاریخی-انتقادی، که یکی از زیرشاخه‌های آن نقد متنی است، در کاربرد آن برای نقد کتاب مقدس همواره با چالش‌هایی مواجه بوده است. امروزه حتی بحث از پایان یافتن، عدم کارایی و عقیم بودن این رویکرد مطرح شده است (Maier, 2001). برخی از منتقدان معتقدند که این رویکرد، علیرغم ادعای عینی بودن، حاوی سوگیری‌ها و پیش‌فرض‌هایی است که اغلب عناصر ماوراء طبیعی را نادیده گرفته و با شک و تردید به متن نزدیک می‌شود (Law, 2012). این روش می‌تواند جدایی مصنوعی‌ای بین کتاب مقدس و کلام خدا ایجاد کند، نوعی تقسیم‌بندی که حتی در خود کتاب مقدس وجود ندارد. در واقع، طرفداران این رویکرد تلاش می‌کنند تا بخش‌هایی از کتاب مقدس را که معتبر و الزام‌آور می‌دانند، شناسایی کرده و آن‌ها را از سایر بخش‌های متن متمایز کنند. این رویکرد ریشه در این باور دارد که همه بخش‌های کتاب مقدس از اعتبار یا اتقان یکسانی برخوردار نیستند و برخی بخش‌ها پیام یا حقیقت اساسی را دقیق‌تر از بقیه منعکس می‌کنند. با این حال، این "انتخاب دقیق‌تر" خود یک فرایند ذهنی است که خطر تکه‌تکه شدن وحدت کتاب مقدس را به دنبال دارد. از طرفی، با قرار دادن متن در معرض کالبدشکافی انتقادی، این روش به تضعیف اقتدار و وحدت کتاب مقدس تمایل دارد و عقل انسانی را به عنوان داور نهایی حقیقت قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، روش تاریخی-انتقادی که برای متون سکولار توسعه یافته است، ممکن است اساساً با ماهیت کتاب مقدس به‌عنوان وحی الهی ناسازگار باشد (Lopes, 2003; Lange, 2005). برخی از محققان نیز معتقدند که این روش شکافی بین دانشگاه و کلیسا ایجاد می‌کند و مانع دسترسی به کتاب مقدس می‌شود (Lopes, 2005).

در این میان، اسمال به نقد متنی پرداخته است. نقد متنی را می‌توان رشته‌ای مهم در مطالعات کتاب مقدس و مطالعات ادبی دانست که بر ارزیابی و بازسازی متون اصلی تمرکز دارد (Tanselle, 1989; Lapidge, 1991). این روش شامل شناسایی و حذف خطاهایی است که در حین انتقال متن رخ می‌دهد،



به ویژه برای آثار باستانی که نسخه‌های خطی اصلی آن‌ها در دسترس نیست (Lapidge, 1991). این فرآیند برای تفسیر کتاب مقدس ضروری به نظر می‌رسد و به دانشمندان کمک می‌کند تا معنی و زمینه اصلی (شان نزول آیات) متون مقدس را درک کنند (Umaru, 2023). به عبارتی، نقد متنی ابزارهایی را برای مطالعه کتاب مقدس عبری فراهم می‌کند و به محققان اجازه می‌دهد متن اصلی را بازیابی و تجزیه و تحلیل کنند (McCarter, 2001). روشی که کیت اسمال برای نقد متنی مصاحف قرآنی برگزیده، روش التقاط‌گرایی منطقی (بررسی شواهد داخلی و خارجی) در مقابل التقاط‌گرایی سختگیرانه (شواهد داخلی) است. بر این اساس، منتقد تلاش می‌کند تا با بررسی نسخه‌های خطی مختلف یک متن (مصاحف قرآن)، بهترین و منطقی‌ترین قرائت را از میان آن‌ها برگزیند. اسمال، مانند بسیاری از خاورشناسان که با مطالعات عهدین آشنا هستند، این روش را به نسخ خطی قرآن نیز تعمیم می‌دهد. از نظر او، فرایند انتقال متنی نمی‌تواند از اشتباهاتی که در کتب مقدس و توسط آباء مسیحی و مفسران وجود داشت، مصون بماند. بنابراین، خلفاء، صحابه، تابعین، کاتبان و قاریان قرآن می‌توانند فرایند تاریخی متن را دچار تغییر و چالش نمایند.

با این حال، به دلایلی نمی‌توان کاربرد نقد متنی را در قرآن موجه دانست. دلایلی مانند وحی منزل بودن قرآن (برخلاف عهدین) (نجم: ۲۴)، اعجاز بیانی آن (Marafat, 2022)، آیه حفظ (حجر: ۹) و نادیده گرفتن سنت شفاهی، نشان می‌دهند که این روش برای بررسی نقد متنی قرآن سازگار نیست. در مقابل، روش‌هایی مانند تحلیل قرائات و اختلاف آن‌ها، تحلیل تاریخی نسخه‌های معتبر، تحلیل زبانی و بررسی تواتر قرآن می‌توانند به نتایج بهتری منجر شوند. اسمال از یک سوره‌شناسی التقاط‌گرایی منطقی را به کار می‌برد که نسبت به شواهد خارجی مانند انتقال شفاهی غفلت می‌ورزد و از سوی دیگر، در بررسی شواهد داخلی به تمام نسخه‌های قرآن نمی‌پردازد و از جامعیت لازم برخوردار نیست. به همین دلیل، پژوهش او محدود و آزمایشی به نظر می‌رسد.

۲. تعصب یا سوگیری روش‌شناختی

تخصص اسمال در مطالعات کتب مقدس و تعصب او نسبت به روش‌های نقد عهدین و تردیدش نسبت به روش انتقال متن قرآن او را مجاب می‌کند که به نقد متنی دست‌نوشته‌های قرآنی بپردازد. ادعای اصلی او این است که در نسخه‌های خطی قرآن، انواع متنی قابل توجهی، مشابه آنچه در کتاب مقدس وجود دارد، و این گونه‌ها، روایت سنتی اسلامی از حفظ کامل قرآن را به چالش می‌کشند. این سوگیری روش‌شناختی اسمال را با مشکلات اساسی روبه‌رو می‌کند، زیرا برخلاف انجیل که بر انتقال نسخه‌های خطی بدون سنت معتبر تکیه داشت، قرآن از طریق ترکیبی از حفظ (شفاهی) و اسناد (مکتوب) حفظ

شده است (Nasser, 2022) و به اندازه کافی به تعامل بین انتقال شفاهی و مکتوب در اوایل اسلام نپرداخته است (Weigelt, 2022) و از این رو تمرکز صرفش بر دست‌نوشته‌های خطی قرآن، پژوهش اصیل و جامعی را به دست نمی‌دهد؛ علاوه بر این، دانشمندان اسلامی مدت‌هاست که تغییرات متنی را از طریق سنت قرائت مستند کرده‌اند (van Putten, 2021) که عملاً نیاز به متن انتقادی التقاطی را منع کرده‌اند. تحلیل او فاقد ارتباط با سنت‌های خطی اسلامی است و استانداردسازی اولیه املائی عربی را به حساب نمی‌آورد و به اندازه کافی محدودیت‌های قدمت دیرینه‌نگاری را نقد نمی‌کند. مطالعات فرانسوا دروش در مورد نسخه‌های خطی اولیه قرآن نشان می‌دهد که چگونه تکامل املائی با فساد متنی برابری نمی‌کند، بلکه منعکس‌کننده رشد طبیعی خط عربی است.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت به کارگیری روش‌های عهد جدید در قرآن مستلزم تاریخ‌های متنی قابل مقایسه است که در اینجا مورد تردید است (Dye, 2021) و نیز عدم توجه به تفاوت‌های مبناشناسانه قرآن و عهدین، او را در ورطه روش‌شناسی نیز به تشابه یا یکسان‌نگاری کشانیده است و همان‌طور که فرانسوا دروش (قرآن‌های امویان) اشاره می‌کند (Small, 2016). نسخه‌های خطی اولیه قرآن یک اسکلت همخوانی تثبیت‌شده (رسم) را در فرهنگی که دقت شفاهی را در اولویت قرار دارد را منعکس می‌کند (Déroche, 2013). به همین جهت رویکرد اسمال در معرض خطر تحمیل چارچوب‌های معرفتی خارجی بر قرآن است. مثلاً اسمال تغییرات در کاربرد الف، یاء و همزه را به‌عنوان نشانه‌هایی از بی‌ثباتی متن تفسیر می‌کند، در حالی که تغییرات املائی در نسخه‌های خطی اولیه مورد انتظار بوده است و به معنای فقدان یکپارچگی متن نیست. برخی از محققان مانند فرانسوا دروش این تغییرات را به‌عنوان بخشی از تکامل طبیعی خط عربی طبقه‌بندی کرده‌اند (Déroche, 2009). خط عربی اولیه هیچ علامت مصوت استاندارد نداشت؛ این واقعیتی است که دانشمندان اسلامی آن را به خوبی درک کرده‌اند. پس تلاش اسمال برای تشابه با بی‌ثباتی متنی عهد جدید بسیار گمراه‌کننده می‌نماید. چنان‌که نسخه خطی قرآن بیرمنگام (بنابر آزمایش کربن ۱۴ متعلق به اواسط قرن هفتم) تفاوت‌های املائی جزئی را نشان می‌دهد، اما با نسخه عثمانی در توافق است و به‌جای بی‌ثباتی، ثبات را نشان می‌دهد (Sayoud, 2018).

۳. نادیده گرفتن تواتر قرآن

تواتر متن یکی از اساسی‌ترین ادله برای اثبات تاریخی بودن و سندیت قرآن است. تواتر در اصطلاح علم اصول و علم حدیث، وصف خبری است که جماعتی کثیر، یکی پس از دیگری نقل کرده باشند، به‌گونه‌ای که گمان تبانی آنها بر دروغ و اشتباه منتفی باشد، هر چند تواتر قرائت مورد تردید قرار داشته است اما تواتر قرآن همواره مورد اتفاق بوده است، برخلاف دیگر کتب مقدس، قرآن تواتر خویش را به امتداد به ارث برده است، خاورشناسان تا قبل از ظهور مصحف صنعاء، قدمت مخطوطات قرآنی را عمدتاً به سده



سوم تاریخگذاری کرده و نسبت آن را به پیامبر ص مورد تردید شمرده و کسانی چون گلدتسهر، شاخت، ونزبرو و جرالدهاوتینگ اعتبار روایات صدر اسلام را مورد پرسش قرار می‌دادند در حالیکه شیعه و اهل سنت تنها راه ثبوت قرآن را بالاتفاق در تواتر قرار می‌دانند چرا که روایات اختلاف مصاحف و اختلاف قرائت نمی‌تواند تواتر قرآن را مخدوش نماید، اتفاق صحابه پیامبر ص به قرآنی که عثمان فراهم کرده بود به حدی است که برخی اخبار آحاد چون مخالفت ابن مسعود، نمی‌تواند آن را دچار خدشه نماید، از طرفی اختلاف قرائت نافی تواتر نیست چون اولاً اختلاف در برخی واژگان قرآن است، ثانیاً در مورد اختلاف قرائت نیز مسلمانان در غیر گزینه‌های اختلافی اتفاق نظر دارند و ثالثاً اختلاف در برخی واژگان، اتفاق مسلمانان در اصل مواد قرآنی و ساختار آیات و سوره‌ها را خدشته دار نمی‌سازد.

۴. عدم توجه به دانش قرائت

نویسنده ضمن اینکه تخصصی در خط و املائی عربی ندارد و زبان عربی کلاسیک را در نیافته است، نسبت به وجود انواع یا اختلاف قرائت که می‌تواند بر دانش تغییرات متنی نسخه‌های خطی قرآن کمک کند نیز غافل مانده است. رژی بلاشر، قرآن پژوه فرانسوی، معتقد به وجود تعدد قرائت در صدر اسلام است. از نظر وی اختلاف قرائت در بدو نزول قرآن یکی از وجوه اختلاف مصاحف گردید. پس از یکسان سازی مصاحف، عواملی چون ضعف رسم الخط و اعمال ذوق قاریان به گونه‌ای جدید به ظهور اختلاف قرائت انجامید به عبارتی، قرائت ابن مسعود و ابی بن کعب با قرائت زید بن ثابت تفاوت‌هایی داشته است. این تفاوت‌ها به تدریج به صورت قرائت‌های گوناگون درآمده است. علاوه بر این، باید توجه داشت که خط کوفی که قرآن در زمان عثمان به آن نوشته شد، فاقد نقطه و اعراب بود. با گذشت زمان، علما برای رفع ابهامات موجود در نسخه‌های خطی اولیه، شروع به افزودن نقاط و علائم مصوت کردند. این امر منجر به ایجاد نسخه‌های خطی مختلف قرآن با قرائت‌های متفاوت شد. البته جنبه شفاهی قرآن تا حد زیادی مانع تعدیل‌سازی نسخه‌های خطی می‌شد، اما این امر بدون تأثیر در بافت نسخه‌های کهن نبود. از طرفی اختلاف قرائت که در سنت اسلامی امری پارلماتیکی نبوده و مرسوم است اسماً به تأثیر آن بر نسخ نپرداخته است و حتی در میان انواع قرائت، قرائت شاذ هم که می‌توانند به‌عنوان عوامل تغییرات متنی نسخه‌های خطی لحاظ شوند نیز مغفول مانده اند قرائت شاذ به قرائتی گفته می‌شود که سه شرط موافقت با زبان عربی، موافقت با یکی از مصاحف عثمانی و صحیح بودن سند را نداشته باشد. لذا کسانی چون اسمال که نسبت به زبان عربی آگاهی کافی ندارند و از طرفی نسبت به اسناد بی‌توجه هستند، این قرائت را تغییرات لحاظ کرده و به بعد تحریف دامن می‌زنند.

۵. غفلت از سنت نقل شفاهی

سنت انتقال شفاهی قرآن از زمان پیامبر اسلام ﷺ یکی از جنبه‌های اساسی قرآن تلقی شده است که این سنت در عمل تلاوت و حفظ قرآن ریشه داشته و تا به امروز ادامه دارد. حفظ قرآن از طریق انتقال شفاهی فرآیندی تصادفی نبوده، بلکه تلاشی منظم و سازمان‌یافته دانسته شده که شامل مراحل چون حفظ فوری، تلاوت گسترده، انتقال نسل به نسل و تأیید جمعی صورت گرفته است. در حالی که اسمال روش خود را در نقد متنی التقاط‌گرایی منطقی و لحاظ کردن تمام شواهد داخلی و خارجی قلمداد می‌کند، نسبت به انتقال شفاهی قرآن غفلت می‌ورزد. چرا که با لحاظ انتقال شفاهی، چنان‌که ناصر اذعان می‌نماید، شکل شفاهی قرآن سیال و پویا بوده و معتقد است تا آنجا که به دست‌کاری، افزودن یا کم‌کردن کلمات مربوط است، دلیل یا شاهی نیست که نشان دهد قرآن متحمل تغییرات عمدی شده است (Nasser, 2020). به نظر می‌رسد قرآن از زمان تدوینش در مصاحف محلی یک «متن بسته» بوده است؛ موضوعی که فرد دانر هم در کتاب «روایت‌هایی درباره‌ی خاستگاه‌های اسلام» مطرح کرده است (Donner, 1998). پس نمی‌توان به تغییرات متنی چنان‌که اسمال بال و پر می‌دهد، اعتنایی نمود.

۶. عدم توجه به رویکردهای چندرشته‌ای انتقال نسخ خطی

در حالی که بسیاری از فعالیت‌های قرآنی خاورشناسان مبتنی بر رویکردهای چندرشته‌ای یا بینارشته‌ای است، چنان‌که از پروژه کورپوس کورانیوم و فعالیت‌های خانم انگلیکا نویورت گرفته تا فرانسوا دروش و حتی استیفان شومیکر، بهره‌مندی از این رویکردها برای رسیدن به فکت‌ها، امری طبیعی و آشکار به نظر می‌رسد؛ اما او چندان وقعی به رویکردهای چندرشته‌ای نمی‌نهد و تمرکزش را صرفاً بر تغییرات نسخه‌های خطی و نقد متنی آن‌ها می‌گذارد. در حالی که مطالعه نسخه‌های خطی اولیه، شامل بررسی ویژگی‌هایی مانند دیرینه‌شناسی، نسخه‌شناسی، و رنگ‌شناسی است. دیرینه‌شناسی بر تحلیل سبک‌های دست‌نوشته، خطوط، و اشکال حروف تمرکز دارد، و به محققان در تاریخ‌گذاری و مکان‌یابی نسخه‌های خطی کمک می‌کند. نسخه‌شناسی، ساختار فیزیکی و سازماندهی نسخه‌های خطی، از جمله ترتیب صفحات، دسته‌ها، جلد‌ها، و هر عنصر اضافه‌ای مانند تصاویر یا تذهیب‌ها را بررسی می‌کند. رنگ‌شناسی، به ترکیبات جوهر، رنگ‌دانه‌ها، و ابزارهای نگارشی مورد استفاده کاتبان می‌پردازد و سرخ‌های ارزشمندی در مورد فنون تولید و فرهنگ مادی آن زمان ارائه می‌کند، که هر کدام از این‌ها بازتابی از زمانه ظهور نسخه‌های خطی هستند و رهگیری مصاحف کهن را میسر می‌نماید (TC, 2024).



از این رو، ملاحظه می‌شود که اسمال با تمرکز بر تغییرات املائی و ویژگی‌های ظاهری، توصیفاتی هرچند مفید از نسخه‌های خطی قرآن ارائه می‌دهد. اما تحلیل او فاقد ارتباط با سنت‌های خطی اسلامی است. او استانداردسازی اولیه املائی عربی را به حساب نمی‌آورد و به اندازه کافی محدودیت‌های قدمت دیرینه‌نگاری را نقد نمی‌کند.

نتیجه گیری

با توجه به بررسی و تحلیل کتاب «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن کیت اسمال»، با روش توصیفی-تحلیلی، می‌توان نتیجه گرفت که کیت اسمال در کتاب خود به دلیل استفاده از روش‌های نقد متنی اقتباس شده از مطالعات کتاب مقدس با انتقادات جدی مواجه است. این نقدها عمدتاً حول محور بی‌توجهی به نقش سنت شفاهی در حفظ قرآن، نادیده گرفتن تواتر قرآن، عدم درک صحیح از تفاوت‌های املائی و علائم نقطه‌گذاری، و عدم تفکیک بین قرائت‌های معتبر و تغییرات متنی نادرست می‌چرخد. اسمال، با تکیه بر روش «التقاط‌گرایی منطقی»، تنوعات موجود در نسخه‌های خطی قرآن را به‌عنوان نشانه‌ای از عدم ثبات متن اولیه تفسیر کرده است. در حالی که این تنوعات، عمدتاً ناشی از تکامل خط عربی، اشتباهات کاتبان، و تفاوت‌های مجاز در قرائت‌ها بوده و خللی به اصالت و یکپارچگی متن قرآن وارد نمی‌کند. به علاوه، اسمال با نادیده گرفتن نقش محوری حفظ و انتقال شفاهی قرآن، تنها بر نسخه‌های خطی محدود به‌عنوان منبع اصلی تکیه کرده است. در نهایت، به نظر می‌رسد که استفاده از روش‌های نقد متنی در مطالعات قرآنی، نیازمند توجه بیشتر به ویژگی‌های خاص این متن و در نظر گرفتن ابعاد مختلف آن، از جمله سنت شفاهی و زمینه تاریخی است.



منابع

۱. اسمال، کیت. *قرآن‌های امویان: بررسی اولیه*. ۲۰۱۶ (۱۳۹۵ ش).
۲. اومارو، ویکتور. *اهمیت نقد متنی در تفسیر کتاب مقدس*. مجله IJRSI، ۱۰، ۲۳-۲۹. ۲۰۲۳ (۱۴۰۲ ش).
۳. تانسل، گرگ تی. *مبنایی برای نقد متنی*. انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، ۲۰۱۰ (۱۳۸۹ ش).
۴. ترکسل، ریچارد ل. *متن در نقد متنی چیست؟ مجله عهد عتیق*، ۶۶(۴)، ۶۰۳-۶۲۶. ۲۰۱۶ (۱۳۹۵ ش).
۵. تی‌سی، سمیع فضل. *نسخه‌های خطی قرآن کریم: بررسی تفاوت‌های تاریخی و روش‌های انتقال متن*. مجله الافکار، مطالعات اسلامی، ۱۷(۱)، ۱۱۷۷-۱۱۶۳. ۲۰۲۴ (۱۴۰۲ ش).
۶. جانستون، سارا. *تاریخ جدیدی از کتابخانه‌ها و کتاب‌ها در دوره هلنیستی*. مجله عتیقه‌شناسی کلاسیک، ۳۳(۲)، ۳۹۳-۳۴۷. ۲۰۱۴ (۱۳۹۳ ش).
۷. دانر، جی. *نقد و بررسی کتاب «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن» اثر کیت ای. اسمال*. مجله مطالعات خاور نزدیک، ۷۳(۱)، ۱۶۶-۱۶۹. ۲۰۱۴ (۱۳۹۳ ش). [<https://doi.org/10.1086/674909>].
۸. دای، گابریل. *مفاهیم و روش‌ها در مطالعه قرآن*. مجله ادیان، ۱۲(۸)، ۵۹۹. ۲۰۲۱ (۱۴۰۰ ش).
۹. دروشه، فرانسوا. *انتقال مکتوب قرآن در آغاز اسلام: مصحف پارسی-پترزبورگی (جلد ۵)*. انتشارات بریل، ۲۰۰۹ (۱۳۸۸ ش).
۱۰. دروشه، فرانسوا. *قرآن‌های امویان: یک بررسی اولیه (صفحه ۲۰۸)*. انتشارات بریل، ۲۰۱۳ (۱۳۹۲ ش).
۱۱. سایود، ایچ. *تحلیل آماری از قطعات قرآنی بیرمنگام و مقایسه آن با نسخه‌های صنعا*. مجله بین‌المللی HDSKD، ۴، ۱۲۶-۱۰۱. ۲۰۱۸ (۱۳۹۷ ش).
۱۲. فان پوتن، ایم. *قرآنت منطقه‌ای دلائل الخیرات الجزولی در سنت نسخه‌های خطی*. مجله نسخه‌های خطی اسلامی، ۱۲(۳-۴)، ۳۹۵-۳۷۲. ۲۰۲۱ (۱۴۰۰ ش).

۱۳. فی، گوردون دی. اکلکتیسیسم سخت گیرانه یا اکلکتیسیسم استدلالی - کدام یک؟
مطالعات در زبان و متن عهد جدید، ۱۹۷-۱۷۴-۱۹۷۶. ۱۳۵۵(ش).
۱۴. لاپیدج، مایکل. نقد متنی و ادبیات انگلوساکسون انگلستان. بولتن کتابخانه جان
رایلندز، ۱۷۳(۱)، ۴۶-۱۷. ۱۹۹۱. ۱۳۷۰(ش).
۱۵. لانگه، جان. ریشه‌های نقد علمی کتاب مقدس. مجله تأملات الهیاتی: نشریه شرق
اروپایی الهیات، (۱)، ۷۷-۶۱. ۲۰۰۳. ۱۳۸۲(ش).
۱۶. لائو، دیوید ر. روش تاریخی-انتقادی: راهنمایی برای سرگشتگان. ۲۰۱۲. ۱۳۹۱(ش).
۱۷. لویز، آ. ان. دوراهی روش تاریخی-انتقادی در تفسیر کتاب مقدس. مجله فیدس
رفرماتا، ۱۰. ۲۰۰۵. ۱۳۸۴(ش).
۱۸. مایر، گرهارد. پایان روش تاریخی-انتقادی. انتشارات ویف و استاک، ۲۰۰۱. ۱۳۸۰(ش).
۱۹. مدنیه، ایم و آگوستیار، ای. تحلیل گردآوری قرآن در دوره‌های مختلف. مجله المعراج،
مطالعات اسلامی و علوم انسانی، ۴(۰۲)، ۸۹۵-۹۰۷. ۲۰۲۴. ۱۴۰۲(ش).
- [<https://doi.org/10.37680/almikraj.v4i02.4970>]
۲۰. معرفت، محمد هادی. معجزه تبیین قرآن. انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، قم.
۲۰۲۲. ۱۴۰۱(ش).
۲۱. ناصر، ایس. ایچ. دومین تدوین رسمی قرآن (۹۳۶/۳۲۴): ابن مجاهد و تأسیس
قرائات هفتگانه. انتشارات بریل، ۲۰۲۰. ۱۳۹۹(ش).
۲۲. ناصر، ایس. ایچ. گونه‌های مختلف خوانش محمد: آیا سواد جایگزین شفاهیت قرآن
شد؟ مجله اکتشافات دریای مرده، ۲۹(۳)، ۴۰۹-۳۸۸. ۲۰۲۲. ۱۴۰۱(ش).
۲۳. هورتادو، لری و. نقد کتاب «نقد متنی و نسخه‌های خطی قرآن» اثر کیت ای. اسمال.
مجله الهیات اسکاتلندی، ۶۸: ۱۱۶-۱۱۴. ۲۰۱۵. ۱۳۹۴(ش).
- [doi:10.1017/S0036930614000283]



References

1. De roche, F. La transmission é crite du Coran dans les dé buts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus (Vol. 5). Brill. 2009.
2. De roche, F. Qur'ans of the Umayyads: A first overview (p. 208). Brill. 2013.
3. Donner, F. [Review of Textual Criticism and Qur'an Manuscripts, by K. E. Small]. Journal of Near Eastern Studies, 73(1), 166-169. <https://doi.org/10.1086/674909>. 2014.
5. Dye, G. Concepts and Methods in the Study of the Qur'ān. Religions, 12(8), 599. 2021.
6. Fee, G. D. Rigorous or Reasoned Eclecticism-Which?. Studies in New Testament Language and Text, 174-197. 1976.
7. Hurtado, Larry W. »Book Review Keith E. Small , Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts». Scottish Journal of Theology. 68: 114-116. doi:10.1017/S0036930614000283. 2015.
8. Johnstone, S. A new history of libraries and books in the Hellenistic Period. Classical Antiquity, 33(2), 347-393. 2014.
9. Lange, J. The Roots of Scientific Bible Criticism. Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я, (1), 61-77. 2003.
10. Lapidge, M. Textual criticism and the literature of Anglo-Saxon England. Bulletin of the John Rylands Library, 73(1), 17-46. 1991.
11. Law, D. R. The historical-critical method: A guide for the perplexed. 2012.
12. Lopes, A. N. O DILEMA DO MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO NA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA. Fides reformata, 10. 2005.
13. Madaniyah, M., & Agustiar, A. Analisis Pengumpulan Al Qur'an dalam Berbagai Periode. AL-MIKRAJ: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora (E-ISSN: 2745-4584), 4(02), 895-907. <https://doi.org/10.37680/almikraj.v4i02.4970>. 2024.
14. Maier, G. The end of the historical-critical method. Wipf and Stock Publishers. 2001.
15. Marafat, Muhammad Hadi. The Miracle of the Explanation of the Quran, Al-Mustafa Al-Alamiyah Society Publications, Qom. 2022.
16. Nasser, S. The second canonization of the Qur'an (324/936): Ibn Mujāhid and the founding of the seven readings. Brill. 2020.
17. Nasser, S. H. Variations on a Theme by Muḥammad: Did Literacy Supersede the Orality of the Qur'an?. Dead Sea Discoveries, 29(3), 388-409. 2022.

18. Sayoud, H. Statistical Analysis of the Birmingham Quran Folios and Comparison with the Sanaa Manuscripts. *HDSKD International Journal*, 4, 101–126. 2018.
19. Small, K. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. 2016.
20. TC, S. F. Holy quranic manuscripts: examining historical variants and transmission methods. *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 7(1), 1163–1177. 2024.
21. Tanselle, G. T. *A rationale of textual criticism*. University of Pennsylvania Press. 2010.
22. Troxel, R. L. What is the 'Text' in Textual Criticism?. *Vetus testamentum*, 66(4), 603–626. 2016.
23. Umaru, V. The Relevance of Textual Criticism in Biblical Interpretation. *IJRSI*, 10, 23–29. 2023.
24. van Putten, M. The Regional Recitations of al-Jazūlī's *Dalā'il al-Ḥayrāt* as Reflected in Its Manuscript Tradition. *Journal of Islamic Manuscripts*, 12(3–4), 372–395. 2021).



The Status of Humran bin A'yun in Quranic Readings (Qira'at) *

Amir Hassan Khorvash¹

Abstract



Humran bin A'yun, one of the companions of Imam al-Baqir (AS) and Imam al-Sadiq (AS), is recognized as a Quranic reciter in Islamic sources. He was highly regarded by the jurists among the Imamiyya, and Sunni scholars also acknowledged his strong adherence to Shi'ism. The Imams praised him extensively, and numerous narrations attributed to him are found in Imamiyya sources. He is also known to have transmitted Quranic readings (qira'at) from the Imams, with reports indicating that Imam al-Sadiq (AS) referred to him during a debate concerning Quranic readings (qira'at). Humran was among the teachers of Hamzah al-Zayyat, one of the Seven Qira'at Reciters (Qurra' Sab'a), and his readings (qira'at) have been discussed in Sunni literature. Given his esteemed position among the Imamiyya, his connection to the Imams (AS), and the potential relationship of his reading (qir'at) to the Imams, it is essential to analyze his reading (qir'at), its characteristics, and its formation. Additionally, the relationship between his reading (qir'at) and that of Hamzah al-Zayyat should be clarified, and the possibility of reconstructing Humran's reading (qir'at) should be assessed. It appears that Humran's reading (qir'at) may have had significant connections to Imam al-Baqir (AS) and ultimately linked back to the readings (qira'at) transmitted from Imam Ali (AS) and Ibn Mas'ud. Over time, his reading (qir'at) seems to have been absorbed into Hamzah's reading (qir'at) and did not survive as an independent tradition.

Keywords: Companions of Imam al-Baqir (AS), Jurists of the Companions, Quranic Reading (Qir'at), Humran bin A'yun, Hamzah bin Habib Zayyat.

*. **Date of receiving:** 05/12/2023, **Date of Revised:** 15/10/2024, **Date of approval:** 18/08/2024.

1. Amir Hassan Khorvash, PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. khorvashamirhasan@gmail.com



جایگاه حمران بن اعین در قرائات قرآنی *

امیرحسین خورش^۱



چکیده

حمران بن اعین از جمله اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام است که به عنوان قاری در مصادر اسلامی شناخته می‌شود. وی مورد توجه فقهای اصحاب بوده و بزرگان عامه نیز از تشییع شدید او سخن گفته‌اند و امامان مدح‌های بلندی در وصف او گفته‌اند و روایات فراوانی در مصادر امامیه دارد. وی همچنین راوی قرائاتی از امامان هست و گفته شده که امام صادق علیه السلام در مناظره‌ای در خصوص قرائات قرآنی به او ارجاع داده‌اند. حمران از جمله مشایخ حمزه زیات -یکی از قراء سبعة- بوده و در کتب عامه درباره قرائت او بحث‌هایی شده است. با توجه به جایگاه او نزد امامیه و امامان علیهم السلام و احتمال ارتباط قرائت او با امامان علیهم السلام شایسته است درباره قرائت او و ویژگی‌های آن و نحوه شکل‌گیری آن بحث شود و ارتباط آن با قرائت حمزه روشن شود و امکان بازسازی قرائت او سنجیده شود. به نظر می‌رسد امکان ارتباط قرائت او با امام باقر علیه السلام قابل توجه باشد و قرائت او در نهایت به قرائات مروی از امام علی علیه السلام و ابن مسعود بازگشت داشته باشد و پس از آن در قرائت حمزه منحل شده، به صورت مستقل باقی نمانده باشد.

واژگان کلیدی: اصحاب امام باقر علیه السلام، فقهای اصحاب، قرائت قرآن، حمران بن اعین، حمزه بن حبیب زیات.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۲۹.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. khorvashamirhasan@gmail.com



مقدمه

پرداختن به قرائت قرآنی یکی از فعالیت‌های علمی رایج عالمان مسلمان در سده دوم هجری است. در میان اصحاب امامان در این دوره، جمعی چون ابان بن تغلب، ابراهیم بن ابی‌بلاد، ثعلبة بن میمون، زراره بن اعین، سلیمان بن خالد، ابن ابی‌یعفور، قتیبة بن محمد، و محمد بن سلمة به عنوان قاری یا مقرئ شناخته می‌شدند (نمونه: النجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰-۱۱، ۲۲، ۱۱۸، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۱۳، ۳۱۷، ۳۳۳، ۴۴۶). از جمله اصحاب قاری امامان در این دوره، حرمان بن اعین است.

حمران بر اساس نقلی به دست ابوخلد کابلی شیعه شد (الزراری، ۱۳۶۹: ۱۳۵). گفته شده که وی امام سجاده علیه السلام را دیده است (الزراری، ۱۳۶۹: ۱۱۳). وی همچنین امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام را دیدار کرده (الزراری، ۱۳۶۹: ۱۱۴) و از اصحاب هر دوی ایشان شمرده شده است (البرقی، ۱۳۴۲: ۱۴، ۱۶؛ الطوسی، ۱۳۷۶: ۱۳۲، ۱۹۴؛ نیز نگر: المفید، ۱۴۱۴: ۸). شیخ طوسی (۴۶۰ق) حمران را «تابعی» می‌داند (الطوسی، ۱۳۷۶: ۱۳۲، ۱۹۴) که می‌تواند به دلیل روایت کردن او از ابوالطفیل باشد (الأستریادی، ۱۴۲۲: ۳۸۷/۴، تعلیقة الوحید). گفتنی است حمران در زمان امامت امام صادق علیه السلام درگذشته است (الکشی، ۱۴۰۹: ۱۶۱؛ الزراری، ۱۳۶۹: ۱۸۸؛ الحلّی، ۱۳۸۱: ۶۳). با توجه به اینکه در فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی^۱ مدخلی به حمران اختصاص نیافته، به نظر می‌رسد وی مصنف نبوده و روایات او توسط اصحابش و طبقات بعدی در کتب حدیثی ثبت شده است.

نام حمران -بدون کنارگذاشتن روایات مکرر- در سند ۱۷۰ روایت در کتب اربعه و آثار ابن بابویه آمده که در آن‌ها حمران از اینان نقل می‌کند: ۱۰۶ روایت از امام باقر علیه السلام، ۳۴ روایت از امام صادق علیه السلام، نه روایت از یکی از صادقین علیه السلام، هشت روایت از سعید بن جبیر از امام سجاده علیه السلام، چهار روایت از ابوحمزه از امام سجاده علیه السلام، سه روایت مضمّر، دو روایت از زراره از امام باقر علیه السلام و از هر کدام از ابوخلد کابلی از امام سجاده علیه السلام، جمیع همدانی از امام سجاده علیه السلام، «من ذکره» از امام علی علیه السلام، و «أبو محمد شیخ لأهل الكوفة» یک روایت آورده است. ۴۲ راوی در این منابع از حمران روایت می‌کنند^۲ که پرروایت‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: علی بن رناب (۲۱ روایت)، زراره (۱۷ روایت)، حمزة بن حمران (۱۶ روایت)، مفضل بن صالح (۱۱ روایت)، و ابوخلد قمّاط (۱۰ روایت).^۳

۱. لازم به ذکر است سید حسن صدر (ت ۱۳۵۴ق) گفته است که نجاشی مدخلی برای حمران داشته و عبارتی هم از آن نقل می‌کند: «ويظهر من النجاشي أن حمران بن أعين أخذ عن عطاء، قال في ترجمة حمران: أخذ عن أبي حرب عطاء بن أبي الأسود. انتهى» (الصدر، ۱۴۲۹: ۴۲۲/۳). عجیب آنکه نه در رجال نجاشی در دست ما ترجمه‌ای برای حمران هست، نه این عبارت در جایی در ذیل مدخل دیگری در رجال نجاشی یافت می‌شود، و نه در دیگر آثار رجالی شیعی در دسترس خبری از آن هست.

۲. روشن است که برخی از این روایات حمران را درک نکرده و سندشان به حمران اتصال ندارد.

۳. آمار مذکور در خصوص کتب اربعه بر اساس نرم‌افزار درایة النور (نسخه ۱/۲) است که در محاسبه روایات با این اشکال مواجه است که اگر در سند عطف باشد، آن روایت، بیش از یک روایت به حساب می‌آید. همچنین در خصوص کتب ابن بابویه به غیر از کتاب من لا یحضره الفقیه این آمار بر اساس نرم‌افزار اسناد شیخ صدوق است که همان اشکال پیش گفته را دارد.

در کتب عامه نیز حمران روایاتی از ابوالطفیل (د. ۱۰۰ق) و ابوحرب بن ابی الاسود (د. ۱۰۸/۱۰۹ق) دارد و سفیان ثوری (د. ۱۵۹-۱۶۲ق)، حمزة الزیات (د. ۱۵۶/۱۵۸ق)، و اسرائیل بن یونس (د. ۱۶۱/۱۶۰ق) از او روایت می‌کنند (البخاری، ۱۴۴۰: ۴۴۲/۳) که ابن عدی نمونه‌هایی از این روایات را گردآورده است (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۳۶۷/۳-۳۶۹).

حمران در منابع خاصه از مهم‌ترین شیعیان دانسته شده است: در روایتی از امام کاظم علیه السلام حمران از حواریون امام باقر علیه السلام و حواریون امام صادق عنوان شده (الکشی، ۱۴۰۹: ۱۰؛ المفید، ۱۴۱۳: ۶۱) و در روایاتی به طرق متعدّد^۱ از امام باقر و امام صادق علیهما السلام آمده که حمران از اهل بهشت (نمونه: الکشی، ۱۴۰۹: ۱۷۶، ح ۳۰۴؛ ص ۱۷۹، ح ۳۱۲) و از شیعیان اهل بیت علیهم السلام در دنیا و آخرت (الکشی، ۱۴۰۹: ۱۷۶، ح ۳۰۳؛ ص ۱۷۷، ح ۳۰۷) است و مؤمنی است که هرگز از ایمان باز نخواهد گشت (الکشی، ۱۴۰۹: ۱۷۶، ح ۳۰۴؛ ص ۱۷۸، ح ۳۰۸؛ ص ۱۷۹، ح ۳۱۲، ص ۱۸۰، ح ۳۱۴؛ ص ۳۹۷، ح ۷۴۲؛ الطوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۶؛ نیز نگر: الکشی، ۱۴۰۹: ۱۷۹، ح ۳۱۱) و شیعه خالصی است که مطیع امام است و نامش در زمرة «أصحاب الیمین» است (الکشی، ۱۴۰۹: ۱۸۰، ح ۳۱۳) و حتی در روایتی اشاره شده که او رجعت می‌کند (الحلی، حسن بن سلیمان، ۱۴۲۱: ۱۱۰؛ نیز نگر: شوشتری، ۱۴۱۰: ۳۴۳/۱۰). ابوغالب زراری (د. ۳۶۸ق) حمران را «من أكبر مشایخ الشیعة المفضلین الذین لا یشک فیهم» می‌داند (الزراری، ۱۴۱۱: ۱۱۳).^۲

۱. برخی چون وحید بهبهانی روایات ماح حمران را متواتر دانسته‌اند: «الأخبار الواردة في الرجال وفي كتب الأخبار بما تواتر في مدحه حتى أنه يظهر منها أنه كان أجل وأحسن من زرارة» (الاسترآبادي، ۱۴۲۲: ۳۸۸/۴، تعلیقه الوحید). البته در خصوص اینکه حمران اجل از زراره باشد، شاید نتوان با او همدل بود؛ چه اینکه به عنوان نمونه، در روایتی سخن از این رفته که حمران از «أصحاب الیمین» است (الکشی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۰، ح ۳۱۳)، درحالی که زراره از جمله «والسابقون السابقون أولئك المقربون» دانسته شده است (الکشی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۶، ح ۲۱۸؛ نیز نگر: ۲۱۹). همچنین زراره، افقه طبقه اول اصحاب اجماع دانسته شده (الکشی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۸) و در دو مواضع که حمران و زراره با هم اختلاف فقهی داشته‌اند، امام حق را به زراره داده‌اند (الکلینی، ۱۴۲۹: ۳۲/۶؛ الکشی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۴؛ الطوسی، ۱۴۰۷: ۲۸/۳).

۲. جایگاه حمران آن چنان مورد اتفاق شیعیان و متشیعان بوده که از سویی مورد توجه فقهای اصحاب بوده و حتی بیشترین روایات زراره بعد از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیهما السلام، از حمران است (درایة النور) و اصحاب امامی روایات فراوانی در مدح او آورده‌اند و از سویی دیگر غالیانی که به مذمت زراره پرداخته‌اند و آل‌اعین را جهنمی می‌دانند، به مدح حمران توجه دارند (الکشی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷، ح ۲۳۵) و حتی نصیری به جایگاه معنوی مهمی به حمران اختصاص داده، او را از «أیتام» دانسته‌اند (نمونه: الخصیبي، ۲۰۰۶: ۷۰).



در میان عامه نیز تشیع حرمان شناخته شده است: سفیان ثوری می گوید: «عبدالملك بن أعین وحرمان ابن أعین وزرارة بن أعین كانوا شیعة، وكان أشدهم في هذا الأمر حرمان بن أعین» (العقيلي، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۱؛ نیز نگر: ج ۹۶/۲). یحیی بن معین (د. ۲۳۳ق) حرمان را «من الشيعة الكبار» می داند (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۲: ۶/۳). احمد بن حنبل (د. ۲۴۱/۲۴۲ق) درباره حرمان می گوید: «كان يتشيع» (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۲: ۵۵۱/۱). عمرو بن علی (د. ۲۴۹ق) بر آن است که حرمان در تشیع افراط کرده است (ابن عدي، ۱۴۱۸: ۲۱۵/۴). ابوداود سجستانی (د. ۲۷۵ق) نیز، او را «رافضي» می داند (المزي، ۱۴۰۰: ۳۰۷/۷). همچنين درباره حرمان گفته شده: «شيعي من شيعة جعفر بن محمد (عليه السلام)» (اليغموري، ۱۳۸۴: ۲۶۷). چنان که قفطي (د. ۶۴۶ق) درباره او می گوید: «وكان يتشيع، وهو من شيعة جعفر بن محمد رضي الله عنهما» (القفطي، ۱۴۰۶: ۳۷۵/۱) و ذهبی (د. ۷۴۸ق) نقل می کند که درباره حرمان گفته شده: «كان شيعياً جلدًا» (الذهبي، ۲۰۰۳: ۶۳۸/۳).

با توجه به قاری دانسته شدن حرمان و جایگاه روایی او نزد امامیه و ارتباط او با امامان و مدح های امامان درباره او، مناسب است پژوهشی درباره قرائت او شود و معلوم شود که فرایند شکل گیری قرائت او چه بوده و آیا از اهل بیت (علیهم السلام) در این باره تأثیر پذیرفته و چه آثاری از قرائت او امروز در دست است.

۱. جایگاه حرمان در علم قرائت

حرمان در میراث عامه و خاصه افزون بر جایگاه روایی اش، به علوم و فنون دیگری نیز شناخته می شود؛ به عنوان نمونه، ابن ندیم (د. ۳۸۰ق)، و شیخ طوسی او را نحوی می دانند (ابن الندیم، ۱۳۸۱: ۲۷۶؛ الطوسي، ۱۴۲۰: ۲۰۹)، ابو غالب او را «عالم بالنحو واللغة» عنوان می کند (الزراري، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، قفطي و یغموری او را نحوی و شاعر قلمداد می کند (القفطي، ۱۴۰۶: ۳۷۴/۱؛ اليغموري، ۱۳۸۴: ۲۶۷)، و در معجم الأدباء یاقوت حموی (د. ۶۲۶ق) مدخلی به او اختصاص داده می شود (الحموي، ۱۴۱۴: ۱۲۱۳/۳). از جمله دانش هایی که حرمان همواره به آن شناخته شده، قرائت قرآنی است.

ابو غالب، حرمان را چنین توصیف می کند: «كان أحد حملة القرآن ومن يُعدّ ويذكر اسمه في كتب القراء» (الزراري، ۱۴۱۱: ۱۱۳). برخی او را «قارئ» و «حسن الصوت» دانسته اند (القفطي، ۱۴۰۶: ۳۷۴/۱؛ اليغموري، ۱۳۸۴: ۲۶۷؛ الحموي، ۱۴۱۴: ۱۲۱۳/۳). ذهبی او را «من كبار قراء الكوفة» می داند (الذهبي، ۱۴۱۶: ۱۷۱) و درباره او می گوید: «كان يتقن القرآن» (الذهبي، ۱۳۸۲: ۶۰۴/۱). ابن جزری (ت ۸۳۳ق) او را «مقرئ كبير» عنوان می کند و درباره اش می گوید: «وكان ثبتاً في القراءة» (ابن الجزري، ۱۴۲۹: ۳۹۴/۱-۳۹۵).

در روایتی نقل شده مردی شامی خواست با امام صادق علیه السلام در «الْقُرْآنَ وَقَطْعِهِ وَإِسْكَانِهِ وَخَفْضِهِ وَتَضْبِيعِهِ وَرَفْعِهِ» مناظره کند. امام او را به حرمان ارجاع دادند و در ادامه گفتند: «إِنْ غَلَبْتَ حُمْرَانَ فَقَدْ غَلَبْتَنِي» (الکشی، ۱۴۰۹: ۲۷۶؛ نیز نگر: الکلبینی، ۱۴۲۹: ۱/۴۱۹). این روایت می‌تواند نشان‌دهنده اطمینان امام به دانش قرآنی حرمان باشد. مهم‌تر اینکه در ادامه حدیث آمده که ابان بن تغلب در مجلس حضور داشته و امام، مرد شامی را برای مناظره در ادب عربی به ابان ارجاع می‌دهند و پس از غالب شدن ابان، مرد شامی در فقه با زراره، در کلام با مؤمن طاق، در استطاعت با طیار، در توحید با هشام بن سالم، در امامت با هشام بن حکم مناظر می‌کند و در نهایت به امام می‌گوید: «كَانَكَ أُرِدْتُ أَنْ تَخْبِرَنِي أَنَّ فِي شِيعَتِكَ مِثْلَ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ» و امام گمانه او را تأیید می‌کنند (الکشی، ۱۴۰۹: ۲۷۶-۲۷۷). این نکته قابل توجه است که ابان خود دارای قرائتی بوده تا حدی که قرائت وی در مواضع زیادی از قرآن در منابع عامه گزارش شده است (نگر: مدنی، ۱۳۹۴: ۲۴۶-۲۸۴)؛ با این حال در خصوص قرائت قرآن، طبق این نقل، امام در این مجلس به ابان ارجاع نداده، به حرمان ارجاع می‌دهند و این خود می‌تواند جایگاه مهم حرمان در قرائت را نشان دهد.

این مجلس در منابع غیر امامی نیز بازتاب داشته است: یاقوت حموی می‌گوید: «وقیل: حضر ابن‌أعین عند جعفر بن محمد عليهم السلام يقرأ وساء له عن ضروب من العلوم، وكان مقدماً، وكان عنده جماعة من القرشيين، فلما خرجوا قالوا: إنما أحب أن يرينا أن في شيعته مثل هذا» (الحموي، ۱۴۱۴: ۱۲۱۳/۳). قفطی نیز در مدخل حرمان به این حکایت اشاره می‌کند: «ويقال إنه حضر عند جعفر بن محمد رضوان الله عليهما فاستقرأه، فقرأ وأحسن، ثم تكلم في العلوم، ففرغ أهل المجلس، فقال من حضر: إنما أراد جعفر أن يرينا مثله من شيعته» (القفطي، ۱۴۰۶: ۱/۳۷۵).

۲. مشایخ حرمان در قرائت

در کتب قرائات در هنگام برشمردن مشایخ حمزه زیات، به حرمان اشاره شده، و درباره مشایخ حرمان در قرائت نیز بحث شده و البته داده‌های دیگری نیز درباره مشایخ حرمان در قرائات در دست هست. در ادامه هریک از مشایخ حرمان مطرح شده و درباره ارتباط حرمان با او بحثی می‌شود و البته مشایخی که میان خودشان رابطه شاگردی و استادی هست، یک‌جا مورد بحث قرار می‌گیرند.

۲-۱. امام باقر علیه السلام

ابوغالب درباره حرمان می‌گوید: «روي أنه قرأ على أبي جعفر محمد بن علي *» (الزراري، ۱۴۱۱: ۱۱۳). ابوالعلاء همدانی (د. ۵۶۹ق)، ذهبی، ابن جزری، نویری (د. ۸۵۷ق)، و ابراهیم بن قاسم شهاری



(د. ۱۱۵۲ق) نیز می‌گویند که حرمان بر امام باقر علیه السلام قرائت کرده است (الهمدانی، ۱۴۲۷: ۵۹/۱؛
الذهبی، ۲۰۰۳: ۲۲۷/۳، ۶۳۵؛ ابن الجزری، [بی‌تا]، ۱۶۵/۱، ۱۸۹؛ ۱۴۲۹: ۳۹۵/۱؛ ج ۳/۱۱۶۰؛
النویری، ۱۴۲۴: ۱۹۰/۱؛ الشهاری، ۱۴۲۱: ۱۴۹۵/۳). قرائت امام باقر علیه السلام نیز در نگاه ابن جزری،
برگرفته از امام سجاده علیه السلام از امام حسین علیه السلام از امام علی علیه السلام است (ابن الجزری، [بی‌تا]، ۱۶۵/۱؛ ۱۴۲۹:
۳۰۱-۳۰۱/۳؛ نیز نگر: ج ۳/۱۱۶۰).

گفتنی است جدای از اینکه آیا ثابت است که حرمان کل مصحف را بر امام قرائت کرده یا نه، آن گونه
که در ادامه خواهد آمد، از حرمان روایاتی در منابع حدیثی شیعی نقل شده که وی در آن‌ها قرائتی از امام
باقر علیه السلام را گزارش می‌دهد.

۲-۲. ابوالاسود^۱ و ابوحرب بن ابی‌الاسود^۲

بسیاری چون ابن مهران (د. ۳۸۱ق)، دانی (د. ۴۴۴ق)، و رعینی (د. ۴۷۶ق) نقل می‌کنند که حرمان
بر ابوالاسود و ابوالاسود بر علی علیه السلام و عثمان قرائت کرد (ابن مهران، [بی‌تا]، ۶۲؛ ۱۴۲۸: ۲۳؛ الدانی،
۱۴۲۸: ۲۵۲/۱، ۲۶۶؛ الرعینی، ۲۰۰۹: ۳۴). همچنین مکی بن حموش (د. ۴۳۷ق)، ابومعشر طبری
(د. ۴۷۸ق)، و ابن سوار (د. ۴۹۶ق) می‌گویند که حرمان بر ابوالاسود و ابوالاسود بر علی علیه السلام قرائت کرد
(مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۲۹۱۴/۴؛ الطبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶؛ ابن سوار، ۲۰۰۲: ۱۲۴).

ابن خالویه (ت ۳۷۰ق) از ابن مجاهد (ت ۳۲۵ق) نقل می‌کند که در هنگام برشمردن مشایخ حمزة
زیات گفته است: «وما كان من قراءة حرمان فعن أبي الأسود الدؤلي» (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۷/۱). دانی
در موضعی در جامع البيان في القراءات السبع می‌گوید که حرمان بر ابوالاسود و پسرش ابوحرب قرائت
کرده است (الدانی، ۱۴۲۸: ۲۶۴/۱). ابن جزری نیز همین سخن دانی را پذیرفته است (ابن الجزری،
۱۴۲۹: ۳۹۵-۳۹۴/۱).

در مقابل، ذهبی نپذیرفته که حرمان هم بر ابوالاسود قرائت کرده باشد هم بر ابوحرب. وی در معرفة
القراء الكبار تنها اشاره کرده که ابوعمر و دانی گفته که حرمان قرائت را به صورت عرضه و سماع از ابوحرب
فراگرفت (الذهبی، ۱۴۱۶: ۱۷۱) و در تاریخ الإسلام در یک موضع تنها گفته که حرمان بر ابوالاسود قرائت
کرده (الذهبی، ۲۰۰۳: ۶۳۵/۳) و در موضعی دیگر می‌گوید: «قرأ القرآن على الكبار، أبي الأسود ظالم
بن عمرو، وقيل: بل قرأ على ولده أبي حرب بن أبي الأسود...» (الذهبی، ۲۰۰۳: ۲۲۷/۳) و در موضع

۱. درباره وی نگر: الذهبي، ۱۴۰۵: ۸۱/۴-۸۶.

۲. درباره وی نگر: الذهبي، ۲۰۰۳م، ج ۳/۱۸۶.

دیگری از همین کتاب و نیز در سیر اعلام النبلاء از دانی نقل می‌کند که ابو حرب و حمران بر ابوالاسود قرائت کرده‌اند (الذهبی، ۲۰۰۳: ۷۳۵/۲؛ ۱۴۰۵: ۸۲/۴)، اما تنها در سیر اعلام النبلاء در ادامه می‌گوید: «قلت: الصحيح أن حمران هذا إنما قرأ على أبي حرب بن أبي الأسود» (الذهبی، ۱۴۰۵: ۸۲/۴). گویا ذهبی مفروض گرفته که حمران نمی‌توانسته بر هر دوی پدر و پسر قرائت کند و تنها یا بر پدر قرائت کرده و یا بر پسر قرائت کرده و از طریق پسر به قرائت پدر متصل شده است.

گفتنی است حمران سه روایت از ابو حرب بن ابی‌الاسود^۱ و یک روایت از ابوالاسود^۲ در منابع عامه دارد و یاقوت حموی درباره او می‌گوید: «لقي أبا الأسود الدؤلي» (الحموي، ۱۴۱۴: ۱۲۱۳/۳)، اما بخاری (ت ۲۵۶ق) - چنانکه گذشت - اشاره به روایت کردن او از ابوالاسود نمی‌کند و ابو حرب را از مشایخ حدیثی او برمی‌شمرد (البخاری، ۱۴۴۰: ۴۴۲/۳).

۳-۲. عبید بن نضیله^۳ و یحیی بن وثاب^۴

بسیاری چون ابن مجاهد، ابن مهران، ابن غلبون (د. ۳۹۹ق)، مکی بن حموش، و دانی نقل می‌کنند که حمران بر عبید بن نضیله خزاعی و عبید بر علقمه و علقه بر ابن مسعود قرائت کرده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۲؛ ابن مهران، [بی‌تا]، ۷۳؛ ابن غلبون، ۱۴۱۰: ۷۲/۱؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۲۹۱۴/۴؛ الدانی، ۱۴۲۸: ۲۶۶/۱). دانی همچنین نقل می‌کند که حمران بر یحیی بن وثاب و یحیی بر عبید و عبید بر ابن مسعود قرائت کرده است (الدانی، ۱۴۲۸: ۲۶۹/۱). وی در موضعی دیگر نیز می‌گوید که حمران بر عبید بن نضیله و یحیی بن وثاب قرائت کرد (الدانی، ۱۴۲۸: ۲۶۴/۱).

ذهبی در موضعی از آثارش قرائت کردن حمران بر عبید را مطرح می‌کند (نمونه: الذهبی، ۲۰۰۳ م، ج ۸۶۰/۲: ج ۲۲۷/۳، ۶۳۵) و نقدی بر آن نمی‌آورد، اما در معرفة القراء الکبار در ابتدا از دانی نقل می‌کند که حمران بر عبید و یحیی قرائت کرد و در ادامه نقلی از کسائی (د. ۱۸۹ق) می‌آورد که حمزه بدو گفته حمران بر

۱. - أن النبي ﷺ سمع رجلا يقرأ إن لدينا انكالا و جحيفا فصعق (ابن عدي، ۱۴۱۸: ۳۶۷/۳؛ مشابه: البيهقي، ۱۴۲۳: ۲۸۰/۲).

- سنن ابن مسعود عن فارة وقعت في سمن فماتت، فقال: إنما حرم الله من الميتة لحمها ودمها (ابن أبي شيبة، ۱۴۲۷: ۳۷۳/۱۲؛ مشابه: البيهقي، ۱۴۲۴: ۳۷/۱).

- إن الرجل ليحس على باب الجنة بالذنب عمله مائة عام وإنه ليرى أزواجه وخدمه (ابن أبي شيبة، ۱۴۲۷: ۴۲۴/۱۹).

۲. جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله، فقال رسول الله ﷺ: «لست بنبي الله، ولكنني نبي الله» (الحاكم النيسابوري، ۱۴۱۱: ۲۵۱/۲).

۳. درباره وی نگر: الذهبي، ۲۰۰۳ م، ج ۸۶۰/۲.

۴. درباره وی نگر: الذهبي، ۱۴۱۶: ۱۵۹/۱-۱۶۲.



عبید قرآنت کرد و پس از آن می گوید که نقل ابن عطیه از حمزه که می گوید: «قرأ حرمان علی یحیی بن وثّاب، عن قراءة علی عبید بن نضیلة» با سخن کسائی مخالف است (الذهبی، ۱۴۱۶: ۱/۱۷۱).

بر اساس آنچه گذشت به نظر می رسد قرآنت حرمان نتیجه ای است از قرآنت منسوب به امام علی علیه السلام و قرآنت ابن مسعود؛ چه اینکه اگرچه در برخی از مشایخ او در قرآنت اختلاف شده، در اصل اینکه دست کم یکی از ابوالاسود و ابوحرب شیخ حرمان در قرآنت هستند و یکی از عبید بن نضیله و یحیی بن وثّاب شیخ حرمان هستند اختلاف نشده است. قرآنت ابوالاسود هم مستقیماً به امام علی علیه السلام منسوب می شود و قرآنت ابوحرب با واسطه ابوالاسود و قرآنت عبید و یحیی نیز منتهی به قرآنت ابن مسعود می شود. همچنین اگر قرآنت حرمان بر امام باقر علیه السلام ثابت باشد، تأثیر بیشتر قرآنت امام علی علیه السلام در قرآنت او می تواند پذیرفتنی شود.

۳. نحوه ارتباط حرمان و حمزة زیّات

حمزة زیّات همان گونه که گذشت، از روایان حرمان در مصادر عامّه است. وی در منابع امامیه نیز از حرمان روایت کرده (الطوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۹) و یکی از روایات مدح حرمان به او نسبت داده شده است (الکشی، ۱۴۰۹: ۴۶۳) ^۱. در این بخش درباره داده هایی که در منابع عامّه درباره ارتباط قرآنت حمزه و حرمان آمده، بحث خواهد شد.

۱-۳. قرآنت حمزه بر حرمان

تنها شاگردی که برای حرمان در قرآنت در آثار در دسترس یافت می شود، حمزة زیّات -دومین قاری کوفی در میان قراء هفتگانه- ^۲ است. بسیاری چون ابوعبید قاسم بن سلام (د. ۲۲۶)، ابن مجاهد،

۱. وبهذا الإسناد، قال حدثني أيوب بن نوح، عن سعيد العطار، عن حمزة الزيات، قال سمعت حرمان بن أعين، يقول، قلت لأبي جعفر علیه السلام أمن شيعتكم أنا؟ قال: إي والله في الدنيا والآخرة، وما أحد من شيعتنا إلا وهو مكتوب عندنا اسمه واسم أبيه إلا من يتولى منهم عنا، قال، قلت: جعلت فداك أومن شيعتكم من يتولى عنكم بعد المعرفة؟ قال: يا حرمان نعم وأنت لا تدرکهم، قال حمزة: فتناظرنا في هذا الحديث فكتبنا به إلى الرضا علیه السلام نسأله عن استثنى به أبو جعفر، فكتب هم الواقعة على موسى بن جعفر علیه السلام.

نسبت این حدیث به حمزة زیّات نمی تواند درست باشد؛ چه وی امامی مذهب نبوده و نقل حدیثی در خصوص تشیع حرمان با شخصیت او سازگار نیست؛ به ویژه که در ادامه می گوید که در خصوص مفاد این حدیث گفتگو کردیم. چنین گفتگویی با فضای اصحاب امامی سازگار است، نه حمزة زیّات. مهم تر اینکه در ادامه حدیث گفته شده که حمزه پس از شهادت امام کاظم علیه السلام و شکل گیری واقعه به امام رضا علیه السلام نامه نوشته در خصوص مفاد این حدیث؛ این در حالی است که حمزة زیّات سال ها قبل از شهادت امام کاظم علیه السلام از دنیا رفته است.

۲. درباره وی نگر: الذهبي، ۱۴۱۶: ۲۵۰/۱-۲۶۵.

ابن خالویه، مکی بن حموش، و دانی گفته‌اند که حمزه بر حمران قرائت کرده است (أبو عبید، ۱۴۲۶: ۲۱۷؛ ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۲؛ ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۷/۱؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۲۹۱۳/۴؛ الدانی، ۱۴۲۸: ۲۵۲/۱؛ ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲). ابن مهران نیز مانند بسیاری از عالمان حوزه قرائت درباره مشایخ حمزه می‌گوید: «وكان حمزة قد قرأ على أجلة أهل زمانه: جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) وعبدالرحمن بن أبي ليلى وحمران بن أعين وسليمان بن مهران الأعمش وغيرهم» (ابن مهران، [بی‌تا]، ۶۰-۶۱؛ مشابه: ۱۴۲۸: ۲۳؛ نیز نگر: [بی‌تا]، ۶۲، ۷۳).

درباره دوران قرائت حمزه بر حمران می‌توان به شواهدی توجّه داشت: دانی نقل می‌کند که حمزه در آغاز، قرآن را از حمران آموخت. سپس بر اعمش، ابواسحاق، و ابن ابی لیلی عرضه کرد (الدانی، ۱۴۲۸: ۲۷۰/۱). ذهبی نقل می‌کند که ابن جوصاء (د. ۳۲۰ق) از «أبو حبيب محمد بن علي بن حبيب العجلي» نقل می‌کند که حمزه به مجلس حمران رفت و آمد داشت و در حالی که اصحاب حمران پیرامونش بودند، بر او قرائت می‌کرد. روزی اصحاب حمران، عائشه را یاد کردند و یکی از ایشان به او چیزی گفت. حمران نیز ساکت بود و او را نهی نکرد. حمزه بدو گفت: «ألا أراك تذكر عندك أم المؤمنين فلا تغير؟! لا والله لا قرأت عليك» و او را ترک کرد. ذهبی در ادامه تذکر می‌دهد که این حکایت «منقطع» است (الذهبی، ۱۴۱۶: ۱۷۲/۱).

۲-۳. قرائت حمران به مثابه پشتیبان قرائت حمزه

در برخی از تراث عامه به قرائت حمران و دیگر مشایخ حمزه به عنوان پشتیبان قرائت حمزه توجه می‌شود. این مسئله را به ویژه می‌توان در آیه ۲۲ ابراهیم مشاهده کرد: واژه «بمصرخي» در این آیه را عموم قاریان به فتح یاء خوانده‌اند. ابن قتیبه (د. ۲۷۶ق) نقل می‌کند که اعمش این واژه را به کسر یاء خوانده و حمزه در این مورد از او تبعیت کرده است (الدینوری، ۱۴۲۳: ۴۴). ابن مجاهد نیز نقل می‌کند که حمزه «بمصرخي» را به کسر یاء دوم خوانده و البته اسحاق ازرق نقل کرده که او هم مانند دیگران به فتح یاء دوم خوانده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۶۲؛ نیز نگر: ص ۳۶۴). ابن خالویه نیز گزارش می‌دهد که حمزه یاء را به کسر خوانده و بیشتر نحوی‌ها این قرائت او را تخطئه می‌کنند (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۳۳۵/۱).

زمخشری (ت ۵۳۸ق) این قرائت را -البته بدون بیان قاری آن- ضعیف می‌داند و شواهد آن را زیر سؤال می‌برد (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۱/۲). در مقابل برخی به دفاع از قرائت حمزه پرداخته‌اند؛ به عنوان نمونه، فاسی (د. ۶۵۶ق) می‌گوید: «ولا وجه لما ذهبوا إليه من ذلك، فإنها قراءة صحيحة ثابتة، قرأ بها الأعمش ويحيى بن وثاب وحمران بن أعين وجماعة من التابعين» (الفاسی، ۲۰۰۷: ۲۰۲۲/۲). ابن جزری نیز در مقابل زمخشری در دفاع از قرائت حمزه استناد می‌کند به قرائت این سه نفر استناد می‌کند (ابن الجزری، [بی‌تا]، ۲۹۸/۲).



با این همه، استناد این قرائت به حرمان روشن نیست. اینکه به سه تن از مشایخ اصلی حمزه به عنوان مؤیدی برای قرائت او یاد شده، این احتمال را به نظر می‌رساند که الزاماً قرائت این سه به صورت مستقل به دست این عالمان نرسیده و این عالمان قرائت حمزه را که روشن نیست در خصوص این آیه برگرفته از کدام یک از مشایخش بوده، بر عهده چند تن از مشایخش گذاشته‌اند. شاهدی بر این فرض در خصوص حرمان، این است که همان‌گونه که در بخش بعدی بیان خواهد شد، قرائات حرمان -مستقل از قرائت حمزه- در تراث عامه تنها یک مورد در دست است.

۳-۳. چگونگی تأثیر قرائت حرمان در قرائت حمزه

برای روشن شدن چگونگی تأثیری‌گذاری قرائت حرمان بر قرائت حمزه، افزون بر آنچه گفته شد، باید تأملی در خود قرائت حرمان شود. به نظر می‌رسد با وجود آنکه قرائت حرمان منتهی به قرائات منسوب به امام علی علیه السلام و ابن مسعود می‌شود، نباید انتظار داشت که حرمان در قرائتی که اختیار کرده و به حمزه انتقال داده، در موارد اختلاف سیاهه مصحف عثمانی با قرائت امام علی علیه السلام و ابن مسعود، با قرائت عثمانی مخالفت کرده باشد؛ چه اینکه اولاً سخنی از خواندن قرائات خلاف مصحف عثمانی توسط حرمان در منابع عامه دیده نمی‌شود، ثانیاً چنین مسئله‌ای درباره قرائت حمزه -که نخست بر حرمان خوانده- مطرح نشده، ثالثاً شواهدی بر رواج خواندن قرائات مخالف مصحف عثمانی در سده دوم به چشم نمی‌خورد و به نظر می‌رسد مصحف عثمانی در آن حد تثبیت شده باشد که جریان رسمی قراء حتی در کوفه از رسم آن تعدی نکنند (نگر: ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۷).

شاهدی بر آنچه گفته شد در کلام دانی دیده می‌شود. وی در هنگام برشمردن مشایخ حمزه و بیان شیوه هرکدامشان به صراحت درباره حرمان می‌گوید: «وكان [حرمان] يقرأ قراءة ابن مسعود ولا يخالف مصحف عثمان يعتمر حروف معاني عبدالله ولا يخرج من موافقة مصحف عثمان» و جالب اینکه تنها پس از بیان روش حرمان می‌گوید: «وهكذا كان اختيار حمزة» (الدانی، ۱۴۲۸: ۱/۲۷۰). گفتنی است که اگرچه آن‌گونه که در ادامه می‌آید، حرمان روایت‌گر قرائاتی از امامان است که مخالف رسم عثمانی است، شاهدی بر حضور این قرائات در قرائت رسمی حرمان در دست نیست و با توجه به شرایط قرن دوم طبیعی به نظر نمی‌رسد که حرمان از آن قرائات مخالف رسم عثمانی در قرائت رسمی خود استفاده کند.

۱. واژه «حرمان» از متن فعلی در دسترس جامع البیان فی القراءات السبع دانی افتاده است، اما ابن جزری که این عبارات دانی را عیناً نقل می‌کند، واژه «حرمان» را می‌آورد (ابن الجزری، ۱۴۲۹: ۳۹۵/۱). از این گذشته، اگر نام «حرمان» در عبارت نباشد، عبارت درباره ابواسحاق سبعی می‌شود و این درحالی است که دانی در همان متن درباره ابواسحاق توضیح متفاوتی می‌دهد و اگر این عبارت هم به او بازگردد، عبارات دانی متهافت می‌شود.

۴. قرائات قرآنی حمران

در تراث اسلامی در دست، غیر از آیه ۲۲ سوره ابراهیم که بحث درباره آن گذشت، در یک موضع قرائتی از حمران یافت شد: ابوحنبل اندلسی (د. ۷۴۵ق) ذیل آیه ۱۱۱ سوره یوسف نقل می‌گوید: «وقرأ حمران بن أعین، وعیسی الکوفی فیما ذکر صاحب اللوامح، وعیسی الثقفی فیما ذکر ابن عطیة: تصدیق وتفصیل و هدی و رحمة برفع الأربعة» (أبوحنبل الأندلسی، ۱۴۲۰: ۳۳۸/۶). سمین (د. ۷۵۶ق) این قرائت را از حمران و عیسی ثقفی نقل کرده است (السمین، ۱۴۱۴: ۲۲۱/۴) و ابن عادل (د. ۸۸۰ق) این قرائت را از هر سه نقل کرده است (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۲۳۲/۱۱). گفتنی است ظاهراً چنین قرائتی به دست مکی به حموش نرسیده؛ چه اینکه او مانند بسیاری دیگر قرائت به رفع در این آیه را به لحاظ قواعد عربی جایز می‌داند، اما در ادامه می‌گوید: «ولم یقرأ به أحد» (مکی بن حموش، ۱۴۲۳: ۳۷۴).

جدای از این دو آیه، در میراث در دسترس، آیه‌ای دیگر یافت نشد که ذیل آن به صراحت قرائتی به حمران نسبت داده شده باشد؛ بر این اساس، نمی‌توان قرائت حمران را بر اساس منابع موجود بازسازی کرد و به نظر می‌رسد قرائت حمران عمدتاً از آینه قرائت حمزه به نسل‌های بعدی رسیده باشد؛ به ویژه که علی‌رغم اتقان حمران در قرائت قرآن و فراگیری آن از قاریان بزرگ پیشین، - احتمالاً به دلیل اینکه تمرکز اصلی حمران بر فعالیت‌های حدیثی بوده - تنها حمزه به عنوان شاگرد او در قرائت در منابع اسلامی شناخته شده است و طریق دیگری به قرائت حمران در دست نیست؛ بنابراین به دلیل آنکه حمزه تمام قرائت حمران را عیناً انتقال نداده بلکه خود از مجموع آنچه از مشایخش از جمله حمران دریافته، اختیار قرائت کرده، تنها این روشن است که قرائت حمران در قرائت حمزه تأثیر داشته، اما نمی‌توان به صورت مشخص مواضع تبعیت حمزه از حمران را تعیین کرد؛ با این حال در منابع امامی قرائات از امامان به واسطه حمران نقل شده که بررسی آن می‌تواند دیدگاه حمران به قرآن و قرائتش را روشن‌تر کند:

- **والذین کفروا أولیاءهم الطواغیت** (البقرة: ۲۵۷): بسیاری این قرائت را به سند «ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن حمران» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است (السیاری، ۲۰۰۹: ۱۹). سیاری در جایی دیگر با واسطه محمد بن خالد برقی از حسن بن محبوب روایت می‌کند (السیاری، ۲۰۰۹: ۳۲). کلینی نیز این قرائت را به سند «سهل، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن حمران بن أعین» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است (الکلینی، ۱۴۲۹: ۶۵۴/۱۵). این سند معلق بر سند پیشین کلینی است؛ لذا واسطه میان کلینی و سهل، «عدة من أصحابنا» است (الکلینی، ۱۴۲۹: ۶۵۴/۱۵، پ ۵). گفتنی است ابن خالویه این قرائت را از حسن بصری نقل می‌کند (ابن خالویه، [بی‌تا]، ۲۳). ابن جنی (ت ۳۹۲ق) نیز نقل می‌کند که جویره بن بشیر از حسن بصری این قرائت را شنید (ابن جنی، ۱۴۱۹: ۲۲۳/۱).



- **إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران وآل محمد على العالمين** (آل عمران: ۳۳): قرائت مذکور را سیاری به سند «محمد بن سنان، عن أبي خالد القمّاط، عن حرمان بن أعين» از امام باقر علیه السلام نقل کرده است (السیاری، ۲۰۰۹: ۳۰). واسطه میان محمد بن سنان و سیاری ممکن است محمد بن خالد برقی (نگر: السیاری، ۲۰۰۹: ۱۷، ۱۷۸، ۱۸۱) یا ابوسمینه (نگر: السیاری، ۲۰۰۹: ۱۸، ۲۵، ۳۱، ۳۸) باشد. این قرائت به طرق دیگری نیز از امامان نقل شده (نمونه: السیاری، ۲۰۰۹: ۳۰؛ العیاشی، ۱۳۸۰: ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ الطوسی، ۱۴۱۴: ۳۰۰). همچنین از اعمش نقل شده که شقیق این قرائت را در مصحف ابن مسعود دیده است (الحسکانی، ۱۴۱۱: ۱۵۲/۱) و باقلانی (ت ۴۰۳ق) اشاره می‌کند که برخی در آن زمان ادعا می‌کردند که ابن مسعود این قرائت را می‌خواند (الباقلانی، ۱۴۲۲: ۴۵۶/۲). گفتمی است فرات کوفی به سند «حدثني جعفر بن محمد الفزاري معنعناً عن حرمان» از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آیه مذکور را چنین خوانده‌اند: «إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل محمد على العالمين» (الکوفی، ۱۴۱۰: ۷۸).

- **إني أوحيت إليك كما أوحيت إلى نوح والنبیین من بعده** (النساء: ۱۶۳): این قرائت را عیاشی به سند «عن زرارة وحرمان» از امام باقر و امام صادق علیه السلام نقل کرده است (العیاشی، ۱۳۸۰: ۲۸۵/۱). این قرائت را سیاری نیز به سند «البرقي، عن القاسم بن محمد، عن محمد الحلبي» از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند (السیاری، ۲۰۰۹: ۴۱).

- **له معقبات من خلفه ورفیق من بین یدیه یحفظونه بأمر الله** (الرعد: ۱۱): این قرائت را سیاری به سند «القاسم بن عروة، عن (ابن) بکیر، عن حرمان» با اضممار نقل کرده است (السیاری، ۲۰۰۹: ۶۹). ابن شهر آشوب نیز این قرائت را از حرمان از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۹۷/۴). این قرائت به طرق دیگری نیز از صادقین علیه السلام نقل شده است (نمونه: القمی، ۱۴۰۴: ۳۶۱/۱؛ العیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۰/۲). ابن جنی نیز قرائت «بأمر الله» در این آیه را از علی علیه السلام، ابن عباس، عکرمه، زید بن علی، و جعفر بن محمد علیه السلام دانسته‌اند (ابن جنی، ۱۴۱۹: ۲۸/۲). گفتمی است لایه زیرین مصحف صنعاء نیز با قرائت «له معقبات من خلفه ورفیق من بین یدیه» سازگار است (گودرزی و صادقی، ۱۴۰۰: ۱۷۶).

- **بعثنا علیهم (عبدا) لنا ذا بأس شدید** (الإسراء: ۵): این قرائت را سیاری به سند «ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن حرمان» از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند (السیاری، ۲۰۰۹: ۷۹). در مقابل عیاشی

۱. لازم به ذکر است محققان کتاب القراءات توضیح داده‌اند که در چهار نسخه این کتاب «عباداً» آمده، اما ایشان به دلیل اقتضای سیاق این روایت و البته روایت بعد از آن، این واژه را در متن گذاشته‌اند (السیاری، ۲۰۰۹: ۷۹، پ ۲۱).

نقل می‌کند: «عن حمران عن أبي جعفر قال كان يقرأ «بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد» ثم قال: وهو القائم وأصحابه أولي بأس شديد» (العياشي، ۱۳۸۰: ۲/۲۸۱). البته تصحیف قرائت شاذّ به قرائت مشهور عادی به نظر می‌رسد اما در خصوص این روایت به دلیل اینکه مقصود از «أولي بأس شديد» نه یک نفر، بلکه امام زمان (عج) به همراه اصحاب‌شان دانسته شده‌اند، به نظر می‌رسد که در اصل روایت نیز «عبادا» به صیغۀ جمع بوده نه «عبدا». گفتنی است ابن جنی نقل می‌کند که قرائت علی عليه السلام، «عبيدا لنا» بوده است (ابن جنی، ۱۴۱۹: ۲/۵۸).

- **وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها** (الإسراء: ۱۶): عیاشی از حمران از امام باقر عليه السلام نقل می‌کند: «في قول الله «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها» مشددة منصوبة تفسيرها: كثرنا وقال: لا قرأتها مخففة» (العياشي، ۱۳۸۰: ۲/۲۸۴؛ نیز نگر: القمي، ۱۴۰۴: ۲/۱۷). ابن جنی نیز در ذیل این آیه می‌گوید: «ومن ذلك قراءة علي بن أبي طالب عليه السلام: «أمرنا» في وزن عامرنا، و اختلف عن ابن عباس والحسن وأبي عمرو وأبي العالية وقتادة وابن كثير وعاصم والأعرج، وقرأ بها ابن أبي إسحاق وأبو رجاء والثقفى وسلام وعبدالله بن أبي يزيد والكلبي. وقرأ «أمرنا» مشددة الميم، ابن عباس بخلاف، وأبو عثمان النهدي، وأبو العالية بخلاف، وأبو جعفر محمد بن علي بخلاف والحسن وأبو عمرو بخلاف والسدي وعاصم بخلاف» (ابن جنی، ۱۴۱۹: ۲/۶۰؛ مشابه: مكي بن حموش، ۱۴۲۹: ۶/۶۲۴).

- **وما أرسلنا من رسول ولا نبي ولا محدث** (الحج: ۵۲): این قرائت در بصائر الدرجات به سند «حدثنا علي بن إسماعيل عن صفوان بن يحيى عن الحارث بن المغيرة» و به سند «حدثنا أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن الحارث البصري» از حمران از امام باقر عليه السلام نقل شده است (الصفار، ۱۴۰۴: ۱/۳۲۳). کشی نیز آن را به سند «محمد بن مسعود، قال حدثنا علي بن الحسن بن علي بن فضال، قال حدثني العباس بن عامر، عن أبان بن عثمان عن الحارث بن المغيرة» از حمران از امام باقر عليه السلام نقل می‌کند (الکشي، ۱۴۰۹: ۱/۱۷۷). این قرائت به طرق دیگری نیز از امامان عليهم السلام نقل شده است (نمونه: السيارى، ۲۰۰۹: ۹۰؛ الصفار، ۱۴۰۴: ۱/۳۱۹، ۳۲۴، ۳۷۰-۳۷۳؛ الكليني، ۱۴۲۹: ۱/۴۲۸، ۴۳۰-۴۳۱، ۶۷۴؛ المفيد، ۱۴۱۳: ۲۸۷، ۳۲۸-۳۲۹). همچنین این قرائت از ابن عباس، عبدالرحمن بن عوف (نمونه: السيوطي، ۱۴۰۴: ۴/۳۶۶)، محمد بن ابی بکر (ابن بابويه، ۱۳۸۵ش، ج ۱/۱۸۵)، و قتاده (الصفار، ۱۴۰۴: ۱/۳۲۱) نقل شده است.

- **وما هو على الغيب بظنين** (التكوير: ۲۴): سیاری به سند «البرقي، عمّن رواه، عن حمران، عن زرارة» از امام باقر عليه السلام این قرائت را نقل می‌کند (السياري، ۲۰۰۹: ۱/۱۷۳). این قرائت همچنین از ابن مسعود، ابن عباس، زید بن ثابت، ابن عمر، ابن زبیر، عایشه، ابوعمرو، کسائی و جمعی دیگر از قراء



نقل شده و گفته شده که در مصحف ابن مسعود آمده و ابو عبیده نیز این قرائت را بر قرائت «بصنین» (به معنای بخیل) ترجیح داده؛ زیرا مشرکان پیامبر ﷺ را (نسبت به وحی) بخیل نمی دانستند بلکه تکذیب می کردند (الخطیب، ۱۴۲۲: ۱۰/۳۲۹-۳۳۱).^۱

نتیجه گیری

حمران بن اعین از اصحاب صادقین علیه السلام است که به قرائت قرآنی توجه داشته است. گفته شده که وی بر امام باقر علیه السلام قرائت کرده است. همچنین وی بر ابوالاسود دؤلی یا فرزندش ابوحرب و بر عبید بن نصیله یا شاگردش یحیی بن وثاب قرائت کرده و قرائت قرآنی اش به قرائت منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام و ابن مسعود بازمی گردد. تنها شاگرد شناخته شده وی در قرائت، حمزه بن حبیب زیات - از قاریان هفتگانه - است. حمزه قرائت حرمان را برای اصحابش روایت نکرده و تنها در اختیار خویش، از قرائت حرمان در کنار قرائت دیگر مشایخش بهره برده است؛ لذا قرائت حرمان بن اعین در قرائت حمزه بازتاب یافته، اما به صورت مستقل در تراث اسلامی باقی نمانده است. حمران بن اعین بنا بر گفته ابو عمرو دانی، قرائت ابن مسعود را که مخالف سیاهه مصاحف عثمانی بوده مستقیماً در اختیار خود، نمی خوانده و تنها معانی آن را رعایت می کرده و قرائت خویش را مانند دیگر قاریان آن دوره در چارچوب سیاهه مصحف عثمانی باقی می گذارده است. از حمران بن اعین روایات محدودی نقل شده که در آن وی قرائتی شاذ را از امام باقر علیه السلام نقل می کند.

۱. گفتنی است آیاتی در روایاتی چند از حمران از امام باقر علیه السلام آمده که محتمل است در بردارنده قرائتی غیر مشهور باشد، اما به دلیل روشن نبودن این احتمال به آن‌ها پرداخته نشد؛ با این حال فهرست آن روایات چنین است:

- البقرة: ۱۴۳: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۷۹/۴.
- یوسف: ۸۱: السیاری، ۲۰۰۹: ۶۷.
- سبأ: ۲۳: السیاری، ۲۰۰۹: ۱۱۳.

فهرست منابع

١. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ق.
٢. ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، جدة: دارالقبلة، ١٤٢٧ق.
٣. ابن بابويه، محمد بن علي، علل الشرائع، قم: مكتبة الداوري، ١٣٨٥ش.
٤. ابن الجزري، محمد بن محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: جمال الدين محمد شرف ومجدي فتحي السيد، طنطا: دارالصحابة للتراث، ١٤٢٩ق.
٥. ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق: محمد علي الضباع، بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
٦. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبیین وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
٧. ابن خالويه، الحسين بن أحمد، إعراب القراءات السبع وعللها، القاهرة: مكتبة الفانجي، ١٤١٣ق.
٨. ابن خالويه، الحسين بن أحمد، مختصر في شواذّ القرآن من كتاب البديع، القاهرة: مكتبة المتنبّي، بی تا.
٩. ابن السّلالر، أمين الدين عبدالوهاب، طبقات القراء السبعة وذكر مناقبهم وقراءاتهم، تحقيق: أحمد محمد عزوز، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣ق.
١٠. ابن سوار، أحمد بن علي، المستنير في القراءات العشر، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، طنطا: دارالصحابة للتراث، ٢٠٠٢م.
١١. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، قم: انتشارات علامه، ١٣٧٩ق.
١٢. ابن عادل، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٩ق.
١٣. ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
١٤. ابن غلبون، طاهر بن عبدالمنعم، التذكرة في القراءات، تحقيق: عبدالفتاح بحيري إبراهيم، القاهرة: الزهراء للأعلام العربي، ١٤١٠ق.
١٥. ابن مجاهد، أحمد بن موسى، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، مصر: دارالمعارف، ١٤٠٠ق.



۱۶. ابن مهران، أحمد بن الحسين، الغاية في القراءات العشر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۸ق.
۱۷. ابن مهران، أحمد بن الحسين، المبسوط في القراءات العشر، سبيع حمزة حاكمي، دمشق: مجمع اللغة العربية، بی تا.
۱۸. ابن النديم، محمد بن إسحاق، كتاب الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، تهران: اساطير، ۱۳۸۱ش.
۱۹. أبوحیان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دارالفكر، ۱۴۲۰ق.
۲۰. أبوعبید، القاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
۲۱. أحمد بن حنبل، أبو عبدالله الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبدالله، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الرياض: دارالخاني، ۱۴۲۲ق.
۲۲. الأسترابادي، محمد بن علي، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، تعليقة: الوحيد البهبهاني، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۲۲ق.
۲۳. الباقلاني، محمد بن الطيب، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، بيروت: دارالفتح، ۱۴۲۲ق.
۲۴. البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق: محمد بن صالح الدباسي، الرياض: الناشر المتميز، ۱۴۴۰ق.
۲۵. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
۲۶. البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۳ق.
۲۷. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
۲۸. الحسكاني، عبيد الله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمداقار محمودي، تهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۲۹. الحلبي، حسن بن سليمان، مختصر البصائر، تحقيق: مشتاق المظفر، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۱ق.

٣٠. الحلبي، حسن بن يوسف، رجال العلامة الحلبي، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ق.
٣١. الحموي، ياقوت بن عبدالله، معجم الأدياء، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دارالغرب الإسلامي، ١٤١٤ق.
٣٢. الخصيبي، الحسين بن حمدان، الرسالة الرستبائية، سلسلة التراث العلوي، تحقيق: أبو موسى والشيخ موسى، لبنان: دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٦م.
٣٣. الخطيب، عبداللطيف محمد، معجم القراءات، دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢٢ق.
٣٤. الداني، عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، الشارقة: جامعة الشارقة، ١٤٢٨ق.
٣٥. الدينوري، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٣ق.
٣٦. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بي جا، دارالغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
٣٧. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط: ٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ق.
٣٨. الذهبي، محمد بن أحمد، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: طيار آلتي قولاج، إستانبول: مركز البحوث الإسلامية، ١٤١٦ق.
٣٩. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دارالمعرفة، ١٣٨٢ق.
٤٠. الرعيني، محمد بن شريح، الكافي في القراءات السبع، تحقيق: أحمد محمود عبدالسميع الشافعي، بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
٤١. الأزاري، أحمد بن محمد، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابنه في ذكر آل أعين، تحقيق: محمدرضا حسيني، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، ١٣٦٩ش.
٤٢. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
٤٣. السمين، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٤ق.



۴۴. السیاری، أحمد بن محمد، کتاب القراءات أو التنزیل والتحریف، تحقیق: إیتان کولبرغ ومحمد علی امیرمعزی، لیدن: دار بریل للنشر، ۲۰۰۹م.
۴۵. السیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۶. الشهاری، إبراهیم بن القاسم، طبقات الزیدية الكبرى (القسم الثالث) [ویسمى بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد]، تحقیق: عبدالسلام بن عباس الوجیه، الأردن: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافیة، ۱۴۲۱ق.
۴۷. الشهرزوری، المبارک بن الحسن، المصباح الزاهر فی القراءات العشر البواهر، تحقیق: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق.
۴۸. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۹. صادقی، بهنام و گودرزی، بهنام، مصحف صنعاء و مسئلة خاستگاه قرآن، ترجمه و مقدمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: هرمس، ۱۴۰۰ش.
۵۰. الصدر، السید حسن، تکملة أمل الآمل، تحقیق: حسین علی محفوظ وعبدالکریم الدبأغ وعدنان الدبأغ، بیروت: دارالمؤرخ العربی، ۱۴۲۹ق.
۵۱. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم: مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۲. الطبری، عبدالکریم بن عبدالصمد، التلخیص فی القراءات الثمان، مکه: مكتبة التوعية الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۵۳. الطوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: السید حسن الموسوی الخرسان، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۵۴. الطوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۵۵. الطوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: السید حسن الموسوی الخرسان، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۶. الطوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد القیومی الأصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۳ش.

٥٧. الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصول وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق: عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.
٥٨. الطوسي، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، تحقيق: عباد الله تهراني و علي احمد ناصح، قم: دارالمعارف الإسلامية، ١٤١١ق.
٥٩. العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٤ق.
٦٠. العياشي، محمد بن مسعود، التفسير، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، تهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ق.
٦١. الفاسي، محمد بن الحسن، اللآلي الفريدة في شرح القصيدة، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، طنطا: دارالصحابة للتراث، ٢٠٠٧م.
٦٢. القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دارالفكر العربي، ١٤٠٦ق.
٦٣. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق: طيّب موسى جزائري، قم: دارالكتاب، ١٤٠٤ق.
٦٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، قم: دارالحديث، ١٤٢٩ق.
٦٥. الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، اختيار: محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: حسن مصطفوي، مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩ق.
٦٦. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، تهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٠ق.
٦٧. مجلسي، محمداقفر، بحار الأنوار؛ الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٦٨. مدني، محمد حسين، ميراث قرآني ابان بن تغلب، قم: دارالحديث، ١٣٩٤ش.
٦٩. المزي، يوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشّار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ق.
٧٠. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، تحقيق: علي أكبر غفاري و محمود محرمي زرندي، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.



۷۱. مکی بن حموش، مشکل إعراب القرآن، بیروت: دارالیمامة، ۱۴۲۳ق.
۷۲. مکی بن حموش، الهدایة إلى بلوغ النهایة، الشارقة: جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
۷۳. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تصحيح: موسى شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۵ش.
۷۴. النويري، محمد بن محمد، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
۷۵. الهمداني، الحسن بن أحمد، غاية الاختصار في قراءات العشرة أنمة الأطهار، تحقيق: أشرف محمد فؤاد طلعت، طنطا: دارالصحابة للتراث، ۱۴۲۷ق.
۷۶. الیغموري، يوسف بن أحمد، نور القبس المختصر من المقتبس؛ في أخبار النحاة والأدباء الشعراء والعلماء، تحقيق: رودلف زلهایم، قیسبادن: دارالنشر فرانسن شتايز، ۱۳۸۴ق.

References

1. Abū 'Ubayd, al-Qāsim bin Sallām, *Fadā'il al-Qurān (The Virtues of the Quran)*, Edited by Wahbī Sulaymān Ghawājī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 AH (2005 CE).
2. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Moḥammad bin Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr (The Surrounding Sea in Exegesis)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH (2000 CE).
3. Aḥmad bin Ḥanbal, Abū 'Abdullah al-Shaybānī, *Al-'Illal wa Ma'rifah al-Rijāl (The Flaws and Knowledge of the Narrators)*, narrated by his son 'Abdullah, Edited by Waṣī'ullah bin Moḥammad 'Abbās, Riyadh: Dār al-Khānī, 1422 AH (2002 CE).
4. Al-'Aqīlī, Moḥammad bin 'Amr, *Al-Du'afā' al-Kabīr (The Great Weak Narrators)*, Edited by 'Abd al-Muṭī 'Amīn Qal'ajī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1404 AH (1984 CE).
5. Al-'Ayyāshī, Moḥammad bin Mas'ūd, *Al-Tafsīr (The Commentary)*, Edited by Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: Al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah, 1380 AH (1960 CE).
6. Al-Astrābādī, Moḥammad bin 'Alī, *Manhaj al-Maqāl fī Tahqīq Aḥwāl al-Rijāl (The Methodology of Article in the Research of Men's Status)*, commentary by al-Wahīd al-Bahbahānī, Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt, 1422 AH (2002 CE).
7. Al-Azrarī, Aḥmad bin Moḥammad, *Risālat Abī Ghālīb al-Zarārī ilā Ibnūhū fī Dhikr Āl A'īn (The Letter of Abī Ghālīb al-Zarārī to His Son on the Mention of the Family of A'īn)*, Edited by Moḥammad-Ridā Ḥusaynī, Qom: Markaz al-Buḥūth wa al-Tahqīqāt al-Islāmīyah, 1369 SH (1990 CE).
8. Al-Bāqalānī, Moḥammad bin al-Ṭayyib, *Al-Intiṣār li-l-Qurān (The Triumph for the Quran)*, Edited by Moḥammad 'Isām al-Quḍāh, Beirut: Dār al-Faṭḥ, 1422 AH (2002 CE).
9. Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Al-Sunan al-Kubrā (The Great Sunan)*, Edited by Moḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1424 AH (2003 CE).
10. Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Shu'ab al-'Īmān (The Branches of Faith)*, Edited by 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥāmid, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1423 AH (2003 CE).
11. Al-Bukhārī, Moḥammad bin Ismā'īl, *Al-Tārīkh al-Kabīr (The Great History)*, Edited by Moḥammad bin Šāliḥ al-Dabāsī, Riyadh: Al-Nāshir al-Mutamayyiz, 1440 AH (2019 CE).
12. Al-Dānī, 'Uthmān bin Sa'īd, *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab' (The Comprehensive Explanation of the Seven Readings)*, Sharjah: University of Sharjah, 1428 AH (2007 CE).
13. Al-Dhahabī, Moḥammad bin Aḥmad, *Ma'refat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-'Asār (Knowledge of the Great Reciters Across Eras and Generations)*, Edited by Ṭayyār Āltī Qulāch, Istanbul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1416 AH (1996 CE).
14. Al-Dhahabī, Moḥammad bin Aḥmad, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl (The Balance of Moderation in the Criticism of Narrators)*, Edited by 'Alī Moḥammad al-Bijāwī, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1382 AH (1962 CE).



15. Al-Dhahabī, Moḥammad bin Aḥmad, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (*The Lives of the Noble Figures*), Edited by a group of scholars under the supervision of Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūt, 3rd Edition, Beirut: Maktabat al-Risālah, 1405 AH (1985 CE).
16. Al-Dhahabī, Moḥammad bin Aḥmad, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-'Alām* (*History of Islam and the Deaths of the Famous and the Prominent*), Edited by Bashār 'Awād Ma'rūf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003 CE.
17. Al-Dīnawarī, 'Abdullah bin Muslim bin Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qurān* (*Interpretation of the Difficult Quranic Verses*), Edited by Ibrāhīm Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 AH (2003 CE).
18. Al-Fāsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Al-Lālī al-Farīda fī Sharḥ al-Qasīdah* (*The Unique Pearls in the Explanation of the Poem*), Edited by Jamāl al-Dīn Moḥammad Sharaf, Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 2007 CE.
19. Al-Ḥākīm al-Naysābūrī, Moḥammad bin 'Abdullah, *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (*The Supplement to the Two Ṣaḥīḥs*), Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 AH (1991 CE).
20. Al-Hamadānī, al-Ḥasan bin Aḥmad, *Ghayat al-Ikhtisār fī Qirā'āt al-'Asharah A'immat al-Tāhīrīn* (*The Ultimate Summary in the Readings of the Ten Imams*), Edited by Ashraf Moḥammad Fū'ād Ṭal'at, Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 1427 AH (2007 CE).
21. Al-Ḥamawī, Yāqūt bin 'Abdullah, *Mu'jam al-Adabā'* (*The Dictionary of Writers*), Edited by Iḥsān 'Abbās, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1414 AH (1993 CE).
22. Al-Ḥaskānī, 'Ubaydullah bin 'Abdullah, *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā'id al-Tafdhīl* (*The Witnesses of Revelation for the Rules of Preference*), Edited by Moḥammad Bāqir Maḥmūdī, Tehran: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfah al-Islāmīyah, 1411 AH (1991 CE).
23. Al-Ḥillī, Ḥasan bin Sulaymān, *Mukhtaṣar al-Basā'ir* (*Summary of the Insights*), Edited by Mushtāq al-Muzaffar, Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1421 AH (2001 CE).
24. Al-Ḥillī, Ḥasan bin Yūsuf, *Rijāl al-'Allāmah al-Hillī* (*The Narrators' Evaluation Bibliography of al-Hillī*), Najaf: Al-Maṭba'ah al-Ḥaydariyyah, 1381 AH (1961 CE).
25. Al-Khashī, Moḥammad bin 'Umar, *Ikhtiyār Ma'rīfah al-Rijāl* (*Choice of the Knowledge of Men*), Edited by Moḥammad bin al-Ḥasan al-Ṭūsī, Edited by Ḥasan Muṣṭafawī, Mashhad: Mu'assah Nāshīr Dānīshgāh Mashhad, 1409 AH (1989 CE).
26. Al-Khaṣībī, al-Ḥusayn bin Ḥamdān, *Al-Risālah al-Rustabashīyah* (*The Rustabashī Treatise*), Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Edited by Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, Lebanon: Dār li-'Ajl al-Ma'rīfah, 2006 CE.
27. Al-Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf Moḥammad, *Mu'jam al-Qirā'āt* (*The Dictionary of Readings*), Damascus: Dār Sa'd al-Dīn, 1422 AH (2002 CE).
28. Al-Kūfī, Furāt bin Ibrāhīm, *Tafsīr Furāt al-Kūfī* (*The Commentary of Furāt al-Kūfī*), Edited by Moḥammad al-Kāzīm, Tehran: Wizārat al-Irshād al-Islāmī, 1410 AH (1990 CE).
29. Al-Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī* (*The Sufficient Source for Narrations*), Qom: Dār al-Ḥadīth, 1429 AH (2009 CE).
30. Al-Madanī, Moḥammad Ḥusayn, *Mīrāth Qurānī Abān bin Taghlib* (*The Quranic Legacy of Abān bin Taghlib*), Qom: Dār al-Ḥadīth, 1394 SH (2015 CE).

31. Al-Majlisī, Moḥammad Bāqir, *Bihār al-Anwār (Seas of Light; The Complete Collection of Narrations about the Imams of the Pure)*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH (1983 CE).
32. Al-Mizzī, Yūsuf bin 'Abd al-Raḥmān, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl (Refinement of Perfection in the Names of Men)*, Edited by Bashār 'Awād Ma'rūf, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1400 AH (1980 CE).
33. Al-Mufīd, Moḥammad bin Moḥammad bin al-Nu'mān, *Al-Ikhtisās (The Special Treatise)*, Edited by 'Alī-Akbar Ghafārī and Maḥmūd Mihramī Zarandī, Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413 AH (1993 CE).
34. Al-Najjāshī, Aḥmad bin 'Alī, *Rijāl al-Najjāshī (The Narrators' Evaluation Bibliography of al-Najjāshī)*, Edited by Mūsā Shabūr Zanjanī, Qom: Mu'assasah al-Naṣr al-Islāmī, 1365 SH (1986 CE).
35. Al-Nawawī, Moḥammad bin Moḥammad, *Sharḥ Ṭaybah al-Naṣr fī al-Qirā'āt al-'Aṣhar (Explanation of Ṭaybah al-Naṣr in the Ten Readings)*, Edited by Majdī Bāsīlūm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424 AH (2004 CE).
36. Al-Qaḥḥī, 'Alī bin Yūsuf, *Inbāh al-Ruwāt 'alā Inbāh al-Nuḥāt (The Report of Narrators on the Report of Grammarians)*, Edited by Moḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1406 AH (1986 CE).
37. Al-Qumī, 'Alī bin Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qumī (The Commentary of al-Qumī)*, Edited by Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī, Qom: Dār al-Kitāb, 1404 AH (1984 CE).
38. Al-Ra'īnī, Moḥammad bin Sharīḥ, *Al-Kāfī fī al-Qirā'āt al-Sab' (The Sufficient Book on the Seven Readings)*, Edited by Aḥmad Maḥmūd 'Abd al-Samī' al-Shāfi'ī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2009 CE.
39. Al-Ṣadr, Sayyid Ḥasan, *Takmilat Amal al-Āmal (Completion of the Hopes)*, Edited by Ḥusayn 'Alī Maḥfūz, 'Abd al-Karīm al-Dabbāgh, and 'Adnān al-Dabbāgh, Beirut: Dār al-Mu'arrikh al-'Arabī, 1429 AH (2009 CE).
40. Al-Ṣaffār, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Bāṣā'ir al-Darajāt (Glimpses of the Ranks)*, Edited by Muḥsin Kūchah-Bāghī, Qom: Maktabat al-Mar'ashī al-Najafī, 1404 AH (1984 CE).
41. Al-Samīn, Aḥmad bin Yūsuf, *Al-Durr al-Maṣūn fī 'Ulūm al-Kitāb al-Maknūn (The Preserved Pearl in the Sciences of the Hidden Book)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1414 AH (1994 CE).
42. Al-Shahārī, Ibrāhīm bin al-Qāsim, *Ṭabaqāt al-Zaydiyyah al-Kubrā (The Great Classes of the Zaydis) [Part Three]*, Edited by 'Abd al-Salām bin 'Abbās al-Wajīh, Jordan: Mu'assasah al-Imām Zayd bin 'Alī al-Thaqāfiyah, 1421 AH (2001 CE).
43. Al-Shahrazūrī, al-Mubārak bin al-Ḥasan, *Al-Miṣbāḥ al-Zāhir fī al-Qirā'āt al-'Aṣhar al-Bawāhir (The Radiant Lamp in the Ten Famous Readings)*, Edited by 'Abd al-Raḥīm al-Ṭarḥūnī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1429 AH (2009 CE).
44. Al-Siyārī, Aḥmad bin Moḥammad, *Kitāb al-Qirā'āt aw al-Tanzīl wa al-Taḥrīf (The Book of Readings or Revelation and Distortion)*, Edited by Eytan Kolberg and Moḥammad 'Alī Amīr Ma'zī, Leiden: Brill Publishing, 2009 CE.
45. Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr (The Scattered Pearls in Commentary According to the Narrations)*, Qom: Maktabat al-Mar'ashī al-Najafī, 1404 AH (1984 CE).



46. Al-Ṭabarī, ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd al-Ṣamad, *Al-Talkhīṣ fī al-Qirā’āt al-Thamān* (*Summary of the Eight Readings*), Makkah: Maktabat al-Taw’īyah al-Islāmīyah, 1412 AH (1992 CE).
47. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Al-Amālī* (*The Dictations*), Qom: Dār al-Thaqāfah, 1414 AH (1994 CE).
48. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Al-Istibṣār fīmā Ikhtalafa min al-Akhbār* (*Clarification of the Differences in Reports*), Edited by Sayyid Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1390 AH (1970 CE).
49. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Fihrist Kutub al-Shī’ah wa Uṣūl wa Asmā’ al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-’Uṣūl* (*Index of Shī’ah Books, Their Principles, Authors, and Their Companions*), Edited by ‘Abd al-’Azīz Ṭabāṭabā’ī, Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā’ī, 1420 AH (2000 CE).
50. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Kitāb al-Ghaybah* (*The Book of Occultation*), Edited by ‘Abādullah Ṭīhrānī and ‘Alī Aḥmad Nāṣīḥ, Qom: Dār al-Ma’ārīf al-Islāmīyah, 1411 AH (1991 CE).
51. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Rijāl al-Ṭūsī* (*The Narrators’ Evaluation Bibliography of al-Ṭūsī*), Edited by Jawād al-Qayyūmī al-Isfahānī, Qom: Mu’assasah al-Naṣr al-Islāmī, 1373 SH (1994 CE).
52. Al-Ṭūsī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Tahdhīb al-Aḥkām* (*The Refinement of the Rulings*), Edited by Sayyid Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1407 AH (1987 CE).
53. Al-Yaghmūrī, Yūsuf bin Aḥmad, *Nūr al-Qabas al-Mukhtaṣar min al-Muqtabas; fī Akhbār al-Nahāh wa al-Adabā’ al-Shu’arā’ wa al-’Ulamā’* (*The Shortened Light of the Beacon in the News of Grammarians, Literary Men, Poets, and Scholars*), Edited by Rudolf Zellhāym, Kīsbādn: Franz Steiḥ Publishing, 1384 AH (1964 CE).
54. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tawīl* (*The Revealer of the Realities of the Subtleties of Revelation and the Sources of Sayings on Interpretation*), Edited by Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut: Dār al-Kitāb al-’Arabī, 1407 AH (1987 CE).
55. Ibn ‘Ādal, ‘Umar bin ‘Alī, *Al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb* (*The Essence of the Sciences of the Book*), Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 1419 AH (1999 CE).
56. Ibn ‘Adī, Abū Aḥmad al-Jurjānī, *Al-Kāmil fī Du’afā’ al-Rijāl* (*The Complete Work on the Weaknesses of the Narrators of Narration*), Beirut: Al-Kutub al-’Ilmīyah, 1418 AH (1997 CE).
57. Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān bin Moḥammad, *Tafsīr al-Qurān al-’Azīm* (*The Exegesis of the Holy Quran*), Edited by As’ad Moḥammad al-Ṭayyib, Riyadh: Maktabah Naṣr Muṣṭafā al-Bāz, 3rd Edition, 1419 AH (1998 CE).
58. Ibn Abī Shaybah, ‘Abdullah bin Moḥammad, *Al-Muṣannaḥ* (*The Compiled Work*), Edited by Moḥammad ‘Awāmah, Jeddah: Dār al-Qiblah, 1427 AH (2006 CE).
59. Ibn al-Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-’Ashr* (*The Diffusion in the Ten Readings*), Edited by Moḥammad ‘Alī al-Ḍabbā’, Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, n.d.
60. Ibn al-Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Ghāyat al-Nahāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’* (*The Ultimate End in the Ranks of the Quranic Reciters*), Edited by Jamāl al-Dīn

- Moḥammad Sharaf and Magdī Fathī al-Sayyid, Ṭantā: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 1429 AH (2008 CE).
61. Ibn al-Nadīm, Moḥammad bin Ishāq, *Kitāb al-Fihrist (The Bibliography)*, Edited by Riḍā Tajaddud, Tehran: Asāfīr, 1381 SH (2002 CE).
 62. Ibn al-Sallār, Amīn al-Dīn 'Abd al-Wahhāb, *Ṭabaqāt al-Qurrā' al-Sab'ah wa Dhikr Manāqibihim wa Qirā'ātihim (The Ranks of the Seven Reciters and the Mention of Their Virtues and Readings)*, Edited by Aḥmad Moḥammad 'Azawaz, Beirut: Al-Maktabah al-'Asrīyah, 1423 AH (2003 CE).
 63. Ibn Bābawayh, Moḥammad bin 'Alī, *'Ilal al-Sharā'i' (The Causes of the Religious Laws)*, Qom: Maktabah al-Dāwīrī, 1385 SH (2006 CE).
 64. Ibn Ghalbūn, Ṭāhir bin 'Abd al-Ma'nām, *Al-Tadhkirah fī al-Qirā'āt (The Reminder in the Readings)*, Edited by 'Abd al-Fattāḥ Baḥūrī Ibrāhīm, Cairo: Al-Zahrā' li-l-'Ulūm al-'Arabīyah, 1410 AH (1990 CE).
 65. Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ 'Uthmān, *Al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-Qirā'āt wa al-Idāḥ 'Anhā (The Censorship in Explaining the Rare Readings and Clarifying Them)*, Edited by Moḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1419 AH (1998 CE).
 66. Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn bin Aḥmad, *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā (Grammar of the Seven Readings and Their Causes)*, Cairo: Maktabah al-Qānījī, 1413 AH (1993 CE).
 67. Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn bin Aḥmad, *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qurān min Kitāb al-Badī' (An Overview of the Rare Readings of the Quran from the Book of Al-Badī')*, Cairo: Maktabah al-Mutannabī, n.d.
 68. Ibn Mehrān, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Al-Ghāyah fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Ultimate in the Ten Readings)*, Edited by Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428 AH (2007 CE).
 69. Ibn Mehrān, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Al-Mabsūt fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Expanded Work in the Ten Readings)*, Sabī' Ḥamzah Ḥākīmī, Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, n.d.
 70. Ibn Mujāhid, Aḥmad bin Mūsā, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt (The Book of the Seven Readings)*, Edited by Shawqī Ḍayf, Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1400 AH (1980 CE).
 71. Ibn Shahr Āshūb, Moḥammad bin 'Alī, *Maqānib Āl Abī Ṭālib (The Virtues of the Family of Abū Ṭālib)*, Qom: Intishārāt 'Allāmah, 1379 AH (1999 CE).
 72. Ibn Sūwār, Aḥmad bin 'Alī, *Al-Mustanīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Illuminated in the Ten Readings)*, Edited by Jamāl al-Dīn Moḥammad Sharaf, Ṭantā: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 2002 CE.
 73. Makī bin Ḥamūsh, *Al-Hudāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah (The Guidance to Achieve the Goal)*, Sharjah: Jāmi'ah al-Shāriqah, 1429 AH (2009 CE).
 74. Makī bin Ḥamūsh, *Mashkal I'rāb al-Qurān (The Problem of Syntax in the Qurān)*, Beirut: Dār al-'Imāmah, 1423 AH (2003 CE).
 75. Ṣādiqī, Behnām & Gudarzī, Behnām, *Muṣḥaf Ṣan'ā' wa Mas'alah Khāstagāh al-Qurān (The Ṣan'ā' Manuscript and the Issue of the Origin of the Qurān)*, Translated and introduced by Murtadā Karīmīnīyā, Tehran: Hirmas, 1400 SH (2021 CE).
 76. Shushtarī, Moḥammad Taqī, *Qāmūs al-Rijāl (The Dictionary of Narratods' Evaluation)*, Qom: Mu'assasah al-Naṣr al-Islāmī, 1410 AH (1990 CE).



An Evaluation of the Attribution of the Seven *Qira'at* (*Qira'at*) to the Prophet (PBUH)*

Seyyed Mohammad Ali Hosseini ¹ and Gholamhossein Arabi ²

Abstract



One of the key discussions in Quranic sciences is the origin of the Seven *Qira'at* (*qira'at sab'a*). Some scholars attribute the variations in these readings (*qira'at*) to factors such as the *ijtihad* of the reciters, the primitive nature of the early Arabic script, and other similar reasons. In contrast, many scholars assert that these readings (*qira'at*) were directly transmitted by the Prophet Moḥammad (PBUH) to his companions, who then conveyed them to the broader Muslim community. Consequently, the Seven *Qira'at* are traditionally attributed to the Prophet (PBUH). This attribution implies that each of the seven canonical reciters acquired their readings (*qira'at*) from their teachers in a chain of transmission that ultimately traces back to the Prophet (PBUH). This study adopts a descriptive-analytical approach, collecting and analyzing evidence to evaluate the validity of attributing the Seven *Qira'at* to the Prophet (PBUH). The findings of the research highlight the following key arguments supporting the attribution of the Seven *Qira'at* to the Prophet (PBUH): 1. The oral and Sunnah-based nature of Quranic recitation (*qir'at*), as indicated by the historical phrase “*al-qirā'a sunna*”. 2. Explicit affirmations by the canonical reciters and others about the linkage of their readings (*qira'at*) to the Prophet (PBUH). The chain of transmission (*isnad*) connecting each canonical reciter to the Prophet (PBUH). 3. These arguments collectively suggest the validity of attributing the Seven *Qira'at* to the Prophet (PBUH). However, certain objections have been raised to challenge this attribution, such as questioning the authority of the *Qira'at*, the formal nature of some chains of transmission, and potential conflicts with reason and authenticity. By addressing these objections and affirming the robustness of the evidence supporting the attribution of the Seven *Qira'at* to the Prophet (PBUH), the study ultimately substantiates its validity.

Keywords: Seven *Qira'at*, Attribution of *Qira'at*, Sunnah of Recitation, *Ijtihad* in Recitation, *Al-Qirā'al-Sunna*.

*. **Date of receiving:** 05/07/2023, **Date of Revised:** 10/03/2024, **Date of approval:** 14/05/2024.

1. PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author). sa4256sm@chmail.ir.

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, University of Qom, Qom, Iran. g.arabi@qom.ac.ir.



صحت سنجی استناد قرائت سبع به پیامبر ص *

سیدمحمدعلی حسینی^۱ و غلامحسین اعرابی^۲



چکیده

یکی از مباحث علوم قرآنی، ریشه قرائت سبع است. برخی معتقدند این اختلاف قرائت دلایلی دارد مانند اجتهاد قراء، ابتدایی بودن خط و سایر موارد. در مقابل، بسیاری از دانشمندان بر این باورند که این قرائت از ناحیه پیامبر ﷺ صادر شده و ایشان آنها را بر صحابه خوانده‌اند تا به دست دیگر مسلمانان برسد؛ به طوری که اصطلاحاً قرائت سبع به حضرت منتسب هستند. به این معنا که هر یک از قراء سبع، قرائت خود را از شیخ و استادش فرا گرفته‌اند، تا اینکه این قرائت به شخص پیامبر اکرم ﷺ می‌رسد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با جمع‌آوری شواهد و دلایل، صحت استناد قرائت سبع به پیامبر ﷺ را بررسی و سنجیده است. بر اساس یافته‌های پژوهش، دلایل و شواهد استناد قرائت سبع به پیامبر ﷺ عبارتند از: ۱. سماعی و سنت بودن قرائت بر اساس عبارت تاریخی «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ»؛ ۲. تصریح قراء و دیگران بر منتسب بودن قرائت قراء به پیامبر ﷺ؛ ۳. سلسله اسناد قرائت از قاری تا حضرت. این دلایل نشان‌دهنده انتساب قرائت سبع به حضرت است. در مقابل این دلایل، ایراداتی مطرح شده است تا صحت انتساب این قرائت به حضرت مورد تردید قرار گیرد، مانند حجت‌آوری برای قرائت، سندهای تشریفاتی و مخالفت با عقل و اعتبار. در نهایت، ضمن پاسخ به این اشکالات و اثبات تمام بودن دلایل انتساب قرائت سبع به حضرت، صحت آن اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: قرائت سبع، استناد قرائت، سنت بودن قرائت، اجتهاد در قرائت، القراءة سنة.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). sa4256sm@chmail.ir

۲. دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. g.arabi@qom.ac.ir



مقدمه

اختلاف قرائات یکی از مسائل مهم در مباحث علوم قرآن است. در میان قرائات گوناگون، قرائات سبع از شهرت بیشتری برخوردارند. برخی عوامل اختلاف قرائات را اجتهاد قراء، ابتدایی بودن خط، تأثیر لهجه و غیره دانسته‌اند. در مقابل، بسیاری از دانشمندان شیعه و سنی، قرائت سبع را ناشی از وحی الهی دانسته و آن را به شخص پیامبر ﷺ مستند می‌کنند. ایشان برای این نظر دلایلی مانند حدیث سبعة احرف و تواتر قرائات سبع دارند.

یکی از مهم‌ترین دلایل برای وحیانی بودن قرائت قرآء سبع، استناد قرائت ایشان به شخص پیامبر اکرم ﷺ است. ائمه قرائت تلاش داشتند تا قرائت قرآن را از استادان خودشان فرا بگیرند و آنها نیز از استادان خود تا سند قرائت را به پیامبر ﷺ منتسب کنند. در این زمینه جملات و گزارش‌هایی وجود دارد که این مسأله را اثبات می‌کند. برخی از این گزارشات از خود ائمه قرائت است و برخی دیگر از افرادی است که خود در این فن، شخص معتبری به‌شمار می‌آمدند.

هرچند مبحث استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ در لابلای کتب دیده می‌شود، نوشته‌ای که به‌طور اختصاصی به بررسی دلایل این انتساب بپردازد و به اشکالات آن پاسخ دهد، وجود ندارد. البته مقاله‌ای با عنوان "بررسی تطبیقی استناد اختلاف قرائت به اجتهاد یا سنت" نوشته آقای محمد صادق یوسفی مقدم، چاپ‌شده در مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی شماره ۱۰، هست که به‌طور کلی این مسأله را بررسی کرده است اما به تمام دلایل این استناد اشاره نکرده و اشکالات آن را نیز بررسی نکرده است. در این مقاله، صحت انتساب قرائات سبع به پیامبر اکرم ﷺ سنجیده می‌شود. روش این مقاله توصیفی-تحلیلی و بر اساس روایات و گزارش‌های تاریخی است.

الف. دلایل استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ

مشهور میان دانش‌پژوهان حوزه علوم قرآنی و قرائات، خصوصاً در عالم شیعه، این است که ریشه اختلاف قرائات سبع به عواملی مانند اجتهاد قراء، ابتدایی بودن خط و تأثیر لهجه برمی‌گردد. ایشان قرآن را دارای نزولی واحد دانسته و در مقام تفسیر قرآن به دنبال یافتن قرائت صحیح هستند. اما باید دانست که در مقابل، برخی همه قرائات سبع را وحیانی دانسته و آن را به پیامبر ﷺ مستند می‌کنند. برای استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ، دلایلی مطرح شده که عبارت‌اند از: ۱. سنت بودن قرائت؛ ۲. تصریح قرآء سبع بر استناد قرائتشان به پیامبر ﷺ؛ ۳. سلسله اسناد قرائات سبع. در ادامه این ادله بررسی می‌شود.

۱. سنت بودن قرائت

یکی از شواهد مهم بر انتساب قرائت قراء به شخص پیامبر ﷺ، سنت بودن قرائت است. در میان روایات و گزارشات تاریخی، جمله‌ای مشهود هست که بیانگر این مسأله است، عبارت است از «القرائة سنة» و یا «القرائة سنة متبعة». این جمله به این معناست که هر یک از قراء، قرآن را از استاد خود فرا می‌گرفت و در فراگیری قرآن، حتماً به روایت و اثر معتبر اعتماد می‌کرد که آن را از استاد خود فرا گرفته بود و استاد هم از استاد خویش تا اینکه قرائت به پیامبر اکرم ﷺ منتهی می‌شد. این جمله در کتب متقدم علوم قرآنی و روایی به چشم می‌خورد و به اندازه‌ای تکرار شده است که گویا گرفتن قرائت از استاد، یک اصل مسلم است، و هرکس خلاف آن عمل کند، نزد مسلمانان مقبول نخواهد بود. در این بخش، گزارشاتی که در کتب سه تن از اندیشمندان قرآنی، یعنی ابو عبید، ابن مجاهد و دانی، آمده است مطرح می‌شود.

ابو عبید در کتاب فضائل القرآن ابتدا از عروة بن زبیر گزارش می‌کند که «إِنَّ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ سُنةٌ مِنَ السُّنَنِ فَأَقْرَأُوهُ كَمَا أُقْرِئْتُمُوهُ» (ابو عبید، ۱۴۲۶: ۲۱۸)؛ یعنی خواندن قرآن سنتی از سنت‌هاست، پس همان‌گونه بخوانید که برایتان خوانده شده است. همچنین وی از زید بن ثابت گزارش می‌کند که وی گفته «الْقِرَاءَةُ سُنةٌ» (ابو عبید، ۱۴۲۶: ۲۱۸)؛ یعنی قرائت سنت است.

وی در ادامه از ابن عباس گزارشی می‌آورد که بیانگر این نکته است که مسلمانان در قرائت قرآن، از ناحیه خودشان اجتهاد نمی‌کردند بلکه به سنت پیشینیان پایبند بودند. در این گزارش ابن عباس گفته: من همه سنت قرآن را می‌دانم؛ ولی فقط نمی‌دانم که آیه شریفه ۸ سوره مریم، عِتِيًّا خوانده می‌شود و یا عَسِيًّا؟ (ابو عبید، ۱۴۲۶: ۲۱۸).

ابو عبید در توضیح این گزارش از ابن عباس می‌نویسد: «ابن عباس معتقد است سنت در خواندن قرآن، مردم را ملزم کرده است تا در قرائت از حروفی که برایشان خوانده شده پیروی کنند، تا آنجا که میان «س» و «ت» در دو واژه «عسی» و «عتی» فرق می‌گذارند، با اینکه معنای هر دو واژه یکی است. پس ابن عباس ترسید که مبدا یکی از این دو واژه از حروف سبعة خارج باشد. پس چگونه جایز باشد برای کسی که در غیر از حروف سبعة سهل انگاری کند و در مواردی که ظاهر عربی بر غیر حروف سبعة باشد با خط قرآن مخالفت کند؟»

این توضیح ابو عبید به خوبی روشن می‌کند که سیره مسلمانان بر این بوده که قرآن را خارج از قرائتی که آموزش دیده بودند، نخوانند، تا آنجا که ابن عباس در مورد قرائت آیه ۸ سوره مریم، مردد بود که آیه بر



اساس کدام یک از دو واژه نازل شده است، تا بر اساس همان بخواند و مقید بود که خلاف آن را نخواند؛ هر چند که هر دو واژه به یک معنا باشند. این دقت نشان می‌دهد که مسلمانان و قراء از ناحیه خودشان اجتهادی نداشتند؛ بلکه به سنت پیشینیان در قرائت قرآن عمل می‌کردند.

ابن مجاهد دیگر دانشمندی است که این جمله را از صحابه و مسلمانان گزارش کرده است. وی مجموعاً ۷ روایت گزارش کرده است. آنچه در همه این روایت‌ها گزارش شده، جمله «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» است. در برخی از روایت‌ها، عبارات دیگری نیز افزوده شده است که معنای سنت بودن قرائت را روشن می‌کند. وی این روایت‌ها را از زید بن ثابت، عروه بن زبیر، محمد بن المکندر و عامر الشعبي گزارش کرده است.

در برخی از این روایت‌ها آمده است که «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۹/۱)؛ قرائت (قرآن) سنت است. در برخی دیگر افزون بر آن آمده است که «فَأَقْرَأُوا وَكَمَا تَجِدُونَهُ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۰/۱)؛ قرآن را آن‌گونه که یافتید بخوانید. روایت بعدی این‌گونه گزارش شده است که «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ يَأْخُذُهَا الْآخِرُ عَنِ الْأَوَّلِ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۰/۱)؛ یعنی قرائت سنتی است که آیندگان از پیشینیان فرا می‌گیرند. روایت بعدی که ابن مجاهد گزارش کرده، بیان می‌کند که قرائت سنت است، پس آن را چنان بخوانید که گذشتگان شما خوانده‌اند «فَأَقْرَأُوا كَمَا قَرَأَ أَوْلَاكُمْ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۱/۱).

ابوعبید در توضیح این گزارش از ابن عباس می‌نویسد: «ابن عباس معتقد است سنت در خواندن قرآن، مردم را ملزم کرده است تا در قرائت از حروفی که برایشان خوانده شده پیروی کنند، تا آنجا که میان «س» و «ت» در دو واژه «عسی» و «عتی» فرق می‌گذارند، با اینکه معنای هر دو واژه یکی است. پس ابن عباس ترسید که مبادا یکی از این دو واژه از حروف سبعة خارج باشد. پس چگونه جایز است برای کسی که در غیر از حروف سبعة سهل‌انگاری کند و در مواردی که ظاهر عربی بر غیر حروف سبعة باشد با خط قرآن مخالفت کند؟»

این توضیح ابوعبید به خوبی روشن می‌کند که سیره مسلمانان بر این بوده که قرآن را خارج از قرائتی که آموزش دیده بودند، نخوانند، تا آنجا که ابن عباس در مورد قرائت آیه ۸ سوره مریم، مردد بود که آیه بر اساس کدام یک از دو واژه نازل شده است، تا بر اساس همان بخواند و مقید بود که خلاف آن را نخواند؛ هر چند که هر دو واژه به یک معنا باشند. این دقت نشان می‌دهد که مسلمانان و قراء از ناحیه خودشان اجتهادی نداشتند؛ بلکه به سنت پیشینیان در قرائت قرآن عمل می‌کردند.

ابن مجاهد نیز از دیگر دانشمندانی است که این جمله را از صحابه و مسلمانان گزارش کرده است. وی مجموعاً ۷ روایت نقل کرده است. آنچه در همه این روایات بیان شده، جمله «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» است. در برخی از روایات، عبارات دیگری نیز افزوده شده است که معنای سنت بودن قرائت را روشن می‌کند. وی این روایات را از زید بن ثابت، عروه بن زبیر، محمد بن المکندر و عامر الشعبي گزارش کرده است. در برخی از این روایات آمده است که «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۹/۱)؛ قرائت (قرآن) سنت است. در برخی دیگر افزون بر آن آمده است که «فَأَقْرَأُوهُ كَمَا تَجِدُونَهُ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۰/۱)؛ قرآن را آن‌گونه که یافتید بخوانید. روایت بعدی این‌گونه گزارش شده است که «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ يَأْخُذُهَا الْآخِرُ عَنِ الْأَوَّلِ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۰/۱)؛ یعنی قرائت سنتی است که آیندگان از پیشینیان فرا می‌گیرند. روایت بعدی که ابن مجاهد گزارش کرده، بیان می‌کند که قرائت سنت است، پس آن را چنان بخوانید که گذشتگان شما خوانده‌اند «فَأَقْرَأُوا كَمَا قَرَأَ أَوْلَاؤُكُمْ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۱/۱).

وی در روایت دیگری که تأکید بیشتری بر این مطلب دارد، گزارش کرده که «إِنَّمَا قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ سُنَّةٌ مِنَ السُّنَنِ فَأَقْرَأُوهُ كَمَا عَلَّمْتُمُوهُ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۲/۱)؛ همانا قرائت قرآن سنتی از سنت‌هاست، پس آن را چنان بخوانید که آموزش دیده‌اید. در روایت دیگری که شبیه همین روایت است، به جای «فَأَقْرَأُوهُ كَمَا عَلَّمْتُمُوهُ» آمده است «فَأَقْرَأُوهُ كَمَا أَقْرَأْتُمُوهُ» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۲/۱)؛ قرآن را آن‌گونه بخوانید که برایتان خوانده شده است.

مضمون همه این روایات این است که قرائت قرآن امری اجتهادی نیست و این‌گونه نبوده که مسلمانان و قراء هر طور که خواستند قرآن را بخوانند و بر اساس اجتهاد خودشان، کلمه یا اعرابی را تغییر دهند. این روایات نشان‌دهنده حساسیت مسلمانان نسبت به امر قرآن بود و عنایت داشتند که قرآن را همان‌گونه‌ای بخوانند که اساتیدشان و گذشتگان برایشان خوانده‌اند و ایشان هم به همان گونه برای مسلمانان پس از خودشان می‌خواندند.

یکی دیگر از دانشمندان بزرگ علم قرائات، عثمان بن سعید دانی است. وی در این زمینه کتاب‌های زیادی تألیف کرده است. دانی در کتاب جامع البیان فی القرائات السبع، یک باب به این مسأله اختصاص داده است. عنوان این باب «در بیان اخباری که مسلمانان را تشویق کرده تا در قرائت قرآن از گذشتگان پیروی کنند و تمسک به آنچه ائمه قرائات نقل کرده‌اند» (دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۲/۱) است. وی در این باب، روایاتی را از زید بن ثابت، عمر بن خطاب، عروه بن زبیر، محمد بن المکندر و عامر الشعبي گزارش



کرده است که همان عبارت «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» در آن آمده است. برخی از گزارش‌ها شبیه گزارشاتی است که ابن مجاهد نقل کرده است؛ از این رو دیگر تکرار نمی‌شود. ولی برخی از گزارش‌ها نکاتی دارد که در فهم این جمله مؤثر است.

به‌عنوان نمونه، قالون (یکی از راویان نافع) برای ابن خرزاد از زید بن ثابت گزارش کرده که زید گفته: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ». سپس ابن خرزاد از قالون پرسیده معنای این جمله چیست؟ قالون گفت: یعنی آیندگان از پیشینیان فرا می‌گیرند (دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۰/۱). یا وی از ابوعمرو (یکی از قراء سبع) در پاسخ به سؤال کسی که پرسیده بود آیا هر چه خبر دادی و قرائت کردی، شنیده بودی؟ نقل کرده که گفته است: اگر قرائتی را از افراد ثقه و مورد اعتماد نشنیده باشم، نقل نخواهم کرد؛ چراکه قرائت سنت است (دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۸/۱). همچنین وی از مالک بن انس گزارش کرده که وی گفته است: قرائت سنتی است که از دهان مردمان (گذشتگان) گرفته می‌شود؛ پس در آن پیروی کن و چیزی از ناحیه خودت بدعت مگذار (دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۹/۱).

این سه گزارش از دانی به‌خوبی روشن می‌سازد که ائمه قرائت، از ناحیه خودشان قرآن را نمی‌خواندند و این‌گونه نبوده که آیه‌ای از قرآن را به اجتهاد خودشان خوانده باشند، بلکه عنایت داشتند تا قرآن را از اساتید خویش بگیرند، کسانی که مورد اعتماد باشند، تا قرائت خویش را به شخص رسول خدا ﷺ مستند کنند.

خود دانی در جایی و به‌مناسبت اختلاف قرائت در برخی از آیات قرآن، نوشته است که ائمه قرائت در هیچ یک از حروف قرآن بر چیزی که در لغت شایع‌تر باشد و در زبان عربی قاعده‌مندتر عمل نمی‌کردند؛ بلکه حتماً بر یک اثر ثابت و گزارش صحیح عمل می‌کردند. اگر یک روایتی (از رسول خدا) ثابت بشود، قاعده‌ای از ادبیات عرب و شایع بودن در لغت آن را رد نمی‌کند؛ چراکه قرائت سنتی است که باید پیروی بشود و لازم است مورد قبول واقع بشود و به‌سوی آن باید رفت. (دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۰/۲)

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که روایاتی چند در کتب معتبر قرآنی ذکر شده که جمله «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» در آن تکرار شده است. این جمله برخلاف تصویری است که بیان می‌کند علت اختلاف قرائات سبع، اجتهاد قراء و مانند آن است. بلکه، علت اختلاف قراء را از ناحیه رسول خدا ﷺ می‌دانند، و واضح است که حضرت هم از ناحیه خودشان چیزی را به نام قرآن به مسلمانان آموزش نمی‌دادند، بلکه هر چه بوده وحی الهی بوده است.

هرچند معنای جمله «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» در برخی از روایات آمده بود و برخی دیگر از روایات در شرح و توضیح این جمله کمک می‌کرد، با این حال دانشمندان زیادی به شرح و توضیح این فراز پرداخته‌اند. به‌عنوان

نمونه ابن مجاهد قبل از نقل این روایات، بیان کرده است که قرائتی که مردم مدینه، مکه، کوفه، بصره و شام بر آن هستند (یعنی همان قرائت قراء سبع)، همان قرائتی است که از پیشینیان فرا گرفتند، و در هر یک از این شهرها کسی بود که آن قرائت را از تابعین فرا گرفته است، به گونه‌ای که خاصه و عامه بر قرائتش اجماع دارند و راه وی را پیش گرفته و به مذهبش تمسک کرده‌اند (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۹/۱).

بیهقی نیز یکی دیگر از کسانی است که به شرح این عبارت پرداخته است. وی گفته معنای عبارت این است که، و البته خدا داناتر است، پیروی از پیشینیان در حروف و در قرائت سنتی است که باید تبعیت شود، و مخالفت با مصحف امام و همچنین مخالفت با قرائتی که مشهور است جایز نیست، هر چند غیر از این قرائت مشهور در لغت جایز باشد و یا اظهر باشد (بیهقی، ۱۴۲۴: ۵۳۹/۲).

وی در جای دیگری در توضیح این عبارت به نقل از سلیمان بن داود نوشته است که معنای عبارت این است که نباید با مردم در تبعیت از قرائت، با رأی و نظر خود مخالفت کنی. همچنین در تفسیر این جمله، به نقل از ابوعبید نوشته که قراء در قرائت قرآن، در صورتی که با خط مصحف مخالف باشد به مکتب‌های ادبی توجه نکرده‌اند و نزد ایشان پیروی از حروف مصاحف همچون سنت‌های استواری است که برای کسی تجاوز از آنها جایز نیست (بیهقی، ۱۴۲۳: ۲۲۰/۴).

همچنین بغوی در شرح این عبارت، پس از نقل عبارتی شبیه آنچه بیهقی گفته، اضافه می‌کند که صحابه، تابعین و افراد پس از ایشان اجماع کرده‌اند بر اینکه قرائت سنت است، پس برای کسی جایز نیست حرفی را بخواند مگر به واسطه یک اثر صحیح از رسول خدا ﷺ که با خط مصحف موافق باشد و آن را لفظاً و تلقیناً فرا گرفته باشد (بغوی، ۱۴۰۳: ۵۱۲/۴).

بغوی که کتابش در شرح و توضیح احادیث است، این جمله را این گونه معنا کرده است که سنت بودن قرائت به این معناست که هیچ کسی حق ندارد از ناحیه خودش لفظ یا اعراب قرآن را تغییر دهد، بلکه اگر از بزرگان تابعین یا صحابه قرائتی را شنیده باشند و با خط مصحف موافق باشد می‌تواند بخواند. روشن است که تابعین هم باید قرائت خود را از یکی از صحابه، و ایشان هم باید قرائت خودش را از رسول خدا ﷺ شنیده باشد. خود بغوی در این توضیح گفته که قرائت جز با اثر صحیح از رسول خدا جایز نیست.

۲. تصریح قراء سبع بر منتسب بودن قرائت به پیامبر اکرم ﷺ

یکی دیگر از شواهد بر انتساب قرائت قراء به پیامبر اکرم ﷺ، تصریحاتی است که قراء و دیگر دانشمندان بر این مسأله دارند. در این مورد، گزارش‌های متعددی نقل شده است که قراء، قرائت خود را به شیخ و استاد خود مستند می‌کنند و از اعمال هرگونه اجتهاد دوری می‌کنند. سیره قراء، گرفتن قرائت از استاد خود است که در نهایت، قرائت صحابه به پیامبر ﷺ می‌رسد و ایشان نیز قرآن را از ناحیه وحی فرا گرفته‌اند.



از ابوعمرو بصری، یکی از قراء سبع، تصریحاتی چند گزارش شده است که وی قرائت خود را به اثر و روایت صحیح مستند می‌کند. به‌عنوان نمونه، اصمعی از وی نقل می‌کند که اگر برای من جایز نبود که جز آنچه برایم قرائت شده، قرائت کنم، قطعاً حروف دیگری را می‌خواندم (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۸/۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۸/۱). دانی از ابوزید نقل می‌کند که وی از ابوعمرو پرسید: آیا هرچه را که خبر دادی و قرائت کردی، شنیده‌ای؟ وی پاسخ داد: اگر از افراد مورد اعتماد نشنیده بودم، قرائت نمی‌کردم؛ چرا که قرائت سنت است (دانی، ۱۴۲۸: ۱۴۸/۱). همچنین او از ابوعمرو نقل کرده است که هیچ حرفی از قرآن را نخواندم مگر با گوش دادن (از اساتید) و اجماع فقهاء (دانی، ۱۴۲۸: ۱۷۷/۱).

این گزارش‌ها به‌روشنی تصریح می‌کنند که ابوعمرو جز بر اثر و روایت صحیح اعتماد نمی‌کرد و از ناحیه خود چیزی از قرآن را نمی‌خواند. ابن مجاهد در شرح حال وی نوشته است که ابوعمرو (قرآن را) قرائت نمی‌کرد به چیزی که کسی از گذشتگان آن را نخوانده باشد. در گزارشی شخصی از ابوعمرو پرسید در دو آیه ۱۱۳ سوره صافات «وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ» و ۱۱۹ همین سوره «وَوَرَكْنَا عَلَيْهِ»، آیا از هم شناخته می‌شوند (یعنی با هم اشتباه نمی‌شوند)؟ وی پاسخ داد: این دو از هم شناخته نمی‌شوند مگر اینکه از اساتید گذشته شنیده شود (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۸/۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۸۰/۱).

نقل از ثقات توسط قراء به اندازه‌ای روشن و واضح بوده که مفسر بزرگی همچون طبرسی در دفاع از قرائت ابوعمرو در آیه ۶۳ سوره طه «قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَان» که آن را به صورت «قَالُوا إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَان» خوانده است، و در پاسخ به بزرگان از اهل سنت همچون زجاج که قرائت ابوعمرو را غلط دانسته است، گفته که ابوعمرو و هریک از قراء که راه او را در پیش گرفته است، قرائت نمی‌کند مگر به چیزی که از افراد مورد اعتماد از گذشتگان فرا گرفته است. به باور وی، با بزرگی رتبه کسی مثل ابوعمرو، گمان نمی‌رود که او از ناحیه خود در کتاب خدا تصرف کند و آن را تغییر دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹/۷).

نافع، یکی دیگر از قراء سبعة، نیز تصریحاتی دارد که نشان‌دهنده انتساب قرائت خویش به اساتیدش است؛ یعنی تابعین نیز قرائت خویش را از صحابه فرا گرفتند و صحابه نیز از پیامبر اکرم ص گرفته است؛ نافع روایت شده که به خدا قسم هیچ حرفی را از قرآن نخواندم، مگر به واسطه اثر. همچنین وی گفته است که من بر ۷۰ تن از تابعین قرآن را خواندم، پس هر قرائتی را که (حداقل) دو تن از ایشان بر آن اجتماع داشتند، گرفتم و قرائتی را که یک نفر خوانده و شاذ بود، رها کردم تا اینکه به این قرائت انس پیدا کردم (ابن وهبان، ۱۴۲۵: ۲۲۵). این مطلب که نافع قرائت خویش را بر ۷۰ تن از تابعین خوانده است، در منابع دیگری نیز گزارش شده است (ابن غلبون، ۱۴۱۰: ۴۷/۱؛ ابن مهران، ۱۹۸۱: ۲۰؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۳۰/۱).

ورش جریانی را نقل می‌کند که نشان می‌دهد نافع تا چه حد بر گرفتن قرائت به واسطه اثر و روایت مقید بوده است. وی می‌گوید میان نافع و شخصی در آیه ۱۲۵ و ۱۲۶ سورة صافات «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» اختلاف شد و آن شخص واژه «اللَّهُ»، «رَبُّكُمْ» و «رَبُّ آبَائِكُمْ» را منصوب خواند، در حالی که قرائت نافع رفع این واژگان است. نافع در اعتراض به این شخص گفت: پس واژه «رَفِيع» و «ذُو الْعَرْشِ» را نیز در این آیه «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ» (آیه ۱۴ و ۱۵ سورة غافر) به نصب بخوان و «واو» را از کتاب خدا بینداز. ورش می‌گوید منظور نافع این است که ما قرائت قرآن را بر اساس قواعد عربی نمی‌گیریم؛ بلکه آن را به واسطه روایت می‌گیریم (دانی، ۱۴۲۸: ۱۵۶/۱).

نافع به آن شخص که در سورة صافات آن واژگان را به نصب خوانده بود اعتراض کرد و گفت چرا در این آیه از ناحیه خودت قیاس کردی و فکر کردی چون «اللَّهُ» در ظاهر به «أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» عطف شده، باید منصوب باشد؟ مگر نمی‌دانی که قرآن را باید بر اساس روایت و اثر بخوانی؟ اگر این‌گونه است که تو می‌کنی پس در سورة غافر نیز «ذُو الْعَرْشِ» را که ظاهرش عطف به «اللَّهُ» است منصوب بخوان و «واو» آن را بینداز. این جمله نافع روشن می‌سازد که ملاک در قرائت قرآن، شنیدن از اساتید و گذشتگان است، نه اجتهاد و قیاس و قواعد عربی.

شبهه این عبارت در جریان دیگری برای نافع رخ داد. در آیه ۵۷ سورة انعام اختلافی میان قراء هست. اهل حجاز و عاصم «يَقْضُ الْحَقَّ» خوانده‌اند و دیگران «يَقْضِي الْحَقَّ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۴۷۸). در این گزارش اصمعی به نافع گفت که ابوعمرو «يَقْضِي الْحَقَّ» خوانده است و گفته قضاء با فصل (چون در آخر آیه فرموده وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ) سازگارتر است. نافع به او اعتراض کرد و گفت: وای بر شما اهل عراق، آیا در قرآن قیاس می‌کنید (و بر اساس قواعد عربی می‌خوانید)؟ (دانی، ۱۴۲۸: ۱/۴۸).

سخاوی در توضیح این جریان و مراد سخن ابوعمرو و نافع می‌گوید منظور ابوعمرو این است که من این قرائت را به این دلیل انتخاب کردم که قضاء با فصل سازگارتر است. معنای قول نافع نیز این نیست که اهل عراق بر اساس قیاس و قاعده عربی، و بدون اینکه روایت شده باشد، آن قرائت را انتخاب کرده‌اند؛ چراکه هر دو روایت نزد قراء ثابت است؛ بلکه اعتراض نافع بر این است که چرا این روایت را بر اساس قاعده عربی انتخاب کردید. وی از ابن ابی هاشم نقل کرده که مراد نافع این است که مبادا قرائت قرآن را بر اساس قاعده عربی انتخاب کنید؛ ما قرآن را بر اساس روایت فرا می‌گیریم (سخاوی، ۱۴۱۹: ۲/۵۷۷). این گزارش‌ها از نافع به خوبی تصریح می‌کند که ائمه قرائت مثل نافع، در فراگیری قرائت تنها بر شنیدن از اساتید خویش و بر اثر صحیح و روایت مورد قبول اعتماد می‌کردند و هیچ‌گاه سعی نمی‌کردند که از ناحیه خودشان کلمه یا اعرابی را در قرآن تغییر بدهند، هر چند بر اساس قواعد عربی درست باشد.



انتساب قرائت به روایت و اثر صحیح و یا استاد، از دیگر ائمه قرائت نیز گزارش شده است. حمزه، یکی از قراء سبع، گفته است: «ما قرأت حرفاً إلا بأثر» (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۵/۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۰۸/۱)؛ یعنی من هیچ حرفی را قرائت نکردم مگر به واسطه یک اثر. این جمله در حق حمزه، از سفیان ثوری نیز گزارش شده است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۶/۱؛ ابن جزری، بی تا، ۴۳۰/۱). همچنین ابن خالویه، جربودن واژه «الارحام» را در آیه شریفه «تَسْأَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ»، که حمزه به جر قرائت کرده، غلط نمی‌داند. وی در علت غلط‌نبودن این ترکیب، می‌نویسد ابن مجاهد این قرائت را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اسناد می‌دهد، همچنین حمزه هیچ حرفی را جز به واسطه اثر قرائت نمی‌کند (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۲۸/۱). ابن حجر عسقلانی نیز در مدح و توثیق حمزه گفته است: برای حمزه، گواهی سفیان ثوری کافی است؛ چراکه گفته حمزه جز از طریق اثر چیزی نخواند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵: ۲۸/۳).

از کسائی، یکی از قراء سبع، در مورد قرائت واژه «کیره» در آیه ۱۱ سوره نور «وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» گزارش شده است که وی گفته: اگر بنا بود بر اساس قیاس و قواعد عرب بخوانم، این واژه را با رفع کاف می‌خواندم؛ زیرا مراد خدا بزرگ‌بودن آن شخص بود؛ ولی من آن را بر اساس اثر (و روایت مورد اعتماد) خواندم (دانی، ۱۴۲۸: ۱۵۰/۱؛ سخاوی، ۱۴۱۹: ۵۷۸/۲). کسائی در آیه ۹ سوره سبأ «إِنْ نَسَأُ نُنْحِسِفْ بِهِمُ الْأَرْضُ» فاء را در باء ادغام کرده است. برخی از مفسرین همچون طبرسی و زمخشری بر وی ایراد گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۱/۸). ولی آلوسی در مقام دفاع از کسائی برآمده و گفته است: قرائت سنتی است که باید (از گذشتگان) تبعیت شود، و کسائی جز از طریق سماع (و شنیدن از پیشینیان) ادغام نکرده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۷/۱۱). مراد آلوسی این است که ادغام کردن کسائی، اجتهاد نبوده و وی این کار را به رأی و نظر خویش انجام نداده است؛ بلکه از گذشتگان و اساتید خویش این‌گونه شنیده است.

ب. اسناد قرائت

امروزه میان برخی از دانشمندان مشهور است که قرآن تنها بر یک قرائت بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است. این دیدگاه حتی احتمال نمی‌دهد که قرآن بر چند قرائت نازل شده باشد و قرائت سبعة و حیانی باشد. با این حال، در گذشته این مساله کاملاً روشن بود و حداقل میان دانشمندان تصور می‌شد که احتمال دارد قرآن بر بیش از یک قرائت نازل شده باشد، هرچند در نهایت آن را قبول نمی‌کردند. اما به باور بسیاری از دانشمندان، نه تنها احتمال دارد که قرائت سبعة و حیانی باشد، بلکه این مساله واقع شده است و قرآن بر این قرائت نازل شده است. یکی از دلایل ایشان بر این مساله، اسناد قرائت است. یعنی قراء سبع، برای قرائتشان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سند دارند و اسناد ایشان به حضرت در کتب قرائت و علوم قرآنی آمده است.

در ادامه، سلسله اسناد قرآء سبع بررسی می‌شود.

۱. ابو عبدالرحمن نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم

نافع که قاری شهر مدینه است، اصالتی اصفهانی دارد. از وی گزارش شده که قرائتش را بر ۷۰ نفر از تابعین خوانده است. وی هر قرائتی را که دو نفر از ایشان بر آن اتفاق داشته باشند، گرفته و قرائتی را که تنها یک نفر بر آن بود، رها کرده است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۴/۱ و ۶۱). یکی از این تابعین، عبدالرحمن بن هرمز اعرج است. عبدالرحمن نیز قرائت خویش را از ابوهریره و ابن عباس فراگرفته است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۴/۱؛ ابن جزری، ۱۴۲۹: ۵۷۲/۲).

ابن مجاهد از نافع گزارش کرده است که وی بر اساس قرائت اعرج می‌خواند و اعرج هم قرائت خویش را از ابوهریره فراگرفته و ابوهریره نیز قرائت خویش را از ابی بن کعب. ابی نیز گفته که پیامبر ﷺ قرآن را بر من عرضه کرد و فرمود جبرئیل به من دستور داد تا قرآن را بر تو عرضه کنم. البته معنای کلام ابی این است که ابی قرائت حضرت را آموزش ببیند، نه بالعکس. عاصم به فرزند ابی گفت منظور پدرت از این جمله چه بود؟ وی در پاسخ گفت جبرئیل به پیامبر دستور داد قرآن را بر پدرم بخواند تا او الفاظ قرآن را (به‌درستی) دنبال کند (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۵/۱).

یکی دیگر از تابعینی که نافع قرائتش را از وی فراگرفته است، ابوجعفر یزید بن القعقاع است که خودش یکی از قرآء عشره است. ابوجعفر قرائت خویش را از ابوهریره، ابن عباس و عبدالله بن عیاش فراگرفته است. عبدالله بن عیاش نیز قرائت خویش را از ابی فراگرفته است. در نهایت سند این قرائت هم به رسول خدا ﷺ می‌رسد (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۶/۱؛ ابن جزری، ۱۴۲۹: ۱۳۸۶/۳).

در کتب قرائات برای نافع اساتید دیگری نیز شمرده‌اند؛ مانند شبیه بن نصاح، یزید بن رومان، مسلم بن جندب و غیره. استاد قرائت شبیه، یزید و مسلم نیز ابوهریره و ابن عباس بودند که این دو نیز از ابی بن کعب و ابی نیز از پیامبر ﷺ قرائت را فراگرفته‌اند (دانی، ۱۴۲۸: ۲۲۴/۱).

اسناد قرائت نافع به رسول خدا ﷺ در کتب دیگر علوم قرآنی نیز آمده است. به‌عنوان نمونه، ابن مهران در کتاب الميسوط في القراءات العشر همین سند را برای قرائت نافع بیان کرده است (ابن مهران، ۱۹۸۱: ۱۷). همچنین، دانی در فصلی با عنوان «ائمه قرائتی که قرائت به واسطه ایشان از رسول خدا ﷺ نقل شده است»، اسناد قرائت نافع را همین‌ها بیان کرده است (دانی، ۱۴۲۸: ۲۲۴/۱). ابن ابی مریم نصر بن علی و حسن بن احمد همدانی نیز این سند را برای قرائت نافع گزارش کرده‌اند (ابن ابی مریم، ۱۴۲۸: ۳۸/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۱۵/۱).



بنابر گزارشاتی که در کتب قرائت از اسناد قرائت نافع آمده است، این نتیجه به دست می‌آید که قرائت وی به‌طور شفاهی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌رسد. ابن مجاهد در مورد قرائت نافع گزارش داده است که قرائت وی در مدینه سنت است و مردم در مدینه، عام و خاصشان بر قرائت نافع هستند (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۲/۱). آیا می‌شود تصور کرد که مردم مدینه قرآن را به‌گونه‌ای قرائت کنند که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نرسیده باشد و به اجتهاد افرادی همچون نافع و یا اساتید وی قرآن را قرائت کنند؟

۲. عبدالله بن کثیر

وی امام اهل مکه است و قرائت در مکه به او منتهی می‌شود. وی قرائت خویش را از مجاهد بن جبر و درباس مولی عبدالله بن عباس، و این دو از ابن عباس، و ابن عباس از ابی بن کعب فراگرفته‌اند. قرائت ابی هم که از شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (ابن ابی مریم، ۱۴۲۸: ۳۷/۱؛ ابن مهران، ۱۹۸۱: ۲۷؛ ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۴/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۲۳/۱). دانی برای ابن کثیر، افزون بر این دو نفر، ابوعبدالرحمن عبدالله بن سائب مخزومی را هم به‌عنوان استاد ابن کثیر بیان می‌کند؛ وی نیز قرائت خویش را از ابی بن کعب فراگرفته است (دانی، ۱۴۲۸: ۲۳۱/۱).

همدانی نیز عبدالله بن سائب را به‌عنوان استاد ابن کثیر بیان کرده است؛ ولی در نهایت گفته که این قول نزد ما مشهور نیست (همدانی، ۱۴۲۷: ۲۳/۱). ابن جزری این قول همدانی را درست نمی‌داند و معتقد است اینکه ابن کثیر از عبدالله بن سائب قرائتش را فراگرفته باشد، بعید نیست؛ زیرا وی از صحابه زیادی را درک کرده است و از ایشان روایت نقل کرده است. همچنین، ابن مجاهد از طریق شافعی گزارش کرده است که وی قرائت خود را بر عبدالله بن سائب عرضه کرده است (ابن جزری، ۱۴۲۹: ۶۵۷/۲).

۳. ابوبکر عاصم بن ابی النجد

عاصم یکی از قراء شهر کوفه است. وی قرائتش را از ابوعبدالرحمن سلمی و زرّ بن حبیش فراگرفته است. ابن مجاهد به‌نقل از ابوبکر بن عیاش، یکی از راویان عاصم، گزارش کرده که وی گفته است: کسی به جز ابوعبدالرحمن حرفی از قرآن را بر من قرائت نکرد؛ وی هم قرائتش را بر امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه خوانده است. پس از اینکه از نزد او باز می‌گشتم، پیش زرّ بن حبیش رفتم و قرائت فراگرفته از ابوعبدالرحمن را بر او عرضه می‌کردم. زرّ هم قرائت خویش را بر عبدالله بن مسعود خوانده بود (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۰/۱). شکی نیست که حضرت علی رضی الله عنه و عبدالله بن مسعود نیز قرآن را از شخص پیامبر صلی الله علیه و آله فراگرفته بودند.

این سند قرائت عاصم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دیگر دانشمندان علم قرائت در کتبشان بیان کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، ابن مهران از ابوبکر بن عیاش گزارش می‌کند که وی حرف‌حرف قرآن را از عاصم فراگرفته است و عاصم هم قرائت خویش را بر ابوعبدالرحمن سلمی و وی هم بر امیرالمومنین علی رضی الله عنه خوانده است. در همین گزارش عاصم گفته است وقتی از نزد سلمی بازمی‌گشتم، پیش زرّ بن حبیش رفته و قرائت خویش را بر وی عرضه می‌کردم. زرّ هم بر عبدالله بن مسعود قرائت کرده است (ابن مهران، ۱۹۸۱: ۴۴). همچنین، دانی همین سند را از چندین طریق به عاصم نسبت می‌دهد (دانی، ۱۴۲۸: ۲۵۷/۱-۲۶۰). البته برخی اساتید قرائت ابوعبدالرحمن سلمی را افزون بر امیرالمومنین رضی الله عنه، صحابه‌ای همچون عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، عثمان و زید بن ثابت هم برشمرده‌اند؛ آنچنان‌که اساتید زرّ بن حبیش را نیز امیرالمومنین رضی الله عنه و عثمان هم گفته‌اند (دانی، ۱۴۲۸: ۲۵۵/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۵۳/۱).

با بررسی اسناد قرائت ابن کثیر و عاصم، روشن شد که این دو نیز قرائت خویش را به رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد می‌دهند و این‌گونه نبوده که از ناحیه خودشان باشد، یا به‌خاطر ابتدایی بودن خط و مانند آن در قرائت قرآن اشتباه کرده باشند. به‌گفته مرحوم طبرسی، ائمه قرائت عمر خویش را صرف این دانش کردند و به‌طور ویژه برای این کار وقت می‌گذاشتند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶/۱). به گزارش سخاوی، ابوبکر بن عیاش حرف‌حرف قرآن را از عاصم فراگرفته است. وی نزدیک به ۳۰ سال، هر روز، حتی در سرما و باران، نزد عاصم می‌رفت، تا آنجا که از اهالی مسجد بنی کاهل خجالت می‌کشید (سخاوی، ۱۴۱۹: ۵۷۸/۲). با این گزارش‌ها، تردیدی در انتساب قرائت قرآء به رسول خدا صلی الله علیه و آله باقی نمی‌ماند.

۴. حَمْرَة بن حَبِيب الزِيَات

حمزه، یکی دیگر از قرآء شهر کوفه است که به شاگردان عبدالله بن مسعود گرایش داشت. حمزه قرائت خویش را از اساتیدی چند برگرفته است. مشهورترین ایشان ۴ نفر هستند: امام جعفر بن محمد الصادق رضی الله عنه، سلیمان بن مهران اعمش و حمران بن أعین. هر یک از اینها نیز قرائت خود را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منتسب می‌کنند. امام صادق رضی الله عنه قرائت خویش را از پدران گرامی‌شان و ایشان از امیرالمومنین علی رضی الله عنه و ایشان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فراگرفته‌اند. قرائت اعمش نیز به یحیی بن وثّاب و قرائت وی به أصحاب عبدالله بن مسعود و زرّ بن حبیش می‌رسد. قرائت حمران نیز به ابوالاسود دؤلی و قرائت وی به حضرت علی رضی الله عنه و عثمان می‌رسد (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۳/۱؛ ابن مهران، ۱۹۸۱: ۶۰؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۶۲/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۵۶/۱).



البته در برخی کتب قرائات، مانند جامع البیان دانی، برای قرائت حمزه اسناد دیگری نیز مطرح کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۸: ۲۶۲/۱-۲۷۱). این اسناد نشان می‌دهند که ائمه قرائات، عنایت داشتند تا قرائت خویش را به شخص رسول اکرم ﷺ برسانند و گزارشاتی که از این اسناد در کتب قرائات منتشر شده، نشان‌دهنده اهمیت مسأله انتساب قرائت به پیامبر است و هرگونه شائبه اجتهادی بودن قرائت از ناحیه قراء را نفی می‌کند. باتوجه به اینکه یکی از اساتید قرائت حمزه، امام صادق علیه السلام است، در این بخش به گفتگوی رخ داده میان حضرت با حمزه اشاره می‌شود.

حضرت به حمزه فرمودند: بر من (قرآن را) نخواند کسی که از تو آقرأ (یعنی دانایتر به علم قرائت) باشد. من با تو در چیزی از قرائت مخالفت نمی‌کنم، جز در ۱۰ مورد؛ چراکه من این‌گونه قرائت نمی‌کنم، هرچند این موارد در ادبیات عرب جایز است (در برخی نسخ آمده که خوب است). سپس حضرت همه ۱۰ مورد را بیان کردند. حضرت در نهایت فرمودند که قرائت علی بن ابی طالب این‌گونه است. پس از آن حمزه هم گفت قصد کردم تا از این ۱۰ مورد بازگردم (سلار، ۱۴۲۳: ۹۴؛ شهرزوری، ۱۴۲۹: ۱۶۵/۱). مخالفت حضرت با حمزه به این معنا نیست که حمزه این قرائت‌ها را از ناحیه خودش خوانده است؛ زیرا اگر حمزه این قرائت‌ها را جعل کرده بود، حضرت او را از این کار نهی می‌کردند، نه اینکه بفرمایند من به این قرائت‌ها نمی‌خوانم. آن‌چنان‌که در نسخه‌ای حضرت فرمودند این قرائت‌ها نیکوست. اگر این قرائت‌ها به‌عنوان قرآن نبودند، حضرت به‌هیچ‌وجه نمی‌فرمودند نیکوست. این روایت نشان می‌دهد تا چه حد بزرگان قرائت، بر صحت قرائت خویش و انتساب آن به پیامبر اکرم ﷺ دقت به خرج می‌دادند.

۵. علی بن حمزه کسائی

وی یکی دیگر از قراء شهر کوفه و شاگرد حمزه است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۸/۱)؛ بنابراین، یکی از اسناد قرائت وی همان اسناد قرائت حمزه است. البته برای کسائی اساتید دیگری همچون ابن‌ابی‌لیلی، ابان بن تغلب و عیسی بن عمر همدانی نیز ذکر شده‌اند؛ هرچند عمده قرائت وی بر اساس قرائت حمزه است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۹/۱؛ ابن‌مهران، ۱۹۸۱: ۷۲؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۷۴/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۶۳/۱).

۶. ابوعمرو بن علاء

وی امام قرائت در شهر بصره است. در مورد تقیّد وی به قرائت بر اساس سند معتبر، شواهدی آورده شده است. برای وی، اساتیدی چند از شهرهای مکه، مدینه و بصره شمرده شده‌اند. به‌عنوان نمونه، از مکه، اشخاصی مانند مجاهد بن جبر و سعید بن جبیر استاد ابوعمرو بوده‌اند. این دو نیز قرائت خویش را از عبدالله بن عباس و وی از ابی بن کعب فراگرفته‌اند (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۸۳/۱؛ ابن‌مهران، ۱۹۸۱: ۲۹؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۳۶/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۳۸/۱).

اساتید وی از شهر مدینه بزرگانی همچون یزید بن قعقاع، یزید بن رومان و شیبة بن نصاب بودند (دانی، ۱۴۲۸: ۲۳۷/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۳۹/۱) که اسناد قرائت ایشان به پیامبر ﷺ در بیان اسناد قرائت نافع گذشت. وی در شهر بصره نیز اساتیدی داشت، مانند حسن بن حسن بصری و یحیی بن یعمر. حسن بصری قرائت خویش را به ابوموسی اشعری می‌رساند که وی هم قرآن را از پیامبر ﷺ فراگرفته است. قرائت یحیی بن یعمر نیز به ابوالاسود دونلی می‌رسد که وی هم قرآن را از امیرالمومنین علی ﷺ و عثمان فراگرفته است (ابن مهران، ۱۹۸۱: ۳۵؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۳۷/۱؛ همدانی، ۱۴۲۷: ۳۹/۱).

۷. عبدالله بن عامر

وی امام قرائت در شهر شام بوده است. یکی از اساتید وی، مغیره بن ابی شهاب مخزومی، بوده که وی قرائت خویش را از عثمان و او نیز از پیامبر ﷺ فراگرفته است (ابن مهران، ۱۹۸۱: ۳۹؛ ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۸۵/۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۴۷۸/۱). همچنین، یکی از اساتید وی، ابوالدرداء، صحابی پیامبر ﷺ بیان شده است که وی نیز قرائت خویش را از پیامبر ﷺ فراگرفته است (دانی، ۱۴۲۸: ۴۷۸/۱).

از مجموع گزارشاتی که در کتب علوم قرآنی و قرائات از اسناد قرائت قراء سبع بیان شده، به دست می‌آید که قراء سبع مقید بودند تا قرائت خویش را به پیامبر اکرم ﷺ منتسب کنند. بنابر قاعده علم حدیث و رجال، شهادت یک راوی پذیرفته می‌شود؛ مگر اینکه وی ضعیف باشد، مثلاً متهم به جعل یا کذب باشد؛ در غیر این صورت دلیلی نیست تا شهادتش پذیرفته نشود.

با توجه به حجم زیادی از این گزارشات که برای قرائت قراء سبع به پیامبر اکرم ﷺ سند ذکر می‌کردند، که برخی از این گزارشات از خودشان نقل شده و برخی دیگر از افراد مورد اعتماد دیگر، چگونه می‌توان کلامشان را نپذیرفت و معتقد شد که قرائت ایشان اجتهادی و از ناحیه خودشان است؟ بنابراین، یکی از مهم‌ترین دلایل برای وحیانی بودن قرائت قراء سبع، اسناد قرائات به شخص پیامبر اکرم ﷺ است.

ج. اشکالات اسناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ

ممکن است خواننده پس از تبیین ادله استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ، به این نتیجه برسد که همه قرائات سبع وحیانی هستند و از ناحیه خدا به شخص پیامبر اکرم ﷺ نازل شده‌اند و دیگر هیچ اشکالی در این مسأله نیست. اما برخی بر این مسأله اشکالاتی وارد کرده و در مقام نفی استناد این قرائات به حضرت هستند. این اشکالات عبارت‌اند از: ۱. حجت‌آوری برای قرائات؛ ۲. سندهای تشریفاتی؛ ۳. مخالفت با عقل و اعتبار. در این بخش، اشکالات استناد قرائات به پیامبر ﷺ بررسی و تحلیل می‌شود.



۱. حجت‌آوری برای قرآنت

اولین و شاید مهم‌ترین اشکال بر استناد قرآنت سبع به پیامبر ﷺ، حجت‌آوری برای قرآنت است. در برخی از کتب تفسیری مانند "مجمع البیان" و همچنین برخی از کتب قرآنت مثل "حجة القرآنت السبع"، برای موارد اختلاف قرآنت دلیل و حجت آورده می‌شود. اکنون اشکال این است که اگر قرآنت به شخص پیامبر ﷺ منتسب است و قراء، قرآنت خویش را از استاد و او هم از استادش تا برسد به پیامبر ﷺ، پس چرا برای موارد اختلاف قرآنت حجت و دلیل می‌آورند؟ اگر قرآنت به پیامبر مستند بود، دیگر نیاز به حجت نبود، بلکه باید گفته می‌شد این قرآنت به پیامبر ﷺ مستند است.

آیت‌الله خوئی احتجاج هر قاری و پیروان آن بر صحت قرآنت خویش و اعراض از قرآنت دیگری را دلیلی بر عدم صحت استناد قرآنت به پیامبر ﷺ دانسته و گفته‌اند اگر قرآنت به پیامبر ﷺ مستند بود، نیازی به استدلال و حجت‌آوری نبود. علامه معرفت نیز این مسأله را به‌عنوان بزرگ‌ترین عامل در مسأله اختلاف قرآنت دانسته و آن را ایرادی بر استناد قرآنت به پیامبر ﷺ مطرح کرده است (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۰/۲ و ۷۴).

برای بررسی این اشکال، باید توجه داشت که آن‌گونه که آیت‌الله خوئی گفته‌اند، خود قراء سبع برای قرآنت خویش دلیل و حجتی نیآورده‌اند؛ بلکه برعکس، قرآنت خویش را به پیامبر ﷺ مستند می‌کردند که شواهد آن گذشت. هرچند علامه معرفت موارد اندکی آورده و ادعا کرده‌اند که این اختلاف قرآنت، نه به‌خاطر استناد به پیامبر ﷺ، بلکه به‌خاطر اجتهاد قراء بوده است، مانند نبر کسائی و برخی از قرآنت‌های حمزه (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۷/۲). البته این موارد اندک نیز ضرری به منتسب‌بودن قرآنت به پیامبر ﷺ نمی‌زند؛ زیرا در همه این موارد، خود قاری ادعا دارد که قرآنت خویش را به همین شکل از مشایخ خویش و ایشان از پیامبر ﷺ شنیده است، هرچند ممکن است دیگران آن قرآنت را اختیار نکنند.

اما آنچه دیگر دانشمندان و مفسرین به عنوان حجت یا دلیل برای یک قرآنت بر می‌شمرند، دلیلی بر این نیست که فلان قاری، قرآنت خویش را از پیامبر ﷺ نشنیده باشد و در آن اجتهاد کرده است؛ بلکه این دلایل و حجت‌ها، دلیل برای اختیار یک قرآنت است نه اجتهاد در قرآنت. برخی در دفاع از انتساب قرآنت سبع به پیامبر ﷺ، با نسبت‌دادن خلط میان اجتهاد در قرآنت و اختیار قرآنت به مدعیان نسبت اختلاف قرآنت به اجتهاد، بر این باورند که استدلال عالمان قرآنت، نه بر صحت قرآنت، بلکه بر اختیار قرآنت است (یوسفی مقدم، ۱۴۰۱: ۲۷۶).

برخی از حجت‌آوری برای قرآنت، تصور کردند که قراء با این دلایل، این قرآنت را از ناحیه خودشان ساخته‌اند؛ درحالی‌که اصلاً این‌گونه نیست و این حجت‌ها، دلایلی برای اختیار قرآنت از میان قرآنت‌های

روایت شده است. شاهد این سخن، کلام دانشمندان در این زمینه است. به عنوان نمونه، قرطبی می نویسد هر یک از قراء، از میان قرائتی که برایش روایت شده، آن قرائتی را که نزد او نیکوتر و اولی است، اختیار کرده و به آن ملتزم شده است و آن قرائت را خوانده و به آن مشهور شده است؛ از این رو گفته می شود قرائت نافع. این در حالی است که هیچ یک از قراء، اختیار دیگری را نفی نکرده و آن را انکار نکرده است، بلکه جایز دانسته است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۶/۱). دانشمندان دیگری نیز همچون دانی و ابن جزری به همین مطلب اشاره کرده اند (ابن جزری، بی تا، ۵۲/۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۰/۱).

در میان دانشمندان متقدم، تعریفی برای اختیار در قرائت دیده نشد؛ ولی دانشمندان متأخر آن را تعریف کرده اند. مثلاً فضلی می نویسد: اختیار قرائت یعنی قاری از میان قرائت های روایت شده، به صورت اجتهادی یکی از آنها را برمی گزیند. وی معتقد است میانه دوم قرن اول و میانه اول قرن دوم، مرحله پیدایش اختیار قرائت بود و هر یک از قراء، در آنچه برایش قرائت می شد، نظر می افکند و از میان آنها قرائتی را بر اساس مقیاسی معین برمی گزید (فضلی، ۱۴۰۵: ۱۰۵). قابه نیز اختیار قرائت را این چنین تعریف کرده که هر قاری به قرائات روایت شده نگاه می کند و از میان آنها بر اساس دلایل معین یکی را انتخاب می کند (قابه، ۱۹۹۹: ۲۶۲).

بنابراین نمی توان بیان حجت و دلیل برای قرائات را ناشی از اجتهاد قراء دانست؛ بلکه این حجت ها و دلایل، علت برای انتخاب و اختیار این قرائت از میان قرائات روایت شده است که دانشمندان قرون بعدی برای قرائات سبع بیان کرده اند.

۲. سندهای تشریفاتی

یکی دیگر از اشکالات مطرح شده این است که سندهایی که در کتاب های قرائات برای استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ ذکر شده اند، سندهای تشریفاتی هستند. علامه معرفت در تبیین این اشکال معتقد است که سندهایی که در برخی کتاب ها مثل التیسیر و التحبیر آمده اند، سندهای تشریفاتی هستند تا این قرائات را به پیامبر ﷺ نسبت بدهند و شأن آن قرائات را بالا ببرند. به گفته وی، خود قراء ملتزم به این مسأله نبودند و به سند قرائت توجه نمی کردند، بلکه برای قرائت خویش حجت و علت می آوردند (معرفت، ۱۳۸۸: ۶۳/۲).

این اشکال مبتنی بر عدم آگاهی از فضای علم قرائت است. در همین فصل گذشت که قراء، برای فراگیری قرائت خویش، بر اثر و نقل صحیح اعتماد می کردند و از نقل های ضعیف دوری می جستند که نمونه هایی از آن گذشت. بنابراین، نمی توان گفت که قراء، برای صحت قرائت خویش به حجت یا علتی



استناد می‌کردند و کاری به سند قرآنت نداشتند. به‌عنوان نمونه، عاصم گفته است که کسی به‌جز ابوعبدالرحمن حرفی از قرآن را بر وی قرآنت نکرد؛ و او هم قرآنتش را بر امیرالمومنین علی علیه السلام خوانده است (ابوبکر بن مجاهد، ۱۴۰۰: ۷۰/۱). با این توضیحات چطور می‌توان ادعا کرد که قرآنت به سند قرآنت توجه نمی‌کردند؟

اینکه ایشان فرمودند سندهای این قرآنت برای انتساب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جهت بالابردن شأن قرآنت است، سخن درستی نیست؛ زیرا گذشت که اساساً قرآنت بر اساس سماع و شنیدن از اساتید و مشایخ بوده است. جمله «القرآنت سُنَّةٌ» به‌خوبی بر این مسأله دلالت دارد و گزارش‌هایی نیز مطرح شد که بر همین مسأله دلالت دارند. این سخن این‌چنین القا می‌کند که قرآنت سبع، از ناحیه خودشان قرآنتی را انتخاب می‌کردند و بعدها علمای دانش قرآنت برای این قرآنت سند ایجاد کردند، درحالی‌که اصلاً این‌گونه نبوده و هر قاری سعی و تلاش می‌کرد تا قرآنت رسیده از شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را بخواند و به دیگران بیاموزد.

اما اینکه این سندها در قرون نخستین نبوده و بعدها در کتب قرآنت گردآوری شده است، نشان‌دهنده تشریفاتی و جعلی بودن این سندها نیست؛ زیرا در قرون نخستین هنوز دانش‌ها به‌صورت یک علم درنیامده بودند و به‌تدریج در قرون بعدی شکل و شمایل علم به خود گرفتند. این مسأله در همه دانش‌ها مانند تاریخ، حدیث، رجال و... بوده است. مثلاً در دانش حدیث، هر راوی، حدیث خود را از یک راوی دیگر شنیده بود و برای دیگری نیز نقل می‌کرد؛ اما در کتب قرون نخستین این‌چنین نگاشته نمی‌شد. ولی در قرن‌های بعدی، کتبی مثل کافی تألیف شد که هر روایتی را با روایانش می‌نوشت. در دانش قرآنت هم این‌گونه بوده که هر قاری، قرآنتش را از شیخ و استاد خویش فرا می‌گرفت، هرچند برای آن قرآنت سندی در کتابی در همان زمان دیده نشد؛ ولی بعدها در کتب قرآنت این سندها به‌صورت یکجا و منظم گردآوری شدند.

علامه معرفت به‌عنوان نمونه، به یکی از سندهای قرآنت سبع، یعنی سند قرآنت ابن عامر، اشاره کرده و بر آن ایراداتی گرفته است. وی گفته است که ابن عامر، که در میان قرآنت سبع از همه به زمان صحابه نزدیک‌تر است، سند متصلی به یکی از صحابه متخصص در امر قرآنت ندارد. ایشان از ابن جزری نقل کرده که وی برای سند قرآنت ابن عامر نه احتمال ذکر کرده و در نهایت پذیرفته که او بر مغیره بن ابی شهاب مخزومی قرآنت کرده، وی بر عثمان و عثمان هم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فراگرفته است. ایشان عثمان را به‌عنوان صحابی‌ای که در دانش قرآنت جزء طبقه نخستین است نمی‌پذیرد و گفته است که عثمان چه زمانی برای قرآنت وقت گذاشته است؟ آیا در زمان خلافت مضطربش یا قبل از آن؟ و اساساً چه کسی او را به شیخ قرآنت توصیف کرده است؟ (معرفت، ۱۳۸۸: ۶۴/۲).

اگر کسی به کلام ابن جزری مراجعه کند، درمی یابد که وی برای سند قرائت ابن عامر و استاد وی در قرائت، نه قول را مطرح می کند، برخی را رد کرده، برخی را پذیرفته و از برخی دیگر به احتمال یاد می کند. برخی از این افراد که وی به عنوان شیخ قرائت ابن عامر یاد می کند عبارت اند از: مغیره بن ابی شهاب مخزومی، عثمان بن عفان، ابوالدرداء و فضالة بن عبید (ابن جزری، ۱۴۲۹: ۶۳۱/۲). دو نفر از میان اینها، یعنی عثمان و ابوالدرداء، صحابی پیامبر ﷺ هستند که به امر قرائت مشهور بودند.

عثمان از جمله کسانی است که در کتب قرائات نامش به عنوان یکی از صحابه ای آمده که قرآن را از پیامبر ﷺ فرا گرفته و به دیگران آموزش داده است. به عنوان نمونه، ذهبی ۸ نفر از صحابه را به عنوان طبقه اول در سند قرائات ذکر می کند که عثمان از جمله این افراد است (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۰۲/۱). در اسناد قرائت حمزه آمده که وی بر ابوالاسود دونلی خوانده و او هم بر عثمان قرائت کرده است. در سند دیگری برای قرائت حمزه، وی بر اعمش، او بر یحیی بن وثاب، یحیی بر زر بن حبیش و او هم بر عثمان قرائت کرده است (ابن غلبون، ۱۴۱۰: ۷۲/۱ و ۷۳؛ دانی، ۱۴۲۸: ۲۴۹/۱-۲۵۲).

دانی در پاسخ به اشکال ابن جریر طبری که گفته بود کسی را سراغ نداریم که ادعا کرده قرآن را از عثمان فرا گرفته باشد، گفته این کلامی است باطل؛ چراکه سه تن از بزرگان تابعین این ادعا را کرده اند و خبرشان صحیح است. این سه نفر عبارت اند از: ابوعبدالرحمن سلمی، ابوالاسود دونلی و زر بن حبیش. وی سپس گزارش هایی را از هر یک از این سه نفر نقل کرده که از عثمان قرائت را فرا گرفته اند (دانی، ۱۴۲۸: ۲۴۹-۲۵۲/۱).

عویمر بن ثابت ابوالدرداء نیز از جمله صحابیانی است که به امر قرائت مشهور است. ذهبی نام وی را جزء هشت صحابی متخصص در این زمینه می برد (ذهبی، ۱۴۱۶: ۱۰۲/۱). به گزارش ابن جزری، ابوالدرداء از جمله کسانی است که در زمان پیامبر ﷺ قرآن را در حافظه اش جمع آوری کرد. بعدها وقتی در مسجد دمشق بعد از نماز صبح، عده زیادی برای قرائت پیرامونش جمع می شدند و وی هر ده نفر را به یکی می سپرد و به ایشان قرآن را آموزش می داد (ابن جزری، ۱۴۲۹: ۸۷۱/۲).

با این اوصاف، چطور نمی توان پذیرفت که سند قرائت ابن عامر به یکی از صحابه متخصص در امر قرائت نمی رسد؟ در این مسأله باید به کسانی که در دانش قرائات متخصص و خیره هستند رجوع کرد و روشن شد که ایرادات بر سند قرائت ابن عامر صحیح نیست.



۳. مخالفت با عقل و اعتبار

یکی از اشکالاتی که بر استناد قرائت سبع به پیامبر ﷺ وارد شده، مخالفت آن با عقل و اعتبار است. توضیح اینکه اگر قرائت قرآن سنت بوده است، و همه قراء از مشایخ خویش شنیده‌اند، و ایشان هم از استاد خویش، تا اینکه به صحابه و پیامبر ﷺ برسد، چطور ممکن است این همه اختلاف به وجود آمده باشد؟ آیا همه اختلاف قرائت‌ها از ناحیه شخص پیامبر اکرم ﷺ بوده است، و در نتیجه همه این قرائت سبع را جبرئیل بر حضرت نازل کرده است؟ پذیرش چنین مسأله‌ای با عقل و اعتبار نمی‌سازد. مگر می‌توان پذیرفت که همه قرائت سبع با اختلافاتشان، به پیامبر ﷺ منتسب باشد؟ همچنین سنت بودن قرائت، اگر انتساب قرائت قراء سبع به پیامبر ﷺ را اثبات بکند، باید بتوان انتساب قرائت دیگر قراء به پیامبر ﷺ را اثبات بکند؛ از جمله سه قاری دیگر از قراء عشره، و یا چند قاری دیگر از قراء اربعه عشره، و همچنین قرائت شاذ.

در بررسی این اشکال باید گفت که این در حقیقت اشکال بر دلیل نیست، بلکه نوعی استبعاد است. روشن است که ابطال یک دلیل، غیر از استبعاد آن است. ممکن است مستشکل به خاطر آشنا نبودن با مسائل دیگر، دلیلی را بعید بشمارد. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگر انتساب چند قرائت به پیامبر ﷺ اثبات بشود، و همه اختلاف قرائت‌ها به شخص حضرت برسد، چه اشکالی ایجاد می‌کند؟ آیا از لحاظ عقلی محال است یا عقلانی؟ اگر معجزه بودن قرآن پذیرفته بشود، و حیانی بودن قرائت سبع، خود به‌عنوان یک معجزه، چرا پذیرفته نشود؟

پس اگر اثبات شد که قرائت سنت است، و ائمه قراء از پیشینیان فراگرفته‌اند، انتساب قرائت سبع به شخص پیامبر ﷺ و در نتیجه و حیانی بودن آنها امر عجیبی نخواهد بود. با بررسی سه دلیلی که در این زمینه گفته شد، می‌توان استناد قرائت سبع به پیامبر ﷺ را پذیرفت و این استبعاد را هم کنار گذاشت. همچنین، اگر این مسأله، یعنی سنت بودن قرائت، و حیانی بودن قرائت سبع را اثبات بکند، چه مانعی دارد که و حیانی بودن دیگر قرائت را اثبات بکند؟ آیا اثبات چنین مسأله‌ای خلاف عقل است و یا خلاف عرف؟

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده این نتایج به دست آمد:

قرائت سبع به‌صورت شفاهی بوده و هر یک از قاریان، قرائت خویش را سماعا از استاد خویش شنیده، تا اینکه این قرائت به شخص پیامبر اکرم ﷺ می‌رسیده و ایشان هم از ناحیه خدای متعال به‌صورت وحی دریافت کرده است. بنابراین قرائت سبع به پیامبر مستند است.

اولین دلیل بر استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ، سنت بودن قرائت بر اساس روایات و گزارش‌هایی است که نشان‌دهنده آن است. روایاتی که در آن عبارت «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ» آمده و گزارش‌های دیگر بر این مساله دلالت دارد. سنت بودن قرائت به این معناست که پیروی از پیشینیان در حروف و در قرائت سنتی است که باید تبعیت بشود و هیچ کسی حق ندارد از ناحیه خودش لفظ یا اعراب قرآن را تغییر بدهد. دلیل بعدی، تصریح خود قرآء بر فراگیری قرائت از استاد خویش است. از برخی قرآء سبع جملاتی گزارش شده که بر این مساله دلالت دارد، مانند ادعای ابوعمر و که گفته بود اگر برای من جایز نبود که جز آنچه برایم قرائت شده، قرائت کنم، قطعاً حروف دیگری را می‌خواندم و سخن حمزه که گفته بود جز با اثر (معتبر) قرائت نکردم. این سخنان بر انتساب قرائات سبع به پیامبر ﷺ دلالت دارد. آخرین دلیل، وجود سلسله اسناد قرائات سبع در کتب قرائات است. در کتب قرائات برای هر یک از قرآء سبع، اسنادی ذکر شده است که نشان‌دهنده انتساب قرائات به پیامبر ﷺ است. بر استناد قرائات سبع به پیامبر اشکالاتی شده است. گفته شده اگر قرائات به پیامبر مستند است پس چرا برای آن حجت و دلیل آورده می‌شود. در پاسخ به این اشکال باید گفت که این حجت‌ها از ناحیه خود قرآء نبوده، بلکه بعدها در کتب قرائت آمده است. همچنین این حجت‌ها، در اصل دلیل برای اختیار قرائت است، به این معنا که قاری، از میان قرائت‌های روایت‌شده، به همان دلیل فلان قرائت را اختیار و انتخاب کرده است. دومین اشکال این است که سلسله اسناد قرائات تشریفاتی است. با توجه به سخن خود قرآء سبع، مبنی بر تبعیت از استاد خویش و قرائت به استناد اثر صحیح، این اشکال وارد نیست. اشکال بعدی مخالفت با عقل و اعتبار است، با این توضیح که این همه اختلاف در قرائت و استناد آنها به پیامبر ﷺ با عقل سازگار نیست. این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا پس از اثبات استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ، محذور عقلی برای این استناد نیست. همان‌طور که خود قرآن معجزه است، قرائات سبع نیز می‌تواند معجزه‌ای دیگر باشد و از لحاظ عقلی و عقلایی محال نیست. در نهایت دلایل استناد قرائات سبع به پیامبر ﷺ تمام بوده و اشکالات مطرح‌شده نیز وارد نیست و صحت انتساب این قرائات به حضرت اثبات می‌شود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن وهبان، عبدالوهاب، احسن الاخبار فی محاسن السبعة الاخيار، محقق: احمد بن فارس، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۵ق.
۴. ابن ابی مریم، نصر بن علی، کتاب الموضح فی وجوه القراءات و عللها، مصحح: ولید بن رجب ابن عجمی، محقق: عبدالرحمن بن ابراهیم بدر، مصر: دارالصحابة للتراث، ۱۴۲۸ق.
۵. ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه فی طبقات القراء، مصححین: مجدی فتیح سید و عبدالکریم ابراهیم صالح، مصر: دارالصحابة للتراث، ۱۴۲۹ق.
۶. ابن جزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، مصحح: علی محمد ضباع، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا،
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دار صادر، ۱۳۲۵ق.
۸. ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب القراءات السبع و عللها، محقق: عبدالرحمن بن سلیمان عثیمین، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن غلبون، طاهر بن عبدالمنعم، التذکره فی القراءات، محقق: عبدالفتاح بهیری ابراهیم، قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۰. ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط فی القراءات العشر، محقق: سبیع حمزه حاکمی، دمشق: مجمع اللغة العربیة، ۱۹۸۱ق.
۱۱. ابوبکر بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، محقق: عطا محمد عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابوبکر بیهقی، احمد بن الحسین، شعب الایمان، محقق: عبدالحمید حامد عبدالعلی، ریاض: مکتبه الرشد للنشر والتوزیع، ۱۴۲۳ق.
۱۳. ابوبکر بن مجاهد، احمد بن موسی التمیمی، السبعة فی القراءات، محقق: شوقی ضیف، مصر: دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.

١٤. ابو عبید، قاسم بن سلام، فضائل القرآن، محقق: وهبی سلیمان غاوجی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٦ق.
١٥. بغوی، ابومحمد، شرح السنه، محققین: الارنؤوط شعیب و الشاویش محمد زهیر، بیروت: المکتب الاسلامی، ١٤٠٣ق.
١٦. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، محقق، عبدالقادر عطا مصطفی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ق.
١٧. دانی، عثمان بن سعید، جامع البیان فی القراءات السبع، امارات: جامعة الشارقة، ١٤٢٨ق.
١٨. ذهبی، محمد بن احمد، معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، محقق: طیار آلتی قولاج، ترکیه: مرکز البحوث الاسلامیه التابع لوقف الדיانة التركي، ١٤١٦ق.
١٩. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، ١٤٠٧ق.
٢٠. سخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الاقراء، محقق: عبدالحق عبدالدايمته سيف القاضی، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ١٤١٩ق.
٢١. سلار، امین الدین، طبقات القراء السبعه و ذکر مناقبهم و قراءاتهم، محقق: احمد محمد عزوز، بیروت: المکتبة العصریة، ١٤٢٣ق.
٢٢. شهرزوری، مبارک بن حسن، المصباح الزاهر فی القراءات العشر البواهر، محقق: عبدالرحیم طرهونی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٩ق.
٢٣. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٢٤. فضلی، عبدالهادی، القراءات القرآنیة، بیروت: دار القلم، ١٤٠٥ق.
٢٥. قابه، عبدالحمید بن عبدالهادی، القراءات القرآنیة، تاریخها، ثبوتها، حجیتها، وأحكامها، مصطفی سعید النخن، محقق، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ١٩٩٩م.
٢٦. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٤ش.
٢٧. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ١٣٨٨ش.
٢٨. همدانی، حسن بن احمد، غایه الاختصار فی قرائات العشره الاثمه الامصار، مصحح: اشرف محمد فواد طلعت، مصر: دارالصحابه للتراث، ١٤٢٧ق.
٢٩. یوسفی مقدم، محمد صادق، علم قرائت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٤٠١ق.



Resources

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*.
2. Abū 'Ubayd, Qāsim bin Salām, *Fadā'il al-Qurān (The Virtues of the Quran)*, Edited by Wahbī Sulaymān Ghājī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1426 AH (2005 CE).
3. Abū Bakr Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Al-Sunan al-Kubrā (The Major Sunan)*, Edited by 'Aṭā' Muṣṭafā 'Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424 AH (2003 CE).
4. Abū Bakr Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *Shu'ab al-īmān (The Branches of Faith)*, Edited by 'Abd al-Ḥamīd Ḥamīd 'Abd al-'Alī, Riyadh: Maktabah al-Rushd li-l-Nashr wa al-Tawzī', 1423 AH (2002 CE).
5. Abū Bakr bin Mujāhid, Aḥmad bin Mūsā al-Tamīmī, *Al-Sab'ah fī al-Qirā'āt (The Seven in the Readings)*, Edited by Shawqī Ḍayf, Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1400 AH (1980 CE).
6. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qurān al-'Azīm (The Spirit of the Meanings in the Interpretation of the Great Quran)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH (1995 CE).
7. Baghawī, Abū Moḥammad, *Sharḥ al-Sunnah (The Commentary of the Sunnah)*, Edited by Shuyb Arna'ūṭ and Moḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, Beirut: Al-Maktabah al-Islāmīyah, 1403 AH (1983 CE).
8. Dānī, 'Uthmān bin Sa'id, *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab' (The Comprehensive Explanation of the Seven Readings)*, UAE: Jāmi'at al-Shāriqah, 1428 AH (2007 CE).
9. Dhahabī, Moḥammad bin Aḥmad, *Ma'rafat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-'Asār (The Knowledge of the Great Reciters by Generations and Eras)*, Edited by Ṭiyār Ālī Qūlāch, Turkey: Markaz al-Buḥūth al-Islāmīyah affiliated with the Turkish Directorate of Religious Affairs, 1416 AH (1995 CE).
10. Faḍlī, 'Abd al-Hādī, *Al-Qirā'āt al-Qurāniyyah (Qurānic Readings)*, Beirut: Dār al-Qalam, 1405 AH (1985 CE).
11. Hamdanī, Ḥasan bin Aḥmad, *Ghāyah al-Ikhtesār fī Qirā'āt al-'Asharah al-'A'immat al-Amṣār (The Ultimate Summary in the Ten Readings of the Imāms of the Cities)*, Edited by Ashraf Moḥammad Fawad Ṭal'at, Egypt: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 1427 AH (2006 CE).
12. Ibn Abī Maryam, Naṣr bin 'Alī, *Al-Kitāb al-Muḍīḥ fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilaliḥā (The Clear Book on the Methods and Causes of the Readings)*, Edited by Walīd bin Rajab bin 'Ajāmī, Edited by 'Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm Badar, Egypt: Dār al-Ṣaḥābah li-l-Turāth, 1428 AH (2007 CE).
13. Ibn Ghalbūn, Ṭāhir bin 'Abd al-Mun'im, *Al-Tadhkirah fī al-Qirā'āt (The Reminder on the Readings)*, Edited by 'Abd al-Fattāḥ Bahīrī Ibrāhīm, Cairo: Al-Zahrā' li-l-'Ilm al-'Arabī, 1410 AH (1990 CE).
14. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī, *Tahleeb al-Tahzīb (Refinement of Refinement)*, Beirut: Dār Ṣādir, 1325 AH (1907 CE).
15. Ibn Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar (The Spread in the Ten Readings)*, Edited by 'Alī Moḥammad Ḍabā', Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, n.d.

16. Ibn Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Ghāyah al-Nahāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (*The Ultimate End in the Classes of the Qurānic Reciters*), Edited by Majdī Fathī Sayyid and 'Abd al-Karīm Ibrāhīm Šālīh, Egypt: Dār al-Šaḥābah li-l-Turāth, 1429 AH (2008 CE).
17. Ibn Khālawayh, Ḥusayn bin Aḥmad, *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab'ah wa 'Ilaliḥā* (*The Syntax of the Seven Readings and Their Causes*), Edited by 'Abd al-Raḥmān bin Sulaymān 'Uthaymīn, Cairo: Maktabah al-Khānjī, 1413 AH (1993 CE).
18. Ibn Mihrān, Aḥmad bin Ḥusayn, *Al-Mabsūṭ fī al-Qirā'āt al-'Ašhar* (*The Expanded Book on the Ten Readings*), Edited by Sabī' Ḥamzah Ḥākīmī, Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, 1981 CE.
19. Ibn Wahbān, 'Abd al-Wahhāb, *Aḥāsīn al-Akḥbār fī Maḥāsīn al-Sab'ah al-'Akhīr* (*The Best Narrations in the Best of the Seven Excellences*), Edited by Aḥmad bin Fāris, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1425 AH (2004 CE).
20. Khaṭīb Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī, *Tārīkh Baghdād* (*The History of Baghdad*), Edited by 'Abd al-Qādir 'Aṭā Muṣṭafā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1417 AH (1997 CE).
21. Ma'arifāt, Moḥammad Hādī, *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān* (*Introduction to the Sciences of the Quran*), Qom: Mū'assasah-ye Farhangī Intishārāt al-Tamhīd, 1388 SH (2009 CE).
22. Qābah, 'Abd al-Ḥamīd bin 'Abd al-Hādī, *Al-Qirā'āt al-Qurāniyyah, Tārīkhuhā, Thubūtuhā, Ḥujjīyātuhā, wa Aḥkāmuhā* (*Qurānic Readings: Its History, Authenticity, Legitimacy, and Laws*), Edited by Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999 CE.
23. Qurṭubī, Moḥammad bin Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qurān* (*The Comprehensive Book on the Rules of the Quran*), Tehran: Nāšir Khosrow, 1364 SH (1985 CE).
24. Sakhāwī, 'Alī bin Moḥammad, *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Aqrā'* (*The Beauty of the Reciters and the Perfection of the Readers*), Edited by 'Abd al-Ḥaqq 'Abd al-Dāyimah Sīf al-Qāḍī, Beirut: Mū'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1419 AH (1998 CE).
25. Salār, Amīn al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Qurrā' al-Sab'ah wa Dhikr Manāqibhum wa Qirā'ātiḥim* (*The Classes of the Seven Reciters and the Mention of Their Virtues and Readings*), Edited by Aḥmad Moḥammad 'Azūz, Beirut: Al-Maktabah al-'Ašrīyah, 1423 AH (2003 CE).
26. Shahrzurī, Mubārak bin Ḥasan, *Al-Miṣbāḥ al-Zāhir fī al-Qirā'āt al-'Ašhar al-Bawāhir* (*The Glorious Lamp in the Ten Brilliant Readings*), Edited by 'Abd al-Raḥīm Ṭarḥūnī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1429 AH (2008 CE).
27. Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān* (*The Comprehensive Exegesis of the Quran*), Tehran: Nāšir Khosrow, 1372 SH (1993 CE).
28. Yūsufī Muqaddam, Moḥammad Šādiq, *'Ilm Qirā'at* (*The Science of Recitation*), Qom: Pajūhishgāh-ye 'Ulūm wa Farhang Islāmī, 1401 AH (1981 CE).
29. Zamakhsharī, Maḥmūd, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (*The Revealer of the Realities of the Obscurities of Revelation*), Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407 AH (1987 CE).



Revisiting the Permissibility of Optional Waqf at Verses Engings/ Distances (Fawasil -e- Ayat)*

Morteza Ghasemi Khah¹

Abstract



Waqf idtirari (compulsory pause) is permissible at any position in Quranic recitation; however, waqf ikhtiyari (optional pause) is governed by the specific rules of waqf wa ibtida' (pausing and resuming). Given that the Quran contains over 6,000 verses, the most common place for a waqf is at the end of verses, making the examination of the rules for pausing at the end of different types of verses particularly significant. When comparing the beginning of a verse to the end of the preceding verse, three categories of verses emerge: 1. Verses that are independent in both wording and meaning from the preceding verse. 2. Verses that are dependent on the preceding verse only in meaning. 3. Verses that are dependent on the preceding verse in both wording and meaning. It is unanimously agreed that pausing at the end of verses in the first and second categories, and resuming with the subsequent verse, is permissible. However, regarding the third category, there is a scholarly disagreement on whether an optional waqf is permissible at such verse endings. Furthermore, if such a waqf is permissible, what are the rules for resuming recitation afterward? Scholars have proposed four perspectives on the permissibility of waqf at the boundaries of verses in the third category. This article employs a descriptive-analytical method to address the aforementioned questions. After critically evaluating the arguments of these four perspectives, none were deemed conclusive. The findings indicate that the Sunnah does not explicitly prescribe pausing at the end of every verse. Nevertheless, considering that the end of verses is distinct from other Quranic phrases, an optional waqf at the end of verses in the first and second categories is desirable. For verses in the third category, optional waqf at their boundaries is permissible to demonstrate the Quran's linguistic inimitability (i'jaz bayani) and rhythmic coherence.

Keywords: Resumption (ibtida'), Verse Boundaries (fawasil al-ayat), Quranic Recitation (Qir'at), Pausing (waqf), Optional Pausing (waqf ikhtiyari).

*. **Date of receiving:** 12/08/2023, **Date of Revised:** 13/01/2024, **Date of approval:** 14/05/2024.

1. PhD in Islamic Studies, University of Quran and Hadith, and Graduate of Qom Seminary, Qom, Iran. armantalab1@gmail.com.



باز خوانی مسئله جواز وقف اختیاری بر فواصل آیات *

مرتضی قاسمی خواه^۱



چکیده

وقف اضطراری در هر جایگاهی جایز است؛ اما وقف اختیاری پیرو ضوابط وقف و ابتدا در مواضع مختلف است. با توجه به اشمال قرآن کریم بر بیش از شش هزار آیه، یکی از رایج ترین مواضع وقف، انتهای آیات است و در نتیجه، بررسی ضابطه وقف بر انتهای آیات مختلف، از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود. در مقایسه ابتدای آیات با انتهای آیه پیشین خود سه دسته آیه وجود دارد: ۱. آیاتی که در لفظ و معنا از آیه پیشین خود مستقل هستند؛ ۲. آیاتی که فقط وابستگی معنایی دارند؛ ۳. آیاتی که وابستگی لفظی دارند. وقف بر انتهای آیات دسته اول و دوم و ابتدای از ما بعد آنها بدون اختلاف جایز است؛ اما درباره آیات دسته سوم اختلاف است که آیا وقف اختیاری بر انتهای چنین آیاتی جایز است یا ممنوع؟ و بر فرض جواز وقف، ابتدای از ما بعد آن چه حکمی دارد؟ دانشمندان درباره وقف بر فواصل این دسته آیات چهار دیدگاه ارائه کرده اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به دو سوال فوق پاسخ می دهد. ادله نظرات چهارگانه مورد نقد قرار گرفت و هیچ کدام پذیرفته نشد. یافته های تحقیق حاکی از آن است که سنت بودن وقف بر انتهای همه آیات قابل اثبات نیست؛ اما با ملاحظه اینکه انتهای آیات دقیقاً مانند سایر عبارات قرآنی نیست، وقف اختیاری بر انتهای آیات دسته اول و دوم مطلوب است و در آیات دسته سوم به منظور نشان دادن اعجاز بیانی و نظم آهنگ قرآن وقف اختیاری بر انتهای این آیات جایز است.

واژگان کلیدی: ابتداء، فواصل آیات، قرائت، وقف، وقف اختیاری.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵.

۱. دکترای تخصصی مدرس معارف اسلامی. دانشگاه قرآن و حدیث و دانش آموخته حوزه علمیه، قم، ایران. armantalab1@gmail.com



مقدمه

بر آخر و انتهای آیات فواصل اطلاق می‌شود و مراد از فواصل آیات «کلمه پایانی» آیه است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۴۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۸۶/۲). وقف در اصطلاح عبارت است از قطع صوت بر کلمه‌ای که عادتاً همراه با تجدید نفس است با نیت ادامه قرائت نه به نیت اعراض (و ختم قرائت) (ابن جزری، بی تا، ۲۴۰/۱). دانشمندان متقدم وقف و ابتدا تعریف اصطلاحی خاصی از ابتدا ارائه ننموده‌اند. برخی معاصران گفته‌اند: شروع تلاوت پس از تنفس به هنگام وقف معنای اصطلاحی ابتدا است (سادات، ۱۳۸۲: ۱۵). در مقاله حاضر نیز همین معنا مورد نظر است.

وقف بر آیات قرآنی یکی از مباحث مهم تلاوت و قرائت قرآن کریم است. شناخت موارد وقف و ابتدا برای عموم مردم به ویژه غیرعرب زبانان دشوار است؛ لذا بایستی دانشمندان قرآنی موارد وقف و ابتدا را مشخص نموده و قوانینی کلی برای این مهم وضع نمایند. تا کنون دانشمندانی مواضع وقف و ابتدا را در قرآن مشخص نموده‌اند. یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین مواضع وقف، وقف اختیاری بر فواصل آیات قرآن است. وقف بر انتهای آیات به خاطر فواصل فراوان مصحف، دارای اهمیت است. مقاله حاضر جواز وقف اختیاری بر فواصل آیات را مورد بررسی قرار می‌دهد.

برخی یکی از اقسام وقف را وقف جایز نامیده‌اند (سجاوندی، ۱۴۲۷: ۲۸۱/۱؛ حصری، ۱۴۲۳: ۳۵)؛ اما منظور از جواز وقف در این مقاله ممنوع نبودن وقف است؛ یعنی وقفی که قبیح، اضطراری و ممنوع نیست. بنابراین چنین وقفی مرجوح نخواهد بود. ابن جزری درباره جواز و عدم جواز وقف می‌نویسد: منظور دانشمندان از جواز وقف، جواز ادائی است یعنی وقفی که در قرائت نیکو و در تلاوت زیباست و مرادشان از عدم جواز وقف، حرام، مکروه یا چیزی که موجب گناه باشد نیست؛ بلکه مرادشان از عدم جواز وقف، عدم جواز وقف اختیاری است (که در وقف اختیاری می‌توان از بعد آن ابتدا نمود). همچنین مرادشان این نیست که به هیچ وجه بر آن موضع وقف نمی‌شود چه بسا قاری به خاطر قطع نفس یا آموزش یا آزمودن، مضطر به وقف بر موارد ممنوع شود. در این مواقع بدون اینکه میان دانشمندان اختلافی باشد وقف اضطراری جایز است (ابن جزری، بی تا، ۲۳۱/۱).

وقف و ابتدا اقسامی دارد که پرداختن به همه اقسام با جزئیات آن از موضوع مقاله کنونی خارج است. مهم‌ترین معیار برای تقسیم‌بندی اقسام وقف نوع ارتباط لفظی و معنایی عبارات قرآنی با یکدیگر است (شاکر، ۱۳۸۱: ۳۵؛ حصری، ۱۴۲۳: ۲۸؛ جریسی، ۱۴۲۳: ۱۵۴). ارتباط عبارات قرآنی با یکدیگر منحصر در سه دسته است: ۱. عبارت یا کلمه‌ای که با ما بعد خود ارتباط لفظی و معنایی ندارد؛ ۲. عبارت و یا کلمه‌ای که با ما بعد خود فقط ارتباط معنایی دارد؛ ۳. عبارت و یا کلمه‌ای که با ما بعد خود ارتباط

لفظی^۱ دارد. منظور از وابستگی لفظی تعلق اعرابی است مثل اینکه دو آیه صفت و موصوف؛ بدل و مبدل منه و... باشند (شاکر، ۱۳۸۱: ۳۵). در علم نحو عبارات دسته اول جملات مستانفه یا ابتدائیه نامیده می‌شوند و دسته دوم نیز استیناف بیانی نام دارد (ابن هشام، بی تا، ۳۸۲-۲/۳). تقریباً همه دانشمندان وقف و ابتدا وقف بر عبارات نوع اول و دوم را صحیح می‌دانند و می‌گویند می‌توان از ما بعد وقف، ابتدا کرد. اما درباره دسته سوم به شدت اختلاف نظر است که آیا می‌توان در این مواضع وقف نمود؟ اگر می‌توان وقف نمود ابتدای از ما بعد آن چه حکمی دارد؟ (ابوعمر و دانی، ۱۴۲۲: ۱۱-۸؛ ابن جزری، ۱۳۹۱: ۲۲۶/۱؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۲۷)

در صورتی که ابتدای آیات با انتهای آیه پیشین خود از جهت استقلال یا وابستگی بررسی شود همان سه دسته فوق را خواهند داشت. وقف و ابتدای آیات دسته اول معلوم است چرا که انتهای آن محل وقف و ابتدای آیه بعد نیز محل ابتدا است. در دسته دوم نیز به دلیل انقطاع لفظی، وقف بر انتهای آیه و ابتدا از آیه بعد محل اختلاف نیست. اما درباره وقف و ابتدای آیات دسته سوم که آغاز آیه و وابستگی لفظی و طبیعتاً وابستگی معنایی به آیه قبل دارد دو بحث وجود دارد: یکی اینکه آیا وقف اختیاری بر انتهای چنین آیاتی جایز است یا ممنوع؟ (جواز به معنای عدم منع است حال ممکن است مطلوب یا مساوی الطرفین باشد) اگر وقف اختیاری بر چنین آیاتی جایز است بحث دیگر این است که آیا برای ابتدای قرائت باید بازگشت و از آیه قبل شروع کرد و یا اینکه از آغاز این آیات می‌توان ابتدای قرائت نمود؟

پیشینه پژوهش: کتاب یا مقاله‌ای که مستقل وقف و ابتدای فواصل آیات را بررسی کرده باشد یافت نشد، البته در ضمن کتاب‌های وقف و ابتدا اشاره‌های مختصری به مبحث وقف بر انتهای آیات شده است از جمله حصری در کتاب معالم الاهتداء، در یک فصل حدود ۲۰ صفحه دیدگاه دانشمندان درباره وقف بر انتهای آیات را مطرح می‌کند و یا زرکشی در کتاب البرهان یک صفحه درباره وقف بر فواصل آیات بحث کرده است. سادات در کتاب «پژوهشی در وقف و ابتداء» در فصل «وقف بر انتهای آیات» کمتر از ۷ صفحه به این موضوع پرداخته است. پژوهش‌های پیشین غالباً با استدلال به حدیثی خواسته‌اند به صورت تبعیدی وقف بر فواصل آیات را جایز یا ممنوع اعلام کنند اما نوآوری پژوهش حاضر این است که قرائت قرآن را هنری ادبی می‌شمارد که وقف بر فواصل آن نمایانگر موسیقی قرآن است و وقف بر فواصل نمودی از اعجاز بیانی قرآن و نشانگر نظم آهنگ قرآنی است.

۱. البته هرگاه کلمه‌ای با ما بعد خود ارتباط لفظی داشت، حتماً ارتباط معنایی هم دارد (ر.ک. حصری ۲۸).



روش پژوهش: روش مقاله حاضر توصیفی - تحلیلی است. به منظور استخراج حکم وقف بر انتهای آیات، ابتدا دیدگاه دانشمندان وقف و ابتدا درباره وقف بر فواصل آیات و ادله آنان بیان شده است و سپس به صورت تحلیلی و انتقادی به نقد و ارزیابی آنان پرداخته شده است و نهایتاً دیدگاه برگزیده با استدلالی جدید ارائه گردیده است.

الف. آرای دانشمندان درباره وقف بر انتهای آیات

مهم‌ترین پیشینه این مقاله فصلی است که کتاب معالم گشوده؛ حصری در این باره می‌نویسد: دانشمندان اسلام درباره وقف بر انتهای آیات چهار دیدگاه دارند. البته دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ اما این موارد مهم‌ترین دیدگاه‌هاست. در ادامه با محوریت این کتاب نظرات دانشمندان در این مسئله مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

دیدگاه اول: جواز وقف بر انتهای آیات و ابتدا از ما بعد به صورت مطلق

گروهی معتقدند وقف بر انتهای تمام آیات و ابتدا از ما بعد آن جایز است هرچند تعلق و وابستگی شدیدی با هم داشته باشند. این قول را ابوبکر بیهقی در کتاب «شعب الإیمان» برگزیده است که وی وقف بر انتهای آیات را ترجیح می‌داد هرچند که به ما بعد آن متعلق باشد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۵۰۶؛ حصری، ۱۴۲۳: ۵۰-۴۹). به‌عنوان نمونه میان آیات ذیل ارتباط لفظی وجود دارد لکن این گروه قائل اند می‌توان بر انتهای هر آیه وقف نمود و از ابتدای آیه بعد تلاوت را از سر گرفت. ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (علق: ۱۰-۹) «عَبْدًا» مفعول به «يَنْهَى» است و میان این دو آیه ارتباط لفظی وجود دارد اما وقف بر «صَلَّى» و ابتدای از «عَبْدًا» جایز است. همچنین است در آیات ﴿قَوْلٍ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (ماعون: ۵-۴) و ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إَفْكِهَمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَّ اللَّهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (صافات: ۱۵۲-۱۵۱) (حصری، ۱۴۲۳: ۵۰-۴۹)

حصری عنوان این دیدگاه را «جواز الوقف...» می‌گذارد در این مقاله نیز به تبع ایشان عنوان، جواز وقف نامیده شد؛ اما به‌طور یقینی منظور ایشان از جواز «عدم منع» است؛ عدم منع یعنی وقف بر این مواضع، وقف اختیاری قبیح و یا وقف اضطراری نیست (اعم از اینکه چنین وقفی مطلوب و سنت باشد و یا مباح و مساوی الطرفین). دلیل این معنای جواز ادامه سخن ایشان است: «کسانی که این دیدگاه را برمی‌گزینند وقف بر انتهای آیات را مطلقاً سنت (مستحب) می‌شمارند که قاری با وقف بر آن پاداش می‌برد.» (حصری، ۱۴۲۳: ۵۰). با توجه به این که دیدگاهی با عنوان «استحباب یا مطلوبیت وقف بر انتهای آیات» را جداگانه ذکر نمی‌کند در ادامه این دیدگاه به نظر کسانی که وقف بر انتهای آیات را مستحب می‌دانند ذیل همین دیدگاه اشاره می‌شود.

برخی مانند علی بن سلیمان وقف بر موضعی را به دلیل انتهای آیه بودن مستحب می‌داند (ابن نحاس، ۱۴۱۳: ۳۴). «برخی وقف بر انتهای آیات را سنت شمرده‌اند و گفته‌اند وقف بر انتهای آیات افضل است هر چند به ما بعد تعلق داشته باشد» (ابن جزری، بی تا، ۱/۲۲۶). ابوعمر و که از قراء سبعه است تعدد بر وقف در انتهای آیات داشت (ابن جزری، بی تا، ۱/۲۲۶؛ نویری، ۱۴۲۴: ۱/۲۶۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۲۸۸). جریسی به اشتباه گمان کرده این ابوعمر و، ابوعمر و دانی صاحب کتاب المکتفی است (جریسی، ۱۴۲۳: ۱۶۰).

حصری می‌گوید استدلال این گروه روایت امسلمه است «انها سئلت عن قراءة رسول الله ﷺ فقالت: كان يقطع قراءة آية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين...» (احمد بن حنبل، ۳۰۲/۶) اشمونی روایت را از صحیح ابوداود، ترمذی و نسائی نقل می‌کند که حضرت می‌فرمودند «بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف، ثم يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف، ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف»^۱ پیامبر ﷺ می‌فرمود «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» وقف می‌نمود و می‌فرمود «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (اشمونی، ۱۴۲۲: ۳۳). این حدیث را امام احمد، ابوداود، ترمذی و دیگران در کتاب‌های خود آورده‌اند. وجه دلالت حدیث بر این دیدگاه این است که رسول خدا ﷺ در «العالمین» و «الرحیم» وقف کرده و بین موصوف و صفاتش فاصله گذاشته است با اینکه بین آنها ارتباط محکم و اتصال قابل توجهی وجود دارد (حصری، ۱۴۲۳: ۵۰).

بیهقی نیز بعد از نقل روایت امسلمه می‌نویسد: پیروی از سنت نسبت به آنچه برخی می‌گویند که باید اغراض و مقاصد پیروی شود و بر انتهای اغراض و مقاصد وقف شود اولی است (بیهقی، ۱۴۱۰: ۲/۵۲۱).

مشابه حدیث امسلمه در کتب حدیثی شیعی نیز وارد شده است: «روي عن امسلمه أنها قالت كان رسول الله ﷺ يقطع قراءة آية آية» (طبرسی ۱۳۷۲: ۱۰/۵۶۹).

روایت «يُكْرَهُ أَنْ يُقْرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بِنَفْسٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۱۶) مبنی بر کراهت خواندن سوره توحید به یک نفس، حدیث امسلمه را تقویت می‌کند، زیرا همه آیات سوره توحید، اجزای مقول قول بوده، در موضع نصب قرار دارند؛ لذا از این روایت نیز می‌توان استفاده کرد که وقف بر آیات، هر چند بین آنها ارتباط لفظی وجود داشته باشد، از اولویت برخوردار است (سادات، ۱۳۸۲: ۵۵).

۱. آدرس روایت در پاورقی منار الهدی چنین آورده است: صحیح: رواه ابوداود (۱۴۶۶)، و الترمذی (۲۹۲۴)، و النسائي (۲۱۴/۳)، و أحمد في المسند (۶/۲۹۴).



همچنین به نفع این دیدگاه استدلال شده که پایان آیات، به منزله سجع در سخن منثور و مثل قافیه در شعر منظوم است با ملاحظه اینکه آنها محل وقف هستند (حصری، ۱۴۲۳: ۵۱).

بررسی دیدگاه اول

حصری سه اشکال بر این دیدگاه مطرح می‌کند:

اشکال اول: صحت سند حدیث امسلمه میان دانشمندان اهل سنت مورد اختلاف است؛ برخی مانند علامه شوکانی آن را ضعیف و غیر متصل دانسته‌اند و برخی مانند ابن حجر آن را صحیح دانسته‌اند (حصری، ۱۴۲۳: ۶۰). استدلال به حدیث مخصوصاً اگر درباره الفاظ قرآن باشد باید از همه طرق هیچ عیب و ایرادی نداشته باشد و تصحیح ابن حجر از یک طریق برای استدلال به حدیث کافی نیست (حصری، ۱۴۲۳: ۶۳). در کتب حدیثی شیعی نیز سندی برای این حدیث نقل نشده است.

این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر حدیثی چند طریق داشته باشد لازم نیست همه طرق آن صحیح باشد؛ بلکه طریق صحیح جبران کننده طریق ضعیف می‌شود؛ بنابراین می‌توانیم برخی طرق حدیث را صحیح بدانیم و با همان طریق، حدیث را تلقی به قبول کنیم. حاکم نیشابوری نیز در المستدرک علی الصحیحین این روایت را آورده است و گفته است این روایت طبق ضوابط بخاری و مسلم صحیح است (نیشابوری، بی تا، ۲/۲۳۲).

اشکال دوم: استدلال به این حدیث دلالتی بر سنت بودن وقف ندارد؛ منظور حضرت از وقف بر انتهای آیات، فقط آموزش فواصل آیات به صحابه بوده است؛ اما دیگران این را ندانسته‌اند و آن را وقف سنت نامیده‌اند. سنت زمانی اثبات می‌شود که پیامبر ﷺ کار را به عنوان تعبد انجام دهد؛ اما اینجا برای بیان فواصل وقف نموده (حصری، ۱۴۲۳: ۶۱) و زمانی که حدیث دو احتمال سنت بودن وقف و یا بیان فواصل را داراست قابل استدلال نخواهد بود (همان، ۶۴).

اشکال سوم: «نمی‌توان پذیرفت که امسلمه همواره و در کلیه آیات، این موضوع را احصا نموده و بر اساس آن این روایت از او صادر شده است» (سادات، ۱۳۸۲: ۵۷). حدیث مذکور مخصوص سوره حمد است و تسری آن به همه آیات دلیل می‌خواهد و این گونه قرائت حضرت که در انتهای آیات وقف نمایند و از ابتدای آیه بعد شروع نمایند برای کل قرآن ثابت نشده است (حصری، ۱۴۲۳: ۶۸-۶۴).

در دفاع از دیدگاه اول و در مقام پاسخ به اشکال سوم گفته‌اند: «این ایراد وارد نیست، زیرا اولاً در متن روایتی که از منابع شیعی نقل شد، اشاره‌ای به سوره حمد نشده است. ثانیاً در صورت صحت روایت منقول از منابع اهل سنت، می‌توان گفت که سوره یاد شده، برای نمونه ذکر شده است. ثالثاً بر فرض محدود بودن سنت وقف بر آیات در این سوره، باز هم می‌توان به استناد آن، وقف بر آیات دیگر را حتی

در صورت تمام نبودن جمله و معنا، جایز دانست، زیرا در چندین آیه سوره حمد، لفظ و معنا ناقص است و آیات از نظر لفظی و معنوی به یکدیگر وابسته‌اند. ضمناً روایتی مبنی بر مکروه بودن خواندن سوره توحید به يك نفس نیز مطلب بالا را تأیید می‌کند» (همان، ۵۶-۵۵).

اما این پاسخ‌ها قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً در منابع شیعی فقط طبرسی این روایت را از ام‌سلمه نقل کرده و هیچ سندی برای آن ذکر نکرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۹/۱۰) و همچنان که از روش طبرسی در مجمع‌البیان برمی‌آید ایشان احادیث و اقوال اهل سنت را نیز نقل می‌کند؛ بنابراین ظاهراً ایشان ابتدای همان حدیث اهل سنت را نقل کرده است و حدیث مجزایی نیست. ثانیاً به چه دلیل باید بگوییم سوره حمد برای نمونه ذکر شده است؟ به دلیل اهمیت سوره حمد با توجه به احادیث دیگر و وجوب قرائت آن در نماز و... حضرت چنین روایتی را فقط برای سوره حمد فرموده‌اند تا همگان آن را به راحتی یاد بگیرند. در تمام صحاح سته و روایاتی که جستجو کردم ندیدم پیامبر ﷺ چنین رفتاری را با غیر سوره حمد داشته باشند (حصری، ۱۴۲۳: ۶۸-۶۴)؛ بنابراین ادله می‌گوید این قرائت مخصوص سوره حمد است و با احتمال و بدون دلیل نمی‌توان ادعا کرد که این سوره به‌عنوان نمونه ذکر شده است. ثالثاً وقف و ابتدای بر آیات سوره حمد در عین وابستگی لفظی و معنایی هیچ‌گونه فساد معنایی ایجاد نمی‌کند نهایتاً می‌توان تسری جواز وقف بر انتهای آیات را در آیاتی دانست که باعث فساد معنایی نمی‌شود و قابل تسری به آیاتی که موجب فساد معنا می‌شود نیست. اما درباره روایتی که کراهت قرائت سوره توحید با یک نفس را مطرح می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۶/۲) جدای از بحث سندی آن که طبق برخی مبانی با توجه به اینکه درباره «مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ» سخنی در رجال نیامده است و سند حدیث ضعیف است باید اظهار داشت: این روایت نیز اختصاص به سوره توحید دارد و قابل تسری به سایر سوره نیست. برخی شارحان کافی نگاشته‌اند: «اگر این سوره به یک نفس خوانده شود بزرگداشت و تفکر در اسرار غریب الهی در این سوره ترک می‌شود؛ لذا خواندن آن به یک نفس مکروه است.» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴۳/۱۱).

دیدگاه دوم: جواز مشروط وقف بر انتهای آیات و ابتدای از آیه بعد

وقف بر انتهای آیات و ابتدای از آیه بعد با دو شرط جایز است یکی اینکه بین دو آیه ارتباط لفظی نباشد، دیگر اینکه وقف بر انتهای آیه و یا ابتدای از آیه بعد موجب فساد معنا نشود؛ اما الف) در مواردی که میان دو آیه ارتباط لفظی باشد به منظور عمل به سنت، وقف بر انتهای آیه جایز است و برای ابتدا شایسته است به آیه قبل برگشت و از آیه پیشین ابتدا نمود. در این صورت هم به حدیث ام‌سلمه عمل شده و هم تعلق لفظی مراعات شده است. ب) در مواردی که وقف بر انتهای آیه معنای صحیحی دارد؛ اما



ابتدا از آیه بعد معنای فاسدی دارد برای عمل به سنت، جایز است بر انتهای آیه وقف نمود؛ ولی برای ابتدا باید بازگشت و از قبل تلاوت نمود تا معنای باطل دفع و به معنای درست اشاره شود. (ج) در مواردی که وقف بر پایان آیه موجب فساد معنا باشد مانند «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» (ماعون: ۴) وقف جاز نیست و وصل به آیه بعد متعین می‌شود (حصری، ۱۴۲۳: ۵۱-۵۲).

وقف ناقص در برخی موارد از جمله در پایان آیات نیکو می‌گردد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۵۱۷/۱) لکن ایشان درباره ابتداء پس از این وقف توضیحی نداده است. برخی نیز بدون اشاره به ابتدا و انتهای آیه گفته‌اند وقف در برخی موارد حسن است اما ابتدا از ما بعد قبیح است (جریسی، ۱۴۲۳: ۱۶۴). در این موارد به‌طور طبیعی می‌توان وقف نمود لکن برای ابتدا باید از قبل وقف ابتدا نمود. این دیدگاه نیز به پیروی از حصری «جواز الوقف...» نامیده شد و منظور از جواز «عدم منع» است.

بررسی دیدگاه دوم

اگر مستند این دیدگاه روایت ام‌سلمه باشد مورد ب و ج از روایت قابل استفاده نیست؛ زیرا در سوره حمد نه وقف بر انتهای آیه و نه ابتدای به آیات آن موجب فساد معنا نمی‌شود. در مورد الف نیز بر اساس حدیث ام‌سلمه با تعلق لفظی بین آیات سوره حمد بر انتهای آیه وقف شده و از ابتدای آیه بعد ابتدا شده است؛ پس اگر به حدیث عمل شود باید از ابتدای آیه بعد تلاوت از سر گرفته شود. شاید از همین جهت بوده که گفته‌اند این قول خلاف ظاهر روایت ام‌سلمه است (سادات، ۱۳۸۲: ۵۴).

دیدگاه سوم: جواز سکت در انتهای آیات

سکت بدون نجدید نفس بر انتهای همه آیات جایز است. دلیل این دیدگاه سخن ابوعمرو دانی است که می‌گوید ابی عمرو بن العلاء در پایان هر آیه‌ای سکت داشت و می‌گفت سکت در پایان آیه نزد من محبوب‌تر است. سپس می‌گوید طرفداران این دیدگاه حدیث ام‌سلمه را بر سکت حمل کرده‌اند (حصری، ۱۴۲۳: ۵۲). «حدثنا اليزيدي عن أبي عمرو أنه كان يسكت عند رأس كل آية، و كان يقول: إنه أحب إليّ أنه إذا كان [رأس] آية أن يسكت عندها؛ «و قد وردت السنة أيضا بذلك عن رسول الله ﷺ عند استعمال التقطيع» و برای این مطلب به همان حدیث ام‌سلمه استناد می‌کنند و بعد می‌نگارد: «لهذا الحديث طرق كثيرة و هو أصل في هذا الباب.» (ابوعمرو دانی، ۱۴۲۲: ۱۱-۱۲).

جواز سکت در این مورد نیز به معنای عدم منع و اعم از راجح و مباح است.

بررسی دیدگاه سوم

اشکال اول: سخن دانی با دیگران که گفته‌اند ابوعمرو بن العلاء تعمد بر وقف در انتهای آیات داشت (ابن جزری، بی‌تا، ۱/۲۲۶؛ نویری، ۱۴۲۴: ۱/۲۶۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۲۸۸) در تعارض است؛ البته

پیشینیان از «وقف» و «سکت» یک معنا را اراده می کرده‌اند (ابن جزری، بی تا، ۲۳۹/۱: حصری، ۱۴۲۳: ۵۳)؛ پس سکت در این حدیث به معنای وقف است و حمل آن بر سکت به معنای امروزین خلاف ظاهر است و به همین دلیل این دیدگاه نزد عموم قاریان در نهایت ضعف است (حصری، ۱۴۲۳: ۵۳). به طور یقینی منظور ابوعمر و دانی از سکت در این نقل وقف است؛ زیرا وی در ادامه برای تأیید این سخن به احادیثی استناد می‌کند که در آن کلمه «وقف» به کار رفته است (ابوعمر و، ۱۴۲۲: ۱۲)؛ بنابراین اصل استناد این دیدگاه به ابوعمر و دانی اشتباه است و ظاهراً کسی قائل به این نظر نیست، نهایتاً اگر این دیدگاه قائلی داشته باشد به قول اول ملحق می‌شود و همان اشکال‌ها بر آن وارد است.

اشکال دوم: فرق وقف و سکت این است که «سکت مقید به نقل است و فقط در مواردی که روایت صحیح دارد جایز است» (ابن جزری، بی تا، ۲۴۳/۱: حصری، ۱۴۲۳: ۱۸۲) ابوعمر و دانی سخن ابوعمر و بن العلاء البصری را که جز قراء سبعه است به پیامبر ﷺ متصل نمی‌کند تا سکت در همه آیات اثبات شود و سخن خود او نیز حجت نیست.

دیدگاه چهارم: یکسان بودن حکم وقف و ابتدای انتهای آیات با سایر عبارات قرآنی

انتهای هر آیه مانند سایر جملات باید سنجیده شود و حکم وقف آن بیان گردد. ممکن است انتهای برخی آیات محل مناسبی برای وقف باشد و در برخی نیز محل مناسبی نباشد. «اکثر قراء برای وقف دنبال معنای مناسب می‌گردند هر چند انتهای آیه نباشد.» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۵۰۵/۱)

طرفداران این نظر که به نظر می‌رسد متأخرین باشند حدیث ام سلمه را به کلی نپذیرفته و گفته‌اند چون حکم وقف انتهای آیات مانند سایر عبارات قرآنی است، دانشمندان وقف و ابتدا همان‌گونه که در میان آیات علائم وقف نهاده‌اند در انتهای آیات نیز چنین کرده‌اند و در برخی موارد، وقف بر انتهای آیه را ممنوع دانسته‌اند. حصری نیز همین دیدگاه را می‌پذیرد «أرجح المذاهب فی نظری هو المذهب الرابع» (حصری، ۱۴۲۳: ۶۲) دیگران نیز به این نتیجه اذعان نموده‌اند (عوض صالح، ۱۴۲۹: ۳۸: میرشفیعی، ۱۳۹۱: ۹۶).

بررسی دیدگاه چهارم

پس از جمع‌بندی آرای دانشمندان با سه شاهد اثبات می‌شود که وقف بر انتهای آیات کاملاً مانند سایر جملات قرآنی نیست.



جمع بندی آرای دانشمندان

نتیجه بررسی دیدگاه اول این شد که با توجه به صحت برخی طرق حدیث ام سلمه و با القای خصوصیت سوره حمد نهایتاً این روایت در موارد مشابه که ارتباط لفظی دارند اما موجب فساد معنا نمی‌شوند تسری می‌یابد و وقف بر انتهای آیات و همچنین ابتدای از آنها جایز است. «جایز» به معنای ممنوع و قبیح نبودن وقف است؛ البته چون جواز با حدیث اثبات شده مساوی الطرفین و مباح هم نیست؛ پس ارجح و مطلوب است. البته این حدیث درباره آیاتی که وقف و یا ابتدای آنها موجب فساد معنا می‌شود قابل تسری نیست.

سایر دیدگاه‌ها با ادله ذکر شده فوق قابل پذیرش نیست.

دیدگاه برگزیده درباره وقف بر انتهای آیات

دیدگاه اول با دلایل دیگری تایید می‌شود. در ادامه اثبات می‌کنیم فواصل آیات با سایر عبارات قرآنی یکسان نیست و وقف بر همه فواصل به صورت اختیاری جایز است. سه شاهد مبنی بر اینکه انتهای آیات مانند سایر عبارات قرآنی نیست:

۱. اهتمام پیشینیان درباره وقف بر فواصل

شاهد اول بر این مطلب اهتمام دانشمندان پیشین وقف و ابتدا درباره وقف بر انتهای آیات است حتی در مواردی که آیه به ما بعد خود مرتبط باشد. ابوعمر و که از قراء سبعة است تعدد بر وقف در انتهای آیات داشت (ابن جزری، بی تا، ۱/۲۲۶؛ نویری، ۱۴۲۴: ۱/۲۶۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۲۸۸). ابن نحاس می‌گوید علی بن سلیمان اخفش وقف بر موضعی را به دلیل انتهای آیه بودن مستحب می‌شمرد (ابن نحاس، ۱۴۱۳: ۳۴). ابوعمر و می‌نگارد: «از جمله مواردی که شایسته است بر آن وقف نمود انتهای آیات است؛ زیرا انتهای آیات به خودی خود محل قطع هستند... گروهی از ائمه پیشینان و قراء گذشته وقف بر انتهای آیات را مستحب می‌شمردند هر چند قسمتی از کلام به قسمت دیگر تعلق داشته باشد... سپس به نقل چند حدیث درباره وقف بر انتهای آیات می‌پردازد و می‌گوید: «ولهذا الحدیث طرق كثيرة، وهو أصل فی هذا الباب.» (ابوعمر و دانی، ۱۴۲۲: ۱۱-۱۲).

کلام تامی که فقط از جهت لفظی تعلق (به مابعد) داشته باشد وقف حسن است؛ زیرا به خودی خود نیکو و مفید است و وقف بر آن جایز است؛ اما به خاطر تعلق لفظی به مابعد، ابتدای از بعد آن صحیح نیست مگر در انتهای آیات که اکثر قراء (اهل اداء) این را برگزیده‌اند (ابن جزری، بی تا، ۲۲۶/۱).



الف. فواصل آیاتی است که به آیه قبل وابستگی دارند؛ اما وقف بر فواصل همین آیات نمونه‌هایی از نظم‌آهنگ و اعجاز بیانی قرآن است.

ابن انباری که پیشگام در تدوین وقف و ابتداست فصلی با عنوان «ما لایتم الوقف علیه» را از صفحه ۱۱۶ تا ۱۴۴ مطرح می‌کند و بسیاری از دانشمندان بعدی این مطالب را می‌پذیرند و آن را ذکر می‌کنند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۶۶؛ ابن جزری، ۱۳۹۱: ۲۳۰/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۸۰/۱؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۴۶؛ حصری ۱۴۲۳: ۷۱). زرکشی پس از ذکر سخن ابن انباری آن را بدین صورت جمع‌بندی می‌کند: «هر چیزی که به ما قبل خود تعلق و وابستگی داشته باشند - مانند تعلق بدل با مبدل منه یا تعلقی قوی‌تر از چنین وابستگی‌هایی - وقف بر آن جایز نیست.» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۵۱۱/۱). این مقاله اثبات می‌کند که وقف بر این موارد به خاطر قرار گرفتن در انتهای آیه جایز است؛ زیرا وقف بر آن نمایانگر اعجاز بیانی قرآن و نظم‌آهنگ قرآنی است. به‌عنوان نمونه وقف بر قسم قبل از رسیدن به جواب آن را جایز ندانسته‌اند (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۱۱۸/۱) اما نمونه‌های زیر نشان می‌دهد وقف بر فواصل، نمایانگر نظم‌آهنگ قرآنی است.

﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا * وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها * وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّأها * وَاللَّیْلُ إِذَا یُعْشَاها * وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَها * وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاها * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۱-۸) همچنین است: (سوره ضحی: ۱-۳؛ انفطار: ۱-۵؛ بروج: ۱-۴؛ فجر: ۱-۵؛ ...).

یا گفته‌اند وقف بر مترجم بدون مترجم^۱ جایز نیست (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۱۱۸/۱) مانند ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (صافات: ۱۲۶-۱۲۵) وقف بر «الْخَالِقِينَ» غیر تام است (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۱۳۲/۱). از آیه ۱۱۹ تا ۱۴۱ همه فواصل به نون ختم شده و وقف بر «الْخَالِقِينَ» آهنگ تلاوت را به زیبایی نشان می‌دهد لذا وقف بر آن جایز است. وصل این دو آیه به یکدیگر باعث می‌شود طول آیه نسبت به آیات قبل و بعد ناهماهنگ شود.

آیات دیگری نیز وجود دارد که آهنگ وقف بر انتهای آنها بسیار زیباتر از وصل آنهاست مانند قلم: ۱۳-۱۰؛ تکویر: ۱۸-۱۵.

ب. آیاتی است که طبق قواعد اولیه وقف و ابتدا، وقف بر آن جایز نیست؛ اما به منظور رعایت فواصل و ایجاد آهنگ قرآنی کلمات پایانی آیه تغییر یافته است تا موسیقی این آیات با سایر آیات هماهنگ شود. این تغییرات نشان‌دهنده اهتمام قرآن بر رعایت نظم‌آهنگ است در نتیجه وقف بر این موارد جایز است. اضافه شدن هاء ساکن بر یاء پایان آیات زیر برای هماهنگی با موسیقی آیات پیشین و پسین است (...).

۱. بدل یا عطف بیان

مَوازِينُهُ... هَاوِيَةٌ... مَا هِيَءٌ... حَامِيَةٌ» (قارعه: ۸-۱۱)؛ «... كِتَابِيَةٌ... حِسَابِيَةٌ... رَاضِيَةٌ» (حاقه: ۲۱-۱۹) (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۸۴) همچنین در آیات «... تَعْبُدُونَ... الْأَقْدُمُونَ... الْعَالَمِينَ... يَهْدِينَ... يَسْقِينَ... يَشْفِين... يُحْيِينَ... الدِّينِ» (شعراء: ۸۲-۷۵) «بإء متكلم» در کلمات یهدین، یسقین، یشفین و یحیین، به خاطر حفظ قافیه با کلماتی مانند «تعبدون، الأقدمون، الدین...» برگرفته شده است. (همان). همچنین است تلاوت «الرَّسُولَا» و «السَّبِيلَا» با الف در آیه ۶۶ و ۶۷ طبق قرائت ابوجعفر، شبیه، نافع و عاصم: «... سَعِيرًا... نَصِيرًا... الرَّسُولَا... السَّبِيلَا... كَبِيرًا» (احزاب: ۶۸-۶۴) (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۳۷۴). ابن انباری یاهایی که در قرآن حذف شده و کسره به جای آن باقی مانده را برشمرده که تعداد آن بسیار قابل توجه است و بیشتر این حذف‌ها در انتهای آیات است (همان، ۲۵۶-۲۵۰) و مطمئناً یکی از حکمت‌های آن رعایت نظم‌آهنگ قرآن بوده است.

تغییر انتهای آیات فراوان دیگری نیز از همین قسم است؛ مانند: (ر.ک: ص: ۸، ۱۴؛ غافر: ۱۵، ۳۲؛ ذاریات: ۵۶، ۵۷؛ قمر: ۱۶؛ نوح: ۳؛ انسان: ۱۵؛ فجر: ۴ و...)

ج. دسته سوم آیاتی است که هنوز مطلب تمام نشده است؛ اما به منظور رعایت نظم‌آهنگ قرآنی در کلمه‌ای که طبق قواعد اولیه وقف و ابتدا، وقف بر آن جایز نیست آیه تمام شده است. مانند: «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَ بِمَا أُرْسِلْنَا بِهِ رُسُلْنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَ السَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ * فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ * ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (غافر: ۷۴-۷۰) ابتدای این آیات متعلق و مرتبط با آیات پیشین است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۴/۲۷۳). در همه این موارد وقف بر انتهای آیه نشان دهند نظم‌آهنگ قرآن است. همچنین است آیات صافات: ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۲؛ ماعون: ۳-۷).

۳. زیبایی قرائت با وقف اختیاری بر فواصل آیات

دانشمندان وقف و ابتدا مواردی را به‌عنوان «ما لایتم الوقف علیه» (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۱۱۶/۱-۱۴۴) یا «لایجوز الوقف علیه» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۵۱۱/۱؛ ابن جزری، بی‌تا، ۲۳۰/۱) بیان کرده‌اند. حصری در توضیح این عناوین می‌نگارد: عدم جواز وقف؛ یعنی از نظر تلاوت و اداء، وقف بر آن نیکو نیست و وقف بر آن مواضع، نیکویی تلاوت و زیبایی قرائت را از بین می‌برد. همچنین وقتی علمای وقف می‌گویند وقف بر فلان موضع جایز یا صحیح نیست؛ یعنی این موضع، محل وقف اختیاری که بتوان از ما بعد آن ابتدا نمود نیست و این مانع از وقف اضطراری بر آن موضع نخواهد بود. البته برای ابتدا، به ما قبل وصل می‌شود. (حصری، ۱۳۹۲: ۷۲).



تا کنون نمونه‌هایی از مواردی که گفته می‌شود ابتدای به آن یا وقف بر آن جایز نیست به چالش کشیدیم و نشان دادیم در بسیاری از این موارد نه تنها زیبایی قرائت کاسته نمی‌شود بلکه به منظور نشان دادن نظم آهنگ قرآن و اعجاز بیانی قرآنی وقف بر فواصل باعث زیبایی تلاوت می‌گردد.

دانشمندانی که وقف بر انتهای آیات را نپذیرفته‌اند در آیاتی که مطلب آن طولانی است یا آیات آن به هم پیوسته است موضعی برای وقف اختیاری ندارند و در این موارد به ناچار می‌گویند می‌توان بر انتهای آیات وقف نمود. به‌عنوان نمونه گفته‌اند در سوره مؤمنون اولین وقف تام در آیه ۱۱ است (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۷۹۰/۲؛ ابن نحاس، ۱۴۱۳: ۴۵۳) بعید است که این همه آیه بدون موضع وقف اختیاری باشد. همچنین در سوره جن طبق قرائت رایج اولین وقف تام در انتهای آیه ۱۸ است و طبق قرائت دیگری اولین وقف تام در کلمه «رِسَالَاتِهِ» در آیه ۲۳ است. در این موارد گفته‌اند می‌توان بر انتهای آیه وقف نمود (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۹۵۰/۲) طبق مبنای مشهور چنین وقفی اضطراری است یعنی از زیبایی تلاوت می‌کاهد! لکن با توجه به دیدگاه برگزیده وقف بر انتهای تمامی آیات اختیاراً جایز است و باعث زیبایی قرائت می‌شود.

نمونه دیگر: «... وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ* وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ* وَ لِيُؤْتِيَهُمْ آبْوَابًا وَ سُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكُونَ* وَ زُخْرُفًا وَ إِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» (زخرف: ۳۵-۳۲) برخی گفته‌اند پس از وقف بر «يَجْمَعُونَ» موضع وقف تامی تا «زُخْرُفًا» وجود ندارد (ابن انباری، ۱۳۹۱: ۸۸۳/۲؛ ابوعمرو دانی، ۱۴۲۲: ۱۹۰؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۶۹۸). برخی نیز «يَظْهَرُونَ» و «يَتَّكُونَ» را محل وقف ندانسته‌اند و وقف بر «زُخْرُفًا» را مطلق خوانده‌اند (سجاولندی، ۱۴۲۷: ۹۱۷/۳). حتی برخی وقف بر «يَتَّكُونَ» را غلط دانسته‌اند (ابن نحاس، ۱۴۱۳: ۶۴۲) برخی نیز وقف بر «زُخْرُفًا» را لازم دانسته‌اند (خلیل، ۳۵).

برای «زُخْرُفًا» چند ترکیب و تفسیر گفته‌اند که با وقف بر «يَتَّكُونَ» یا وقف بر «زُخْرُفًا» تغییر چندانی در معنا حاصل نمی‌شود و وقف بر انتهای آیات فوق نیز موجب تغییر معنا یا فساد معنا نمی‌گردد.

ابوعمرو دانی می‌گوید گاهی موارد، موضع وقف تام پس از اتمام آیه است و برای آن به وقف بر «زُخْرُفًا» مثال می‌زند (ابوعمرو دانی، ۱۴۲۲: ۸) و بسیاری پس از ایشان این حرف را تکرار می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۵۰۷/۱؛ ابن جزری، ۲۲۷/۱؛ نویری، ۱۴۲۴: ۲۶۳/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۸۰/۱؛ سادات، ۱۳۸۲: ۷۰؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۴۰؛ فریال زکریا، ۲۰۱؛ جریسی، ۱۴۲۳: ۱۵۴). حصری در نقد آن می‌نگارد: «مثال زدن به این آیات برای وقف تام میان آیات صحیح نیست. وقف بر «زُخْرُفًا» با وجود اشاره در جمله «وَ إِنْ كُلُّ ذَلِكَ...» نمی‌تواند تام باشد؛ زیرا ذلک اشاره به جمله «وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ...» - که قبلاً بوده - دارد. پس تام بودن وقف بر «زُخْرُفًا» سخنی است تهی از صواب و دور از حقیقت.» (حصری ۱۴۲۳، ۲۱-۲۲)

همچنان که مشاهده شد بنا بر قول بسیاری از «وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ...» تا «رُحْرُفًا» موضع وقف تام وجود ندارد و حصری نیز همین موضع را نیز محل وقف تام نمی‌داند؛ تلاوت این قسمت از قرآن به یک نفس به طور عادی امکان ندارد و باید بگوییم خداوند در این آیات موضع وقف اختیاری قرار نداده است؛ لکن با مبنایی که انتخاب شد وقف بر انتهای همه آیات به ویژه در آیاتی که موجب فساد معنا نمی‌گردد اختیاریاً جایز است؛ زیرا این نوع وقف نه تنها از زیبایی تلاوت نمی‌کاهد بلکه نمایانگر وزن آهنگین قرآن و نشان‌دهنده اعجاز بیانی قرآن است.

۴. جمع‌بندی دیدگاه برگزیده

اهتمام پیشینیان وقف و ابتدا درباره وقف بر انتهای آیات و تجلی نظم آهنگین قرآنی و اعجاز بیانی قرآن در انتهای آیات اثبات می‌کند انتهای آیات دقیقاً مانند سایر عبارات قرآنی نیست. اگر وقف بر انتهای آیه‌ای و همچنین ابتدای آیه‌ای باعث فساد معنا نشود چنین وقف و ابتدایی جایز به معنای مطلوب خواهد بود و اگر وقف و ابتدا باعث اخلال در معنا شود چنین وقف و ابتدایی ممنوع نیست؛ بلکه به دلیل نشان دادن نظم آهنگ قرآن، وقف بر آن جایز به معنای عدم ممنوع است؛ بنابراین سنت بودن وقف بر انتهای همه آیات قابل اثبات نیست؛ لکن جواز وقف اثبات می‌شود. چگونگی جواز وقف و ابتدا با فساد معنا در ادامه خواهد آمد.

۵. اشکال بر دیدگاه برگزیده و پاسخ آن

ممکن است دو اشکال بر دیدگاه برگزیده مطرح شود که در ادامه پاسخ این دو اشکال بیان می‌شود.

۱-۵. اشکال بر توقیفی بودن فواصل آیات و جواب آن

نتیجه فوق مبتنی بر توقیفی بودن فواصل آیات است در حالی که توقیفیت همه آیات ثابت نیست؛ «درباره تعداد آیات نص متواتر یا اخبار واحد قابل اعتمادی وارد نشده است. شمارشگران آیات مانند مکی‌ها، مدنی‌ها، شامی‌ها، بصری‌ها و کوفی‌ها نیز در شمارش آیات با هم اختلاف دارند... گفته‌اند مجموع آیات قرآن ۶۰۰۰ آیه، یا ۶۲۰۴، ۶۲۱۴، ۶۲۱۹، ۶۲۲۵ و ۶۲۳۶ است؛ بنابراین لزومی در اخذ یکی از موارد اخبار فوق نیست. هر کدام که روشن و ظاهر بود بدان اخذ می‌شود و الا محقق می‌تواند آنچه را نظرش بدان راهنمایی می‌کند برگزیند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۲/۱۹-۲۳۳)

پاسخ: ایشان نمی‌گویند اختلاف شمارش کوفی و بصری و... دلیل بر اجتهادی بودن شناخت فواصل است؛ بلکه می‌گویند در موارد اتفافی و روشن باید تابع نقل بود و در سایر موارد که اندک است باید از



میان نقل‌ها برترین را برگزید، نه اینکه محقق بخواهد از نزد خود چیزی را برگزیند. ثانیاً «شمارش کوفیان صحیح‌ترین اعداد و برترین اسناد را دارا است» (طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۱/۱) و همین شمارش نیز امروزه میان مصاحف مسلمانان دنیا بیشترین رواج را دارد (معرفت، ۱۱۷) لذا شایسته است به همین عدد و فواصل اخذ نمود.

۲-۵. چگونگی وقف بر فواصل با فساد معنا

مهم‌ترین اشکال این است که وقف بر انتهای برخی آیات و یا ابتدا از آیه بعد موجب فساد معنا می‌گردد در این موارد چه راهکاری وجود دارد؟ مانند آیات «قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (ماعون: ۵-۴). در این گونه موارد رعایت نظم‌آهنگ قرآنی مهم‌تر است یا رعایت معنا؟

پاسخ: هرچند نتیجه فوق در دید نخست درباره وقف بر انتهای آیات بود و درباره ابتدای از اول آیه بعد مطلبی دربرداشت؛ لکن به‌طور طبیعی به ویژه در آیات کوتاه رعایت نظم‌آهنگ قرآنی با ابتدا از آیه بعد صورت می‌گیرد. در مواردی که وقف بر انتهای آیه یا ابتدای از اول آیه موجب فساد معنا می‌شود فواصل آیات با نظم‌آهنگی دقیق، مطابق با سایر آیات چیده شده است. به‌عنوان نمونه از آیه ۱۴۶ تا آیه ۱۶۲ سوره صافات انتهای تمامی آیات به ن ختم شده است در آیه ۱۵۱ نیز با اینکه معنا تمام نبوده است همین نظم‌آهنگ رعایت شده است: «أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْكِهَمَ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهِ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (صافات: ۱۵۲-۱۵۱). با توجه به توقیفی بودن تعیین فواصل و اهتمام قرآن بر رعایت نظم‌آهنگ، تلاوت این گونه موارد با نکته‌ای بلاغی تفسیر می‌شود. توضیح اینکه امروزه در نوشتارهای و تبلیغات مکتوب برای نشان دادن اهمیت مطلب، واژه‌ای خاص را متمایز از سایر واژگان می‌نگارند؛ مثلاً برخی واژگان را درشت‌تر یا با رنگ دیگری می‌نویسند. چنین شیوه‌هایی کاملاً پذیرفته شده است و هیچ‌کس آن را اشتباهی سهوی نمی‌داند. این‌گونه هنرنمایی‌ها در قرآن نیز به چشم می‌خورد لکن تبلور قرآن در صوت است؛ لذا از روشی استفاده شده که در قرائت خودنمایی کند. از جمله این موارد تغییر ناگهانی اعراب واژه‌ای خاص است. به‌عنوان نمونه: «لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...» (نساء: ۱۶۲) به‌طور طبیعی «الْمُقِيمِينَ» عطف به «الْمُؤْمِنُونَ» است و باید مرفوع می‌شد لکن به منظور جلب توجه مخاطبان به اهمیت نماز، با اعرابی متفاوت ذکر شده است. البته درباره نصب «الْمُقِيمِينَ» اختلاف است حتی برخی نقل کرده‌اند که این اشتباهی در قرآن است که عرب با زبانش آن را اصلاح می‌کند؛ لکن غالب محققان این سخن سست را ابطال نموده و نصب آن را بر اساس مدح دانسته‌اند (ر.ک. نحاس، ۱۴۲۱: ۲۴۹/۱؛ صافی محمود، ۱۴۱۸: ۲۳۷/۶؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۲۳۵/۱؛ طوسی، بی تا، ۳۹۰/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۴/۳؛ زمخشری،

۱۴۰۷: ۵۹۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۴/۱۱-۲۶۵ و جوادی، ۱۳۸۹: ۳۶۱/۲۱-۳۶۲ و...). شیخ طوسی از فراء، زجاج و دیگر نحوین نقل می‌کند که این روشی متداول در زبان عرب است (طوسی، بی تا، ۳/۳۹۰) زمخشری نیز متذکر می‌شود که این باب واسعی در زبان است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۰/۱) چنین اعرابی در کلام بلیغ برای رساندن نکته‌ای است. تغییر اعراب کلمه‌ای خاص میان مشابهان آن، ذهن را به تأمل درباره آن وامی‌دارد و چنین روشی از صحیح‌ترین و بلیغ‌ترین روش‌های بلاغی و از ارکان بلاغت است. این روش در سخن گفتن نیز وجود دارد، برای جلب توجه مخاطب کلمه‌ای آهسته‌تر یا بلندتر اداء می‌شود. (درویش، ۱۴۱۵: ۳۷۷/۲-۳۷۸). این سبک قرآن در نمونه‌های دیگری نیز بیان شده است مانند نصب «الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۷۷)، مضموم بودن ضمیر «عَلَيْهِ اللَّهُ» (فتح: ۱۰) و حتی رفع «الصَّابِتُونَ» (مائده: ۶۹). یکی دیگر از روش‌های هنرنمایی و ادبی‌ناتمام‌گذاشتن سخن است، مثلاً سریال‌ها را در نقطه اوج خود به اتمام می‌رسانند یا خطیب توانمند در اوج سخن خود مخاطب را تشنه رها می‌کند و... در این موارد توجه مخاطب بیشتر شده و پیگیر مطلب می‌گردد و بحث از یک طرفه بودن خارج شده و مخاطب بحث را فعال تصور می‌کند.

در وقف بر انتهای برخی آیات یا ابتدای از برخی آیات که موجب فساد معنا می‌شود می‌توان نکته بلاغی فوق را تسری داد. مخاطبی که به قرآن گوش فرامی‌دهد می‌داند که قرآن سخن بیهوده و فاسد ندارد؛ با اینکه اهمیت نماز در قرآن بر کسی پوشیده نیست اگر قاری قرآن بر «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» (ماعون: ۴) وقف نمود توجه مخاطب دو صد چندان می‌شود و منتظر می‌ماند تا بداند چه گروهی از نمازگزاران هستند، یا اگر قاری در پایان آیه «أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْئِدَتِهِمْ يُقُولُونَ» (صافات: ۱۵۱) وقف نماید توجه مخاطب افزوده می‌شود تا بداند چه افکی است و در ادامه می‌شنود که قاری می‌خواند «وَلَدَ اللَّهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَادِبُونَ». آری بدون شک قطع قرائت به‌طور کلی در این موارد قبیح است لکن وقف یعنی قاری برای ادامه تلاوت، نفس‌گیری کند و مخاطب تا اتمام کلام نمی‌تواند نتیجه بگیرد.

با توجه به اینکه «سکت مقید به نقل صحیح است» (ابن جزری، بی تا، ۱/۲۴۳؛ حصری، ۱۴۲۳: ۱۸۲)؛ نمی‌توان گفت به جای وقف سکت انجام دهیم تا نظم آهنگ قرآنی رعایت شود و معنا هم فاسد نشود. همچنین چون فواصل توقیفی هستند وقف بر این فواصل جایز است و نمی‌توان هرجایی با نظر خود معنا را مختل کرد و وقف یا ابتدای قبیح انجام داد.

اگر توضیحات فوق در پاسخ به این اشکال پذیرفته نشود در نهایت می‌توان این موارد محدود را به‌عنوان استثنا پذیرفت، البته در مواردی که امکان دارد می‌توان بر انتهای آیه وقف نمود و سپس از قسمت قبل آن، تلاوت را پیگیری کرد تا فساد معنا رفع شود.



۶. نمونه‌ای از تناقضی آشکار در عدم جواز وقف اختیاری بر انتهای آیات

آیاتی به‌عنوان نمونه بیان می‌شود که از سویی وصل آن به ما بعد موجب فساد معناست؛ پس وقف بر انتهای آن لازم است؛ از سویی دیگر اول آیه بعد به آیه پیشین مرتبط است؛ پس نباید بر قبل آن وقف نمود یا نباید از اول آن ابتدا کرد و این خود تناقضی آشکار است در قول کسانی که وقف بر انتهای آیات را در صورتی که مرتبط به ما بعد باشد جایز نشمده‌اند.

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ يُبْتَغَى فُضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا وَ يَنْصُرُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حشر: ۸-۷)

اگر انتهای آیه هفتم به اول آیه هشتم وصل شود موجب فساد معنا خواهد شد «إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» خداوند برای فقرا مهاجران شدید العقاب است؟! سجاوندی در این باره می‌نگارد: «وقف بر «العقاب» لازم است؛ زیرا اگر به ما بعد وصل شود معنا فاسد می‌شود، تقدیر آیه چنین است که «هو للفقراء» یا «احلت الغنائم للفقراء» (سجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۰۰۷/۳). لزوم وقف بر «العقاب» قابل انکار نیست. بر این اساس باید از «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» ابتدا نمود. برای «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» دو ترکیب گفته شده است: ۱. بدل از ما قبل است؛ ۲. تقدیر چنین است: «کی لا یكون دولة بین الأغنیاء منکم لکی یكون للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من ديارهم و أموالهم یبتغى فضلا من الله و رضوانا» (محمود، ۱۴۱۸: ۱۹۷/۲۸؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۳۲۶/۳) لکن بر اساس هر دو وجه عبارت «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» متعلق به آیه قبل است و طبق قواعد اولیه وقف و ابتدا، ابتدا از «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» جایز نیست. اگر به ما قبل نیز وصل شود موجب فساد معنا خواهد شد. این تناقضی آشکار است برای کسانی است که ابتدا به عبارتی که در اول آیه قرار گرفته و متعلق به ما قبل است را جایز نمی‌دانند.

ابن‌انباری درباره وقف و ابتدای این آیات نظری نداده است (ابن‌انباری، ۱۳۹۱: ۹۳۰/۲). ابن‌نحاس نیز چند وجه و قول را نقل نموده و بدون هیچ نتیجه‌گیری خواننده را میان وجوه مختلف سرگردان رها کرده

۱. برخی شافعی مذهب‌ها برای توجیه فتوای امام شافعی درباره عدم اشتراط فقر در دریافت فیء برای ذی‌القربی فعل «اعجبوا» در تقدیر گرفته‌اند تا کلام مستانفه شود و معنا را چنین دانسته‌اند: «اعجبوا لهؤلاء المهاجرین حیث ترکوا اوطانهم و أموالهم و تکبدوا شظف العیش و مرارة الغربة فی حب النبی و الإسلام.» (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۳/۴ به همراه توضیحات حاشیه؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۶۴۷/۳؛ درویش، ۱۴۱۵: ۴۴/۱۰). بر اساس این ترکیب ابتداء از «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ...» اشکالی ندارد لکن به این ترکیب عجیب برای توجیه فتوایی غریب توجهی نمی‌شود.

است (ابن‌نحاس، ۱۴۱۳: ۷۲۸). اشمونی نیز تکلف‌های فراوانی در این آیه دارد: وقف بر «العقاب» تام است و شایسته است در این مورد سکت خفیفی داشت و به ما بعد وصل نشود زیرا این معنا متوهم می‌شود که شدت عقاب برای فقراء است در حالی که چنین نیست بلکه «لِلْفُقَرَاءِ» خبر است برای مبتدای محذوف یعنی فیء مذکور برای فقراء است یا فعلی در تقدیر گرفته می‌شود یعنی آنچه از فیء ذکر کردیم برای فقراء مصرف می‌شود. اگر «لِلْفُقَرَاءِ» بدل از «لِذِي الْقُرْبَى» قرار گیرد همچنان که زمخشری برگزیده است از «وَمَا آتَاكُمُ...» تا «يَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» وقف نمی‌شود... زیرا اگر در این میان وقف شود بین بدل و مبدل منه وقف شده است و اگر «لِلْفُقَرَاءِ» و سه آیه بعد آن به یکدیگر متصل باشند میان این آیات جز تسامحاً وقف نمی‌شود» (اشمونی، ۱۴۲۲: ۷۷۴).

این آیه می‌تواند مثال نقضی باشد برای کسانی که صرف ارتباط لفظی با ما بعد را دلیل بر عدم جواز وقف می‌دانند و می‌تواند مؤیدی باشد برای جواز وقف اختیاری بر انتهای آیات. در چنین مواردی نه تنها وقف بر انتهای آیات جایز بلکه لازم است همچنین در چنین مواردی با وجود ارتباط لفظی به ما قبل، جواز ابتدا از اول آیه به لزوم ابتدا تبدیل می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. چهار دیدگاه رایج درباره وقف اختیاری بر فواصل آیات مطرح است: برخی وقف بر انتهای آیات و ابتدا از ما بعد آن را به‌طور مطلق جایز دانسته‌اند. برخی جواز وقف بر انتهای آیات و ابتدای آن را مشروط به عدم ارتباط لفظی و عدم فساد معنا دانسته‌اند. برخی سکت بدون وقف را جایز دانسته‌اند و برخی دیگر فواصل آیات را در حکم سایر عبارات قرآنی دانسته‌اند که وقف بر آن گاهی مطلوب و گاهی نامطلوب است.

۲. دلایل مطرح شده برای دیدگاه نخست، دارای اشکال است؛ زیرا سنت بودن وقف بر انتهای همه آیات قابل اثبات نیست. ادله سه دیدگاه اخیر نیز هر یک با اشکالاتی مواجه است و پذیرفتنی نیست.

۳. دیدگاه نخست با دلایل دیگری اثبات می‌شود که مهمترین آن، نشان دادن نظم‌آهنگ قرآن و اعجاز بیانی قرآن کریم از طریق وقف بر انتهای همه آیات است.

۴. در مواردی که وقف بر انتهای آیه یا ابتدای آن باعث فساد معنا نشود، وقف و ابتدا جایز بلکه مطلوب است؛ اما در موارد محدودی که وقف بر فواصل یا ابتدا موجب فساد معنا می‌شود، نیز وقف بر فواصل جایز است، به این معنا که وقف قبیح به شمار نمی‌آید. نهایتاً باید برای ابتدا از قسمت قبل آن، تلاوت را پیگیری کرد تا فساد معنا رفع شود.

۵. یکی از وجوه جواز وقف بر فواصلی که معنای آن ناتمام یا دستخوش تغییر می‌شود، این نکته بلاغی است که وقف در چنین مواضعی، موجب افزایش توجه مخاطبان و بالارفتن دقت و شوق آنان برای شنیدن آیه بعد می‌شود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن انباری، ابوبکر محمد بن قاسم. ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب الله عزوجل. دمشق: مجمع اللغة العربیه، ۱۳۹۱ق.
۳. ابن جزری، ابوالخیر محمد. النشر فی القراءات العشر. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن جوزی ابوالفرج عبدالرحمن. فنون الأفتان فی عجائب علوم القرآن. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن نحاس، ابوجعفر احمد. القطع و الائتلاف. دار عالم الکتب، ۱۴۱۳ق.
۶. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. مغنی اللیب. چاپ چهارم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.
۷. احمد بن حنبل. مسند احمد. بیروت: دار صادر، بی تا.
۸. اشمونی، احمد بن محمد. منار الهدی فی بیان الوقف و الابتداء و معه المقصد لتلخیص ما فی المرشد. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۹. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. شعب الایمان. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۰. جریسی، محمد مکی. نهاية القول المفید فی علم تجوید القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. تسنیم ج ۲۱. تحقیق مجید حیدری فر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۲. حاکم نیشابوری، حافظ ابی عبدالله. المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۳. حجازی، محمد محمود. التفسیر الواضح. بیروت: دار الجیل الجدید، ۱۴۱۳ق.
۱۴. حصری، محمود. معالم الاهتداء الی معرفه الوقوف و الابتداء. قاهره: مکتبه السنه، ۱۴۲۳ق.
۱۵. حصری، محمود. معالم الاهتداء الی معرفه الوقف و الابتداء. ترجمه: محمد عیدی خسروشاهی، چاپ سوم، تهران: اسوه، ۱۳۷۵.
۱۶. دانی، ابوعمر و عثمان. المکتفی فی الوقف و الابتداء. عمان: دار عمار، ۱۴۲۲ق.
۱۷. درویش محیی الدین. اعراب القرآن و بیانه. چاپ چهارم، سوریه: دارالارشاد، ۱۴۱۵ق.
۱۸. دعاس، احمد عبید و دیگران. اعراب القرآن الکریم. دمشق: دارالمنیر و دارالفارابی، ۱۴۲۵ق.
۱۹. زرکشی، محمد بن عبدالله. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
۲۰. زکریا العبد، فریال. المیزان فی احکام تجوید القرآن. قاهره: دارالایمان، بی تا.

۲۱. زمخشری محمود. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۲. سادات فاطمی، سیدجواد. پژوهشی در وقف و ابتداء. مشهد: به نشر، ۱۳۸۲.
۲۳. سجاوندی، ابو عبدالله محمد. علل الوقوف. چاپ دوم، ریاض: مکتبه الرشد ناشرون، ۱۴۲۷ق.
۲۴. سیوطی، جلال الدین. الإیتان فی علوم القرآن. چاپ دوم، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۲۱ق.
۲۵. شاکر، محمدکاظم. قواعد وقف و ابتدا در قرآنت قرآن. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۶. صافی محمود بن عبدالرحیم. الجدول فی اعراب القرآن. چاپ چهارم، دمشق: دار الرشید مؤسسه الإیمان، ۱۴۱۸ق.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن ج ۱، بیروت: مکتبه دارالمجتبی، ۱۴۳۰ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۱. عوض صالح، عبدالکریم ابراهیم. الوقف و الابتداء و صلتهما بالمعنی فی القرآن الکریم. چاپ دوم، قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۹ق.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۴. مازندرانی، محمد صالح. شرح الکافی (الأصول و الروضة). تهران: المکتبه الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۳۵. مؤدب، سیدرضا. اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و جلال و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام. قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹.
۳۶. مصطفی خلیل، حمدی عبدالفتاح. الوقوف اللازمه فی القرآن الکریم و علاقتها بالمعنی و الاعراب. قاهره: بی نا، ۱۴۱۶ق.



۳۷. معرفت، محمدهادی. علوم قرآنی. چاپ چهارم، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱.
۳۸. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر. ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۳۹. میرشفیعی، زهرا. پایان نامه ارشد: تاثیر وقف و ابتدا بر معنای قرآن (از ابتدای سوره اسراء تا انتهای سوره فاطر). اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۱.
۴۰. نجار، علی. اصول و مبانی ترجمه قرآن. رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۱.
۴۱. نحاس، احمد بن محمد. اعراب القرآن. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۴۲. نویری، ابوالقاسم محمد. شرح طيبة النشر في القراءات. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.

Resources

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*.
2. ‘Awad Ṣāliḥ, ‘Abd al-Karīm Ibrāhīm, *Al-Waqf wa al-Ibtidā’ wa Ṣilatuhumā bi-l-Ma’nā fī al-Qurān al-Karīm (Pause and Beginning and Their Connection to Meaning in the Holy Quran)*, 2nd Edition, Cairo: Dār al-Salām, 1429 AH (2008 CE).
3. Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad (The Musnad of Aḥmad)*, Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
4. Ashmūnī, Aḥmad bin Moḥammad, *Manār al-Hudā fī Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā’ wa Ma’ah al-Maqṣad li-Talkhīṣ Mā fī al-Murshid (The Beacon of Guidance in Explaining the Pause and Beginning, and with it the Goal for Summarizing What is in the Guide)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH (2002 CE).
5. Bayḥaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn, *Shu’ab al-‘Imān (The Branches of Faith)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1410 AH (1990 CE).
6. Dā’ās, Aḥmad ‘Ubayd and others, *I’rāb al-Qurān al-Karīm (The Grammatical Parsing of the Noble Quran)*, Damascus: Dār al-Munīr and Dār al-Fārābī, 1425 AH (2005 CE).
7. Dānī, Abū ‘Amr ‘Uthmān, *Al-Muktāfī fī al-Waqf wa al-Ibtidā’ (The Adequate Guide in Pause and Beginning)*, Amman: Dār ‘Amr, 1422 AH (2002 CE).
8. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn, *I’rāb al-Qurān wa Bayānuh (The Grammatical Parsing of the Quran and Its Explanation)*, 4th Edition, Syria: Dār al-Irshād, 1415 AH (1995 CE).
9. Fakhr Rāzī, Moḥammad bin ‘Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*, 3rd Edition, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH (2000 CE).
10. Ḥākīm Nishāpūrī, Ḥāfiẓ Abū ‘Abdullah, *Al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn (The Supplement to the Two Ṣaḥīḥs)*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, n.d.
11. Ḥaṣrī, Maḥmūd, *Ma’ālim al-Ihtidā’ ilā Ma’rifah al-Wuqūf wa al-Ibtidā’ (Landmarks of Guidance in Knowing Pauses and Beginnings)*, Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1423 AH (2003 CE).
12. Ḥaṣrī, Maḥmūd, *Ma’ālim al-Ihtidā’ ilā Ma’rifah al-Wuqūf wa al-Ibtidā’ (he Landmarks of Guidance to the Knowledge of the Pause and the Start)*, Translated by Moḥammad ‘Īdī Khosrowshāhī, 3rd Edition, Tehran: Aswah, 1375 SH (1996 CE).
13. Ḥijāzī, Moḥammad Maḥmūd, *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ (The Clear Interpretation)*, Beirut: Dār al-Jil al-Jadīd, 1413 AH (1993 CE).
14. Ibn Anbārī, Abū Bakr Moḥammad bin Qāsim, *Iẓāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā’ fī Kitābullah ‘Azza wa Jall (Clarification of Pause and Beginning in the Book of Allah Almighty)*, Damascus: Majma’ al-Lughah al-‘Arabīyah, 1391 AH (1971 CE).



15. Ibn Hishām, ‘Abdullah bin Yūsuf, *Mughni al-Labīb (The Sufficient Guide)*, 4th Edition, Qom: Kitābkhānah Ayatullāh Mar’ashī, n.d.
16. Ibn Jazari, Abū al-Khayr Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-’Ashr (The Broadcast in the Ten Readings)*, Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, n.d.
17. Ibn Juzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān, *Funūn al-Afnān fī ‘Ajā’ib ‘Ulūm al-Qurān (The Arts of Branches in the Wonders of Quranic Sciences)*, Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1422 AH (2002 CE).
18. Ibn Nahḥās, Abū Ja’far Aḥmad, *Al-Qaṭ’ wa al-I’tilāf (The Cutting and Reconciliation)*, Dār ‘Ālam al-Kutub, 1413 AH (1993 CE).
19. Javādī Āmulī, ‘Abdullah, *Tasnīm*, Vol. 21, Edited by Majīd Ḥaidarī Far, Qom: Markaz Nashr Isrā’, 1389 SH (2010 CE).
20. Juraysī, Moḥammad Makī, *Nihāyat al-Qawl al-Mufīd fī ‘Ilm Tajwīd al-Qurān (The Ultimate Useful Statement in the Science of Quranic Recitation)*, Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 1423 AH (2003 CE).
21. Kūlaynī, Moḥammad bin Ya’qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Source of Narrations)*, 4th Edition, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1407 AH (1987 CE).
22. Ma’refat, Moḥammad Hādī, *‘Ulūm Qurānī (Quranic Sciences)*, 4th Edition, Qom: Mu’assasah Farhangī al-Tamhīd, 1381 SH (2002 CE).
23. Māzandarānī, Moḥammad Šāliḥ, *Sharḥ al-Kāfī (Commentary on al-Kāfī)*, vol. 1 & 2, Tehran: al-Maktabah al-Islāmīyah, 1382 SH (2003 CE).
24. Mīrshifī’ī, Zahra, *Pāyān-Nāmah Arshad: Ta’thīr Waqf wa Ibtidā’ bar Ma’nā-yi Qurān (az Ibtidāyī Sūrat al-Isrā’ tā Antihāyī Sūrat al-Fāṭir) (Master’s Thesis: The Effect of Pause and Beginning on the Meaning of the Quran [from the beginning of Surah al-Isra to the end of Surah al-Fāṭir])*, Isfahan: University of Isfahan, 1391 SH (2012 CE).
25. Mu’addib, Sayyid Riḍā, *I’jāz al-Qurān dar Naẓar Ahl al-Bayt (a) wa Bīst Nafar az ‘Ulāmā-yi Buzurg-i Islām (The Miraculous Nature of the Quran in the View of the Ahl al-Bayt and Twenty Scholars of Islam)*, Qom: Aḥsan al-Ḥadīth, 1379 SH (2000 CE).
26. Mūsawī Hamadānī, Sayyid Moḥammad Bāqir, *Tarjamah Tafsīr al-Mīzān (Translation of the Interpretation of al-Mīzān)*, 5th Edition, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī-ye Jāmeḥ-ye Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmīyah, 1374 SH (1995 CE).
27. Muṣṭafā Khalīl, Ḥamdī ‘Abd al-Fattāḥ, *Al-Wuqūf al-Lāzima fī al-Qurān al-Karīm wa ‘Alāqatihā bi-l-Ma’nā wa al-I’rāb (Necessary Pauses in the Noble Quran and Their Relation to Meaning and Grammar)*, Cairo: n.p., 1416 AH (1995 CE).
28. Nahḥās, Aḥmad bin Moḥammad, *I’rāb al-Qurān (The Grammatical Parsing of the Quran)*, Beirut: Manšūrāt Moḥammad ‘Alī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, 1421 AH (2000 CE).



29. Najjār, ‘Alī, *Uṣūl wa Mabānī Tarjamah Qurān (Principles and Foundations of Quranic Translation)*, Rasht: Kitāb Mubīn, 1381 SH (2002 CE).
30. Nowāīrī, Abū al-Qāsim Moḥammad, *Sharḥ Ṭibah al-Nashr fī al-Qirā’āt (Commentary on the Ṭibah of Broadcasting in Readings)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH (2004 CE).
31. Sādāt Fatīmī, Sayyid Jawād, *Pajūhishī dar Waqf wa Ibtidā’ (A Research on Pause and Beginning)*, Mashhad: Bih Nashr, 1382 SH (2003 CE).
32. Šāfi, Maḥmūd bin ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Jadwal fī I’rāb al-Qurān (The Table of Grammatical Parsing of the Quran)*, 4th Edition, Damascus: Dār al-Rashīd Mu’assasah al-‘Imān, 1418 AH (1998 CE).
33. Sajāvandī, Abū ‘Abdullah Moḥammad, *‘Ilal al-Wuqūf (The Causes of Pauses)*, 2nd Edition, Riyadh: Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 1427 AH (2007 CE).
34. Shākīr, Moḥammad Kāzīm, *Qawā’id Waqf wa Ibtidā’ fī Qurā’ah al-Qurān (Rules of Pause and Beginning in Quranic Recitation)*, 3rd Edition, Qom: Būstān Kitāb, 1381 SH (2002 CE).
35. Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *Al-Ittiqān fī ‘Ulūm al-Qurān (The Perfection in the Sciences of the Quran)*, 2nd Edition, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1421 AH (2001 CE).
36. Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma’ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (The Comprehensive Commentary in the Interpretation of the Quran)*, 3rd Edition, Tehran: Intishārāt Nāṣir Khosrow, 1372 SH (1993 CE).
37. Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma’ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (The Collection of Clarifications in the Exegesis of the Quran)*, vol. 1, Beirut: Maktabah Dār al-Mujtaba, 1430 AH (2009 CE).
38. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Moḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurān (The Balance in the Interpretation of the Quran)*, 5th Edition, Qom: Daftar Intishārāt Islāmi-ye Jāmeḥ-ye Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmīyah, 1417 AH (1997 CE).
39. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurān (The Clarification in the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
40. Zakarīyā al-‘Abd, Firyāl, *Al-Mizān fī Ahkām Tajwīd al-Qurān (The Balance in the Rules of Quranic Recitation)*, Cairo: Dār al-‘Imān, n.d.
41. Zamakhsharī, Maḥmūd, *Al-Kashāf ‘An Ḥaqā’iq Ghawāmid al-Tanzīl (The Revealer of the Secrets of the Unveiling of the Quran)*, 3rd Edition, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH (1987 CE).
42. Zarkashī, Moḥammad bin ‘Abdullah, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān (The Proof in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1410 AH (1990 CE).



An Assessment of the Role of Tajweed Rules of Intonation (Tandhim) in Conveying the Meanings of the Quran *

Ali Khani¹ and Ali Asghar Shoa'i² and Hadi Khani³

Abstract



One of the significant aspects of Quranic recitation is the conveyance of its meanings, a concept emphasized in Islamic teachings. An essential tool for achieving this objective is adherence to the principles of intonation (tandhim), which enhances the quality and impact of Quranic recitation. This study, employing a descriptive-analytical method, elucidates the concept of expressive tone (lahn bayani) and examines the principles of intonation in Quranic recitation and their significance. Key rules of tandhim include the following: 1. Proper segmentation and differentiation of phrases and sentences. 2. Adhering to correct intonation at sentence endings. 3. Observing emphasis points within sentences. 3. Considering the interrelation and mutual influence of expressive tone elements on each other. The findings reveal that the rules of tandhim play a crucial role in effectively conveying the meanings of the Quran and in enhancing the impact of its recitation. Altering the expressive tone or the rhythm of delivery can sometimes lead to ambiguity, misrepresentation, or even corruption of the intended meaning.

Keywords: Intonation (tandhim), Rules of Intonation (qawa'id al-tandhim), Conveying Quranic Meanings (ilqa' al-ma'ani), Expressive Tone (lahn bayani), Meaning-Focused Recitation (tilawah ma'na-mahwar).

*. **Date of receiving:** 22/09/2023, **Date of Revised:** 24/02/2024, **Date of approval:** 28/07/2024.

1. Master's Student in Quran and Hadith Sciences, Ilam Branch, University of Quranic Sciences and Education, Ilam, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran.
3. PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, Qom Branch, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran.



بررسی جایگاه قواعد تنغیم در إلقاء معانی قرآن کریم *

علی خانی^۱ و علی اصغر شعاعی^۲ و هادی خانی^۳



چکیده

یکی از مؤلفه‌های مهم حوزه تلاوت قرآن کریم، بحث إلقاء معانی قرآن کریم است که در آموزه‌های دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. از سوی دیگر، یکی از ابزارهای لازم جهت إلقاء معانی قرآن، رعایت قواعد تنغیم است که خود باعث ارتقای سطح تلاوت و اثرگذاری هرچه بیشتر آن می‌شود. در این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است، ضمن تبیین مفهوم لحن بیانی (تنغیم)، قواعد مربوط به لحن بیانی در تلاوت قرآن و جایگاه آن مورد بررسی قرار گرفته است. از مهم‌ترین قواعد تنغیم می‌توان به مواردی همچون تفکیک و جداسازی عبارات و جملات، رعایت تنغیم صحیح انتهای جملات، رعایت مواضع تأکید در جملات و توجه به تأثیرات متقابل مؤلفه‌های لحن بیانی بر یکدیگر اشاره نمود. از دستاوردهای تحقیق این است که قواعد تنغیم هر یک نقش مؤثری در إلقاء معانی قرآن کریم و تأثیرگذاری تلاوت دارد و گاهی تغییر در لحن بیانی و آهنگ گفتار، موجب نقصان، ابهام، یا فساد معنای کلام می‌گردد.

واژگان کلیدی: تنغیم، قواعد تنغیم، إلقاء معانی، لحن بیانی، تلاوت معنامحور.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۰۸.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، واحد ایلام، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایلام، ایران: alihosein6528@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول): shoaei@quran.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد قم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران: khaani.0174@gmail.com



مقدمه

یکی از مهم ترین هنرهای اسلامی، هنر تلاوت قرآن کریم است که امروزه در کشورهای مختلف اسلامی و کشور عزیزمان از مقبولیتی خاص برخوردار است.

تلاوت قرآن برای دیگران و به هدف تعلیم، یگانه مسیری است که نوای ملکوتی وحی را در گوش و دل و جان هر مسلمانی طنین انداز می کند و ضرب آهنگ آن که یکی از جنبه های اعجاز بیانی آن است، عقل و روح را جلا می بخشد و آدمی را آماده پذیرش آموزه های الهی می کند. از همین روست که قرآن به دفعات مسئله تلاوت را گوشزد می کند (مَزْمَل: ۴ و ۲۰، عنکبوت: ۴۵) و پیشوایان معصوم دائماً آن را یادآور شده اند. چنانچه پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «وَعَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ عَلَيَّ كُلِّ حَالٍ»؛ بر تو باد که در همه حال قرآن تلاوت کنی (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۹/۸) و نیز امام صادق ﷺ فرمود: «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَيَّ عِدَدُ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لِقَارِي الْقُرْآنِ أَقْرَأُ وَأَزَقُّ فَكُلَّمَا قَرَأَ آيَةً يُرْفَى دَرَجَةً»؛ بر شما است تلاوت قرآن؛ به درستی که درجات بهشت به تعداد آیات قرآن است، پس زمانی که روز قیامت شود به قاری قرآن گفته می شود، قرآن بخوان و بالا برو. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۹۰).

اما به راستی تلاوت مشمول آیه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ...» (بقره: ۱۲۱) دارای چه کیفیتی است و کدام مقرر اداء کننده حق تلاوت برای شنوندگان کلام الله است؟ بر اساس آن چه از روایات منقول از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ بر می آید، علاوه بر زیباخوانی و بهره گیری از صوت نیکو در قرائت قرآن کریم، توجه به معانی و مفاهیم آیات و برخورداری از خشوع در تلاوت از دیگر شاخص های یک تلاوت ارزشمند و اثرگذار به حساب می آید.

از امام جعفر صادق ﷺ در خصوص عاملان به آیه ۱۲۱ سوره بقره سؤال شده است و ایشان چنین افرادی را این گونه معرفی می نمایند: «يُرْتَلُونَ آيَاتِهِ وَ يَتَفَقَّهُونَ فِيهِ وَ يَعْمَلُونَ بِأَحْكَامِهِ وَ يَرْجُونَ وَعْدَهُ وَ يَخَافُونَ وَعِيدَهُ وَ يَعْتَبِرُونَ بِقِصَصِهِ وَ يَأْتِمِرُونَ بِأَوْامِرِهِ وَ يَتَنَاهَوْنَ عَنِ نَوَاهِيهِ...» (دیلمی، ۱۳۷۷: ۱۹۲)؛ آنان کسانی هستند که آیاتش را می خوانند و تفقه در آن آیات می کنند و به احکامش عمل می کنند و امیدوار به وعده هایش می باشند و از وعیدش می ترسند و از داستان هایش عبرت و اندرز می گیرند و فرمان هایش را اطاعت می کنند و از نواهی اش پرهیز می کنند. عبارت (يَتَفَقَّهُونَ فِيهِ) بیانگر اهمیت تدبر و تفکر در معانی و معارف قرآن کریم است. خواندن بدون تفکر در معانی قرآن و فهم حداقل معنای الفاظ آن، چندان کارگشا نخواهد بود.

از سوی دیگر، یادگیری و رعایت قواعد مربوط به لحن بیانی در تلاوت قرآن امری ضروری و از لوازم إلقاء معانی قرآن کریم در تلاوت است.

پیشینه پژوهش

درباره ابعاد مختلف هنر تلاوت قرآن کریم تا کنون آثار مختلفی نگاشته شده است، اما کمتر به مسأله تنغیم و نقش آن در تلاوت قرآن پرداخته شده است. آثاری که در این حوزه به نگارش درآمده، معمولاً از جامعیت لازم برخوردار نبوده‌اند، لذا در پژوهش پیش‌رو ضمن این که تلاش شده است تمامی مؤلفه‌های مربوط به تنغیم در تلاوت قرآن ذکر شود، تأثیر و تأثر این مؤلفه‌ها بر یکدیگر به عنوان موضوعی که تا کنون مغفول واقع شده مورد بررسی قرار گرفته است. نحویون بزرگی مانند ابن جنی، ابن یعیش، الرمانی، زرکشی، قرن‌ها قبل به موضوع تنغیم و آهنگ کلام اشارات مستقیم و غیر مستقیم کرده‌اند. ابراهیم انیس در کتاب (الأصوات اللغویة) به طور مختصر به تنغیم در زبان عربی اشاره کرده است. بعد از او پژوهش‌های بیشتری در این زمینه انجام گرفته است.

تألیفات زیر منابع مفیدی در حوزه تنغیم زبان عربی به شمار می‌روند که بعضاً مورد استفاده نگارنده نیز قرار گرفته‌اند:

۱. بشر، کمال، «علم الاصوات»، قاهره: دار غریب، ۲۰۰۰م.
۲. البایبی، احمد، «القضايا النظرية في القرائات القرآنية» اربد: عالم الكتب الحديث، الاولى: ۲۰۱۲م.
۳. التنغیم عند ابن جنی، «مجلة آفاق الثقافة و التراث»، العدد ۱۷/۴۱-۶، ۱۴۲۴ق.
۴. الحازمی، علیان بن محمد، «التنغیم فی التراث العربی»، مجلة جامعه ام القرى لعلوم الشریعة و اللغة العربیة و آدابها، العدد ۲۳/۱۲۲۴-۱۲۰۱، ۱۴۲۲ق.
۵. ربیع، عمار، «التنغیم و القوانین النحویة»، مجلة کلیة الآداب و اللغات، العدد ۲۱، ۲۰۱۷م.

مفهوم‌شناسی

تلاوت معنای محور: تلاوتی است که بر اساس سیر معنا و مفهوم آیات، تنظیم و اجرا شود.

تنغیم (لحن بیانی، آهنگ گفتار)^۱

«تنغیم» در لغت به معنای خارج کردن نغمه و ادای موسیقی است (معلوف، ۲۰۰۰: ۱۴۳۱). در اصطلاح، تنغیم عبارت است از تغییر در اداء، با بالا بردن و پایین آوردن صدا در خلال کلام معمولی برای بیان معانی متنوع در یک جمله واحد (موسوی، ۱۴۱۹: ۱۳۴). تنوع آهنگ‌های گفتاری^۲ مبحثی صوتی است که پیرامون خیزش صوت و افت آن و نیز مستقیم بودن آن صحبت می‌کند و به صورت نسبی می‌تواند در ابراز معانی مورد نظر، نقش داشته باشد (عکاشه، ۲۰۰۱: ۴۹).

1. Intonation.

2. intonation tones.



در یکی از آیات قرآن کریم، به مسأله لحن بیانی اشاره شده است: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» (محمد: ۳۰).

راغب می‌گوید: کلمه لحن گاهی در سر بسته حرف زدن و بطور فحوایی و کنایه سخن گفتن استعمال می‌شود، که این قسم استعمال در بازار شعرا و ادبا بیشتر رواج دارد و در نظر آنان پسندیده و جزء بلاغت است. در نتیجه معنای آن این می‌شود: تو به زودی آنان را از طرز سخن گفتشان خواهی شناخت، چون سخن ایشان کنایه‌دار و تعریض‌گونه است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۶۵).

آهنگ در گفتار به این معناست که تغییراتی آهنگین به طور متناوب در صوت اتفاق می‌افتد که گاهی صوت از زیر به بم و گاهی از بم به زیر منتقل می‌شود و این زیر و بمی‌های متناوب صوت باعث ایجاد آهنگی می‌شود که معانی را رساتر به گوش مخاطب می‌رساند و مانع از ایجاد ابهام در ذهن شنونده می‌شود. آهنگ کلام و مکث، در بیشتر زبان‌ها از جمله فارسی و عربی، دارای کارکرد معنایی هستند (زرکوب، ۱۳۹۲: ۹۳). آهنگ کلام، به یاری عناصر دیگری همچون بافت، در بیشتر زبان‌ها، کارکرد معنایی نسبتاً یکسان دارد. آهنگ در گفتار، نقش نشانه‌های نگارشی را در نوشتار بازی می‌کند؛ با این تفاوت که میزان تأثیرگذاری آن‌ها برابر نیست. نشانه‌های نگارشی، علامت‌هایی خشک و بی‌روح‌اند و تأثیر آهنگ در گفتار را ندارند (زرکوب، ۱۳۹۲: ۸۲).

تبیین مسأله: واضح است که تلاوت قرآن زمانی بیشترین اثر مطلوب را بر مخاطب می‌گذارد که با عنایت به معنا و تدبر در معانی آن صورت پذیرد. روایات و احادیث فراوانی درباره اهمیت و فضیلت قرائت قرآن وارد شده است که ناظر به خواندن همراه با فهم معانی آیات است. یکی از این روایات که مبنا و جهت‌دهنده اصلی پژوهش حاضر است، روایتی است که شیوه قرائت امام موسی کاظم ع را بیان می‌کند که «فَإِذَا قَرَأَ فَكَأَنَّهُ يُخَاطَبُ إِنْسَانًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰۶)؛ هنگامی که قرآن می‌خواند گویا انسانی را مخاطب خود قرار می‌داد.

با توجه به این روایت شریفه، قاری قرآن باید به گونه‌ای کلمات و جملات را اداء کند که گویا کسی را مخاطب خود قرار می‌دهد و این یعنی رعایت قواعد مخاطبه و سخن گفتن با دیگران، یا به عبارتی خوانش به روش دکلمه. چرا که تنها در این صورت است که قواعد مخاطبه کلامی رعایت می‌شود. اما از طرف دیگر، در بسیاری از روایات توصیه به تلاوت قرآن با صوت خوش، تنگی پسندیده به قرآن و بهره‌گیری از اصوات و الحان عرب شده است، به قدری که پیامبر اسلام ص رعایت این مسئله را زینت قرآن نامید، آن‌جا که فرمود: «برای هر چیز زیوری است و زیور قرآن صوت زیبا و صدای خوش است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸).

بنابراین به نظر می‌رسد جمع بین این روایات، قاری قرآن را به ارائه تلاوتی معنامحور که آمیخته با جلوه‌های هنری و موسیقایی است رهنمون می‌سازد.

از آن‌جا که از مهم‌ترین مؤلفه‌های معنامحور بودن تلاوت، رعایت قواعد دکلمه (مخاطبه کلامی) است، این سؤال مطرح می‌شود که قواعد مخاطبه و آهنگ گفتار چیست؟ به عبارت دیگر، برای انتقال معانی الفاظ مختلف، چه قواعد و نکات و ظرائفی وجود دارند که متکلم برای انتقال معنا در یک مخاطب به طور خودکار آنها را رعایت می‌کند؟

در این مقاله تلاش شده است تا از طرفی این قواعد شناسایی گردند و از طرف دیگر با تطبیق آن‌ها بر مثال‌های مختلف از آیات شریفه قرآن، اهمیت رعایت این قواعد در قرائت قرآن روشن گردد. اهمیت رعایت این نکات به صورتی است که کوچک‌ترین تغییر در لحن بیانی و آهنگ گفتار، موجب نقصان، ابهام، یا فساد معنای کلام می‌گردد. و اما این قواعد عبارت‌اند از: تفکیک جملات و عبارات از یکدیگر، رعایت نبر جملات (مواضع تأکید در جملات و عبارات)، رعایت تنغیم انتهای جملات (شرط، خبر، استفهام، امر...) که در ادامه به شرح آنها و جایگاه آن در القای معانی قرآن پرداخته شده است.^۱

الف. لحن بیانی (تنغیم) یا آهنگ گفتار در بیان زبان‌شناسان

بیان، ابزاری دارد و نتیجه‌ای، که انسان بر اثر عادت کردن به سخن گفتن، هر دو را ساده می‌پندارد. حال آن‌که این مسأله بسیار ظریف و پیچیده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین رکن تکلم و بیان صحیح، لحن بیانی (تنغیم) یا آهنگ گفتار متناسب با کلام است؛ چرا که صرف استفاده از لغات مناسب، نمی‌تواند منجر به إلقاء دقیق مقصود متکلم به مخاطب شود. از این‌رو، از جمله اساسی‌ترین بحث‌ها در تمامی رشته‌های زبان‌شناسی، بررسی میزان تعبیر و رسایی درون‌مایه‌ها به مخاطب جهت درک و فهم مطالب است. زبان‌شناسان پرداختن به قرائت صحیح بر پایه واحدهای زبرنجیری گفتار (تکیه، آهنگ، مکث) را از اهداف کلیدی آموزش زبان می‌دانند. بدیهی است واحدهای زبرنجیری به عنوان مکمل واحدهای زنجیری کلام، در قرائت صحیح و متعاقب آن درک متون، نقش اساسی دارند.

۱. علاوه بر موارد مذکور رعایت نبر (stress) صحیح کلمات زبان عربی که برای اولین بار توسط دانشمند معاصر آواشناسی زبان عرب ابراهیم انیس بنا نهاده شد ضروریست.



از دیدگاه نوام چامسکی،^۱ انسان از یک سری قواعد منظم و نهفته ذهنی در تولید جملات خود استفاده می‌کند که در میان تمامی انسان‌ها مشترک است و شالوده توانش زبانی را تشکیل می‌دهد (صیادی نژاد، ۱۳۹۴: ۱۷۶). پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد رفتارهای غیرکلامی در ایجاد روابط اجتماعی نقش مؤثری را ایفا می‌کند. مثلاً ببردوسیل از پیش‌تازان مطالعات غیرکلامی، از گذر شواهد تجربی ثابت کرده است که فقط ۳۵ درصد از معنا در یک وضعیت خاص با کلام به دیگری منتقل می‌شود و ۶۵ درصد باقیمانده مرهون روابط غیرکلامی است. همچنین باربارا کورت تأکید می‌کند که تن صدا، سرعت و آهنگ کلام در کنار عوامل دیگر، می‌تواند هنگام صحبت طیف وسیعی از احساسات را به تصویر بکشد (بهنام، ۱۳۹۳: ۳۵).

در بررسی روی تغییرات زیر و بمی، زبان فارسی و عربی به همراه تعدادی دیگر از زبان‌ها، در یک طبقه‌بندی قرار داده شدند. در این زبان‌ها تغییرات آهنگ کلام می‌تواند جمله خبری را به پرسشی تبدیل نماید و یا با تأکید روی کلمات مختلف، عملکرد کاربردشناسی آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. به عبارت دیگر، در این زبان‌ها، آهنگ‌گفتار در جمله، موجب پدید آمدن معنای ضمنی ویژه‌ای برای آن جمله می‌شود؛ یعنی، اگر زنجیره‌ای یکسانی از واژه‌ها، که صورت نحوی جمله‌ای درست را دارد، با چند آهنگ متفاوت گفته شود، هر آهنگ خاص معنای ضمنی ویژه‌ای به همراه خواهد داشت. برای مثال، جمله «جلسه فردا لغو شد» متأثر از تغییر در آهنگ گفتار متکلم، می‌تواند حاوی معانی مختلفی (خبر، استفهام، تعجب و...) باشد.

آیت‌الله معرفت در التمهید می‌نویسد: مسأله بسیار مهمی که متناسب با تلاوت الفاظ قرآن و نه قرائت خطوط آن است، نظام صوتی تازه و تنظیم شده آن بر اساس آهنگ و ریتم است که قبل از تأثیر بر وجودشان، بر شعور و فهم آنها مؤثر می‌افتد و لذا پیامبر اسلام ﷺ فرمودند که قرآن را به آهنگ و لهجه عرب قرائت کنید تا زمینه تأثیر بر نفوسشان باشد و این موضوع محقق نخواهد شد مگر در صورتی که تلاوت به صورت جهر و با صدای بلند و مبتنی بر سیاق لحن‌الاداء باشد، نه آهسته و نهان. مضاف بر این، با لحن‌الادائی که در آن تعبیری همچون کوبندگی و استحکام، شدت و ترس، بشارت و انداز، حسرت و حزن و آنچه در این قالب‌های احساس می‌باشد، رعایت شود که در قالب لهجه‌های صوتی مناسب با هر کدام، امکان‌پذیر خواهد بود (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۴).

1. Noam Chomsky.

ب. قواعد مربوط به لحن بیانی در تلاوت قرآن

می‌توان درباره لحن بیانی تلاوت قرآن کریم به قواعد مهمی به شرح ذیل اشاره کرد.

۱. تفکیک (جداسازی عبارات و جملات)

یکی از موارد مهمی که همواره همراه آهنگ‌گفتار بوده، مکث بسیار کوتاهی است که میان فرازهای جمله ایجاد می‌شود تا انتهای یک عبارت و ابتدای عبارت دیگر را مشخص کند. این پدیده زبانی در زبان فارسی «درنگ» و در زبان عربی «مفصل»^۱ و یا «سکته»^۲ نامیده می‌شود. در تعریف این واژه گفته‌اند: درنگ، توقفی کوتاه در زنجیره گفتار است که ممکن است برای دم فرو بردن، تأکید یا پرهیز از آمیختگی واژه‌های پیایی باشد (ساغروی، ۱۳۶۹: ۱۶۷). مفصل، عبارت است از مکث‌های کوتاهی که بین واژه‌ها یا هجاها در زنجیره گفتار با هدف بیان محل انتهای یک کلمه یا هجا و نیز بیان آغاز یک کلمه یا هجای دیگر قرار می‌گیرد (عکاشه، ۲۰۰۱م: ۵۲).

بررسی گفتار از لحاظ درنگ نشان‌دهنده آن است که درصد قابل توجهی از گفتارهای بداهه را سکوت یا درنگ تشکیل می‌دهد. هرچند این میزان به نظر شنونده زیاد نیست؛ چون انسان به قدری سرگرم شنیدن موضوعات مورد گفت‌وگو است که به سکوت‌های بین گفتار کمتر توجه دارد. درنگ‌های گفتار بر دو نوع است: ۱. درنگ تنفسی: این نوع درنگ‌ها در زنجیره گفتار در حالی که نسبتاً روشن هستند اما تعداد وقوعشان کم است؛ زیرا هنگام حرف زدن میزان تنفس کاهش پیدا می‌کند و درصد ناچیزی از خلأهای بین گفتار را درنگ تشکیل می‌دهد. درنگ‌های تنفسی معمولاً در مرزها یا مقاطع دستوری بین جمله پیش می‌آیند.^۳

۲. درنگ تأملی: تعداد این نوع درنگ‌ها در گفتار زیاد است و برخلاف درنگ‌های تنفسی که برای رساندن هوا به شش‌ها صورت می‌گیرند، این درنگ‌ها هیچ‌گونه هدف فیزیولوژیکی را دنبال نمی‌کنند. درنگ‌های تأملی معمولاً بین یک سوم تا نصف زمان گفتار انسان را تشکیل می‌دهند. گفتاری که فاقد این نوع درنگ است، یا قبلاً تمرین شده است یا گوینده آن، یک مشت عبارات را از روی عادت تکرار می‌کند. همهٔ زبان‌شناسان بر این نکته توافق دارند که گوینده معمولاً بین بندهای جملات، درنگ تأملی نمی‌کند بلکه درون آن‌ها درنگ می‌نماید (شوشتری، ۱۳۹۲: ۳۹).

1. Juncture.

2. Pause.

۳. درنگ تنفسی در گفتار را می‌توان با اندکی تفاوت، معادل مسألهٔ وقف در تلاوت قرآن دانست.



در مهارت تفکیک به عنوان یکی از مؤلفه‌های لحن بیانی، جداسازی عبارات کوچک‌تر، در یک نفس لحنی^۱ و با استفاده از رفت و برگشت‌های صدا روی نت‌های مختلف انجام می‌شود که می‌تواند با یک مکث بسیار جزئی بین عبارات همراه باشد.^۲ آیات قرآن سرشار از این گونه موارد است که قاری باید بتواند به درستی جملات کوچک‌تر را از درون یک جمله بزرگ‌تر تشخیص داده و از هم تفکیک کند. معمولاً در صورت عدم توجه قاریان به این مسأله، به دو صورت رعایت جمله‌بندی آیات در تلاوت صورت نمی‌گیرد. گاهی اوقات قاری جملات را از هم تفکیک می‌کند ولی به شکلی این کار را انجام می‌دهد که بخشی از یک جمله با قسمتی از جمله دیگر خلط و مزج می‌شود و در واقع کلمات و عبارات به هم می‌ریزند و گاهی یک کلمه یا عبارت نامفهوم و مبهم شکل می‌گیرد که این امر موجب تضعیف تلاوت می‌شود.

اساساً یکی از معانی ترتیل که از کلام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام بر می‌آید، این است که مرتل خواندن قرآن به معنای وضوح در تلاوت و پراکنده نکردن کلمات آیات است: «ولا تنثره نثر الرمل» (و چون ریگ پراکنده‌اش مساز) به گونه‌ای که هر واژه‌ای در جای خود قرار گرفته و معانی آیات به نحو شایسته‌ای خود را نشان دهند (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

برخی مواضع تفکیک (/) در جملات قرآنی

۱. **بین جملات:** بدیهی است که اگر یک نفس لحنی قاری شامل دو یا چند جمله باشد، جهت إلقاء بهتر مفاهیم، باید محل اتمام یک جمله و شروع جمله بعدی به وسیله مهارت تفکیک، برای مستمع مشخص شود.

مثال‌ها:

- «فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا / وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ / وَمِنْهُمْ مَنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ / وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْرَفْنَا...» (عنکبوت: ۴۰).

- «قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا / وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا / وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا / وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (مانده: ۱۱۳).

- «كَذَّبُوهُ / فَنجَبْنَاهُ / وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ / وَ جَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ / وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا / فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُتَدْرِبِينَ» (یونس: ۷۳).

۱. منظور از یک نفس لحنی، فرازی است که بین دو وقف متوالی انجام شده و قاری در طول آن مجاز به تجدید نفس نمی‌باشد.
۲. مهارت تفکیک در تلاوت قرآن را می‌توان با اندکی تفاوت، معادل درنگ تأملی در گفتار دانست.
۳. علائم استفاده‌شده برای مؤلفه‌های لحن بیانی قراردادی هستند. تفکیک: (/)، تأکید: (A)، تنغیم صاعده: (K)

۲. بین مبتدا و خبر (حسان، مناهج البحث فی اللغة، ۱۹۸۹: ۱۶۸ و بشر، علم الاصوات، ۲۰۰۰: ۵۳۷).

مثالها:

﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ / يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...﴾ (رعد: ۳۶).

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ / فِي الزُّبُرِ﴾ (قمر: ۵۲).

﴿... إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ / لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ...﴾ (آل عمران: ۴).

۳. بین شرط و جزاء (حسان، مناهج البحث فی اللغة، ۱۹۸۹: ۱۶۸ و بشر، علم الاصوات، ۲۰۰۰: ۵۵۸).

مثالها:

﴿... وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ / يَفْرَحُوا بِهَا...﴾ (آل عمران: ۱۲۰).

﴿... وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ / فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (بقره: ۱۰۸).

﴿... اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ / إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾ (انفال: ۲۴).

۴. بین مقول قول و ماقبلش: (بشر، علم الاصوات، ۲۰۰۰: ۵۵۹).

مثالها:

﴿... يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ / قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِحَقِّ﴾ (اعراف: ۵۳).

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ / مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا...﴾ (بقره: ۱۴۲).

۵. بین منادی و مابعدش: (بشر، علم الاصوات، ۲۰۰۰: ۵۶۳).

مثالها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا / كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ (بقره: ۱۷۲).

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ / إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (احزاب: ۴۵).

در برخی موارد، رعایت تفکیک در موضع مناسب آن ضروری است؛ چرا که عدم رعایت این مسأله، موجب تأثیر بر قواعد نحوی و تغییر معنا می‌شود. برای مثال، در آیه «فَلَمَّا آتَوْهُمُ مَوْتَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ» (یوسف: ۶۶)، فاعل «قال» در این آیه، حضرت یعقوب عليه السلام است، نه اسم جلاله «الله» و بر قاری است که به جهت نشان دادن معنای صحیح آیه، بین کلمه «قال» و لفظ جلاله «الله» از مهارت تفکیک استفاده کند.

به همین ترتیب، در آیات ذیل لزوم رعایت تفکیک در موضع مشخص شده جهت رفع ابهام معنایی ضروری است:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ / وَمَنِ اتَّبَعَن...﴾ (آل عمران: ۲۰).



- ﴿... لَا تَتَّبِعُوا عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَوَلَدًا / وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (قصص: ۹).
- ﴿... قُلْنَا ائْتِنَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ / وَمَنْ آمَنَ...﴾ (هود: ۴۰).
- همچنین در صورتی که طرفین مواضع وقف معانقه^۱ در یک آیه، با یک نفس لحنی تلاوت شوند، جمله‌بندی‌های مختلف، می‌تواند باعث ایجاد معانی و به تبع آن تفاسیر متفاوت گردد. مانند آیات ذیل:
- ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ / أَرْبَعِينَ سَنَةً / يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (مائدة: ۲۶).
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ / وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ / يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ۷).
- ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ / فِيهِ / هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره: ۲).
- ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا / وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ / تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا...﴾ (آل عمران: ۳۰).

به گفته کمال بشر در تکلم به زبان عربی، در این موارد سکنه اتفاق نمی‌افتد و آهنگ گفتار پیوسته است: بین (فعل و فاعل، مضاف و مضاف‌الیه، ممیّز و ممیّز) و همچنین ادات نفی، استفهام، استثناء، حروف جر و جزم و نصب، نسبت به بعدشان ... (بشر، علم الاصوات، ۲۰۰۰: ۵۵۶ و ۵۵۷).

۲. رعایت تنغیم صحیح انتهای جملات

ابراهیم انیس در «الأصوات اللغویه» اذعان می‌کند که تحقیق دربارهٔ زیر و بمی صداها و تسلسل آن در زبان عربی امری پیچیده و نیازمند کمک موسیقیدانان عرب است (انیس، ۱۳۸۴: ۱۶۱). از این رو، در این بخش به بیان کیفیت تنغیم در انتهای جملات که نقش مؤثری در انتقال صحیح مفاهیم ایفا می‌کند، بسنده شده است.

در یک تقسیم‌بندی کلی، درجات صوت در تنغیم انتهای کلام، دارای سه سطح است:

۱. النغمه الهابطه: درجه پایین یا بم صدا.

۲. النغمه الثابتة: درجه عادی یا متوسط.

۳. النغمه الصاعدة: درجه مرتفع (حسان، ۱۹۸۹م: ۱۶۷).

بدیهی است که جملات قرآن نیز مانند سایر جملات در زبان‌های مختلف، از حیث دستوری متفاوت‌اند. برای مثال، کاربرد کلمه «رفت» در این دو جمله متفاوت است: «آیا زید رفت؟» و «بله زید رفت». در جمله اول، ارتفاع انتهای کلام بیشتر از دومی است و این ارتفاع را، سؤال بودن جمله ایجاب

۱. نام دیگر این وقف، مراقبه و علامت آن معمولاً دو مجموعه‌ی سه نقطه‌ای مأخوذ از نون و قاف در کلمه‌ی معانقه یا قاف و باء در مراقبه است. هرگاه قاری بر یکی از این دو مجموعه وقف کند، نباید بر دیگری وقف نماید.



نموده است. همان‌طور که در دومی، خبری یا انشایی بودن جمله باعث می‌شود که درجه صوتی با حداقل ارتفاع بیان شود. در واقع، این تنوع ارتفاع صدا در بیان گفتاری انواع جمله‌ها، نقش علائم نگارشی را در کتابت ایفا می‌کند. که غالباً به کلمه آخر جمله مربوط می‌شود و این مسأله در بیان دقیق و صحیح مفاهیم آیات قرآن حائز اهمیت است. زیر و بمی صدا و مستقیم بودن آن در اداء صحیح جملات خبری اعم از مثبت و منفی و مؤکد بودن آنها، همچنین جمله‌های انشایی اعم از طلب، امر، نهی، استفهام، دعا، تمنی، ترجی، ندا، شرط، قسم، تعجب، مدح و ذم و... مؤثر است.

در خصوص مواضع تنغیم هابطه در جملات عربی گفته‌اند: جملات تقریری، طلب، استفهام (در صورتی که با ادات هل و ء آغاز نشده باشد یا بدون ادات استفهام نباشد) دارای تنغیم هابطه هستند (حسان، ۱۹۸۹م: ۱۶۸).

مثال:

- ﴿وَيَتَوَلَّوْنَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یونس: ۴۸).

همچنین در مورد مواضع تنغیم ثابتة گفته‌شده: عباراتی که معنای آنها کامل نیست، دارای تنغیم ثابتة‌ای هستند که نسبت به ماقبل خود، (از نظر ارتفاع صدا) مقداری بالاتر قرار می‌گیرند (حسان، ۱۹۸۹م: ۱۶۹).^۱

اما با توجه به اهمیت رعایت تنغیم صاعده در سلامت آهنگ گفتار و به تبع آن إلقاء معنا به شنونده، لازم است برخی از موارد استفاده از این نوع تنغیم بیان شود. نکته قابل توجه این است که: محل بالا رفتن درجه صوتی در تنغیم صاعده، دقیقاً هجای نبردار^۲ کلمه آخر است (حسان، ۱۹۹۴م: ۲۲۹) و این تنغیم تا آخر کلمه باقی می‌ماند.

برخی مواضع تنغیم صاعده () در جملات قرآنی

جملات استفهامی

جملات استفهامی مبدوء به «هل» و «ء» یا بدون ادات استفهام، در صورتی که در معنای حقیقی استفاده شوند یا افاده کننده معانی همچون استبطاء، تأسف، استهزاء، استزدال، تمنی، تلمیح، تلطف و مانند آن باشند (حسان، ۱۹۹۴م: ۲۲۹ و بشر، ۲۰۰۰م: ۵۴۳).

۱. یکی از مصادیق تنغیم ثابتة، وقف‌هایی است که قاریان به علت کمبود نفس در جاهایی که معنای کلام تمام نشده انجام می‌دهند.
۲. هر یک از کلمات عربی بسته به نوع و ترتیب قرارگیری هجاهای آن دارای نبر یا تکیه ذاتی مربوط به خود است که قواعد آن در کتب مربوطه بیان شده است. عدم رعایت نبر ذاتی کلمات، کلام را از فصاحت عربی دور می‌کند.



مثالها:

- حقیقی: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ (اعراف: ۱۱۳).
 - تمتی: ﴿... فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ...﴾ (اعراف: ۵۳).
 - استهزاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَنْتَخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَ هَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ (فرقان: ۴۱).
- به نظر می‌رسد می‌توان به این تعریف، «أم منقطعه»^۱ را نیز اضافه کرد.
- نکته شایان ذکر این است که هرگاه مراد از استعمال این نوع استفهام، معانی مجازی مانند تعجب، استبعاد، امر، تشویق، انکار، تقریر، تعظیم و مانند آن باشد، این تنغیم صاعده در انتهای کلام افزایش یافته و می‌توان نام «تنغیم صاعده عالی» را بر آن نهاد.

مثالها:

- توبیخ: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ (شوری: ۹).
- امر: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (مائده: ۹۱).
- تقریر: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (زمر: ۳۶).
- تشویق: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ (نازعات: ۱۵).
- تهدید: ﴿قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾ (شعراء: ۴۹).

جملات شرطی

در جملات شرطی، انتهای جمله شرط (قبل از جزاء) دارای تنغیم صاعده است (بشر، ۲۰۰۰م: ۵۳۷).

مثالها:

- ﴿إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ (نساء: ۳۱).
- ﴿... وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ﴾ (آل عمران: ۱۵۹).

به این تعریف می‌توان این نکته را اضافه کرد که: اگر جزاء محذوف و به جای آن علت جزاء آمده باشد، نیز انتهای جمله شرط، دارای تنغیم صاعده است.^۲

مثال:

- ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ (فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (بقره: ۲۲۷).

۱. معنای غالبی أم منقطعه، اضراب + استفهام (بل وء) می‌باشد.
 ۲. در صورتی که فقط جمله‌ی شرط بیان شده، و جزاء یا علت جزاء محذوف باشد، تنغیم انتهای جمله‌ی شرط تغییر می‌کند.
 ۳. قوله ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ = دلیل الجواب (ابن عاشور، بی تا، ۲/۳۶۷)

اما اگر در جمله شرطیه، جمله جزاء، استفهامیه و محذوف باشد، تنغیم استفهام، به جمله شرط منتقل می‌شود (ربیع، ۲۰۱۷م: ۱۹).

مثال‌ها:

- ﴿... إِنَّ دُكْرْتُمْ﴾ (یس: ۱۹).
- ﴿قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (زمر: ۴۳).

طرفین «أم» متصله

در جملات استفهامی شامل «أم» متصله، با توجه به قیاسی که رخ می‌دهد، انتهای هر یک از طرفین «أم» دارای میزانی از تنغیم صاعده است.

مثال‌ها:

- ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا﴾ (نازعات: ۲۷).
- ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا﴾ (واقعه: ۷۲).

قفله^۱

اگر انتهای یک جمله یا عبارت، محل وقف و تجدید نفس قاری باشد به مفهومی تحت عنوان «قفله» برمی‌خوریم. در تعریف قفله موسیقایی گفته‌اند: قفله موسیقی اصطلاحی است که به‌طور عام بر مواضع وقف در بافت یک قطعه موسیقی یا در پایان آن اطلاق می‌شود که احساس پایان یافتن را به‌طور جزئی یا کامل به دست می‌دهد (عبدالله، ۲۰۰۰: ۲۱).

در خصوص اهمیت اجرای صحیح قفلات گفته‌شده: یک معیار حقیقی برای سنجش مهارت قاری، فرود موسیقایی یا قفله است. قاریان غالباً از جایگاه مهم قفله به عنوان لنگرگاه در فرایند بداهه‌کاری یاد می‌کنند (نلسون، ۱۳۹۰: ۲۵۳). در مورد جایگاه استفاده از قفلات گفته‌اند: قفلات کامل در انتهای جملات موسیقایی و قفلات ناقص در میان این جملات به‌کار برده می‌شود (شاکر، ۱۹۹۳: ۱۸۹). در واقع، وقف یا در جایی انجام می‌شود که هنوز بخشی از معنای جمله یا آیه باقی مانده است یا این‌که وقف بر موضعی صورت می‌گیرد که معنای جمله در آنجا کامل و پایان‌یافته تلقی می‌شود. در این صورت، قاری می‌تواند با لحن خود به شنونده نشان دهد که موضوع مورد نظر، خاتمه پیدا کرده یا همچنان ادامه دارد. به این عمل، تشویق و اشباع قفلات می‌گویند (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

1. Close.



۳. رعایت مواضع تأکید در جملات

تأکید در قسمتی از جمله، در واقع رعایت نبر صحیح جمله است. نبر جمله عبارت است از برجسته کردن یک کلمه با افزایش میزان تکیه در محل صحیح نبر آن، نسبت به سایر کلمات مجاور برای تأکید بر مفهوم و معنای آن کلمه در جمله. ذکر این نکته ضروری است که گرچه تمامی هجاهای کلمه مورد نظر، از سایر کلمات مجاور مشخص تر هستند، اما قاعده نبر آن کلمه بجاست و یکی از هجاهای آن کلمه از سایر هجاهایش واضح تر است. البته درجه وضوح این مطالب در تکلم روزمره و خطابه شفاف تر است تا در تلاوت قرآن.

برای مثال در جمله «هل سافر اخوک امس؟» تأکید روی هر یک از کلمات جمله، هدف از سؤال را متفاوت می‌سازد. اگر تکیه روی «سافر» باشد، نشان می‌دهد که گوینده در اصل مسافرت شک دارد، اما اگر تکیه روی «اخوک» باشد، نشان می‌دهد که گوینده، نه در اصل مسافرت، بلکه از فاعل آن سؤال می‌کند و بالاخره اگر تکیه روی «امس» باشد، از جمله فهمیده می‌شود که گوینده از زمان سفر سؤال می‌کند (انیس، ۱۳۸۴: ۱۶۰).

رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرمایند: «یکی از شرایط تلاوت این است که این آیه قرآن را که تلاوت می‌کنید، بر روی نکاتی که در حال عادی اگر بخواهید آن را تفهیم کنید، روی آن تکیه می‌کنید، بر روی این نقاط حتماً تکیه کنید. اگر بخواهم تشبیهی بکنم، به این آقایان مدّاحی که شعر فارسی را می‌خوانند، می‌بینید هر کلمه‌ای را، هر مقصودی را که از یک جمله‌ای یا از یک کلمه‌ای یا از یک فقره‌ای مطلوب است، جوری ادا می‌کنند که آن مفهوم در ذهن مخاطب بنشیند. در حرف زدن عادی هم همین طور است. به شکل عادی هم که شما صحبت می‌کنید، آن کلماتی را که مفاهیم آنها از نظر شما یک برجستگی دارد - کلمات حامل آن مفاهیم - را با تکیه خاصّ ادا می‌کنید؛ قرآن را این‌گونه باید بخوانید؛ بر روی کلمات خاصّ تکیه کنید؛ جملات و فقرات را آن‌چنان که مضمون و معنای آن در ذهن مخاطب بنشیند ادا کنید؛ تعبیری خوب، ادای خوب» (بیانات در دیدار با قاریان و حافظان قرآن کریم، ۱۳۹۴/۳/۲۹).

در بسیاری از جملات قرآنی که به صورت امری، ناهیه، نافی، استفهام ... هستند، محل تأکید مشخص است و قاری می‌تواند با تأکید بر کلماتی که امر، نهی، نفی، استفهام ... را بیان می‌کنند، نبر یا تکیه جمله را مشخص کند.^۱ در برخی موارد نیز، محل تأکید جمله با توجه به سیاق کلام مشخص می‌گردد. اما در برخی جملات، مانند جملات خبری، تشخیص محل تأکید در جمله حائز اهمیت

۱. مواضع تأکید در این‌گونه از جملات عربی، در قواعد عمومی ادبیات عرب و منابع علمی تخصصی مربوط به تنغیم، بیان شده است.

است. زیرا در خصوص نبر این گونه جملات، ممکن است از یک منظر، تأکید جمله، کلمه یا کلماتی خاص و از منظر دیگر، کلمه یا کلمات دیگری باشد. لذا قاری موظف است با مراجعه به تفاسیر معتبر، آنچه را که به مراد خداوند سبحان نزدیک تر است، درک و اجرا کند.

برخی مواضع تأکید (۸) در جملات قرآنی

۱. ادات نفی و نهی «لَیْسَ، لَمْ، لَا، كَلَّا، لَمَّا، إِنَّ، مَا وَ...»؛ مثل:

- ﴿لَیْسَ ۸ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ...﴾ (شوری: ۱۱)

- ﴿وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (انفطار: ۱۶)

- ﴿... لَا ۸ نُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ...﴾ (بقره: ۱۳۶)

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا ۸ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ...﴾

لازم به توضیح است که میزان تأکید «لا» (ناهیه) بیشتر از «لا» (نافیه) است.

در برخی آیات قرآن کریم دو یا چند مطلب توأمان نفی شده‌اند. لذا می‌توان این گونه نفی را، نفی قرینه نامید. در نفی‌های قرینه با عنایت به این که دو یا چند مطلب، در یک ویژگی (نفی شدن) مشترک هستند، موارد نفی شده مورد تأکید قرار می‌گیرند، نه خود ادات نفی. مثل:

- ﴿لَا ۸ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا ۸ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ...﴾ (یس: ۴۰)

- ﴿... مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَ مَا ۸ كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ (مریم: ۲۸)

- ﴿لَا ۸ مَقْطُوعَةً وَ لَا ۸ مَمْنُوعَةً﴾ (واقعه: ۳۳)

- ﴿... فَلَا ۸ رَفَتْ وَ لَا ۸ فُسُوقَ وَ لَا ۸ جِدَالَ فِي الْحَجِّ...﴾ (بقره: ۱۹۷)

۲. ادات استفهام غیر از «هَلْ» و «أَ»: «كَمْ، أَيْنَ، أَيْ، لِمَ، كَيْفَ، مَا وَ...»

نکته: اگر استفهام از نوع حقیقی خارج و مجازی شود، میزان تأکید بر ادات استفهام بیشتر می‌شود. مثل:

- توبیخ: ﴿كَيْفَ ۸ تَحْكُمُونَ...﴾ (صافات: ۱۵۴)

- استبعاد: ﴿أَتَى ۸ لَهُمُ الذِّكْرَى...﴾ (دخان: ۱۳)

- تقریر: ﴿وَ مَا ۸ تِلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ (طه: ۱۷)

لازم به توضیح است که میزان تأکید «ما» (استفهامیه) کمتر از «ما» (نافیه) است.

۳. ادات تحضیض

- ﴿لَوْ ۸ لَا ۸ تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (نمل: ۴۶)

- ﴿لَوْ ۸ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَايِكَةِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (حجر: ۷)



۴. افعال تفضیل

- «... وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ» (آل عمران: ۱۹۸)
«وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ...» (واقعه: ۸۵)

۵. جملات قسم

- «وَ تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ...» (انبیاء: ۵۷)
«لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر: ۷۲)

۶. محصورّ فيه

- «... إِنَّمَا الْعِثْبُ لِلَّهِ...» (یونس: ۲۰)
«... قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷)
«إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (کوثر: ۳)
«قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلِتَفَرِّحُوا...»^۲ (یونس: ۵۸)

۷. اسم فعل (ربیح، التنغیم و القوانین النحویه، ۲۰۱۷: ۲۲):

- «أَفِ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (انبیاء: ۶۷)
«وَ قَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ» (صافات: ۲۰)

۸. مواردی که محل تأکید جمله از سیاق کلام مشخص می‌گردد. مثل:

- «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ^۱ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...» (بقره: ۲۷۲)
«وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ^۱ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا...» (بقره: ۱۰۲)
«... قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ...» (آل عمران: ۵۲)
گاهی اوقات تغییر محل تأکید جمله، می‌تواند دو اعراب، دو ترجمه یا دو تفسیر ایجاد کند: مثل:
«لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَ مَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...» (یس: ۳۵).

برداشت اول: اگر «ما» در اینجا موصوله باشد، ترجمه آن می‌شود: «از میوه آن بخورند و از آنچه دستشان ساخته است...»^۳

برداشت دوم: اگر «ما» نافیه باشد، ترجمه این‌گونه می‌گردد: «از میوه آن بخورند در حالی که دست آنان هیچ دخالتی در ساختن آن نداشته است...»^۴

۱. فحصل القصر في قوله، لأن ضمير الفصل يفيد قصر صفة الأبرار على الموصوف ... وهو قصر قلب، أي هو الأبرار لا أنت (ابن عاشور، بی تا، ۳۰/۵۰۵).

۲. تقدير معنى الكلام: قل فليفرحوا بفضل الله و برحمته لا سواهما فليفرحوا بذلك لا سواه. (ابن عاشور، بی تا، ۱۱/۱۱۲).

۳. ترجمه‌های: معزی، مشکینی، انصاریان، آیتی، الهی قمشه ای، تفسیر المیزان، گرمارودی، خواجوی، پاینده، فولادوند.

۴. ترجمه‌های: مکارم، اشرفی، بروجردی، طاهری، روض الجنان، شعرانی، مجتبی، تفسیر التبیان.

با عنایت به این که در قرآن کریم «ما»ی نفی و موصول به یک شکل نوشته می‌شود، وظیفه قاری است که با گزینش محل صحیح تأکید، هر یک از معانی فوق را که مورد نظر است به شنونده القاء کند. به این ترتیب که برای نشان دادن معنای اول، باید «ما» بدون نبر خوانده شود و نبر بر کلمه بعد از «ما» یعنی «عَمِلْتَهُ» و روی هجای «لَت» قرار گیرد. اما برای نشان دادن معنای دوم باید بر «ما» تأکید شود تا معنای نفی را نشان دهد.

گاهی تغییر موضع تأکید جمله، ضمن انحراف از مقصود خدای متعال در کلام، موجب القاء معنایی کفرآمیز به شنونده می‌شود:

مثال:

«... وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ» (آل عمران: ۱۹۸): «و آنچه نزد خداوند است، بهتر است برای نیکان.» در این آیه، «ما» موصوله و به معنای «آنچه» است که باید با «عند الله» و بدون تأکید خوانده شود. چرا که تکیه اصلی جمله روی کلمه «خیر» است. این در حالی است که اگر تکیه روی «ما» باشد، معنای «ما»ی نافیه از آن برداشت می‌شود، یعنی این که (العیاذ بالله): «و خیری نزد خداوند برای نیکان نیست.»

در آیات ذیل نیز توجه به این نکته ضروری است:

«... قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التَّجَارَةِ...» (جمعه: ۱۱).

«... وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى...» (قصص: ۶۰).

«... وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (شوری: ۳۶).

بر این اساس، لازم است قاری بر معنای متن تسلط کافی پیدا نموده، با تفسیر، زوایای مفهومی، لحن و ساختار جمله آشنا باشد و سپس تأکید مورد نظر را انجام دهد.

۴. توجه به تأثیرات متقابل مؤلفه‌های لحن بیانی بر یکدیگر

در حوزه مباحث تنغیم، یکی از نکاتی که معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد، توجه به تأثیرات متقابل مؤلفه‌های آهنگ گفتار است. در صورتی که یکی از مؤلفه‌های مذکور، در حیطه دیگری دیگر از آن‌ها باشد، تنغیم مربوط به آن، کارکرد اولیه خود را نخواهد داشت. بنابراین در این گونه موارد خاص، لازم است قاری این تأثیر و تأثر را در تنغیم کلام لحاظ و اجرا کند.



الف. برخی عوامل زائل‌کننده تفکیک

۱. تنغیم ناشی از تأکید

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ...﴾ (نحل: ۱۱۶)

﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ...﴾ (انبیاء: ۸)

تأکیدی که بر حروف «لا» و «ما» می‌شود، منجر به ایجاد تنغیم خاصی در کلام می‌شود که تفکیک موجود در آیات فوق را زائل می‌گرداند.^۱

۲. تنغیم جمله شرط

﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾ (بقره: ۱۷۰)

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ...﴾ (انعام: ۷)

بر اثر تنغیمی که در جملات شرط وجود دارد، تفکیک موجود در آیات فوق زائل می‌گردد.

ب. برخی عوامل زائل‌کننده تأکید

۱. تأکید ادات نهی و نفی

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا...﴾ (نساء: ۹۴)

﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا...﴾ (هود: ۳۱)

در این آیات، تأکید بر حرف «لا» باعث می‌شود که تأکید ادات نفی «لَسْتَ» و «لَنْ» منتفی گردد.

۲. تأکید ادات استفهام

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ...﴾ (یوسف: ۱۱)

﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ...﴾ (ابراهیم: ۱۲)

در این آیات، تأکید بر حرف استفهام «ما» باعث می‌شود که تأکید حرف نفی «لا» منتفی گردد.

۳. مورد تأکید، «يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ» نباشد

﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (بقره: ۱۱)

﴿... وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ (مائده: ۶۷)

﴿... فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ...﴾ (نحل: ۲۲)

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا...﴾ (فرقان: ۲۱)

در این آیات، فرار گرفتن حروف نهی و نفی، در حیزر جمله شرط یا ابتدائیت (که «يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ» نیست)، منجر به زائل شدن تأکید آن‌ها شده است.

۱. پیوستگی کلام در جمله شرط، موجب می‌شود که بین اجزاء آن تفکیک صورت نگیرد.

ج. تغییر تنغیم شرط

﴿... أَفَإِن مَّتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ (انبیاء: ۳۴)

﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾ (سجده: ۱۸)

در این آیات، تنغیم ایجاد شده توسط حرف استفهام (ء) موجب تغییر تنغیم جملات شرط شده است.

نتیجه گیری

استفاده از یافته‌های این تحقیق نتایج مهمی را به همراه دارد که می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:
۱. اهمیت قواعد لحن بیانی (تنغیم) یا آهنگ گفتار: قواعد لحن بیانی در بیان زبان‌شناسان نقش مؤثری در القاء معانی قرآن کریم دارند. لذا برای دستیابی به تلاوتی معنامحور و مبتنی بر سیره اهل بیت علیهم‌السلام، باید قواعدی که متکلم برای انتقال معانی مورد نظرش در آهنگ گفتار و لحن بیانش به کار می‌برد، شناخته شوند.

۲. مهم‌ترین قواعد لحن بیانی: این قواعد شامل تفکیک و جداسازی عبارات و جملات، رعایت تنغیم صحیح انتهای جملات، رعایت مواضع تأکید در جملات و توجه به تأثیرات متقابل مؤلفه‌های لحن بیانی بر یکدیگر می‌باشد.

۳. مواضع تفکیک در جملات قرآنی: مواضع تفکیک می‌تواند بین جملات، بین مبتدا و خبر، بین مقول قول و ماقبلش، بین شرط و جزا و یا بین منادی و مابعدش باشد.

درجات صوت در تنغیم انتهای کلام (قفله): درجات صوت در تنغیم انتهای کلام دارای سه سطح است: ۱. النغمه الهابطه: درجه پایین یا بم صدا؛ ۳. النغمه الثابته: درجه عادی یا متوسط؛ ۳. النغمه الصاعده: درجه مرتفع.

از این رو اجرای صحیح قفلات از اهمیت خاصی برخوردار است و یک معیار حقیقی برای سنجش مهارت قاری در القاء معانی آیات است.

۴. مهم‌ترین مواضع تأکید در آیات: این موارد شامل ادات نفی و نهی، ادات استفهام (غیر از هَل و ء)، ادات تحضیض، افعال تفضیل، محصور فیه، جملات قسم و اسم فعل می‌باشد.

۵. عوامل زائل‌کننده تفکیک و تأکید: مواردی همچون تنغیم ناشی از تأکید و تنغیم جمله شرط، زائل‌کننده تفکیک هستند. همچنین مواردی از قبیل تأکید ادات نهی و نفی و تأکید ادات استفهام، زائل‌کننده تأکید در کلام هستند.

۶. نقش مؤثر قواعد تنغیم: قواعد تنغیم نقش مؤثری در القاء معانی قرآن کریم دارند و گاهی تغییر در لحن بیانی و آهنگ گفتار، موجب نقصان، ابهام، یا فساد معنای کلام می‌گردد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ، بی تا.
۳. الانصاری، جمال الدین ابن هشام، مغنی الادیب، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۳۴ق.
۴. البایبی، احمد، القضايا التطريزية في القرلنات القرآنية، اربد: عالم الكتب الحديث، الاولى: ۲۰۱۲م.
۵. الحمد، غانم قدوری، المدخل الى علم اصوات العربيه، عمان: دار عمار، الاولى: ۱۴۲۵ق.
۶. العانی، سلمان حسن، التشكيل الصوتی فی اللغة العربيه، جده: النادی الادبی الثقافی، الاولى: ۱۴۰۳ق.
۷. انیس، ابراهیم، آواشناسی زبان عربی، ترجمه ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۴ش.
۸. بشر، کمال، علم الاصوات، قاهره: دار غریب، ۲۰۰۰م.
۹. حسان، تمام، لغة العربیة معناها و مبناها، مغرب: الدارالبیضاء، ۱۹۹۴م.
۱۰.، مناهج البحث فی اللغة، قاهره: عالم الكتب، ۱۹۸۹م.
۱۱. خانی، علی، شعاعی، علی اصغر، تنغیم آسمانی (بایسته‌ها و آثار تلاوت معنا محور)، انتشارات دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ۱۴۰۲ش.
۱۲. دیلمی، حسن بن محمد، ارشادالقلوب، ترجمه: سید عبدالحسین رضایی، تهران: اسلامیه، سوم، ۱۳۷۷ش.
۱۳. شاکر، محمد عزیز، علم الهارمونی، دمشق: دارالحصاد للنشر و التوزیع، ۱۹۹۳م.
۱۴. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، معمارى تلاوت، تهران: انتشارات تلاوت، ۱۳۸۹ش.
۱۵.، مهارت‌های تنغیمی و إلقاء معانی، اصفهان: انتشارات رنگینه، ۱۳۹۴ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه، پنجم، ۱۳۷۴ش.
۱۷. عبدالله، عزالدین و همکاران، معجم الموسیقا، قاهره: مجمع اللغة العربيه، ۲۰۰۰م

۱۸. عكاشه، محمود، التحليل اللغوي، القاهرة: دارالنشر للجامعات، ۲۰۰۱م.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۰. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۸ق.
۲۱. معلوف، لويس، المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، بیروت: دارالمشرق الاولى: ۲۰۰۰م.
۲۲. موسوی، مناف مهدی محمد، علم الاصوات اللغوية، بیروت: عالم الكتب، ۱۴۱۹ق.
۲۳. نلسون، کریستینا، هنر قرائت قرآن، ترجمه محمدرضا ستوده نیا و زهرا جان نثاری، تهران: نشر زمان نو، ۱۳۹۰ش.
۲۴. یاورى، فرنگیس، ساز خنجره و چالش های تولید صوت، تهران: سوره مهر، ۱۳۹۶ش.
- مقالات:**
۲۵. البایبی، احمد، التنغيم عند ابن جنی، مجله آفاق الثقافه و التراث، العدد ۴۱، ۱۴۲۴ق.
۲۶. الحازمی، علیان بن محمد، التنغيم فی التراث العربی، مجله جامعه ام القرى لعلوم الشریعه و اللغة العربیه و آدابها، العدد ۲۳، ۱۴۲۲ق.
۲۷. بهنام مینا، قوام ابوالقاسم، تقوي محمد، هاشمي محمدرضا، گفتار بی صدا تأملی بر زبان بدن در غزلیات شمس، فنون ادبی علمی پژوهشی، دانشگاه اصفهان، سال ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۲۸. ربیح، عمار، التنغيم و القوانین النحویه، مجله کلیه الآداب و اللغات، العدد ۲۱، ۲۰۱۷م.
۲۹. زركوب، منصوره؛ خاقانی، محمد؛ جاویدی، مریم، کارکرد واحدهای زنجیری و زبرزنجیری در زبان عربی، زبان پژوهی، دانشگاه الزهراء، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۳۰. ساغرویان، سید جلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، مشهد: سازمان چاپ، ۱۳۶۹ش.
۳۱. شعاعی، علی اصغر، خانی، علی، شاخصه ها و آثار تلاوت معنا محور از دیدگاه آموزه های اسلامی، مطالعات قرائت قرآن، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ۱۱۸-۸۹
۳۲. شوشتری، مرتضی، بررسی واحدهای زبرزنجیری گفتار، رشد: ۳، ۱۳۹۲
۳۳. صیادی نژاد، روح الله، بررسی برخی شباهت های فرازبانی از دیدگاه ابن خلدون و چامسکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.



Resources

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*.
2. 'Abdullāh, 'Izz al-Dīn et al., *Mu'jam al-Mūsīqā (The Encyclopedia of Music)*, Cairo: Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, 2000 CE.
3. 'Akāshah, Maḥmūd, *Al-Tahlīl al-Lughawī (Linguistic Analysis)*, Cairo: Dār al-Naṣr li-l-Jāmi'āt, 2001 CE.
4. Al-'Ānī, Salmān Ḥasan, *Al-Tashkīl al-Ṣawtī fī al-Lughah al-'Arabīyah (Phonetic Structuring in the Arabic Language)*, Jeddah: Al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī, 1st Edition, 1403 AH (1983 CE).
5. Al-Anṣārī, Jamāl al-Dīn bin Hishām, *Mughni al-Adīb (The Enrichment of the Writer)*, Qom: Markaz Mudīrīyat Ḥawzah 'Ilmīyah, 1434 AH (2013 CE).
6. Al-Bāyibī, Aḥmad, *Al-Qadhāyā al-Tatrīzīyah fī al-Qirā'āt al-Qurānīyah (The Critical Issues in Quranic Readings)*, Irbid: 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, 1st Edition, 2012 CE.
7. Al-Bāyibī, Aḥmad, *Al-Tanghīm 'Ind Ibn Jīnī (Intonation in Ibn Jīnī)*, Majallat Āfāq al-Thaqāfah wa al-Turāth, Issue 41, 1424 AH (2003 CE).
8. Al-Ḥamād, Ghānam Qadūrī, *Al-Madkhal ilā 'Ilm 'Aṣwāt al-'Arabīyah (An Introduction to the Science of Arabic Sounds)*, Amman: Dār 'Amār, 1st Edition, 1425 AH (2004 CE).
9. Al-Ḥāzīmī, 'Alīān bin Moḥammad, *Al-Tanghīm fī al-Turāth al-'Arabī (Intonation in Arabic Heritage)*, Majallat Jāmi'at Umm al-Qurā li-'Ulūm al-Sharī'ah wa al-Lughah al-'Arabīyah wa Ādābihā, Issue 23, 1422 AH (2001 CE).
10. Anīs, Ibrāhīm, *Āvānishnāsi-yi Zabān-i 'Arabī (Phonology of the Arabic Language)*, Translated by Abū al-Faḍl 'Alāmī and Ṣafr Sefīdro, Qom: Intishārāt Aswah, 1384 SH (2005 CE).
11. Bahnām Mīnā, Qawām Abū al-Qāsim, Taqwī Moḥammad, Hāshīmī Moḥammadrezā, *Goftār-i Bī-Ṣadā: Ta'ammulī bar Zubān-i Badan dar Ghazalīyāt-i Shams (Silent Speech: A Reflection on Body Language in the Ghazals of Shams)*, Funūn Adabī 'Ilmī Pajāwīshī, University of Isfahan, 6th Year, Fall and Winter, 1393 SH (2014 CE).
12. Bushrā, Kamāl, *'Ilm al-'Aṣwāt (The Science of Phonetics)*, Cairo: Dār Gharīb, 2000 CE.
13. Dailāmī, Ḥasan bin Moḥammad, *Irshād al-Qulūb (Guidance of Hearts)*, Translated by Sayyid 'Abd al-Ḥusayn Raḍā'ī, Tehran: Islāmīyah, 3rd Edition, 1377 SH (1998 CE).
14. Ḥassān, Tamām, *Lughah al-'Arabīyah: Ma'nāhā wa Mabnāhā (The Arabic Language: Its Meaning and Structure)*, Morocco: Al-Dār al-Bayḍā', 1994 CE.
15. Ḥassān, Tamām, *Manāhij al-Baḥth fī al-Lughah (Methods of Research in Language)*, Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1989 CE.
16. Ibn 'Āshūr, Moḥammad bin Ṭāhīr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr (The Interpretation and Illumination)*, Beirut: Mū'assasat al-Tārīkh, n.d.
17. Khānī, 'Alī, Shu'ā'ī, 'Alī Asghar, *Tanghīm Asmānī (Bāyistahā wa 'Āthār Tilāwat Ma'nā-Mahwar) (Celestial Intonation: Requirements and Effects of Meaning-Centered Recitation)*, Intishārāt Dānīshgāh-i 'Ulūm wa Ma'ārif Qurān Karīm, 1402 SH (2023 CE).
18. Ma'lūf, Luwīs, *Al-Munjid fī al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah (The Munjid in Contemporary Arabic Language)*, Beirut: Dār al-Mashriq, 1st Edition, 2000 CE.



19. Ma'refat, Mohammad Hādī, *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān (The Introduction to Quranic Sciences)*, Qom: Mu'assasah Farhangī-ye Intishārātī al-Tamhīd, 1428 AH (2007 CE).
20. Majlisī, Moḥammad Bāqir, *Bihār al-Anwār (The Seas of Light)*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2nd Edition, 1403 AH (1983 CE).
21. Mūsawī, Munāf Mahdī Moḥammad, *'Ilm al-'Aṣwāt al-Lughawīyah (The Science of Linguistic Phonetics)*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1419 AH (1998 CE).
22. Nelson, Krīstīnā, *Art of Quranic Recitation*, Translated by Moḥammadrezā Sutoodeh-Niyā and Zahra Jān-Nathārī, Tehran: Nashr Zamān-e Nū, 1390 SH (2011 CE).
23. Rabīh, 'Ammār, *Al-Tanghīm wa al-Qawānīn al-Naḥwīyah (Intonation and Syntactical Rules)*, Majallat Kullīyah al-Ādāb wa al-Lughāt, Issue 21, 2017 CE.
24. Sāgharwīyān, Sayyid Jalīl, *Farhang-i Isṭilāḥāt-i Zubān-shināsī (Dictionary of Linguistic Terms)*, Mashhad: Sāzmān-i Chāp, 1369 SH (1990 CE).
25. Ṣayyādī-Nejād, Rūḥullah, *Barrīsī-i Barkhī Shabāhat-hā-yi Farāzbanī az Dīdgāh-ī Ibn Khaldūn wa Chomsky (An Examination of Some Supra-Linguistic Similarities from the Viewpoint of Ibn Khaldūn and Chomsky)*, Pajūhishgāh-ī 'Ulūm Insānī wa Mutāla'āt-i Farhangī, 6th Year, Issue 1, Spring and Summer 1394 SH (2015 CE).
26. Shāh-Mīwah Isfahānī, Ghulām-Rezā, *Ma'mārī-yi Tilāwat (The Architecture of Recitation)*, Tehran: Intishārāt Tilāwat, 1389 SH (2010 CE).
27. Shāh-Mīwah Isfahānī, Ghulām-Rezā, *Mahārat-hā-yi Tanghīmī wa Ilqā' Ma'ānī (Skills in Intonation and Conveying Meaning)*, Isfahan: Intishārāt Rangīnah, 1394 SH (2015 CE).
28. Shāker, Moḥammad 'Azīz, *'Ilm al-Hārmonīyah (The Science of Harmony)*, Damascus: Dār al-Ḥaṣād li-l-Naṣr wa al-Tawzī', 1993 CE.
29. Shu'ā'ī, 'Alī Asghar, Khānī, 'Alī, *Shākhīs-hā wa 'Athār Tilāwat Ma'nā-Mahwar az Dīdgāh-ī Āmūzah-yi Islāmī (Characteristics and Effects of Meaning-Centered Recitation from the Perspective of Islamic Teachings)*, Mutāla'āt-i Qirā'at-i Qurān, Issue 14, Spring and Summer 1399 SH (2020 CE), 89-118.
30. Shushtarī, Murtazā, *Barresī-yi Wāḥid-hā-yi Zab-r-Zanjīrī Goftār (Study of Super-Chain Units in Speech)*, Roshd, Issue 3, 1392 SH (2013 CE).
31. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Moḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qurān (The Balance in the Exegesis of the Quran)*, Translated by Sayyid Moḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, Jāmi'ah Mudarrīsīn Ḥawzah 'Ilmīyah, 5th Edition, 1374 SH (1995 CE).
32. Yāwarī, Farangīs, *Sāz-i Hanjarah wa Chālīshhā-yi Tawlīd-ī Ṣawt (The Instrument of the Voice Box and Challenges in Sound Production)*, Tehran: Sūrah Mehr, 1396 SH (2017 CE).
33. Zarkūb, Manṣūrah; Khāqānī, Moḥammad; Jāvīdī, Maryam, *Kārkard-i Wāḥid-hā-yi Zanjīrī wa Zab-r-Zanjīrī dar Lughah-yi 'Arabīyah (The Function of Chain Units and Super-Chain Units in the Arabic Language)*, Zabān Pīzhūhī, University of Alzahra, Issue 8, Spring and Summer 1392 SH (2013 CE).



The Theory of Meaning-Centered Quranic Recitation Principles According to Imam Khamenei *

Mohammad Ali Khorrami ¹ and Mohammad Amini Tehrani ²

Abstract



One of the effective methods of preaching of Islam is the recitation of the Quran with a beautiful voice and melodious tone, which has always been a focus of attention. Meaning-centered recitation is a form of Quranic recitation in which the reciter, in addition to emphasizing the external beauty of recitation, such as voice and tone, gives importance to understanding the meanings and concepts of the verses and conveying them to the listeners, thereby impacting their hearts and minds. This style enables the reciter to not only perform the Quran artistically with a beautiful voice but also to communicate divine messages in a profound and impactful manner. Familiarity with and mastery of its principles are essential to achieving this type of recitation. Meaning-centered recitation significantly influences both the reciter and the audience and has garnered special attention in recent years. Imam Khamenei has often addressed these principles in his discourses with Quran reciters, emphasizing their importance. Using a descriptive-analytical method and library-based sources, this study examines the theory of meaning-centered Quranic recitation principles from his perspective. The five foundational principles discussed are: 1. Principles of Quranic Sciences ('Ulum al-Quran), 2. Phonological Principles ('Ilm al-Aswat), 3. Musical Principles (Usul al-Tajweed wa al-Nagham), 4. Exegetical Principles (Mabani Tafsiriyya), 5. Rules of Pausing and Resuming (Ahkam al-Waqf wa al-Ibtida'). These principles provide a foundation for better understanding of the verses, encourage reflective recitation, and enhance the reciter's ability to profoundly impact their audience. While some principles pertain to general aspects of recitation, others are directly linked to the quality of Quranic performance.

Keywords: Quranic Recitation, Recitation Principles, Recitation Techniques, Meaning-Centered Recitation, Impactful Recitation.

*. **Date of receiving:** 16/10/2023, **Date of Revised:** 13/01/2024, **Date of approval:** 14/05/2024.

1. PhD Candidate in Comparative Interpretation of the Quran, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran (Corresponding Author). m.a.khorramii@gmail.com.

2. Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir.



نظریه مبانی تلاوت معنامحور قرآن کریم امام خامنه‌ای *

محمدعلی خرمی^۱ و محمد امینی تهرانی^۲



چکیده

یکی از شیوه‌های مؤثر در تبلیغ دین اسلام، تلاوت قرآن کریم با صوت و لحن زیبا است که همواره مورد توجه قرار گرفته است. تلاوت معنامحور، نوعی تلاوت است که قاری علاوه بر توجه به زیبایی‌های ظاهری تلاوت قرآن مانند صوت و لحن زیبا، به مفاهیم و معانی آیات و همچنین انتقال آن‌ها به مستمعان و اثرگذاری در آنان نیز اهمیت می‌دهد. این نوع تلاوت، قاری را قادر می‌سازد تا نه تنها قرآن را به شکلی هنرمندانه و با صوت زیبا بخواند، بلکه پیام‌های الهی را به شیوه‌ای تأثیرگذار منتقل کند. برای دستیابی به تلاوت معنامحور، آشنایی و تسلط بر مبانی آن ضروری است. این نوع تلاوت، تأثیر زیادی بر قاری و مستمعان دارد و در سال‌های اخیر توجه ویژه‌ای به آن شده است. معظم رهبری نیز در بسیاری از بیانات خود در میان قاریان به این مبانی اشاره کرده و بر اهمیت آن‌ها تأکید نموده‌اند. در این پژوهش، با روش توصیفی تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی نظریه مبانی تلاوت معنامحور از دیدگاه ایشان پرداخته شده است و پنج مبنایی که در تلاوت معنامحور کاربرد دارند مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. این مبانی شامل: ۱. مبانی علوم قرآنی؛ ۲. مبانی آواشناسانه؛ ۳. مبانی موسیقایی؛ ۴. مبانی تفسیری؛ ۵. مبانی وقف و ابتدا. این مبانی بستر لازم برای فهم بهتر آیات و تلاوت قرآن با تدبر و درک را فراهم می‌کنند و زمینه را برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان مهیا می‌سازند. برخی از این مبانی ناظر به مسائل کلی قرائت هستند و برخی دیگر به صورت مستقیم با کیفیت تلاوت قرآن در ارتباط هستند. واژگان کلیدی: تلاوت قرآن، مبانی تلاوت، فنون تلاوت، تلاوت معنامحور، تلاوت تأثیرگذار.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی قرآن کریم دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم ایران (نویسنده مسئول) m.a.khorramii@gmail.com

۲. استادیار جامعه المصطفی ص العالمية، قم، ایران: mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir



مقدمه

تلاوت معنامحور نوعی قرائت قرآن کریم است که در آن، قاری توجه و تأکید خود را بر فهم و درک مفاهیم و معانی آیات الهی معطوف می‌کند. در این روش، صرف تلاوت صحیح و لحن خوش کافی نبوده و قاری تلاش می‌کند تا با تدبیر و تأمل در آیات، پیام و مقصود خداوند متعال را درک نماید و آن را به گونه‌ای به مستمعان ارائه دهد که در جان و دل آنان اثر بگذارد. برای رسیدن به درجه‌های اعلا این مسئله، شناخت و اجرای تلاوت بر اساس مبانی تلاوت معنامحور امری ضروری است.

مبانی تلاوت معنامحور، مجموعه‌ای از اصول و پیش‌فرض‌ها را شامل می‌شود که چارچوبی نظری و عملی برای قرائت صحیح و تأثیرگذار از کلام الهی ارائه می‌دهد. تسلط بر این مبانی، زمینه‌ای برای درک بهتر مفاهیم و معانی آیات قرآن کریم فراهم کرده و بستری مناسب برای تدبیر و تعمق در آیات قرآن کریم ایجاد می‌کند. با شناخت این مبانی، می‌توان در ورای الفاظ و معانی ظاهری آیات، لایه‌های عمیق‌تر مفاهیم را کشف کرده و با تکنیک‌های مخصوص آن‌ها را به مخاطب نیز انتقال داد.

برخی از نگاه‌های مرتبط به شرح زیر منتشر شده‌اند، اما هیچ‌کدام ارتباط مستقیمی با مسئله این مقاله ندارند:

۱. آقای امین میرزایی در کتاب «الزمن الجمیل» (۱۳۸۸) تلاش نموده است با شیوه تحقیقی و رویکرد پژوهشگرانه، چکیده‌ای از آنچه تاکنون در زمینه تکوین و تکامل حرفه تلاوت قرآن روی داده است، به تصویر بکشد و در بخشی از کتاب خویش در مورد چگونگی تلاوت معنامحور توسط اساتید مصری مطالبی آورده است.

۲. آقای غلامرضا شاه میوه اصفهانی، نویسنده کتاب «مهارت‌های تنغیمی و القا معانی در هنر تلاوت قرآن» (۱۳۹۴)، کتاب خود را در دو فصل تدوین نموده است. فصل اول به بررسی مهارت‌های تنغیمی در تلاوت قرآن اختصاص دارد و فصل دوم به آموزش مهارت‌های القای معانی می‌پردازد. این مهارت‌ها در واقع همان اصول و روش‌های مربوط به تلاوت معنامحور را شامل می‌شوند.

۳. آقای داوود خلوصی، مرتضی ابروانی نجفی و سهیلا پیروزر در مقاله «واکاوی الحان ممدوح در کلام نبوی» (۱۳۹۶) به بررسی ویژگی‌های الحان عرب قبل از اسلام و دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرداخته‌اند. همچنین، در این مقاله آیات و روایات مرتبط با الحان نیکو گردآوری شده است. این روایات شامل بخشی از مهارت‌های تلاوت معنامحور هستند.

این کتاب‌ها و مقالات به صورت جزئی به مباحثی از تلاوت معنامحور پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به طور مستقل و جامع به بررسی مبانی تلاوت معنامحور نپرداخته‌اند. بر اساس بررسی‌های انجام‌شده در

میان مقالات، پایان نامه‌ها و کتاب‌های موجود، تاکنون پژوهش یا اثری که به صورت تخصصی و کامل به این موضوع پرداخته باشد، نگاشته نشده است. در این پژوهش، تلاش خواهد شد تا به صورت اختصاصی و جامع، مبانی تلاوت معنامحور مورد بررسی قرار گیرد.

روش پژوهش: در مقاله حاضر تحت عنوان «مبانی تلاوت معنامحور قرآن کریم»، از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است. این روش به پژوهشگر امکان می‌دهد که با بررسی و تحلیل مبانی مختلف، درک دقیق تری از تلاوت معنامحور به دست آورد. در این تحقیق، پنج مبنای اصلی مورد بررسی قرار گرفته است که شامل: ۱. مبانی وقف و ابتدا؛ ۲. مبانی آواشناسانه؛ ۳. مبانی موسیقایی؛ ۴. مبانی تفسیری؛ ۵. مبانی علوم قرآنی.

با اتخاذ این رویکرد، تلاش شده است تا ارتباط میان این مبانی و تأثیر آن‌ها بر تلاوت معنامحور قرآن کریم تبیین شود. این پژوهش به دنبال ارائه الگوهای مفهومی و عملی است که می‌تواند به بهبود کیفیت تلاوت و فهم عمیق تر از معانی آیات قرآن کمک کند.

الف. مفهوم‌شناسی

در آغاز بحث، به منظور درک دقیق تر عنوان پژوهش و اهداف نویسنده، ضروری است که به تعریف و تبیین دقیق واژگان و اصطلاحات به کار رفته در تحقیق پرداخته شود. این اقدام نه تنها موجب آشنایی بیشتر خواننده با اصطلاحات تخصصی و مقصود نویسنده خواهد شد، بلکه بستری مناسب برای ورود به مباحث تخصصی مقاله فراهم می‌کند.

۱. مبانی

یکی از واژه‌هایی که در عنوان تحقیق به کار رفته، واژه «مبانی» است. در ابتدا به معنای لغوی و سپس به معنای اصطلاحی آن پرداخته می‌شود.

واژه «مبانی» از لحاظ صرفی، جمع مکسر واژه «مبنا» است که از ریشه «بني» مشتق شده است. در فرهنگ زبان فارسی، این واژه به معنای عمارت‌ها، بناها، بنیان‌ها، بنیادها، اساس‌ها و پایه‌ها آمده است (نفیسی، ۱۳۴۲: ۳۰۳۲/۴؛ انوری، ۱۳۸۴: ۲۲۸؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳/۹۹/۲۰۰). ریشه «بني» در لغت عرب به معنای بنا کردن، ساختن خانه و همچنین نیکی کردن است. از آنجا که حروف هجائیه به واسطه تشکیل کلمات آیات، اسماء الهی و واژگان زبان‌ها در حکم اساس زبان‌اند، به این حروف «مبانی» اطلاق شده است و آن‌ها به ساختمان‌ها و بناها تشبیه شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۱۳).



در تعریف اصطلاحی «مبانی»، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که از لحاظ مفهومی شباهت زیادی به یکدیگر دارند. برای نمونه، حکیم سبزواری «مبانی» را این‌گونه تعریف کرده است: «به طور کلی، مبانی هر علم، باورهای بنیادینی هستند که در قالب مجموعه‌ای از قضایا بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل داده و اصول موضوعه آن علم به شمار می‌آیند و مسائل آن علم بر این مبانی استوار می‌شوند» (سبزواری، ۱۴۱۷: ۸۷/۱-۸۸).

تعریف دیگری که نسبت به تعریف سبزواری جامع‌تر به نظر می‌رسد، از سوی رضایی اصفهانی ارائه شده است. او بیان می‌کند: «مبادی تصویری و تصدیقی هر علم که آگاهی از آن‌ها و تعریف و انتخاب مبنا در مورد آن‌ها، پیش از پرداختن به آن علم ضروری است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۷). این تعریف به دلیل شمولیت آن بر مبادی تصویری، نسبت به تعریف قبلی جامع‌تر و کامل‌تر محسوب می‌شود. با توجه به تعاریف فوق از مبنا، روشن می‌شود که آن دسته از باورهایی که قبل از تلاوت معنامحور باید مورد پذیرش قاری قرآن قرار گیرد و در تلاوت وی و انتخاب قواعد و روش‌های تلاوت وی تأثیرگذار است، مبانی تلاوت معنامحور نامیده می‌شود.

۲. تلاوت

یکی از واژه‌هایی که در این پژوهش بسیار مورد استفاده قرار گرفته است واژه «تلاوت» است. در ادامه به معنای لغوی و سپس به معنای اصطلاحی آن پرداخته می‌شود.

واژه «تلاوت» مصدر فعل ثلاثی مجرد «تَلَا یَتْلُو» است (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴/۲۲۵). در فرهنگ فارسی به معنای «خواندن» و «خواندن با اندیشه و تأمل» آمده است (نفیسی، ۱۳۴۲: ۲/۹۵۳؛ دهخدا، ۱۳۹۰: ۱/۷۷۲) و به دو صورت متعدی بنفسه و با حرف جر «عن» به کار می‌رود؛ مانند: «تلا» به معنای پیروی کردن از او و «تلا عنه» به معنای ترک کردن و عدم یاری (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۵۳). این واژه در اصل به معنای «تبعیت کردن» است (مهنا، ۱۴۱۳: ۱/۱۳۳؛ ابن منظور، بی تا، ۱۴/۱۰۲؛ مصطفی، ۱۹۸۹: ۸۷/۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹/۴۶۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۹/۵۳۵).

راغب اصفهانی معنای «تلا» را نوعی تبعیت می‌داند که هیچ چیز خارجی میان آن‌ها حائل نشده باشد. تبعیت گاهی با جسم، گاهی در پیروی از حکم و گاهی با تدبیر و تأمل در معانی صورت می‌گیرد که در حالت اخیر، مصدر آن «تلاوت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۷). درباره مفهوم تبعیت در تلاوت قرآن، نظرات متعددی مطرح شده است. ابن فارس معتقد است که تلاوت قرآن به معنای دنبال کردن آیه به آیه است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۵۱).

جرمی، تبعیت در تلاوت را به معنای پیروی از دستورات قرآن، هدایت شدن به هدایت آن و دوری از نواهی آن می‌داند (جرمی، ۱۴۲۲: ۱۰۴). سخاوی نیز تبعیت در تلاوت را به معنای پیروی قاری از آنچه خداوند نازل کرده، می‌داند (سخاوی، ۱۴۱۹: ۳۱۳/۱).

در اصطلاح، تلاوت به معنای خواندن آیات قرآن همراه با تدبیر در آن‌ها است، و از آن جهت «تلاوت» نامیده می‌شود که قاری در پی معانی و کلمات الهی می‌رود. تلاوت با قرائت تفاوت دارد؛ قرائت به معنای جمع کردن حروف و کلمات است، درحالی‌که تلاوت به معنای پشت سر هم قرار دادن و پیروی کردن از آن‌هاست.

راغب اصفهانی همچنین تلاوت را مختص به کتب آسمانی دانسته و آن را اخص از قرائت می‌داند؛ به این معنا که هر تلاوتی، قرائت است، اما هر قرائتی تلاوت نیست. به‌عنوان مثال، نمی‌توان گفت «نامه تو را تلاوت کردم» (قرشی: ۲۷۸/۱).

باین‌حال، به نظر می‌رسد که در زمان حاضر در میان جامعه قرآنی، این دو واژه تفاوت چندانی ندارند و به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود «مجلس قرائت قرآن» یا «مجلس تلاوت قرآن»، هر دو یک معنا را می‌رسانند؛ یعنی مجلسی که در آن قرآن خوانده می‌شود. قرائت قرآن نیز می‌تواند با تدبیر انجام شود و اختصاصی به تلاوت ندارد ولی در اصطلاح تخصصی علم قرائت معنای خاصی است و بحث از اختلاف قرائت را هم شامل می‌شود در حالی‌که تلاوت اصطلاحی چنین معنایی ندارد.

۳. معنامحور

در این بخش لازم است معنای این واژه به صورت واضح مورد بحث قرار گیرد تا مراد نویسنده از این واژه مشخص گردد.

واژه «معنی» از ریشه «ع ن ی» و از فعل «عَنَا یَعْنِی وَ یَعْنُو» گرفته شده است و در فرهنگ لغت فارسی و فرهنگ لغت عربی معاصر به معنای «مقصود از چیزی» آمده است؛ به‌طوری‌که «معنی الکلمة» به معنای مدلول کلمه و «معنی الکلام» به معنای مضمون کلام است (معلوف، ۱۳۷۱: ۵۳۵/۱؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۸۴۱). این واژه وقتی به‌صورت متعدی بنفسه استعمال شود، به معنای اهتمام، توجه و اهمیت دادن است و «عَنَاةُ الْأَمْرِ» به معنای «أَهْمَّة» می‌باشد، اما زمانی که با حرف جر «باء» استعمال شود، به معنای اراده و قصد است. زبیدی و جوهری در این باره می‌نویسند: «عَنَى بِالْقَوْلِ كَذَا یَعْنِی: أَرَادَ وَ قَصَدَ» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۱۰/۱۹؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۲۴۴۰/۶).



بنابراین، واژه «معنی» به معنای مضمون و مقصود است و ما در معنا به دنبال مقصود و مراد متکلم هستیم. «معنامحوری» یکی از اصطلاحات جدید و معاصر است که هرچند در گذشته تلاوت معنامحور انجام گرفته، اما به این اصطلاح اشاره نشده است. معنامحوری در تلاوت قرآن به معنای تلاوت قرآن با توجه به معنا و مفهوم آیات است، به گونه‌ای که قاری با آشنا شدن با مبانی و فراگیری برخی علوم مورد نیاز، بتواند با مهارت‌های صوتی و لحنی و دیگر مهارت‌ها، نهایت استفاده را از تلاوت خود ببرد و تأثیر قابل توجهی بر مستمعان بگذارد.

معنامحوری، مفهومی گسترده در تلاوت قرآن کریم است که عوامل متعددی در آن نقش دارند؛ از شناخت و استفاده مطلوب از محل وقف و ابتدا گرفته تا صوت، لحن، نوع قرائت و همه اموری که در انتقال معنا به مخاطب تأثیرگذار هستند. مجموعه این عوامل، تلاوتی را شکل می‌دهد که زمینه انتقال مفاهیم آیات به مخاطب را فراهم می‌سازد و نتیجه‌اش اثرگذاری عمیق بر مخاطب خواهد بود.

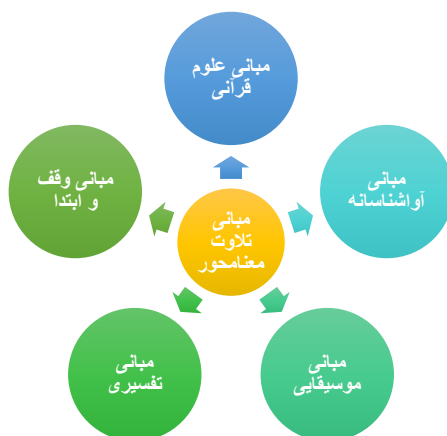
با بررسی منابع قدیمی، مشخص می‌شود که توجه به معانی آیات، کیفیت ادای آن‌ها و نوع نغمات در تلاوت قرآن مورد اهمیت بوده است. به عنوان مثال، در قصیده «العقد الفرید» که توسط محمد بن محمود السمرقندی (متوفی ۷۸۰ق) سروده شده، به نحوه بیان «ما» از نظر تأکید یا تکیه در حالات مختلف مانند نفی، انکار، استفهام و موصول اشاره شده است. همچنین، نحوه بیان ادات دیگر مانند همزه استفهام، من، آن، این، افعال تفضیل، کیف، هل و لا در زبان عرب و به تبع آن در قرآن کریم نیز مطرح شده است (غانم قدوری، ۱۴۲۴: ۴۷۹).

در منبع دیگری به نام «خلاصة العجالة» نوشته درکزلی، کیفیت تلاوت آیات بر اساس مفاهیم و تعبیر مختلف از قول برخی از اهل تحقیق بیان شده است. به طور خاص، قاری شایسته است که قرآن را بر هفت نغمه بخواند؛ به نحوی که آیات مربوط به اسماء و صفات الهی را با تأکید و عظمت تلاوت کند، آیاتی که مربوط به تهمت‌ها و افتراها هستند را به صورت آرام و آهسته بخواند، و در مقابل، آیاتی که در جواب این افتراها آمده‌اند را با صدا و قوت بلند بخواند.

همچنین، آیاتی که بهشت را یادآور می‌شوند باید با شوق و طرب خوانده شوند، در حالی که آیاتی که از عذاب جهنم سخن می‌گویند باید با حالت خوف و ترس خوانده شوند. آیات مربوط به دستورات الهی باید با حالت اطاعت و رغبت تلاوت شوند و در نهایت، آیاتی که مربوط به مسائل نهی شده هستند باید با حالت انابه و ترس بیان شوند (درکزلی، ۱۴۳۳: ۳۰۵/۲).

ب. مبانی تلاوت معنامحور

تلاوت معنامحور قرآن، فراتر از زیبایی صوت و لحن است و قاری برای دستیابی به این هدف، نیازمند آشنایی و تسلط بر مبانی و علوم مرتبط است. تلاوتی که بدون توجه به این مبانی و مهارت‌های مربوطه انجام شود، تأثیر مطلوب را نخواهد داشت و حتی اگر زیبا باشد، تنها جنبه موسیقایی آن مورد توجه قرار می‌گیرد و اثر مطلوبی بر مخاطب نخواهد گذاشت. در طرح گرافیکی پیش رو، مبانی تلاوت معنامحور در نقطه کانونی قرار گرفته و مبانی مطرح شده در مقاله حول محور آن تنظیم گردیده‌اند.



۱. مبانی علوم قرآنی

بخشی از مبانی تلاوت معنامحور به علوم قرآنی مرتبط است. علوم قرآنی شامل مجموعه‌ای از مسائل است که به بررسی جنبه‌های مختلف قرآن کریم مانند نزول، کتابت، جمع‌آوری، ترتیب در مصاحف، تفسیر الفاظ، بیان خصائص، تبیین اغراض و عدم تحریف قرآن و... می‌پردازد (صبحی، ۱۳۷۲: ۱۰؛ سعیدی روشن، بی تا، ۱۳). این علوم که به مباحث خارج از متن قرآن نیز توجه دارد، به فهم بهتر و عمیق‌تر قرآن کمک می‌کند (حسنی، ۱۳۹۲: ۳۱). در ادامه، برخی از مبانی مهم تلاوت معنامحور که مرتبط با این علوم هستند، بررسی می‌شوند.

۱-۱. مبنای قرائت صحیح قرآن

یکی از مبانی اساسی در تلاوت معنامحور، مبنای قرائت صحیح است. قرائت صحیح به عنوان پایه‌ی تلاوت معنامحور است و بدون آن، تلاوت قاری اثرگذاری لازم را در مخاطب نخواهد داشت. برخی از



دانشمندان علوم قرآنی، شرایطی را برای قرائت صحیح قرآن مطرح کرده‌اند. ابن جزری سه شرط اصلی برای قرائت صحیح را بیان کرده است: اول، داشتن سند معتبر و متصل به یکی از صحابه؛ دوم، مطابقت با رسم الخط مصاحف معتبر؛ و سوم، همخوانی با قواعد ادبی زبان عربی (ابن جزری، بی تا، ۹/۱). اگر یکی از این شروط رعایت نشود، آن قرائت شاذ و مردود تلقی می‌شود.

در تلاوت قرآن، ضروری نیست که قرائت‌ها کاملاً مطابق با قواعد زبان عربی باشند و اگر قرائتی با یکی از لغت‌های عربی، حتی اگر نامشهور باشد، مطابقت داشته باشد، آن قرائت صحیح است. علمای نحو در توجیه قرائت‌هایی که با قواعد مشهور عربی مغایرت دارند اما از سوی قاریان سبعه نقل شده و مورد قبول هستند، گفته‌اند که تطابق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد و کافی است که قرائت با یکی از لغت‌های قبائل عربی همخوانی داشته باشد.

آیت‌الله معرفت نیز قرائت صحیح را قرائتی دانسته‌اند که با قرائتی که جمهور مسلمین به صورت سینه‌به‌سینه از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند، مطابقت داشته باشد که قرائت حفص نمایانگر آن است. ایشان سه شرط اصلی را برای قرائت صحیح بیان می‌کنند: موافقت با ثبت مصحف‌های موجود، موافقت با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب، توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی (معرفت، ۱۳۸۷: ۹۴).

به نظر می‌رسد نظریه آیت‌الله معرفت برگرفته از روایتی است که در آن نقل شده است مردی برای حضرت صادق ﷺ قرآن می‌خواند (و آن حضرت گوش می‌داد) و من شنیدم که حروفی از آن که می‌خواند آن طور که مردم می‌خوانند نبود (و از نظر حروف و قرائت تفاوت داشت با آنچه مردم می‌خوانند). حضرت صادق ﷺ فرمود: از این قرائت خودداری کن (و این گونه نخوان بلکه) همانسان که مردم قرائت می‌کنند (و می‌خوانند) تو نیز بخوان (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، حدیث ۲۳).

قاری قرآن باید اصول و مبانی خود را در ارتباط با قرائت صحیح به‌طور دقیق مشخص کند و تلاوت خود را بر اساس آن قرائت صحیح استوار سازد.

۲-۱. مبانی قرائت شاذ

یکی از مبانی علوم قرآنی تلاوت معنامحور، مبانی قرائت شاذ است. در مورد تعریف دقیق و ملاک‌های تعیین قرائت شاذ در میان دانشمندان علوم قرآنی اختلاف نظر واقع شده است. یک دیدگاه مشهور که ابن سبکی در کتاب «جمع الجوامع» آن را مطرح کرده، این است که هر قرائتی که خارج از محدوده قرائت‌های مشهور باشد، شاذ تلقی می‌شود. ابن سبکی می‌نویسد: «خواندن قرائت شاذ جایز نیست و بنا بر نظر صحیح، هر قرائتی غیر از قرائت‌های ده‌گانه شاذ است» (ابن سبکی، ۱۴۲۴: ۲۱).

این دیدگاه توسط علمای دیگری همچون بغوی و شیخ الامام نیز تأیید شده است و بر پایه این نظر، قرائاتی که به ده‌گانه مشهور نیستند، شاذّ و نامعتبر محسوب می‌شوند.

در مقابل، ابن جزری نظریه‌ای متفاوت را مطرح می‌کند. او قرائت شاذّ را به عنوان قرائتی تعریف می‌کند که هر چند سند آن صحیح است، اما به مرتبه تواتر و شهرتی که مردم آن را به عنوان قرائت مقبول بشناسند، نرسیده است. از نظر ابن جزری، این قرائات، چه موافق رسم الخط مصحف عثمانی باشند یا نباشند، در زمره قرائات شاذّ قرار می‌گیرند (ابن جزری، ۱۴۲۰: ۱۸).

مقام معظم رهبری در بخشی از بیانات خویش در مورد قرائات شاذّ فرمودند: «بعضی از قراء مصری که ما دعوت کردیم و آمدند در طول این چند سال، تقید داشتند که انواع و اقسام قرائتها را بخوانند. حالا بنده چون خیلی مسلط نیستم، نمی‌توانم قطعاً بگویم که اینها قرائتهای شاذ را هم می‌خواندند. ما چهارده قرائت داریم، علاوه بر آنها چند قرائت شاذ هم داریم. من احتمال می‌دهم حتی بعضی از آنها در تلاوتهایشان مقید بودند همین طور پی‌درپی تکرار که می‌کنند قرائتهای مختلف را، قرائتهای شاذ را هم بخوانند؛ این به نظر من هیچ وجهی ندارد، هیچ «ذکری» در این وجود ندارد، هیچ دعوتی در این وجود ندارد» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۱/۱/۱۴، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983).

از دیدگاه مقام معظم رهبری، تسلط بر قرائات مختلف و استفاده بجا و مطلوب از آن می‌تواند تأثیر زیادی در انتقال معانی به مستمعان داشته باشد ولی برخی از قرائت‌های شاذّ و حتی اختلاف قرائت‌های غیر هدفمند از دیدگاه ایشان مطلوب نیست. چنانچه در قسمتی از بیانات خویش فرمودند: «اختلاف قرائت را بعضی‌ها [فقط] برای خودنمایی می‌خوانند، یعنی واقعاً هیچ فایده‌ای ندارد؛ قرائتهای شاذّ و ضعیف، قرائتهای مهجور. گاهی اوقات یک آیه را مثلاً فرض کنید که در پنج شش قرائت به شکل مختلف تکرار می‌کنند، هیچ فایده‌ای هم ندارد. این جور اختلاف قرائت خواندن خیلی مطلوب نیست، بنده هیچ توصیه نمی‌کنم... بعضی از اختلاف قرائتها خیلی خوب است، اما یک جاهایی هست که اختلاف قرائت - که موجب تکرار می‌شود- هیچ فایده‌ای برای اثرگذاری ندارد؛ هیچ؛ گاهی اوقات حتی یک مقداری ذهن را دور هم می‌کند، متوجه یک چیزهای دیگر می‌کند» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۲/۱/۳، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52299).

قاری که می‌خواهد تلاوت معنماحور انجام بدهد باید مبنای خود را نسبت به قرائت شاذّ انتخاب نموده و از برخی قرائات شاذّ که عمدتاً ناشی از اجتهاد برخی از قراء هستند دوری نماید؛ زیرا قرائتی که



از اجتهاد شخص قاری سرچشمه گرفته است غیر از قرآنتی است که خداوند در قرآن نسبت به آن دستور داده است. چنانچه در برخی از آیات بیان شده است که «أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ» یعنی آن آیاتی را که خداوند بر تو وحی کرده است آن را بخوان و شخص قاری باید از قرآنتی که از اجتهاد قاری سرچشمه گرفته است دوری نماید.

۳-۱. مبنای تعدد قرائت در یک تلاوت

قاری قرآن پیش از آغاز تلاوت باید مبنای خود را در خصوص استفاده از قرائت‌های مختلف مشخص کند. یکی از سوالات اساسی در این زمینه این است که آیا یک قاری می‌تواند در یک تلاوت از روش‌های مختلف قاریان استفاده کند یا هر تلاوت باید به یک قرائت خاص محدود شود. بر اساس این نگرش، اگر قاری قصد داشته باشد از روایات قاری دیگری پیروی کند، لازم است تلاوتی مستقل بر اساس آن روایت انجام دهد و استفاده همزمان از چند قرائت در یک تلاوت مجاز نیست. این جزئی به این نکته اشاره می‌کند که قاریان و اساتید پیشین اجازه جمع میان دو یا چند قرائت در یک تلاوت را نمی‌دادند و هر قاری تنها مجاز بود از یک روایت در هر تلاوت بهره ببرد؛ این رویه تا قرن پنجم هجری ادامه داشت. اما پس از این دوره، با ظهور قاریانی چون ابوعمرو الدانی، ابن شیطا الاهوازی و هذلی، این رویکرد دستخوش تغییر شد (ابن جزری، بی‌تا، ۱۹۵/۲).

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان در یک تلاوت از قرائت‌های مختلف استفاده کرد. به عنوان مثال، آیا قاری می‌تواند ابتدا بر اساس روایت بّری تلاوت کند، سپس در دور دوم بر اساس روایت قبل و در دور سوم میان این دو قرائت جمع نماید؟

این موضوع همچنین در قرآنت معنماحور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مقام معظم رهبری تعدد قرائت در یک تلاوت را در صورتی که در انتقال معنا به مخاطب تأثیر داشته باشد، امری مطلوب دانسته و در این زمینه تلاوت استاد عبدالباسط را مثال زده و فرمودند: «تلاوت عبدالباسط است در سوره یوسف، هَيْتَ لَكَ، که همین طور پشت سر هم تکرار می‌کند، یعنی منتظر نمی‌ماند که آیه را تمام کند بعد تکرار کند. وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ، وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ، وَمَا كُنْتُ بِمَدَامٍ تَكَرَّرَ مِی‌کند. او می‌خواهد اهمّیت موقعیت را نشان بدهد؛ اهمّیت را می‌خواهد نشان بدهد. اگر همین طوری بخواند و عبور کند، یک چنین موقعیت مهمی مورد توجه مستمع قرار نمی‌گیرد. یک جوانی در یک اتاق خلوتی و یک زن آن چنانی‌ای با این اصرار متوجه او است و او امتناع می‌کند. این اهمّیت این مسئله است؛ یعنی می‌خواهد موقعیت را آن چنان مشخص کند در ذهن مخاطب که کانه دارد در مقابل چشم او اتفاق می‌افتد، لذاست که تکرار می‌کند. این جور تکرار هم در تلاوت‌های قراء خوب برجسته‌ی عرب کم است

که همین طور بلافاصله پشت سر هم تکرار کند. این یک نمونه است. اینها خوب است؛ اینها را اگر چنانچه دوستان تمرین کنند و این جور عمل کنند و اگر چنانچه مثلاً یک جایی اختلاف قرائتی وجود دارد، این را بیان کنند، به نظر می‌رسد خیلی خوب است» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۲/۱/۳، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52299).

در صورتی که تعدد قرائات در یک تلاوت واحد و حتی در یک فراز مجاز باشد، قاری باید با دقت کافی قرائات همسو با آیه را انتخاب کند؛ چرا که بر اساس برخی از قرائت‌ها، معنای آیه و مقصود الهی تغییر می‌کند و بدین ترتیب معنایی که قاری می‌خواهد به مخاطب خود منتقل کند، متفاوت خواهد شد.

۲. مبانی آواشناسانه

علم آواشناسی، شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است که به بررسی نطق، تولید، انتخاب و ادراک اصوات زبانی می‌پردازد. برخی این علم را صوتیات یا علم صوت نیز می‌نامند (خولی، ۱۴۰۲: ۱۱۲). علم آواشناسی با بررسی دقیق جنبه‌های مختلف صوت، از مخارج و صفات حروف تا فشار، توقف و آوا، نقشی کلیدی در تلاوت صحیح قرآن ایفا می‌کند. شناخت دقیق مخارج و صفات حروف و همچنین به‌کارگیری صحیح فشار و توقف در حین تلاوت، تأثیرگذاری بیشتر را به ارمغان می‌آورد.

علم آواشناسی به قاری در رعایت احکام و قواعد تجویدی یاری می‌رساند. این علم همچنین به درک ارتباط ظریف بین آواها و معانی در قرآن کمک می‌کند و قاری را قادر می‌سازد تا در تلاوت خود به این ظرافت‌ها توجه نماید. شناخت تأثیر آواها بر احساسات، قاری را در انتقال بهتر مفاهیم و معانی عاطفی آیات یاری می‌رساند. تسلط بر علم آواشناسی، ابزاری قدرتمند در اختیار قاریان قرآن قرار می‌دهد تا به تلاوت معنا محورتر و اثرگذارتر نائل آیند.

۱-۲. آشنایی با تلفظ صحیح صامت‌ها

صامت‌ها، که شامل حروف الفبای زبان عربی هستند، در تلفظ با زبان فارسی تفاوت‌هایی دارند. در مقابل صامت‌ها، مصوت‌ها قرار می‌گیرند که به صداها کوتاه (فتحه، کسره و ضمه) و صداها کشیده (الف مدی، یاء مدی و واو مدی) اشاره دارند. تفاوت در کیفیت تلفظ این حروف در زبان عربی و فارسی اهمیت ویژه‌ای دارد.

آشنایی با تلفظ صحیح صامت‌ها ارتباط مستقیمی با تلاوت معنا محور قرآن دارد، زیرا صامت‌ها (حروف بی‌صدا) نقش اساسی در آواشناسی عربی و همچنین در انتقال دقیق معنای آیات ایفا می‌کنند.



هرگونه اشتباه در تلفظ این حروف می‌تواند به تغییر معنا و ایجاد ابهام یا تحریف در فهم پیام الهی منجر شود. به عنوان مثال، تفاوت در تلفظ حروفی مانند «ث» و «س» یا «ص» و «س» ممکن است معانی کاملاً متفاوتی را به ذهن شنونده منتقل کند.

رعایت قواعد تجوید (که بر تلفظ صحیح صامت‌ها تأکید دارد) نیز از اهمیت بالایی برخوردار است، زیرا عدم رعایت این قواعد می‌تواند باعث تغییر در معنای آیات شود. مقام معظم رهبری بر اهمیت و ضرورت تلفظ صحیح صامت‌ها تأکید داشته و در پاسخ به استفتایی در خصوص امام جماعتی که مخارج حروف را به درستی ادا نمی‌کند، چنین فرموده‌اند: «چنانچه قرائت امام جماعت از نظر مأموم صحیح نباشد، اقتدا به او و نماز جماعت باطل است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۱۴۷).

ایشان در توصیه‌های خویش به قاریان به صورت مکرر به تلفظ صحیح حروف و حتی رعایت قواعد تجوید سفارش نموده‌اند. به عنوان نمونه، در بخشی از بیانات خویش در جمع قاریان فرمودند: «شما باید صحیح بخوانید. من می‌بینم که وقتی بعضی از قراء خوب ما می‌خوانند، هنوز در گوشه و کنار خواندن‌هایشان، بر روی مبانی عربی خوانی و تجوید، یک بخش‌های ناصحیح هست؛ این‌ها نباید باشد. مثلاً گاهی می‌شنویم که یک قاری، مقداری مد زیادی داده است؛ یا در جایی که می‌خواهد ادغام بکند، بی‌توجه در اول ادغام، میل به اخفا شنیده می‌شود. معلوم است که اینجا را می‌خواهید ادغام بکنید؛ اما شروع ادغام، مثل شروع اخفا می‌شود و ادغام را خراب می‌کند. این، غلط‌خوانی است» (بیانات در دیدار با قاریان قرآن، ۱۳۷۰/۱/۲۲، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2440>).

قاریان قرآن برای اجرای تلاوت معنامحور نیازمند شناخت دقیق این اصول هستند تا معنای آیات را به درستی به مخاطب منتقل کنند.

۲-۲. آشنایی و تسلط بر اقسام و مواضع نبر در تلاوت

یکی از مباحث مهم در تلاوت معنامحور مسئله تسلط بر کیفیت و مواضع نبر است که با واژگان مختلفی از جمله: تکیه، فشار، استرس، آکسان از آن یاد می‌شود. ابراهیم انیس در تعریف نبر گفته است: «نبر عبارت است از فعالیت تمامی اندام‌های گفتار در یک زمان هنگام تلفظ (هجای تکیه‌دار؛ نبردار)» (انیس، بی‌تا، ۹۷-۹۹). مراد از نبر تکیه و تأکید است که روی بعضی از حروف یا صداها یا کلمات و حتی عبارت‌ها می‌شود که با شدت در صدا و یا مرتفع ساختن صدا ایجاد می‌شود و برای انتقال معنای آیات می‌توان از آن بهره جست.

کاربرد نبر به قدری در تلاوت مهم است که اگر نبر کلمات به درستی صورت نگیرد، موجب تغییر کلمات قرآنی می‌شود. به عنوان نمونه، در آیه «فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ» (قصص: ۲۴) اگر نبر روی

حرف «فاء» صورت گیرد، کلمه «فسقی» مشتق از «فسق» خواهد بود نه از «سقی» و باید در این کلمه نبر بر روی حرف «سین» صورت گیرد تا این کلمه معلوم گردد که ریشه‌اش از «سقی» است (اندری خلیفه، ۱۴۳۱: ۵۱).

مقام معظم رهبری در راستای بهره‌برداری صحیح از این موضوع، به تلاوت استاد مصطفی اسماعیل اشاره کردند و بیان داشتند که ایشان عبارت «أَنَا آتِيكَ» را به شیوه‌های مختلف تلاوت کرده و از این تنوع قرائت برای انتقال معنا استفاده نموده‌اند. در ادامه، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در یکی از بخش‌های سخنان خود تصریح فرمودند: «در سوره مبارکه نمل، أَيْكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عَفْرِيْتُ مَنْ أَلْحِنُّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ. آن چنان این «أَنَا آتِيكَ بِهِ» را از زبان این عفریت جن تکرار می‌کند و بیان می‌کند، کأنه انسان دارد می‌بیند این عفریت جن را که با یک غروری می‌گوید من برایت می‌آورم، قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ. بعد [می‌فرماید]: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ؛ یعنی [آن دیگری] زد تو دهن آن عفریت جنی، گفت قبل از اینکه چشمت را به هم بزنی من حاضر می‌کنم، که حاضر هم کرد. این را جوری می‌خواند که انسان کأنه دارد می‌بیند که این اتفاق دارد می‌افتد» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۱/۱/۱۴، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983>).

۲-۳. آشنایی با ردیف‌ها و درجات صوتی

در تلاوت معنامحور، ردیف‌ها و درجات صوتی نقشی اساسی در انتقال مفاهیم و معانی قرآن کریم ایفا می‌کنند. در واقع، قاری با استفاده از این ابزارها می‌تواند به تلاوت خود عمق و زیبایی ببخشد و مفاهیم آیات را به طور واضح‌تر به مخاطب منتقل کند. یکی از مباحث مربوط به ردیف‌ها و درجات صوتی در تلاوت معنامحور، مبحث مواکبه است. مواکبه به معنای به‌کارگیری طبقات مختلف صوت برای بیان مؤثرتر مفاهیم است (شاه میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

مقام معظم رهبری در این زمینه به قاریان فرمودند: «یک مهندسی دیگر، مهندسی انخفاض و اعتلای صدایتان است؛ صدا را کی بالا ببرید، کی پایین بیاورید؛ این مهم است. بعضی‌ها صدا را بی‌مورد بالا می‌برند، جایی که اصلاً جای بلند کردن صدا نیست. باید تشخیص بدهید که کجا بایستی صدا را بلند کرد و با تن بلند باید خواند، کجا بایستی آرام خواند. البته در بعضی از تلاوتهایی که انسان از قراء معروف می‌شنود، به اصطلاح یک انخفاض و اعتلاهایی وجود دارد که حالا آنها مخصوص خودشان است، تکرار آنها هم به نظر ما خیلی مناسب نیست؛ خود شما بایستی تشخیص بدهید، توجه کنید که کجا بایستی صدا را بلند کرد، کجا بایستی آرام خواند» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۱/۱/۱۴، farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983).



قاری با بهره‌گیری از مواکبه، بسته به محتوای آیه، می‌تواند از نواهای صوتی متنوع و ردیف‌های مختلف بهره‌برد تا عواطف، احساسات و پیام‌های آیه را به صورت بهتر به مخاطب انتقال دهد. به‌عنوان مثال، در تلاوت آیاتی که بیانگر ترس، هشدار یا مجازات هستند، قاری می‌تواند از طبقات صوتی پایین‌تر استفاده کند تا فضای تهدیدآمیز و قاطعیت مفهوم را به شنونده القا کند. برعکس، در آیاتی که حامل بشارت و رحمت هستند، قاری از طبقات صوتی بالاتر بهره می‌گیرد تا این احساسات را بهتر منتقل کند. این تغییرات صوتی نه تنها به زیبایی و جذابیت تلاوت می‌افزاید، بلکه مخاطب را به معنای آیات نزدیک‌تر می‌کند و کمک می‌کند تا او به عمق پیام قرآنی بیشتر پی ببرد. قاری قرآن باید مبنای خویش را نسبت به این مسئله روشن نماید که آیا برای انتقال معانی در تلاوت قرآن آشنایی با درجات صوتی را ضروری می‌داند و اساساً احتیاجی به آشنایی با ردیف‌ها و درجات صوتی است یا نه.

۴-۲. شناخت مسئله تنغیم

یکی از مبانی دیگر که قاری باید نسبت به آن آگاهی لازم داشته باشد، شناخت مسئله تنغیم در تلاوت قرآن کریم است. تنغیم به معنای تنظیم زیر و بمی صدا بر اساس نقش و ساختار هر جمله است و به عنوان یکی از ارکان اصلی تلاوت، نقش مهمی در انتقال معانی و مفاهیم آیات به مخاطب ایفا می‌کند. استفاده از تنغیم مناسب می‌تواند به عمق و زیبایی تلاوت افزوده و مفاهیم آیات را به صورت واضح‌تری منتقل کند.

در تلاوت معنامحور، تنغیم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا قاری با بهره‌گیری از این مسئله می‌تواند بر مفاهیم و معانی آیات تأکید کرده و آن‌ها را برای مخاطب برجسته‌تر نماید. در واقع، این پیش‌فرض بر این اصل استوار است که تغییرات آگاهانه در زیر و بمی صدا نقش مستقیمی در انتقال معانی دارد. قاری با فرض این اصل، فرآیند تلاوت را آغاز می‌کند، چرا که تنظیم صوت بر مبنای ساختار جمله و محتوای آن می‌تواند تأثیرگذارترین روش برای برجسته‌سازی معنا باشد. این پیش‌فرض از آن جهت اساسی است که بدون توجه به تنغیم، ممکن است معانی دقیق و ظرایف موجود در آیات به طور کامل به مخاطب منتقل نشود. قاری با آگاهی از این اصل، متعهد می‌شود که تلاوت خود را نه صرفاً از جنبه زیبایی‌شناختی، بلکه بر پایه اصولی که به انتقال مفهومی کمک می‌کند، بنا کند. از این منظر، تنغیم یک پیش‌فرض محسوب می‌شود؛ زیرا قاری به صورت ضمنی این اصل را پذیرفته و آن را به‌عنوان یک ضرورت در فرآیند تلاوت مدنظر قرار می‌دهد تا به هدف نهایی یعنی تلاوت معنامحور دست یابد.

جملات یک متن از نظر مفهومی می‌توانند به انواع مختلفی مانند خبری، پرسشی، شرطی، تمنایی، عتاب‌آلود یا هشداری تقسیم شوند. در اینجا مسئله تنغیم یا آهنگ گفتار نقش بسیار مهمی پیدا می‌کند.

به عنوان مثال، در جملات شرطی، باید حالت انتظار (زیر بودن صدا) تا زمانی که جواب شرط بیان می‌شود باقی بماند. همچنین، در جملات پرسشی، صدای خاتمه نباید حالت فرود داشته باشد. در نتیجه، استفاده مناسب از زیر و بمی صدا، معنی جمله را به طور دقیق‌تر به مخاطب منتقل می‌کند (شاه میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۲۳ - ۲۲۶). اگر قاری تلاوت خویش را بر اساس این مبنا استوار نماید، تلاوت او با انتقال مفاهیم دارای تأثیرگذاری بیشتری در مخاطب خواهد شد.

مقام معظم رهبری قرائت استاد مصطفی اسماعیل را به عنوان الگو در این زمینه معرفی کرده، فرمودند: «يك مهندسی دیگری هم وجود دارد و آن کیفیت تلاوتی است که بتواند واقعه را مجسم کند در مقابل مستمع؛ یعنی جوری بخواند که شما که دارید می‌شنوید، کأنه دارید می‌بینید واقعه را؛ که در این قضیه استاد مسلم انصافاً شیخ مصطفی اسماعیل است، که فوق‌العاده است در این جهت. در آن آیات شریفه سوره قصص که «وَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْفِي حَتَّى يَصْدَرَ الرَّعَاءُ وَ ابْنَا شَيْخٍ كَبِيرٍ * فَسَفِي لُهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ * فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ»، اینها را جوری می‌خواند که شما کأنه می‌بینید که این دختر دارد می‌آید و خجالت می‌کشد، که این خجالت ناشی از يك احساساتی است؛ رفته‌اند پیش پدرشان، صحبت این جوان را کرده‌اند و گفته خیلی خب، بروید دنبالش بگویید بیاید. (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ) را چند بار تکرار می‌کند» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴/۱/۱۴، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983>).

۳. مبانی موسیقایی

یکی از مبانی دیگر تلاوت معنامحور، مبانی موسیقایی است که قاری قرآن لازم است قبل از تلاوت معنامحور نسبت به آن آشنایی و تسلط داشته باشد؛ این پیش‌فرض بر این اساس است که انتقال مطلوب معانی بدون در نظر گرفتن جنبه‌های موسیقایی امکان‌پذیر نیست. همچنین، انتخاب لحن مناسب برای هر آیه بر اساس محتوای آن یک اصل اساسی است؛ بدین معنا که قاری باید این پیش‌فرض را بپذیرد که هر آیه نیاز به لحن خاصی دارد تا بتواند معنا و تأثیر آن را به درستی منتقل کند. چون بحث موسیقایی از مهم‌ترین مباحث در تلاوت معنامحور است و قاری قرآن باید آگاهی لازم در این زمینه را داشته باشد که مفاهیم مختلف قرآنی را با چه الحانی بخواند تا در مخاطب اثر مطلوب را داشته باشد. مقام معظم رهبری در موارد متعددی از بیانات خویش در مورد اهمیت صوت و لحن و تأثیرگذاری آن در مستمعین، بیانات ارزشمندی را بیان نموده‌اند. به عنوان نمونه در بخشی از بیانات خویش فرمودند:



«قاری و تلاوت‌کننده‌ی قرآن، رساننده‌ی پیام خدای متعال به مستمعان است. یعنی شما که اینجا می‌نشینید تلاوت می‌کنید، دارید رسالتی انجام می‌دهید، دارید پیام‌آوری‌ای انجام می‌دهید، و پیام خدا را به دل‌های ما می‌رسانید؛ این خیلی مقام والا و برجسته‌ای است، این افتخار بسیار بزرگی است. برای اینکه این پیام را خوب منتقل کنید، ابزارهایی لازم است که یکی‌اش صدای خوب است، یکی‌اش شگردهای اثرگذاری است، مثل لحن و بعضی از خصوصیات دیگری که حالا بعضی را بعداً یک اشاره‌ی مختصری می‌کنم. و من می‌بینم بعضی از قراء عزیز ما، که من از رادیوی تلاوت صدایشان را می‌شنوم، با این نکات کاملاً آشنا نیستند و آنها را به کار می‌برند، از آنها استفاده می‌کنند و اثرگذاری تلاوتشان چند برابر می‌شود».

۱-۳. آشنایی و تسلط بر هماهنگ سازی الحان مناسب با مفاهیم آیات

یکی از ارکان اصلی تلاوت معنماحور، هماهنگی الحان با مفاهیم آیات است. در این نوع تلاوت، قاری با درک عمیق مفاهیم و مضامین آیات، لحن و صوت خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که به انتقال بهتر معنا و ایجاد ارتباط عمیق‌تر با مخاطب کمک کند. به طور مثال، کیفیت موسیقی در آیات دارای مفاهیم عذاب و تهدید کفار چگونه باید باشد و یا آیاتی که نعمت‌های بهشتی را توضیح می‌دهد و به بهشت بشارت می‌دهد با چه لحنی مناسب است خوانده شود. قاری قرآن قبل از تلاوت خویش باید با مبانی موسیقایی و الحان مناسب مفاهیم مختلف آیات آشنایی و تسلط داشته باشد تا بتواند تلاوت معنماحور انجام بدهد.

مقام معظم رهبری نسبت به این موضوع اشاره کرده و فرمودند: «يك نکته دیگر مهندسی تلاوت است. این چیزی است که من چند بار به بعضی از قرائی که پیش ما تلاوت کردند، خواسته‌ام بگویم فرصت نشده. یکی از چیزهایی که باید شما به عنوان قاری در نظر داشته باشید، مهندسی تلاوت است؛ باید این تلاوتتان را از پیش در ذهنتان مهندسی کنید. البته اینها طبعاً بعداً بتدریج برای انسان به شکل غریزی و عادی میشود، لکن در اول کار، اوایل کار تا مدت‌ها مسلماً احتیاج دارد به اینکه توجه کنید. مهندسی یعنی چه؟ چند جور مهندسی هست: یکی انتخاب لحن مناسب برای هر بخش. مثلاً فرض کنید که همه لحنها برای لحن قصه مناسب نیست، یا همه لحنها برای آیات انذار از عذاب مناسب نیست؛ يك لحنهایی مناسب است، يك لحنهایی مناسب نیست؛ لحن مناسب با آن مضمون را باید پیدا کنید. بعضی از قراء مصری در این کار حَقّاً و انصافاً در سطح عالی‌اند که میدانند با چه لحنی بایستی این [آیات] را بخوانند؛ این که اگر انذار است، اگر وعید است، اگر بشارت است، اگر وعده بهشت است، اگر قصه است، هر کدام از اینها يك لحن را اقتضا دارد؛ باید مهندسی کنید» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۱/۱/۱۴، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983>).

در کتاب «هنر قرائت» نوشته خانم کریستینا نلسون، داستانی جالب از شیخ زکریا احمد، ملحن و موسیقی‌دان مشهور مصری نقل می‌کند. روزی در حضور شیخ، فردی مشغول به تلاوت قرآن بود. هنگامی که به آیات مربوط به جهنم رسید، لحنی چنان زیبا و دلنشین به کار برد که شیخ زکریا بی‌اختیار فریاد زد: «اگر جهنم به این زیبایی که این قاری می‌خواند است، مرا هم به جهنم ببرید!» (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۰۹). این حکایت، به حساسیت و قدرت لحن در تلاوت قرآن اشاره دارد؛ لحنی که می‌تواند مفاهیم هولناک را چنان زیبا و دلنشین بیان کند که حتی تصور جهنم نیز به امری مطلوب تبدیل شود.

۲-۳. شناخت الحان نامناسب

به طور کلی، هر نوع لحنی که با شان و عظمت قرآن کریم تناسب نداشته باشد، لحن نامناسب محسوب می‌شود و قاری باید قبل از تلاوت آشنایی اجمالی با الحان نامناسب با قرآن کریم داشته باشد تا بتواند تلاوت معنامحور تأثیرگذاری در مستمعان داشته باشد. این پیش‌فرض بر این اساس است که تلاوت قرآن باید همواره با احترام و بزرگ داشت آیات انجام شود، و هر لحن نامناسب می‌تواند به این شأن لطمه بزند و الحان نامناسب می‌تواند به طور قابل توجهی بر درک و احساسات شنوندگان تأثیر بگذارد. این شناخت به قاری این امکان را می‌دهد که با توجه به اصول بنیادین تلاوت، تأثیرگذاری مطلوبی بر مخاطب داشته باشد و در عین حال به حفظ حرمت و شأن قرآن نیز توجه کند.

مقام معظم رهبری در بخشی از بیانات خویش فرمودند: «لحن بایستی با موازین خودش ادا بشود، و الا اگر رعایت نشد، مطمئناً آن اثر مطلوب را نخواهد بخشید؛ گاهی اثر عکس میبخشد» (بیانات در محفل انس با قرآن، ۱۳۹۴/۳/۲۸، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29983>).

در روایات متعددی، کیفیت تلاوت قرآن مورد بحث قرار گرفته است. در این روایات، از تلاوت قرآن با لحن و نغمه‌ای که متناسب با مجالس لهُو و لعب و گناه است، نهی شده است. به عنوان نمونه، در روایت نبوی آمده است: «قرآن را با لحن‌ها و آوای عرب بخوانید، و از لحن اهل فسق و گناهکاران دوری کنید، زیرا به زودی پس از من کسانی می‌آیند که قرآن را مانند نغمه‌های غنا، آواز راهبان و نوحه می‌خوانند، دل‌هایشان و دل‌های کسانی که شیفته کارشان هستند، فریب خورده است» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۲۴، حدیث ۳۲ و شعیری، بی تا، ۴۹).

در برخی از روایات از خواندن قرآن شبیه اهل کتاب نهی شده است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۴/۲۴۲). طبق این روایات، هر زمانی یک لحنی شبیه خواندن اهل معصیت و مجالس گناه باشد، آن لحن را نمی‌توان در مورد آیات الهی استفاده نمود و بدیهی است که تلاوت قرآن با الحان اهل معصیت تأثیر منفی در شنونده خواهد گذاشت و تأثیر مطلوب از تلاوت قرآن را نخواهد گذاشت.



۴. مبانی تفسیری

برخی از مبانی تلاوت معنامحور به طور مستقیم با مفاهیم و تفسیر آیات قرآن مرتبط هستند. آشنایی قاری با این مبانی، موجب درک و انتقال بهتر مفاهیم قرآن در تلاوت معنامحور می‌شود. مقام معظم رهبری ضمن تأکید به این مطلب فرموده‌اند: «شما بایستی بدانید که مبلغ قرآنید، و تلاوت‌نگران واقعاً نقش دارند، همین جلسات تلاوت خیلی نقش دارد، تربیت تلاوت‌نگران خیلی کار بزرگ و مهمی است که انجام می‌گیرد و خدا را شکر که در کشور ما این رواج پیدا کرده و تلاوت با تذکر، با خشوع، با توجه عمیق به معنا. به معنا توجه کنید؛ اگر مثلاً یک بخشی از قرآن را در یک محفلی می‌خواهید تلاوت بکنید، این را در ذهنتان قبلاً آماده کنید؛ اگر مراجعه به تفسیر لازم دارد، مراجعه به ترجمه لازم دارد [مراجعه کنید]» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۰/۱/۲۵، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47709>).

در ادامه به دو نمونه از این مبانی که جزو مبانی تفسیری محسوب می‌شوند، پرداخته می‌شود:

۱-۴. آگاهی از معنا و تفسیر آیه برای انتخاب نغمات مناسب

تلاوت قرآن، زمانی به اوج اثرگذاری خود می‌رسد که با درک عمیق مفاهیم و معانی آیات الهی همراه باشد. قاری قرآن با تسلط بر تفسیر و مفاهیم آیات، قادر خواهد بود لحنی متناسب با آن معنا را انتخاب کند و تلاوت خود را به تجربه‌ای معنوی و اثرگذار برای خود و مخاطبان تبدیل کند. هرچه بیشتر با مفاهیم و تفسیر آیات آشنا تر باشد، تلاوتش از حس معنوی بیشتری برخوردار خواهد بود و بیشتر خواهد توانست در مخاطب تأثیر بگذارد؛ اما اگر تلاوت بدون درک عمیق مفاهیم و معانی آیات باشد، صرفاً لذتی موسیقایی به ارمغان می‌آورد و از معنویت لازم برای اثرگذاری بر مخاطب و ارتقای سطح ایمان و معرفت او برخوردار نخواهد بود.

۲-۴. شناخت قطعات یا رکوع‌های مناسب برای تلاوت

یکی از عواملی که می‌تواند در تلاوت معنامحور نقش مهمی داشته باشد، انتخاب قطعات یا رکوع‌های مناسب برای تلاوت است، زیرا هر رکوع، موضوع خاص خود را دارد و تقسیم رکوع‌ها بر اساس مفاهیم آیات است که این خود یک اصل بنیادین در تفسیر است. رکوع در لغت به معنای «ختم شدن» است و در اصطلاح تقسیمات قرآنی، به نوع ویژه‌ای از تقسیمات اطلاق می‌شود که با علامت «ع» مشخص شده است. تفاوت این تقسیم با سایر تقسیمات قرآنی این است که در این تقسیم سعی شده که مفهوم آیات، ملاک تقسیم قرار گیرد و نه شمار حروف یا کلمات (مستفید و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۵).

رکوع در اصل قسمتی است که برای قرائت روزانه تقسیم شده است و تعداد آن در کل قرآن ۵۵۸ عدد است (زراری، ۱۳۶۹: ۱۵۵). در مورد تعداد رکوع‌های قرآن اختلاف نظر وجود دارد ولی نظر مشهور در مورد تعداد رکوع ۵۴۰ فقره است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۱/۱ و روح بخش، ۱۳۸۹: ۱۹/۱). انتخاب قطعاتی که از نظر مفهومی کامل و مرتبط با یکدیگر باشند، درک و فهم آیات را برای مخاطب آسان‌تر می‌کند و به تلاوت انسجام و زیبایی می‌بخشد.

در مقابل، تلاوت ناقص آیات، به‌ویژه اگر از اواسط یا انتهای یک رکوع آغاز شود، می‌تواند در انتقال مفاهیم و معانی اختلال ایجاد کند. در این حالت، مخاطب از درک کامل منظور آیه یا آیات محروم می‌شود و تلاوت اثر مطلوب خود را نخواهد داشت.

۵. مبانی وقف و ابتدا

بدون شک یکی از مهم‌ترین مباحث در تلاوت قرآن به‌ویژه تلاوت معنامحور، شناخت و تسلط بر محل‌های مناسب برای وقف و ابتدا است. این مطلب به قدری مهم است که امیرالمؤمنین علیه السلام در ذیل آیه «ورتل القرآن ترتیلاً» (مزل، ۷۳)، (۴) فرمودند: «ترتیل رعایت محل وقف و نیکو ادا کردن حروف هست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۳/۶۴) و در روایتی دیگر نیز شبیه همین عبارت را بیان فرمودند: «ترتیل رعایت محل وقف و بیان نیکوی حروف است» (همان: ۱۸۸/۸۱).

روایات مذکور اهمیت مسئله وقف و ابتدا را نشان می‌دهد که برای بیان معنای ترتیل نصف تعریف را به شناخت و رعایت محل وقف اختصاص داده است. مقام معظم رهبری به صورت مکرر در بیانات خویش به قاریان قرآن کریم متذکر این مطلب شده‌اند که قاری قرآن باید بر موارد صحیح وقف و ابتدا تسلط داشته باشد. چنانچه در بخشی از بیانات خویش فرمودند: «من مکرر به برادرانی که اهل تلاوت قرآنند، یادآور شده‌ام: شما نمی‌توانید یک تلاوت خوب بکنید درحالی‌که نمیدانید کجا باید وصل کنید، کجا باید وقف کنید» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۱۳۶۸/۱۲/۴، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2270>).

در سخنرانی دیگر خویش با تأکید بر مؤثر بودن وقف و ابتدا در انتقال معنا فرمودند: «ببینید کجا بایستی آیه را کوتاه کرد؛ کجا باید وقف کرد؛ کجا بایست با وقف، معنایی را نشان داد» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۱۳۸۳/۷/۲۵، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3255>).

ایشان در برخی بیانات خویش تقلید محض قاری از وقف و ابتدای قاریان مصری را مذمت نموده و فرمودند: «بعضی از برادران قرآن می‌خوانند، اما قطع و وصلها غلط است... در قرائت، اصلاً این یک



علم است که کجا بایستی آیه را وصل، و کجا باید قطع کرد. نگوید فلان کس در مصر خوانده؛ بیخود کرده خوانده است! مگر هر کس هرچه خواند، همان برای شما حجت می‌شود؟ واقعاً ببینید آیه چیست. از همه راحت‌ترش، همین علایم وقفی است که گذاشته‌اند. در قرآنهاى جدید، «الوصل اولی» و «الوقف اولی» را به صورت «صلی» و «قلی» نوشته‌اند. با این روش، کار را راحت کرده‌اند. اگر این را هم مراعات نمی‌کنید، لااقل همین شکل‌هایی که معمول قرآنها گذاشته‌اند - مثل «ج» و «ط» و «م» - رعایت کنید. معمولاً آیه را وصل نکنید، مگر در جاها و مواردی؛ و الا خود آیه یک فصل است. اگر یک وقت به معانی قرآنی مسلط شدید، آن وقت البته می‌توانید به سلیقه و به فهم خودتان خیلی کارها بکنید؛ اما وقتی که هنوز بر معانی مسلط نیستید، این کار را نکنید» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۱۳۷۰/۱/۲۲، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2440>).

ایشان حتی در برخی از بیانات خویش به نمونه‌ای از تاثیر مستقیم وقف و ابتدا در معنا مثال زده و فرمودند: «وقتی شما می‌گویید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ»، از این عبارت، ما يك طور چیزی می‌فهمیم؛ اما وقتی می‌گویید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ» با يك فاصله کم، نفس را می‌کشید طور دیگری می‌فهمیم. این دومی درست است. وقتی شما به شکل اول می‌گویید، می‌توان این معنا را استنباط کرد که «سبحانه» هم مقول قول همان کسانی است که گفتند: «اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن، ۱۳۶۹/۱/۱۹، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2289>).

قاری قرآن نمی‌تواند کل قرآن را به یک نفس بخواند و ناگزیر از وقف کردن است و باید محل وقف مناسبی را انتخاب نماید مگر اینکه وقف او اضطراری باشد و در این صورت نیز باید بلافاصله تلاوت خویش را از محل مناسبی شروع نماید. انتخاب محل وقف مناسب، به درک صحیح معنا و انتقال آن به مخاطب کمک می‌کند. در غیر این صورت، اگر وقف در محل نامناسبی انجام شود، ممکن است معنای آیه یا آیات قرآن به درستی منتقل نشود و تلاوت، اثر مطلوب خود را نداشته باشد. البته در مواردی، وقف قاری اضطراری است. به‌عنوان مثال، ممکن است قاری به دلیل کمبود نفس، عطسه یا سرفه، ناچار به وقف کردن شود. در این گونه موارد، قاری باید پس از رفع مشکل، بلافاصله تلاوت خود را از محل مناسبی آغاز کند تا انسجام معنایی تلاوت حفظ شود.

۱.۵. آشنایی و تسلط بر محل‌های صحیح وقف و پرهیز از وقف بر محل نامناسب

انتخاب محل مناسب برای وقف در هر زبان و متنی، چه در هنگام صحبت و چه در هنگام خواندن، امری ضروری است. گوینده یا خواننده ناچار است در جایی توقف کند تا نفس بگیرد و سپس به کلام یا خواندن ادامه دهد. اهمیت انتخاب محل مناسب برای وقف در این است که معنای کلام گوینده به هم

نریزد و مراد گوینده به درستی منتقل شود. مثال مشهوری در این زمینه ذکر شده است که در حکم قاضی در مورد شخص اعدامی که گفته است: «بخشش لازم نیست اعدامش کنید»، اگر وقف بر روی «بخشش» صورت گیرد معنایش عفو آن مجرم است و دیگر اعدام لازم نیست؛ ولی اگر وقف بر روی کلمه «نیست» صورت بگیرد، معنایش وجوب اعدام آن شخص است و او را اعدام خواهند کرد.

در قرائت قرآن نیز، گاه وقف بر کلمه‌ای خاص، معنای کلام را دگرگون می‌کند. در برخی از موارد این دگرگونی تا حدی است که به تناقض و حتی به کفرگویی می‌انجامد. در این زمینه، ابوعمرو الدانی در کتاب خویش حدیثی را از پیامبر ﷺ نقل کرده است که: روزی دو نفر به محضر حضرت رسول اکرم ﷺ شرفیاب شدند و اسلام آوردند. یکی از آنان کلمه شهادتین را بیان کرد و گفت: «مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ وَ مَنْ يَعْصِيهِمَا» و در این قسمت از کلام خویش «وقف» نمود و سپس ادامه داد «فَقَدْ غَوَى». پیامبر ﷺ فرمودند: بلند شو، تو بد گوینده‌ای هستی (الدانی، ۱۳۸۲: ۴/۱). چون در این صورت معنای کلام تغییر پیدا کرده، چنین می‌شود: «هرکس از خدا و پیامبر ﷺ اطاعت کند یا نافرمانی کند هدایت یافته است» در حالی که این معنا درست نیست و اگر آن شخص می‌خواست وقف نماید باید در کلمه «رَشِدَ» وقف می‌کرد و دوباره از «وَمَنْ يَعْصِيهِمَا» شروع می‌کرد.

چنین موارد حساس در وقف و ابتدا در بسیاری از آیات قرآن نیز وجود دارد و قاری باید بر مواضع صحیح وقف و ابتدا تسلط داشته باشد. به عنوان نمونه در این آیات، وقف کردن بر این عبارات قبیح است؛ مثلاً وقف بر عبارت «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي» (بقره: ۲۶) یا عبارت «مَا مِنْ إِلَهٍ» (ص: ۶۵). همچنین در آیه: «أَنْهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ...» (غافر: ۶ و ۷) اگر کسی بر کلمه «نار» وقف نکند و دو آیه را وصل کند، این گونه توهم می‌شود که اصحاب آتش عرش الهی را حمل می‌کنند. برای رفع مشکل در این آیه باید بر پایان آیه ۶ وقف کرد تا معنا اشتباه نشود. مثال دیگر آیه: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ» (مانده: ۲) است. در این آیه وقف بر کلمه «تَعْتَدُوا» واجب است و اگر وصل صورت گیرد، چنین توهم می‌شود که فعل «تَعَاوَنُوا» فعل مضارع است و بر فعل «تَعْتَدُوا» عطف شده است و به خاطر دخول «أَنْ» ناصبه بر سر آن، نون آخر فعل حذف شده است؛ در حالی که با این فرض معنای آیه تغییر می‌کند و چنین معنا می‌دهد: «دشمنی با گروهی که مانع وارد شدن شما به مسجدالحرام شدند باعث نشود به آن‌ها ستم کنید و همدیگر را بر نیکی و تقوی یاری کنید». در این صورت، یاری کردن همدیگر در کارهای نیک و تقوی مورد نهی واقع می‌شود و بدیهی است که این معنا مراد الهی نیست. «تَعَاوَنُوا» در آیه فعل امر است و حذف شدن نون از آخر آن به خاطر فعل امر بودن آن است، نه دخول «أَنْ» ناصبه.



۲-۵. انتخاب محل صحیح ابتدا و پرهیز از ابتدا از محل نامناسب

انتخاب محل صحیح ابتدا و شروع آیات نیز به اندازه وقف صحیح اهمیت دارد و اگر ابتدا به صورت صحیح انجام نشود، در بسیاری از آیات معانی تغییر و اشتباه می‌گردد. به عنوان نمونه در آیه «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (آل عمران: ۱۸۱)، اگر کسی از عبارت «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» شروع کند، این عبارت، جمله خبری می‌شود و چنین معنا می‌دهد: «خداوند فقیر و نیازمند است و ما بی نیاز هستیم» در حالی که این کلام یهودیان است و خداوند کلام آن‌ها را حکایت می‌کند. قاری نباید از این عبارت شروع کند.

برای دفع این توهم، لازم است که قاری چند کلمه قبل تر از جای مناسبی شروع به خواندن کند تا معنای کلام به صورت صحیح به مخاطب منتقل شود.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان داد که دستیابی به تلاوت معنامحور در سطح مطلوب، مستلزم آشنایی و تسلط قاریان قرآن بر مبانی تلاوت معنامحور است. مقام معظم رهبری در بسیاری از بیانات خود به این مبانی اشاره کرده‌اند و ضرورت دارد که قاریان تلاوت خود را بر اساس این اصول انجام دهند.

در ابتدا، مبانی علوم قرآنی مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس این مبانی، قاریان باید تلاوت خود را بر اساس قرائت‌های صحیح و معتبر انجام دهند و از برخی قرائات شاذ اجتناب کنند. در ادامه، مبانی آواشناسی تحلیل شد و به موضوعاتی چون تلفظ صحیح صامت‌ها برای جلوگیری از تغییر معنای واژگان، تسلط بر اقسام و مواضع نبر، آشنایی با ردیف‌ها و درجات صوتی و همچنین شناخت مفهوم تغیم اشاره شد. هر یک از این عناصر نقش مهمی در انتقال معنا به مخاطب ایفا کردند.

علاوه بر این، مبانی موسیقایی تلاوت مورد توجه قرار گرفت و بر اهمیت هماهنگی الحان با مفاهیم آیات و پرهیز از استفاده از الحان نامناسب تأکید شد. در بخش تفسیری، پژوهش به شناسایی قطعات و رکوع‌های مناسب برای تلاوت پرداخته و همچنین به اهمیت آگاهی از معنا و تفسیر آیات جهت انتخاب الحان مناسب اشاره کرد.

در نهایت، مبانی وقف و ابتدا نیز مورد بررسی قرار گرفت. در این بخش، بر اهمیت تسلط بر محل‌های صحیح وقف و اجتناب از وقف در محل‌های نامناسب تأکید شد. همچنین انتخاب صحیح محل ابتدا و پرهیز از ابتدای نادرست، به طور خاص مورد توجه قرار گرفت، چرا که هرگونه اشتباه در این موارد می‌توانست منجر به تغییر معنا و مفهوم کلام الهی گردد.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که شناخت دقیق مبانی تلاوت معنامحور و اجرای رویکرد صحیح بر اساس این اصول، نه تنها به قاریان امکان داد تلاوتی در سطح مطلوب ارائه دهند، بلکه بر تأثیرگذاری آن بر قاری و مستمعان نیز تأثیر چشمگیری داشت و این اصول به طور مکرر در فرمایشات مقام معظم رهبری مطرح شده است.

فهرست منابع

١. قرآن کریم.
٢. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ١٣٦٧.
٣. ابن سبکی، عبدالوهاب بن علی، جمع الجوامع فی اصول الفقه، محقق: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤٢٤ق.
٤. ابن جزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
٥. منجد المقرئین ومرشد الطالبین، محقق: عمیرات، زکریا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
٦. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٢١ق.
٧. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی مرکز النشر، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
٨. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، بی تا.
٩. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ١٤٢١ق.
١٠. اندری خلیفة، وحی، النبر فی مرتل عبد الرحمن السدیس دراسة تحليلیة صوتیة، محقق: عبد الوهاب رشیدی، مالانگ- اندونزی: الجامعة الإسلامیة الحکومیة، ١٤٣١ق.
١١. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ اول، ١٣٨٤.
١٢. انیس، ابراهیم، الأصوات اللغویة، مصر: مکتبة نهضة مصر، بی تا.
١٣. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، چاپ دوم، ١٣٧٥.
١٤. تاج الدین السبکی، عبد الوهاب بن علی، جمع الجوامع فی أصول الفقه، محقق: عبد المنعم، خلیل ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ١٤٢٤ق.



۱۵. جرمی، ابراهیم، معجم علوم القرآن، دمشق: دارالقلم، ۱۴۲۲ق.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۱۷. حسنی، نذیر، دروس فی علوم القرآن، قم: مرکز المصطفی ﷺ العالمی للترجمة و النشر، ۱۳۹۲.
۱۸. ، غانم قدوری، حمد، الدراسات الصوتیه عند علماء التجوید، عمان: دارعمار، ۱۴۲۴ق.
۱۹. خامنه‌ای، علی، أجوبة الإستفتانات، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۴۰۰ش.
۲۰. خولی، محمدعلی، معجم علم الأصوات، [بی جا]، مطابع الفرزدق التجارية، ۱۴۰۲ق.
۲۱. الدانی، عثمان بن سعید، المكتفی فی الوقف و الابتداء فی کتاب الله عزوجل، محقق: دولتی، کریم، قم: اسوه، ۱۳۸۲.
۲۲. درکزی، حسن بن اسماعیل، خلاصة العجالة فی بیان مراد الرسالة فی علم التجوید، محقق، جبوری، خلف حسین، بغداد: مرکز البحوث و الدراسات الإسلامية، ۱۴۳۳ق.
۲۳. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران موسسه انتشارات و چاپ، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، پرسش‌ها و پاسخ‌های قرآنی، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵.
۲۶. _____، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم: جامعة المصطفی العالمية، ۱۳۸۷.
۲۷. روح بخش، علی، دانشنامه ی سوره‌های قرآنی، قم: ورع، ۱۳۸۹.
۲۸. زراری، ابوغالب، تاریخ آل اعین، محقق: حسینی جلالی، سید محمدرضا، قم: مرکز البحوث و التحقیقات الاسلامیه، ۱۳۶۹.
۲۹. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، محقق: حسن زاده آملی، حسن، تهران: ناب، ۱۴۱۷ق.
۳۰. سخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الاقراء، محقق: سیف القاضی، عبدالحق عبدالدایم، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۹ق.

۳۱. سعیدی روشن، محمدباقر، آشنایی با علوم قرآن، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۲. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، مهارت های تنگیمی و القا معانی در هنر تلاوت قرآن، اصفهان: رنگینه، ۱۳۹۴.
۳۳. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه، چاپ اول، بی تا.
۳۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۳۵. صبحی، صالح، مباحث فی علوم القرآن، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۲.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۳۷. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۳۸. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الدعوات (للاوندی) / سلوة الحزین، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.ش.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط-الإسلامیة)، محقق: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار (ط - بیروت)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۴۱. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۲. مستفید، حمیدرضا، تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی، محقق، دولتی، کریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۴.
۴۳. مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسیط، استانبول - ترکیه: دارالدعوة، چاپ اول، ۱۹۸۹م.
۴۴. معلوف، لويس، المنجد فی اللغة، قم: اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۷۱.



۴۵. معرفت، محمدهادی، آموزش علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ نهم،

۱۳۸۷.

۴۶. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۴۷. نفیسی، علی اکبر، فرهنگ نفیسی، تهران: خیام، چاپ اول، ۱۳۴۲ق.

۴۸. سایت: <https://farsi.khamenei.ir>.

Resources

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*.
2. Al-Dānī, 'Uthmān bin Sa'īd, *Al-Muktafī fī al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitābullah 'azza wa Jall (The Sufficient Guide to Pause and Beginning in the Book of Allah, the Exalted)*, Edited by Dawlatī, Karīm, Qom: Oswāh, 1382 SH (2003 CE).
3. Andarī Khalīfah, Wahī, *Al-Nibr fī Martil 'Abd al-Rahmān al-Sudays: Dirasah Tahlīlīyah Ṣawtiyah (Stress in the Recitation of 'Abd al-Rahmān al-Sudays: An Analytical Auditory Study)*, Edited by 'Abd al-Wahhāb Rashīdī, Malang, Indonesia: Al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-Ḥukūmīyah, 1431 AH (2010 CE).
4. Anīs, Ibrāhīm, *Al-'Aṣwāt al-Lughawīyah (Linguistic Sounds)*, Egypt: Maktabat Nahdat Miṣr, n.d.
5. Anwarī, Ḥasan, *Farhang-i Buzurg-i Sukhan (Great Dictionary of Speech)*, Tehran: Sukhan, 1st Edition, 1384 SH (2005 CE).
6. Azharī, Moḥammad bin Aḥmad, *Tahdhīb al-Lughah (Refinement of Language)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st Edition, 1421 AH (2001 CE).
7. Bustānī, Fu'ād Afrām, *Farhang-i Abjadī (Alphabetical Dictionary)*, Tehran: Islāmī, 2nd Edition, 1375 SH (1996 CE).
8. Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Lughat Nāmāh (Dictionary)*, Tehran: University of Tehran, Institute of Publications and Printing, 2nd Edition, 1377 SH (1998 CE).
9. Derkazli, Ḥasan bin Ismā'īl, *Khilāṣat al-'Ajālah fī Bayān Murād al-Risālah fī 'Ilm al-Tajwīd (Summary of the Fundamentals of the Science of Tajwīd)*, Edited by Jabbūrī, Khālīf Ḥusayn, Baghdad: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1433 AH (2014 CE).
10. Ghanam Qadūrī, Ḥamad, *Al-Dirāsāt al-Ṣawtiyah 'Inda 'Ulāmā' al-Tajwīd (Phonetic Studies Among the Scholars of Tajwīd)*, 'Amman: Dār 'Amār, 1424 AH (2004 CE).
11. Ḥasanī, Nazīr, *Durūs fī 'Ulūm al-Qurān (Lessons in Quranic Sciences)*, Qom: Markaz al-Muṣṭafā (s) 'Ālamī li-Tarjamah wa al-Nashr, 1392 SH (2013 CE).
12. Ibn Athīr Jazārī, Mubārak bin Moḥammad, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar (The End of the Unknown in the Hadīth and Narrations)*, Qom: Maktabah Ismā'īlīān, 4th Edition, 1367 SH (1988 CE).
13. Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (The Dictionary of Language Standards)*, Qom: Maktabah al-'Ilm al-Islāmī, 1st Edition, 1404 AH (1984 CE).
14. Ibn Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Spread of the Ten Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, n.d.
15. Ibn Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, *Manjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn (The Guide for Reciters and the Teacher of Seekers)*, Edited by 'Amīrāt, Zakariyyā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st Edition, 1420 AH (1999 CE).
16. Ibn Manzūr, Moḥammad bin Makram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1st Edition, n.d.



17. Ibn Sabkī, 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī, *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh (The Collection of Principles of Jurisprudence)*, Edited by 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1424 AH (2003 CE).
18. Ibn Sīda, 'Alī bin Ismā'il, *Al-Muḥkam wa al-Maḥīṭ al-A'zam (The Strong and the Greatest Sea)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st Edition, 1421 AH (2000 CE).
19. Jawharī, Ismā'il bin Ḥamād, *Al-Ṣiḥāḥ (The Correct Lexicon)*, Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malayīn, 3rd Edition, 1404 AH (1984 CE).
20. Jurmī, Ibrāhīm, *Mu'jam 'Ulūm al-Qurān (Dictionary of Quranic Sciences)*, Damascus: Dār al-Qalam, 1422 AH (2002 CE).
21. Khāmene'i, 'Alī, *Ajwibat al-Istifta'āt (Answers to Religious Inquiries)*, Tehran: Intishārāt Inqilāb Islāmī, 1400 SH (2021 CE).
22. Khūlī, Moḥammad 'Alī, *Mu'jam 'Ilm al-'Aṣwāt (Dictionary of Phonetic Science)*, [N.p.]: Maṭābi' al-Farzaḍq al-Tijāriyah, 1402 AH (1982 CE).
23. Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Source for Narrations)*, Edited by Ghaffārī, 'Alī Akbar and Ākhundī, Moḥammad, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 4th Edition, 1407 AH (1987 CE).
24. Ma'lūf, Lu'īs, *Al-Munjid fī al-Lughah (The Guide to the Language)*, Qom: Ismā'ilīān, 3rd Edition, 1371 SH (1992 CE).
25. Ma'refat, Moḥammad Hādī, *Āmūzish-'Ulūm-i Qurānī (Teaching Quranic Sciences)*, Qom: Maktabah al-Tamhīd, 9th Edition, 1387 SH (2008 CE).
26. Mahna, 'Abdullah 'Alī, *Lisān al-Lisān (The Language of Language)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st Edition, 1413 AH (1993 CE).
27. Majlisī, Moḥammad Bāqir, *Bihār al-Anwār (Seas of Light)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2nd Edition, 1403 AH (1983 CE).
28. Mustafā, Ibrāhīm, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ (The Intermediate Dictionary)*, Istanbul - Turkey: Dār al-Da'wah, 1st Edition, 1989 CE.
29. Nafīsī, 'Alī Akbar, *Farhang-i Nafīsī (The Nafīsī Dictionary)*, Tehran: Khayyām, 1st Edition, 1342 AH (1963 CE).
30. Qarashī, 'Alī Akbar, *Qāmūs al-Qurān (Dictionary of the Quran)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 6th Edition, 1371 SH (1992 CE).
31. Quṭb al-Dīn Rāwandī, Sa'id bin Hibbīullah, *Al-Da'awāt (Li-Rāwandī) / Sulwat al-Ḥazīn (The Supplications of Rawandī / The Consolation of the Saddened)*, Qom: Intishārāt Madrasah Imām Mahdī ('Ajallāhu Ta'ālā Farajuhū al-Sharīf), 1st Edition, 1407 AH (1987 CE).
32. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn bin Moḥammad, *Mufradāt Alfāz al-Qurān (The Vocabulary of the Quran)*, Beirut: Dār al-Shāmīyah, 1st Edition, 1412 AH (1992 CE).
33. Rezaeī Isfahānī, Moḥammad 'Alī, *Mantiq-i Tafṣīr Qurān (1) (Logic of Quranic Exegesis [Volume 1])*, Qom: Jāmi'at al-Muṣṭafā al-'Ālamīyah, 1387 SH (2008 CE).
34. Rezaeī Isfahānī, Moḥammad 'Alī, *Porshesh-hā wa Pāsukh-hā-ye Qurānī (Quranic Questions and Answers)*, Qom: Pajūhishhā-ye Tafṣīr wa 'Ulūm al-Qurān, 1385 SH (2006 CE).
35. Rūh̄bakhsh, 'Alī, *Dānishnāmah-ye Sūrah-hā-ye Qurānī (Encyclopedia of Quranic Surahs)*, Qom: Wara', 1389 SH (2010 CE).

36. Sa'idī Rūshan, Moḥammad Bāqir, *Āshnā'ī bā 'Ulūm al-Qurān (Introduction to Quranic Sciences)*, [N.p.], n.p., n.d.
37. Sabzawārī, Mullā Ḥādī, *Sharḥ Manzūmah (Explanation of the Poem)*, Edited by Hasan Zādah Āmulī, Hasan, Tehran: Nāb, 1417 AH (1997 CE).
38. Šāḥib bin 'Abbād, Ismā'il bin 'Abbād, *Al-Maḥīṭ fī al-Lughah (The Sea of Language)*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1st Edition, 1414 AH (1994 CE).
39. Sakhāwī, 'Alī bin Moḥammad, *Jamal al-Qurrā' wa Kamāl al-Aqrā' (The Beauty of the Reciters and the Perfection of the Recitation)*, Edited by Saif al-Qāzī, 'Abd al-Ḥaqq 'Abd al-Dāyim, Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1419 AH (1998 CE).
40. Sha'irī, Moḥammad bin Moḥammad, *Jāmi' al-Akhhbār (The Comprehensive Report)*, Najaf: Maṭba'ah Ḥaydarīyah, 1st Edition, n.d.
41. Shāh Mīwah Isfahānī, Ghulāmrezā, *Mahārath-hā-ye Tanghīmī wa Ilqā Ma'ānī dar Honar Tilāwat Qurān (Skills in the Art of Reciting and Conveying Meanings in Quranic Recitation)*, Isfahan: Rangīnah, 1394 SH (2015 CE).
42. Šubḥī, Šālīh, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān (Discussions on Quranic Sciences)*, Qom: al-Sharīf al-Tabṭabā'ī, 1372 SH (1993 CE).
43. Tabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Tehran: Nāšir Khosrow, 3rd Edition, 1372 SH (1993 CE).
44. Tāj al-Dīn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī, *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh (The Collection of Principles of Jurisprudence)*, Edited by 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2nd Edition, 1424 AH (2003 CE).
45. Zabidī, Moḥammad bin Moḥammad, *Tāj al-'Urūs min Jawāhir al-Qāmūs (The Crown of the Bride from the Jewels of the Dictionary)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1st Edition, 1414 AH (1994 CE).
46. Zarrārī, Abū Ghālīb, *Tārīkh Āl A'in (History of the Al-A'in Family)*, Edited by Ḥusaynī Jalālī, Sayyid Moḥammad Rizā, Qom: Markaz al-Buḥūth wa al-Taḥqīqāt al-Islāmīyah, 1369 SH (1990 CE).
47. Website: <https://farsi.khamenei.ir>.



An Analysis of Types of Sajawandi's Pausal Errors with Reference to I'rab al-Quran *

Ali Jan Ehsani¹ and Hossein Shirafkan² and Karim Parchebaf Dowlati³

Abstract



In the history of Quranic sciences, particularly the science of Qira'at, the discipline of Waqf wa Ibtida' (pausing and resuming) holds significant importance among Islamic scholars. Numerous works have been authored in this field, one of which is 'Ilal al-Wuquf by the 6th-century scholar Moḥammad bin Tayfur Sajawandi. In this work, Sajawandi classifies pausing into six categories, elaborates on the criteria and definitions for each, and then applies these categories to specific pausal positions throughout the Quran. While Sajawandi's efforts are commendable and generally accurate, it appears that in a few instances, he may have erred or deviated from his established criteria. This study aims to identify and analyze these errors through a critical and analytical method, focusing on the grammatical structure (I'rab) of phrases and sentences in the Quran while using the very criteria Sajawandi outlined for defining and determining pausal positions. The analysis reveals that in certain cases, Sajawandi's determinations contradict grammatical considerations or his stated principles. Such errors include instances where: 1. He designated a pausal position where pausing is grammatically or contextually inappropriate, 2. He prohibited pausing where it is valid, or 3. The hierarchical ranking of a pause differs from the classification he provided. This study identifies and evaluates these inconsistencies, contributing to a deeper understanding of Sajawandi's methodology and the broader discipline of Waqf wa Ibtida'.

Keywords: Sajawandi, 'Ilal al-Wuquf (Reasons of Pausing), Pausing and Resuming (Waqf wa Ibtida'), I'rab al-Quran, Types of Errors.

*. **Date of receiving:** 10/05/2022, **Date of Revised:** 15/01/2023, **Date of approval:** 12/04/2023.

1. Level 4 Student in Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University, Higher Education Complex of Language, Literature, and Cultural Studies, Qom, Iran (Afghanistan). alijanehsani62@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. shirafkan43@gmail.com.

3. Assistant Professor in Quran and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Tehran, Iran. kdowlati@gmail.com.



تحلیل انواع خطاهای وقفی سجاوندی با تکیه بر اعراب القرآن *

علی جان احسانی^۱ و حسین شیرافکن^۲ و کریم پارچه‌باف دولتی^۳



چکیده

در تاریخ علوم قرآنی و به خصوص علم قراءت، علم وقف و ابتدا از اهمیت بالایی در بین دانشمندان اسلامی برخوردار بوده است. تألیفات متعددی در این زمینه نگاشته شده‌اند. یکی از این تألیفات، کتاب «علل الوقوف» اثر دانشمند قرن ششم، محمد بن طیفور سجاوندی می‌باشد. وی در این کتاب ابتدا وقف را بر شش قسم تقسیم نموده، معیارها و تعریف‌های هر یک را بیان نموده است. سپس با تعیین مواضع وقف در کل قرآن کریم، انواع وقف خویش را بر آن‌ها تطبیق داده است. سجاوندی در کار خود موفق بوده و در اکثر موارد، عمل کردی درست داشته است. لکن به نظر می‌رسد در مواردی محدود، دچار سهو یا خطا شده باشد. در این مقاله سعی شده است که این خطاها با روش تحلیلی و انتقادی و با تکیه بر اعراب عبارات و جملات و نیز با توجه به معیارهای بیان شده توسط خود سجاوندی در تعریف و تعیین مواضع وقف، بررسی و ارزیابی گردند. از این ارزیابی به دست می‌آید که وی گاهی بر خلاف معیارها و اعراب عبارات، موضع‌گیری‌هایی داشته است که خطا به حساب می‌آیند. این خطاها به اشکال گوناگونی اتفاق افتاده‌اند از جمله تعیین وقف در موضعی که وقف در آن صحیح نیست، یا ممنوع دانستن وقف در موضعی که وقف در آن صحیح است، یا رتبه وقف در یک موضع با آنچه که سجاوندی تعیین کرده است متفاوت می‌باشد.

واژگان کلیدی: سجاوندی، علل الوقوف، وقف و ابتدا، اعراب القرآن، انواع خطا.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ و تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۱/۲۳.

۱. دانشجوی سطح چهار زبان و ادبیات عربی، جامعة المصطفی العالمية، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگی‌شناسی، قم، ایران، از کشور افغانستان (نویسنده مسئول): alijanehsani62@gmail.com.

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، جامعة المصطفی العالمية، قم، ایران. shirafkan43@gmail.com.

۳. استاد یار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. kdowlati@gmail.com.



مقدمه

علم وقف و ابتدا به منزل‌گاه‌های بین راه تشبیه شده است که مسافر در آن‌ها مدتی کم جهت تجدید قوا، توقف می‌نماید. بدون این توقف، ادامه مسیر برای او غیر ممکن است. قاری نیز با توقف در مواضع وقف آیات قرآن کریم، تجدید نفس کرده، سپس ابتدا نموده و به ادامه مسیر می‌پردازد. این جا است که اهمیت این علم و شناخت دقیق این مواضع و استراحت‌گاه‌ها مشخص می‌گردد. در طول تاریخ، شماری از دانشمندان علوم اسلامی به این مهم پرداخته‌اند و بعضی از زحمات آن‌ها اکنون در اختیار ما قرار دارند. امروزه نیز لازم است که با الگوگرفتن از زحمات آن‌ها، پژوهش‌های جدی و محققانه در این عرصه صورت بگیرد تا این علم در بین قراء و به‌خصوص در بین فارسی‌زبانان مهجور واقع نگردد.

محمد بن طیفور سجاوندی از جمله دانشمندانی است که در این عرصه زحماتی فراوان کشیده، چند اثر از خود به یادگار گذاشته است که معروف‌ترین‌شان، کتاب «علل الوقوف» می‌باشد. او در این کتاب، وقف‌هایی را تعریف و ابداع نموده که همواره در چاپ‌های قرآن کریم به کار رفته‌اند و چراغی برای راهنمای تالیان این کتاب مقدس شده‌اند. سجاوندی ضمن تطبیق هر یک از انواع وقف‌های خود بر جای‌جای آیات قرآن کریم، در اکثر موارد علت آن‌ها را نیز ذکر کرده است. بیشتر این علت‌ها به اعراب عبارات و جملات بر می‌گردند. به همین جهت است که اسم «علل الوقوف» برای این کتاب انتخاب شده است. گرچه دیگر دانشمندان این فن مانند نحاس، دانی و اشمونی بعضا به بیان علت وقف‌های خود پرداخته‌اند، سجاوندی سرآمد آن‌ها در این امر به حساب می‌آید. حال پرسش این است که آیا سجاوندی در این کار خود، بی‌نقص عمل کرده است یا لغزش‌هایی هم داشته است. اگر لغزشی داشته است چگونه و بر چند قسم می‌باشد. در این مقاله سعی شده است به این پرسش پاسخ داده شود و ضمن مفروض دانستن این نقایص و لغزش‌ها، به بررسی و ارزیابی این نقایص و لغزش‌های مفروض با تکیه بر اعراب عبارات و نیز با توجه به معیارهای خود سجاوندی، پرداخته شود.

الف. معرفی سجاوندی و انواع وقف ایشان

ابوعبدالله محمد بن طیفور السجاوندی الغزنوی، امام کبیر، محقق، مقرر، مفسر، نحوی و لغوی بوده است. تاریخ دقیق ولادتش در کتب تراجم ذکر نشده است ولی از لقبش، غزنوی، این طور به دست می‌آید که در شهر غزنی که فعلا در افغانستان واقع شده، در نیمه دوم قرن پنجم هجری، متولد شده است. گفته شده است که او در سال ۵۶۰ق وفات نموده است. او در دورانی به سر می‌برده است که عالمان مسلمان به علم وقف و ابتدا اهتمام زیادی می‌ورزیده‌اند، لذا عالمان بزرگی چون ابوعمر و دانی و مکی بن ابی طالب که تألیفات مهمی در وقف و ابتدا دارند، تقریبا با او هم عصر بوده‌اند.

راجع به اساتید، شاگردان و سفرهای سجاوندی چیزی در تراجم ذکر نشده است، اما در مورد تألیفات او از چند اثر یاد شده است که عبارتند از: «تفسیر حسن للقرآن»، «علل القراءات»، «الوقف والابتداء»، «الموجز» و «عین المعانی فی تفسیر سبع المثانی». شاید بتوان گفت مهم‌ترین و مشهورترین اثری که از وی به جای مانده است، کتاب «علل الوقوف» است. وی در این کتاب، وقف را بر شش قسم تقسیم کرده است: وقف لازم، وقف مطلق، وقف جایز، وقف المجوز لوجه، وقف المرخص ضرورة و وقف ممنوع. سپس برای هر یک از انواع وقف خود، علامتی را جهت اختصار، وضع کرده است که به ترتیب عبارتند از: م، ط، ج، ز، ص و لا. سجاوندی سپس کل قرآن کریم را بررسی کرده، انواع وقف خود را بر آن تطبیق نموده است. او در اکثر موارد وقتی وقفی را تعیین می‌کند، علت آن را نیز بیان می‌نماید که این علت‌ها بیشتر به جایگاه اعرابی عبارات برمی‌گردد. ضمن این‌که علاوه بر اعراب، بر معنای آیه و قراءات نیز تکیه کرده است (ر.ک: السیوطی، ۱۳۹۶: ۱۰۱؛ ابن‌الجزری، بی‌تا، ۳۴۶/۱؛ الصفدی، ۱۴۲۰: ۳۷۰/۱؛ منزوی، بی‌تا، ۴۹۶/۱۲؛ السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۳/۱ و ۵۵؛ دهخدا، ۱۳۴۱: ماده «سجاوندی»).

ب. انواع خطاهای وقفی سجاوندی

سجاوندی در تعیین مواضع وقف، در بیشتر موارد موفق عمل کرده است. دقت عملی که به خرج داده است قابل تحسین است. در اکثر موارد، وقف‌های تعیین شده با معیارهایش منطبق هستند. به عنوان نمونه او در آیه «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذْلَةً، وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴) بر «أُذْلَةً» وقف جایز تعیین کرده، در علت آن گفته است: «زیرا جایز است که عبارت «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» قول ملکه سبأ و ادامه عبارت ماقبل باشد و نیز جایز است که این عبارت ابتدای کلام جدید و قول خدای متعال باشد». این موضع‌گیری دقیقاً منطبق با معیار او در وقف جایز است؛ او این وقف را برای موضعی تعریف کرده است که در عبارت بعد از وقف، دو نوع اعراب متقابل و متضاد که یکی بر وقف و دیگری بر وصل دلالت کند، محتمل باشند (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۲۸/۱). در آیه مذکور چنین است؛ یک احتمال این است که عبارت بعد از وقف، عطف بر مقول قول ملکه سبأ باشد که در این صورت وصل را می‌طلبند. احتمال دیگر این است که این عبارت مستأنفه و کلام خدای متعال باشد که در این صورت وقف را می‌طلبند. لذا طبق ملاک سجاوندی، نوع وقف مناسب در این جا همان وقف جایز است که او همین عمل‌کرد را داشته است.



با این وجود مواردی یافت می‌شوند که موضع‌گیری او در آن‌ها با معیارهای خودش و نیز اعراب عباراتی که وقف در آن‌ها تعیین شده است، همخوانی ندارد که در این نوشتار عنوان «خطا» بر آن‌ها اطلاق شده است. این اتفاق به اشکال گوناگونی رخ داده است که در ذیل مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۱. تعیین وقف در مواضع ناصحیح

شکل اول از انواع خطاهای سجاوندی موردی است که وی گاهی در یک موضع، وقفی را معین کرده است، در حالی که بعد از دقت نظر، مشخص می‌گردد که این وقف صحیح نمی‌باشد و نباید تعیین می‌گردید. در این جا برای این مورد سه مثال ذکر می‌کنیم که سجاوندی در آن‌ها وقف لازم، مطلق و جایز تعیین کرده است ولی هیچ کدام صحیح به نظر نمی‌رسد؛

زمر: ۳: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾؛ «و آنها که غیر از خدا را اولیای خود قرار دادند، و دلیلشان این بود که اینها را نمی‌پرستیم مگر به خاطر اینکه ما را به خداوند نزدیک کنند، خداوند روز قیامت میان آنها در آنچه اختلاف داشتند داوری می‌کند».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «أَوْلِيَاءَ» وقف لازم تعیین کرده، دلیل آن را این‌گونه ذکر کرده است که تقدیر کلام، «یقولون ما نعبدهم» است و الا عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» اخبار از طرف خدای متعال می‌گردد (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۸۷۷/۳).

ترکیب: طبق نظر اکثر معربان و مفسران، «الَّذِينَ» در این جا مبتدا است و عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» مفعول برای قول محذوف. ابن هشام در مورد اضممار قول در این جا می‌گوید: «آن‌چه که این ترکیب و تقدیر را نیکو گردانیده این است که اضممار قول در نزد نحوی‌ها آسان است» (ابن هشام، بی تا، ۸۲/۱). ابن عاشور معتقد است که نظم کلام اقتضای این حذف را دارد؛ چرا که در کلام مرجعی نیست که صلاحیت داشته باشد تا نون متکلم به آن رجوع کند، لذا فعل غائبی در تقدیر لحاظ می‌گردد تا ضمیر آن به «الَّذِينَ» برگردد (ابن عاشور، بی تا، ۱۳/۲۴). شیخ طوسی حذف «یقولون» را افصح و أوجز خوانده است (الطوسی، بی تا، ۵/۹). سپس در خبر مبتدا و موضع اعرابی قول محذوف، چند احتمال ذکر شده‌اند؛ ۱. قول محذوف خبر باشد، یعنی: «و الذین اتخذوا من دونه اولیاء یقولون (أو قالوا) مانعدهم إلا لیقرّبونا إلى الله زلفی» (النحاس، ۱۴۲۱: ۳/۴؛ الزمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۴). در این صورت جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» مستأنفه خواهد بود (الطوسی، بی تا، ۵/۹؛ الصافی، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲۳)؛ ۲. قول محذوف حال باشد و جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» خبر، یعنی: «و الذین اتخذوا من دونه اولیاء قائلین مانعدهم إلا لیقرّبونا إلى الله زلفی إِنَّ اللَّهَ یحکم بینهم» (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ۳۲۱/۲؛ ابن هشام، بی تا،

۲/۲۶۰؛ ۳. قول محذوف بدل از صله باشد. در این صورت نیز خبر، جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» خواهد بود (السمین، ۱۴۰۸: ۴۰۷/۹)؛ ۴. قول محذوف خبر اول و جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» خبر دوم باشد (ابن هشام، بی تا، ۲/۲۶۰). اما نحاس و مکی جایز دانسته اند که این قول محذوف قبل از «الَّذِينَ» در تقدیر لحاظ گردد، یعنی: «و قال الذین اتخذوا»؛ لذا «الَّذِينَ» فاعل برای آن خواهد بود (النحاس، ۱۴۲۱: ۳/۴؛ القیسی، ۱۴۲۴: ۱۷۶/۲). در این صورت مشخص است که جمله «مَا نَعْبُدُهُمْ» مقول این قول است و ترجیح آن است که جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» مستأنفه باشد. گفته شده که طبق تراکیب چهارگانه مذکور، مراد از «الَّذِينَ» مشرکین هستند و ضمیر در «اتَّخَذُوا» به آن رجوع می کند. یعنی «مشرکان که اولیائی غیر از خدا انتخاب کرده اند، می گویند ما آن ها را نمی پرستیم مگر برای تقرب به خدا». اما احتمال دیگری در مورد آن داده شده است که مراد از آن، کسانی باشند که مورد پرستش قرار گرفته اند، مثل فرشتگان، حضرت عیسی، لات، عزی و ... در این صورت ضمیر در «اتَّخَذُوا» به «مشرکین» برمی گردد که البته در لفظ ذکر نشده است و از سیاق کلام فهمیده می شود. تقدیر آن چنین خواهد بود: «والذین اتَّخَذَهُمُ الْمُشْرِكُونَ أَوْلِيَاءَ قَانِلِينَ مَا نَعْبُدُهُمْ... إِنْ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ». در این صورت خبر مبتدا طبق نظر زمخشری و ابن هشام فقط جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» خواهد بود. قول محذوف نیز حال یا بدل است (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۴؛ ابن هشام، بی تا، ۲/۲۶۰). البته حلبی علاوه بر این وجه، خبر واقع شدن قول محذوف را نیز جایز دانسته و تقدیر آن را چنین ذکر کرده است: «والذین اتَّخَذَهُمُ الْمُشْرِكُونَ أَوْلِيَاءَ يَقُولُ فِيهِمُ الْمُشْرِكُونَ: مَا نَعْبُدُهُمْ» (السمین، ۱۴۰۸: ۴۰۸/۹).
تحلیل: مطابق با هیچ یک از تراکیب محتمل در آیه، وقف بر «أَوْلِيَاءَ» صحیح نمی باشد، چه برسد به این که وقف بر آن لازم باشد؛ اگر قول محذوف را خبر بدانیم، وقف بین مبتدا و خبر به تصریح خود سجاوندی قبیح و ممنوع است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۳۴/۱). اگر فرض کنیم این قول محذوف طوری لحاظ شده که قبل از وقف لازم قرار گیرد، مثلاً چنین باشد «أَوْلِيَاءَ يَقُولُونَ» و بعد علامت وقف لازم قرار گیرد تا خبر در عبارت موقوف علیها قرار گیرد، باز این وقف اشکال دارد؛ چرا که عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» مقول این قول محذوف است و وقف بین قول و مقول آن ممنوع می باشد. اگر قول محذوف را حال بدانیم، وقف بین حال و ذوالحال نیز از سوی سجاوندی منع شده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۱۹/۲). از سویی دیگر در این صورت خبر مبتدا که عبارت «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» می باشد، هنوز نیامده است. در واقع در این صورت شدت قبح این وقف بیشتر می گردد؛ چرا که بین دو چیز که وقف در آن ها ممنوع است، فاصله ایجاد شده است؛ یکی بین مبتدا و خبر و دیگری بین حال و ذوالحال. اگر قول محذوف را بدل از



صله بدانیم، سجاوندی وقف بین بدل و مبدل منه نیز را منع کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱/۱۳۴). در این صوت نیز دو تا علت برای عدم جواز وقف وجود دارد؛ یکی نیامدن بدل و دیگری ذکر نشدن خبر مبتدا. ترکیب چهارم به ترکیب اول برمی‌گردد که قول محذوف خبر اول است و جمله «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» خبر دوم و در این صورت نیز بین مبتدا و خبر فاصله ایجاد می‌گردد که جایز نیست.

اما اگر طبق نظر نحاس «الَّذِينَ» را فاعل برای قول محذوف بدانیم، در این صورت این جمله دیگر اسمیه نیست که بین مبتدا و خبر فاصله ایجاد شود، بلکه فعلیه است. ولی باز هم وقف بر «أَوْلِيَاءَ» باعث ایجاد فاصله بین قول و مقول آن می‌گردد و ممنوع خواهد بود. اما در این که مقول قول کدام جمله است، به نظر می‌رسد بستگی به این دارد که مراد از «الَّذِينَ» چه کسانی باشند؛ اگر مراد از آن، مشرکان باشند، مقول قول عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» خواهد بود. اما اگر مراد از «وَالَّذِينَ» کسانی باشند که مورد پرستش قرار گرفته‌اند، به نظر می‌رسد مقول قول عبارت «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ» باشد، و مقول قول واقع شدن عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» صحیح به نظر نمی‌رسد.

اما توجیه و تحلیل سجاوندی برای این وقف عجیب است. تعبیر او چنین است: «لأن التقدير: (يقولون ما نعبدهم)» و الا لَصَارَ (مانعبدهم) إخبارا من الله» (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۳/۸۸۷). به نظر او اگر بر «أَوْلِيَاءَ» وقف نشود، عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» قول خدای متعال می‌گردد، و حال این که این عبارت، قول مشرکان است. در جواب سجاوندی باید گفت که اولاً این که عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» قول خدای متعال تصور شود، بسیار بعید است. به خصوص که عبارت «إِلَّا لِيَقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ» که در ادامه ذکر شده و واژه «إِلَى اللَّهِ» در آن به صراحت ذکر شده، مانع این است که این کلام از طرف خدای متعال تصور گردد. معنا ندارد که کسی بگوید من آن‌ها را برای تقرب به خودم پرستش می‌کنم. ثانیاً سجاوندی چگونه با این توجیه، عبارت ماقبل وقف را ناقص رها کرده و خبر، حال و بدل و هر احتمال دیگری که از ماقبل تفکیک ناپذیر است را از آن جدا کرده است؟ مبتدا به تنهایی چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ ثالثاً همان‌طور که نحوی‌ها و مفسران گفته‌اند تقدیر گرفتن ماده «قول» شایع است و به راحتی در تقدیر لحاظ می‌گردد؛ لذا لزومی ندارد که شونده و یا خواننده عبارت «مَا نَعْبُدُهُمْ» را خبر از جانب خدای متعال تصور کند، بلکه ماده «قول» در ذهن او به راحتی متبادر خواهد شد.

ابن جزری مطلبی دارد راجع به یک سری ترکیب‌های عجیب و خلاف ظاهر آیات که از سوی بعضی از معربین، قراء و اهل تأویل صورت گرفته‌اند به این خیال که وقف و ابتدا و معنای کامل تری را ارائه کنند. او کار این گروه را نسنجیده، بدون دلیل، تکلف و پیروی از هوا دانسته است، مانند: وقف بر «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ» و ابتدا از «اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر/۲۹) که فعل «يَشَاءَ» را بدون فاعل رها کرده‌اند. و

مواردی از این قبیل که کلام از مواضعش تحریف شده است در حالی که ترکیب صحیح آن با توجه به قبل و بعد و سیاق کلام، قابل شناخت است (ابن الجزری، ۱۴۱۸: ۱۸۲/۱). به نظر می‌رسد تعیین وقف سجاوندی بر «أُولِيَاءَ» نیز از همین قبیل باشد که مبتدا را بدون خبر رها کرده، موضع وقفی اختیار نموده که جز تعسف و تکلف، چیز دیگری در آن نیست.

هود: ۲۸: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ، أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ»؛ «(نوح) گفت: اگر من دلیل روشنی از پروردگارم داشته باشم و از نزد خود رحمتی بمن داده باشد که بر شما مخفی مانده (آیا باز هم رسالت مرا انکار می‌کنید؟). آیا من میتوانم شما را به پذیرش این بینه مجبور سازم با اینکه شما آمادگی ندارید؟».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ» وقف مطلق تعیین کرده، علتی برایش ذکر نکرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۵۸۳/۲).

ترکیب: آن چه از ترکیب این آیه برای بحث ما مفید است، اعراب جمله «أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا» می‌باشد که سجاوندی قبل از آن وقف مطلق تعیین نموده است. فعل «أَرَأَيْتُمْ» یک ترکیب خاص و متضمن معنای «آخبرنی» می‌باشد. این فعل به صورت دو مفعولی استعمال می‌گردد که مفعول اول منصوب و مفعول دوم غالباً به صورت جمله‌ای استفهامیه واقع می‌شود. در این جا بین این فعل و فعل شرط بر سر «بَيْتَةٍ» تنازع وجود دارد؛ «أَرَأَيْتُمْ» آن را منصوب می‌خواهد و «كُنْتُ» می‌خواهد با حرف جر مجرورش کند. لذا عمل به عامل دوم داده شد و عامل اول در ضمیر مستتر آن عمل کرد. پس مفعول اول «أَرَأَيْتُمْ» ضمیر مستتر است و مفعول دوم آن، جمله استفهامیه «أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا» که تقدیر آن چنین خواهد بود: «أَرَأَيْتُمْ الْبَيْتَةَ مِنْ رَبِّي إِنْ كُنْتُ عَلَيْهَا أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا». جواب شرط محذوف است و این شرط و جزاء بین این فعل و مفعولش معترضه واقع شده است (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۹/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۴۳/۶). بعضی دیگر باب تنازع و این که مفعول اول این فعل محذوف باشد را ذکر نکرده‌اند، بلکه جمله «أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا» را جانشین دو مفعول آن دانسته‌اند (ابن عاشور، بی تا، ۲۴۳/۱۱). طبرسی این آیه را چنین معنا کرده است: «أتریدون منی أن اکرهکم علی المعرفة؟» (الطبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۲۳۵/۵) که بیان‌گر این است که او جمله «أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا» را مفعول برای «أَرَأَيْتُمْ» قرار داده است.

تحلیل: در ترکیب آیه مشخص گردید که جمله «أَنْزَلْنَا مَكْمُوهَا» سدّ مسد مفعول فعل «أَرَأَيْتُمْ» می‌باشد، حال یا فقط جانشین مفعول دوم و یا جانشین هر دو مفعول. وقف بین فعل و مفعول جایز نمی‌باشد؛ زیرا وقف بین عامل و معمول است و وقف بین عامل و معمول طبق نظر همه علمای این فن،



ممنوع است مگر در بعضی موارد که مصداق وقف حسن، براساس وقف‌های چهارگانه، باشد (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۳۵/۱؛ ابن‌الانباری، ایضاح الوقف و الابتداء، ۱۳۹۱: ۱۱۶). حال معلوم نیست چرا سجاوندی در این آیه قبل از مفعول، وقف مطلق تعیین کرده است! علتی هم برای آن ذکر نکرده است. ممکن است کسی دلیل آن را استفهامیه بودن جمله «أَنْزَلِ مُكُومَهَا» بداند؛ چرا که یکی از ملاک‌های تعیین وقف سجاوندی، استفهام است. او به کرات از استفهام به عنوان عامل وقف یاد کرده است. مثلاً در آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره/۱۳۸) بر «صِبْغَةَ اللَّهِ» وقف جایز تعیین کرده، دلیلش را شروع جمله بعدی با استفهام و نیز حالیه بودن این جمله دانسته است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱/۲۴۵). یعنی حالیه بودن این جمله اقتضای وصل را دارد و شروع آن با استفهام، اقتضای وقف را. لذا وقف جایز تعیین کرد. اما این استدلال نمی‌تواند وقف مطلق را در آیه مورد بحث توجیه کند؛ زیرا استفهام فقط می‌تواند با دلیلی مقابله کند که نبود آن چندان خللی در معنای آیه ایجاد نکند. اما اگر در مقابل موردی قرار بگیرد که در صورت وقف، معنای آیه ناقص گردد، دیگر ملاک و دلیل قراردادن استفهام برای وقف، کار صحیحی نخواهد بود. استفهام می‌تواند با حال مقابله کند؛ زیرا وقف قبل از حال در بسیاری از موارد، حسن و جمله قبل از آن، کامل است و سکوت بر آن صحیح می‌باشد، اما فعلی که دارای مفعول است، بدون آن، معنا ندارد. آیا صحیح است که مثلاً در آیه «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (مائده/۱۱۶) بر «مَرْيَمَ» وقف شود به این دلیل که جمله بعدش با استفهام شروع شده است؟ معلوم است که در صورت وقف، معنای آیه کاملاً ناقص است و مشخص نمی‌شود که حضرت عیسی چه چیزی به خدای متعال گفت. در این جا نیز چنین است؛ حضرت هود از قومش خواست که به او خبر دهند. چه چیزی را خبر دهند؟ این که آیا حضرت آن‌ها را بر معرفت، اجبار و اکراه کند. حال اگر قبل از این جمله وقف شود، معلوم نیست که چه چیزی را قوم حضرت به او خبر دهند.

ضمن این که عمل کرد سجاوندی در موارد مشابه این آیه، مخالف با فرض این که او به دلیل استفهامیه بودن جمله بعدی این وقف را اختیار کرده است، می‌باشد. او در آیه «فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ، مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ» (هود/۳۹) وقف را بر «تَعْلَمُونَ» ممنوع کرده، در علت آن گفته است که جمله استفهامیه مفعول آن است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۲/۵۸۴). و نیز در آیه «سَوْفَ تَعْلَمُونَ، مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ» (هود/۹۳) که تقریباً عین این آیه است، این عمل کرد را تکرار کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۲/۵۸۹). لذا می‌توان از موضع‌گیری او در این دو مورد مشابه استفاده کرد که طبق نظر خود او، استفهام نمی‌تواند با مفعول به مقابله کند، لذا اگر جایی این دو باهم تعارض کردند، استفهام کنار گذاشته می‌شود و بر اساس مفعول به که اقتضای وصل را دارد، عمل شده و وقف قبل از آن ممنوع اعلام می‌گردد.

با این وجود بر فرض که بپذیریم دلیل تعیین وقف بر «فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ»، استفهامیه بودن جمله بعدی بوده است، باز وقف مطلق صحیح نخواهد بود، بلکه باید وقف جایز تعیین می نمود؛ زیرا هم برای وقف دلیل وجود دارد که همان استفهامیه بودن جمله بعد از وقف است و هم برای وصل که مفعول به بودن این جمله می باشد. اما اگر چنانچه کسی بگوید دلیل این وقف استفهامیه بودن جمله بعد از وقف نیست، بلکه طولانی بودن کلام است، باید گفت که در این صورت نیز وقف مطلق صحیح نیست، بلکه حداکثر وقف «المَرخَص ضروری» باید تعیین می نمود که در واقع فلسفه وضع این وقف، همین موارد طولانی بودن کلام و قطع شدن نفس می باشد. البته این وقف «مَرخَص» نیز در جایی است که جمله قبل از وقف، مفید باشد (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۳۱/۱).

۳-۱. بقره: ۲۴۹: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي، وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾؛ «و هنگامی که طالوت (به فرماندهی لشکر بنی اسرائیل منصوب شد، و) سپاهیان را با خود بیرون برد، به آنها گفت: "خداوند، شما را به وسیله یک نهر آب، آزمایش می کند، آنها (که به هنگام تشنگی،) از آن بنوشند، از من نیستند، و آنها که جز یک پیمانه با دست خود، بیشتر از آن نخورند، از من هستند!«.

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «فَلَيْسَ مِنِّي» وقف جایز تعیین کرده، در علت آن گفته است که جمله بعدی با شرط و واو شروع می شود (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۳۲۲/۱). یعنی شرط را دلیل فصل و واو عطف را دلیل وصل دانسته است.

ترکیب: آن چه در ترکیب این قسمت از آیه برای این بحث لازم و مهم است، تعیین مستثنی و مستثنی منه است. در این جا «مَنِ اغْتَرَفَ» مستثنای تام موجب متصل و محلا منصوب است (العکبری، التبیان فی إعراب القرآن، بی تا، ۶۲). ابراهیم برکات آن را استثناء متصل غیر موجب از فاعل «شَرِبَ» خوانده است، لذا در اعراب «مَنِ اغْتَرَفَ» دو وجه رفع بنا بر بدلیت و نصب بنا بر استثناء را جایز دانسته است (برکات، النحو العربی، بی تا، ۱۸۷/۳). ولی غیر موجب بودن آن بعید به نظر می رسد؛ چرا که در «فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ» نفی وجود ندارد. اگر از فاعل در «لَمْ يَطْعَمْهُ» استثناء می کرد، غیر موجب بودنش قابل دفاع بود. احتمال دارد که او نفی را از خبر آن، یعنی «فَلَيْسَ مِنِّي» برداشت کرده باشد.

قبل از مستثنی، دو جمله وجود دارند که هر دو از جهت صنعت نحو، صلاحیت مستثنی منه واقع شدن را دارند، حال یا خود «مَنْ» شرطیه مستثنی منه است و یا ضمیری که از فعل شرط و یا جواب شرط به آن ها بر می گردد. آن دو جمله یکی «فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ» است و دیگری «وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ». اکثر مفسرین



و معربین بر این عقیده‌اند که مستثنی منه در جمله اول است، لذا جمله دوم در حکم تأخیر از «إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ» می‌باشد، اما به دلیل این که این جمله در حکم مفهوم و مدلول جمله اول است، گویا بین مستثنی و مستثنی منه فاصل واقع نشده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۸۷/۲؛ الصبان، حاشیه الصبان، بی تا، ۲/۲۳۷). اما بعضی، استثناء را از جمله دوم دانسته‌اند. مثلاً ابوالبقاء گفته که «مَنِ اعْتَرَفَ» استثنای متصل است. او سپس مخاطب را مخیر کرده در این که آن را از «مَنْ» در جمله اول استثناء کند و یا از «مَنْ» در جمله دوم (العکبری، التبیان فی إعراب القرآن، بی تا، ۶۲). اما مکی مستثنی منه را فقط ضمیر در «يُطْعَمُهُ» دانسته است (القیسی، ۱۴۲۴: ۱/۱۷۳).

تحلیل: همان طور که ذکر شد، از جهت صنعت نحو، «مَنِ اعْتَرَفَ» را می‌توان هم از جمله اول و هم از جمله دوم استثناء کرد. این که ابوالبقاء مستثنی منه را بین این دو جمله مخیر کرده، دال بر همین امر است که از جهت نحوی جایز است که از هر دو جمله مستثنی واقع شود. اما آنچه که مفسرین را بر این واداشته تا مستثنی منه را در جمله اول بدانند، معنا و تفسیر کلام است. از جهت معنا و مفهوم برای مفسرین و معربین به اثبات رسیده که نوشیدن یک کف آب برای لشکریان طالوت جایز بوده است، لذا گفته‌اند آن چه برای لشکریان طالوت ممنوع بوده، نوشیدن با دهان از رودخانه بوده است که در این صورت کاملاً سیراب می‌شدند، ولی یک بار نوشیدن مقداری از آب که در کف دست بگنجد، برای آن‌ها مباح بوده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۸۷/۲). حال اگر «مَنِ اعْتَرَفَ» را از جمله دوم استثناء کنیم، جواز نوشیدن یک مشت آب از بین خواهد رفت؛ چرا که استثناء از منفی، مثبت است و از مثبت، منفی که تقدیر کلام چنین خواهد بود: «وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ بِيَدِهِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنِّي؛ و هر کس که از آن آب نچشد از من است مگر کسی که یک کف دست از آن بنوشد که از من نیست» (السمین، ۱۴۰۸: ۵۲۷/۲). در واقع استثناء از جمله دوم، مطلق نوشیدن را نفی می‌کند. لذا به نظر می‌رسد این که ابوالبقاء و مکی از جمله دوم استثناء کرده‌اند، فقط از دید صنعت نحو و اعراب بوده است و مفهوم کلام مد نظر قرار داده نشده است.

گفته شده که اگر قبل از ادات استثناء دو جمله یا بیشتر باشند که هر کدام امکان مستثنی منه واقع شدن را داشته باشد، اختلاف است که استثناء از جمله آخر باید صورت بگیرد یا از همه جایز است. اما اگر دلیلی باشد که آن را به یکی از جملات اختصاص دهد، طبق همان دلیل عمل می‌شود، مثل آیه مورد بحث که دلیل داریم که استثناء اختصاص به جمله اول دارد (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۸۷/۲؛ السمین، ۱۴۰۸: ۵۲۷/۲). جمله دوم به تعبیر بعضی، معترضه بین مستثنی و مستثنی منه می‌باشد که در اصل می‌بایست مؤخر از مستثنی منه ذکر می‌گردید (السمین، ۱۴۰۸: ۵۲۶/۲). البته معترضه بودن آن از جهت مفهوم

است و نه معترضه بودن اصطلاحی؛ زیرا از جهت صنعت نحو این جمله عطف بر جمله اول است. اما تعبیر ابن عاشور در مورد جمله دوم دقیق‌تر و زیباتر است که گفته جمله دوم تأکید برای جمله اول است و به این دلیل بین مستثنی و مستثنی منه ذکر شد که بین تأکید و مؤکد اتصال شدیدی وجود دارد. نکته‌ای دیگر این که استثناء از منطوق جمله اول و از مفهوم جمله دوم صورت گرفته است؛ چرا که مفهوم «وَمَنْ لَمْ يَطْعَمُهُ فَإِنَّهُ مِنِّي»، می‌شود: «مَنْ طَعَمَهُ لَيْسَ مِنَّهُ» (ابن عاشور، بی تا، ۲/۴۷۴).

لذا وقتی ثابت شد که استثناء از جمله اول صورت گرفته است، وقف سجاوندی بر «فَلَيْسَ مِنِّي» دچار خدشه خواهد بود. این‌طور هم نیست که کلام دو وجهی باشد که یک وجه بر وصل و دیگری بر فصل دلالت کند و در نتیجه وقف جایز قابل توجیه باشد؛ چرا که احتمال استثناء از جمله دوم به دلیلی که ذکر شد، مردود است و قائلین به آن، دلیل و توجیهی برای نظر خود ارائه نکرده‌اند.

۲. ممنوع دانستن وقف در مواضع صحیح

شکل دوم از انواع خطاهای سجاوندی، موردی است که وی وقف را در موضعی که وقف صحیح است، ممنوع دانسته است. برای این مورد نیز مثال زیاد است که با توجه به گنجایش مقاله، در این جا به ذکر یک مورد اکتفا می‌گردد؛

بقره: ۱۱۶: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانِشُونَ»؛ (و یهود و نصاری و مشرکان) گفتند خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است - منزه است او - بلکه آنچه در آسمانها و زمین است از آن او است و همه در برابر او خاضعند».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «وَلَدًا» وقف را ممنوع اعلام کرده، چنین تعلیل کرده است: «و این جاز الإبتداء بقوله «سُبْحَانَهُ»، و لکن یوصل بقولهم ردا له و تعجیلا للتزیه؛ [وقف بر «وَلَدًا» ممنوع است] گرچه ابتداء از «سُبْحَانَهُ» صحیح است ولی این کلمه به قول کفار جهت مردود اعلام کردن آن و نیز تعجیل در تنزیه خدای متعال، وصل می‌شود» (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱/۲۳۲).

ترکیب: کلمه «سُبْحَانَهُ» مفعول مطلق غیر منصرف است؛ یعنی به جز مفعول مطلق، نقش دیگری نمی‌پذیرد. عاملش نیز همیشه محذوف می‌باشد (الزمخشری، ۱۴۲۴: ۴۳). راجع به محل اعرابی آن در این جا بعضی گفته‌اند مستأنفه است (الخرائط، ۱۴۲۶: ۱/۴۳). نظر صحیح هم همین به نظر می‌رسد؛ چرا که قول کفار قبل از این کلمه به پایان رسیده و خود این کلمه قول خدای متعال می‌باشد. بعضی دیگر گفته‌اند که این کلمه مفعول مطلق برای فعل محذوف و کل جمله، معترضه می‌باشد (الصفافی، ۱۴۱۸: ۲۴۵/۱). صفافی در توضیحات، اضافه کرده که الفاظ «سبحانه، تعالی و جلّ جلاله» و امثال آن‌ها، همگی



جملات معترضه هستند که به وسیله آن‌ها تنزیه و تعظیم خدای متعال قصد می‌گردد. ولی این نظر در این آیه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا جمله معترضه باید بین دو شیئی متلازم و به هم وابسته که نباید بین شان اجنبی واقع شود، باشد. در این جا تلازم و وابستگی ای بین ماقبل و مابعد این کلمه وجود ندارد که هیچ، تباعد نیز وجود دارد که یکی قول کفار و دیگری قول خدای متعال می‌باشد. بله، اگر ترکیب کلام مثلا چنین می‌بود: «قال الله سبحانه كذا»، این کلمه با فعل محذوفش معترضه می‌بود؛ چرا که بین فعل و مفعولش واقع شده است.

این نکته را باید اضافه نمود که این‌گونه نیست که این کلماتی که برای مدح و تعظیم و ... به کار می‌روند، همیشه معترضه باشند؛ اگر بین دو شیء متلازم واقع شوند، معترضه خواهند بود و الا نقش دیگری مثل مستأنفه خواهند داشت. مثلا در جمله «مات فلان، رحمه الله»، جمله «رحمه الله» شبیه «سبحانه» و برای مدح و دعا است، اما چون بین دو شیء متلازم قرار نگرفته است، ابن هشام آن را مستأنفه دانسته است (ابن هشام، بی تا، ۴۳/۲). نظیر آیه مورد بحث، آیه «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذَلَّةً، وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل/۳۴) است که گفته شده کلام ملکه سبأ تا «أَذَلَّةً» به پایان می‌رسد و جمله «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» قول خدای متعال می‌باشد، لذا وقف قبل از آن تام دانسته شده است (الطوسی، بی تا، ۹۳/۸؛ الدانی، ۲۰۱۰: ۲۰).

تحلیل: به نظر می‌رسد از چند جهت به وقف ممنوع سجاوندی بر «وَلَدًا» اشکال وارد باشد؛ اولین اشکال و مهم‌ترین آن‌ها مسأله اعراب است که به تنهایی می‌تواند این وقف را دچار خدشه کند و آن این است که جمله «سُبْحَانَهُ» مستأنفه است و وقف قبل از جملات مستأنفه نه تنها ممنوع نیست که از بالاترین اعتبار برخوردار است. لذا سزاوار بود که در این جا وقف مطلق تعیین می‌شد. ثانیاً اگر بر «وَلَدًا» وقف نشود و «سُبْحَانَهُ» به ماقبل متصل گردد، این توهم ایجاد می‌گردد که این کلمه ادامه قول کفار باشد. در این‌گونه موارد سجاوندی جهت از بین بردن این توهم، وقف لازم اختیار کرده است، مانند: «وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ، إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس/۶۵) که بر «قَوْلُهُمْ» وقف لازم تعیین کرده است تا مبادا جمله «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» که قول خدای متعال است، قول کفار تلقی گردد (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۵۷۴/۲). لذا ابن جزری ضمن ردّ وقف ممنوع سجاوندی در این جا، معتقد است باید بر «وَلَدًا» وقف شود تا «سُبْحَانَهُ» مقول قول کفار واقع نشود (ابن‌الجزری، ۱۴۱۸: ۲۳۳/۱). ثالثاً سجاوندی در موارد مشابه این آیه، عمل کرد یکسانی نداشته است. او گرچه در آیات ۳۵ مریم و ۴ زمر تقریباً عین همین موضع‌گیری را داشته است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۶۸۱/۲ و ۸۷۷/۳)، در چند مورد مشابهی دیگر موضع‌گیری‌های متفاوتی را از او شاهد هستیم. مثلا در آیات ۶۸ یونس و ۲۶ انبیاء قبل از «سُبْحَانَهُ» نه

وقف را ممنوع اعلام کرده و نه آن را جایز دانسته است، بلکه سکوت اختیار نموده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۵۷۴/۲ و ۷۰۵). در آیه ۱۰۰ انعام قبل از «سُبْحَانَهُ» وقف مطلق تعیین کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۸۵/۲). و نیز در آیه «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا» (مریم/ ۸۸ و ۸۹) بر «وَلَدًا» وقف مطلق تعیین کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۶۸۹/۲). در حالی که جمله «لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا» در حکم «سُبْحَانَهُ» است و قول کفار مبنی بر فرزندداشتن خدای متعال را رد می‌کند. همان تعجیل در تنزیهی که در «سُبْحَانَهُ» است، در این جمله نیز می‌باشد.

حال سؤال این است که اگر تعجیل در تنزیه، مانع وقف است و باید دو عبارت به هم متصل گردند، چرا در همه این موارد وقف را ممنوع اعلام نکرده است! این عمل کرد دوگانه برای چیست؟! مطمئناً شرایط همه این آیات مثل هم هستند و در آن، در قسمت اول، فرزندداشتن به خدای متعال نسبت داده می‌شود و در قسمت دوم، این امر از او نفی می‌گردد. لذا آن تعجیل در تنزیه و پاک‌دانستن خدای متعال از هر نوع سوء و زشتی در همه این آیات وجود دارد و طبق بیان سجاوندی در آیه مورد بحث، می‌بایست این تعجیل صورت بگیرد و دو جمله به هم وصل گردند، اما در همه موارد، شاهد این عمل کرد از سوی او نیستیم. نتیجه این که عمل کرد صحیح همان است که در بعضی از این موارد قبل از «سُبْحَانَهُ» وقف مطلق تعیین نموده است؛ زیرا قول خدای تعالی را از قول کفار جدا نموده و این شبهه که «سُبْحَانَهُ» قول کفار واقع شود را از بین می‌برد.

۳. عدم تعیین وقف در مواضع صحیح

گونه‌ای از خطاهای سجاوندی، موردی است که او در موضعی که وقف صحیح است، وقف تعیین نکرده است در حالی که می‌بایست این کار را می‌کرد. هدف از پرداختن به این موضوع، بیان این مطلب است که خطاهای سجاوندی فقط در «تعیین مواضع وقف» منحصر نمی‌شوند، بلکه در «عدم تعیین وقف در مواضعی که وقف صحیح است»، نیز می‌باشند. بدون شک هدف او، تعیین مواضع وقف در همه موارد ممکن بوده است؛ این مطلب از رتبه‌بندی و درجه‌بندی مراتب وقف توسط او از قوی‌ترین تا ضعیف‌ترین مرحله، به دست می‌آید که خواسته است با این کار، ضعیف‌ترین وجه‌های احتمالی وقف نیز از دیدش پنهان نماند. لذا اگر موردی مشاهده شود که با توجه به ملاک خود سجاوندی، وقف در آن صحیح باشد ولی او وقفی در آن تعیین نکرده باشد، خطا خواهد بود. البته اواخر آیات مستثنی هستند؛ زیرا خود سجاوندی متذکر شده که اواخر آیات به طور معمول محل وقف است و نیاز به گذاشتن علامت وقف نیست مگر مواردی خاص. بنابراین در اینجا خطای سجاوندی در جهت عکس، یعنی عدم تعیین وقف در موضعی که باید وقفی تعیین می‌گردید، بررسی می‌گردد.



بقره: ۴۹: ﴿وَإِذْ نَحَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾؛ «و (نیز به خاطر بیابورید) آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم که همواره شما را به شدیدترین وجهی آزار می‌دادند: پسران شما را سر می‌بریدند و زنان شما را (برای کنیزی) زنده نگه میداشتند و در این، آزمایش سختی از طرف پروردگار برای شما بود».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» وقفی اختیار نکرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۲۰۲/۱).

ترکیب: در موضع اعرابی جمله «يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» دو احتمال حال (النحاس، ۱۴۲۱: ۵۲/۱) و استتفاف (الطوسی، بی تا، ۲۲۳/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۱۲/۱) داده شده‌اند؛

تحلیل: همان‌طور که ملاحظه گردید، در ترکیب جمله «يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» دو احتمال حال و استتفاف وجود دارند. اکثر معربین و مفسرینی که متعرض اعراب این جمله شده‌اند، هر دو احتمال را در ترکیب این جمله بیان کرده‌اند. لذا به همان مقدار که حالیه بودن این جمله محتمل است، مستأنفه بودن آن نیز محتمل می‌باشد. طبق احتمال حال، وقف قبل از آن، ممنوع و طبق احتمال استتفاف، وقف قبل از آن صحیح خواهد بود. لذا در این جا دلیل و سبب هم برای وقف وجود دارد و هم برای عدم وقف. در نتیجه سجاوندی می‌بایست قبل از این جمله وقف جایز تعیین می‌کرد. وقفی که او برای همین‌گونه موارد در نظر گرفته است که در آن‌ها دو دلیل وقف و عدم وقف باهم تنازع و کشمکش دارند. او بارها در این‌گونه موارد ضمن تعیین وقف جایز، دو دلیل متنازع و متخاصم را نیز بیان داشته است. به عنوان نمونه او در آیات ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۳۶ بقره و ۱۰۳ آل عمران وقف جایز تعیین نموده و دو دلیل وقف و عدم وقف را تشریح کرده است. لذا هر جا در موضع جمله‌ای، دو احتمال اعرابی وجود داشته باشند که یکی مانند استتفاف، وقف را اقتضا کند و دیگری مانند حال و صفت، وصل را بطلبد، سجاوندی قبل از آن وقف جایز تعیین کرده است. این، دقیقاً مطابق با تعریف این وقف است که براساس آن، دو دلیل متنافی و متقابل بر سر یک موضع باهم درگیری و تنازع دارند؛ یکی وصل و دیگری فصل را می‌طلبد. لذا سجاوندی وقف جایز را برای آن در نظر گرفته است تا اگر وصل شود، براساس یک دلیل و اگر وقف شود، براساس دلیل دیگری باشد. لذا در جمله «يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» که دو احتمال استتفاف و حال وجود دارند و معربین و مفسرین معتبر به آن دو، تصریح کرده‌اند، سجاوندی می‌بایست براساس قاعده و ملاک خود، قبل از آن، وقف جایز تعیین می‌نمود. حال که چنین نکرده است، خلاف ملاک وقف جایز و سایر عمل‌کردهای خویش در موارد مشابه، عمل نموده است و این، در واقع یک خطا است؛ زیرا در جایی که می‌بایست وقف تعیین کند، این کار را نکرده است. همان‌گونه که اگر در جایی که موضع وقف نیست و او وقفی در آن تعیین کند، خطا کرده است.

نحاس از اخفش وقف بر «آلِ فِرْعَوْنَ» را تمام نقل کرده، سپس خودش افزوده است که تمام بودن کلام بر «آلِ فِرْعَوْنَ» در صورتی است که عبارت «يَسْؤُمُونَكُمْ» مستأنفه باشد. اما اگر آن را در موضع نصب و حال قرار دهی، کلام قبل از آن، تمام نخواهد بود (النحاس، القطع و الإئتاف، ۱۴۱۳: ۵۷). اشمونی و انصاری نیز تفکیک کرده‌اند که اگر جمله «يَسْؤُمُونَكُمْ» حال باشد، قبلش وقف جایز نیست. اما اگر مستأنفه باشد، قبلش وقف جایز است (الاشمونی، ۲۰۰۸: ۷۱/۱؛ الأنصاری، ۱۴۲۲: ۳۹). ملاحظه می‌گردد که نحاس، اشمونی و انصاری، هر دو وجه اعرابی در جمله «يَسْؤُمُونَكُمْ» را بیان کرده، سپس با توجه به این تفکیک و براساس هر یک از این دو وجه، نوع وقف را معین کرده‌اند. لذا شایسته بود که سجاوندی نیز در این جا چنین عمل کردی از خود نشان می‌داد.

۴. خطا در تعیین نوع وقف

گاهی وقف سجاوندی به صورت مطلق اشتباه نمی‌باشد، بلکه نوع وقف تعیین شده اشتباه می‌باشد که بعد از بررسی، رتبه آن یا ارتقاء پیدا می‌کند و یا تنزل می‌یابد. بسیاری از خطاهای وقفی سجاوندی از این نوع هستند که در این جا یک مورد به عنوان نمونه بررسی می‌گردد:

آل عمران: ۵۹: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ، خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؛ «مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است، که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: "موجود باش!" او هم فوراً موجود شد. (بنا بر این، ولادت مسیح بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت او نیست.)».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «كَمَثَلِ آدَمَ» وقف «مطلق» تعیین کرده، در علت آن گفته است که «آدم» معرفه است و جمله بعدش نمی‌تواند صفت آن واقع شود (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۳۷۵/۱).

ترکیب: در موضع اعرابی جمله «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» سه احتمال تفسیریه (الفراء، بی تا، ۲۱۹/۱؛ ابن‌الانباری، ۱۳۶۲: ۲۰۶/۱)، حالیه (العکبری، التبیان، ۱۴۱۹: ۸۰؛ ابوحنان البحر المحیط، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۳) و استثنافیه (الواحدی، بی تا، ۲۱۴/۱؛ الصافی، ۱۴۱۸: ۲۰۱/۳) وجود دارند.

تحلیل: با توجه به ترکیب آیه، مشاهده می‌گردد که قول مشهور در موضع اعرابی جمله «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»، تفسیریه بودن آن است. اکثر مفسرین و معرین در قول مختار خود، آن را تفسیریه ذکر کرده‌اند و سپس بعضی حالیه بودن آن را در قول مرجوح خود نیز احتمال داده‌اند. از سویی دیگر این جمله بین نحوین، مشهور به جمله تفسیریه است و هرگاه خواستند برای این جمله مثال بزنند، این آیه را ذکر کرده‌اند. حال باید دید که حکم وقف قبل از جمله تفسیریه چیست؛ براساس وقف‌های چهارگانه چون جمله تفسیریه محلی از اعراب ندارد و طبق قول مشهور، ارتباط لفظی نیز با ماقبل خود ندارد، در نگاه



اول وقف قبل از آن جایز و از نوع وقفِ کافی به نظر می‌رسد، اما این‌گونه نیست؛ زیرا مفسّر بدون مفسّر گنگ و مبهم است و باید مفسّر ذکر شود تا ابهام آن برطرف گردد. لذا علمای این فن، وقف قبل از آن را صحیح ندانسته‌اند؛ ابن‌نباری در باب «ما لایتمّ الوقف علیه=آن‌چه که وقف بر آن تمام نیست»، وقف بین مفسّر و مفسّر را ناتمام خوانده است (ابن‌النباری، ایضاح الوقف و الابتداء، ۱۳۹۱: ۱۱۶). دانی از نحاس نقل کرده است که کلام بر «کَمَثَلِ آدَمَ» تمام است، سپس خدای متعال کلام را از عبارت «حَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» در موردِ خلقتِ آدم از سر گرفته است. او سپس می‌افزاید که غیر نحاس گفته‌اند که وقف بر «کَمَثَلِ آدَمَ» نه تام است و نه کافی؛ زیرا جمله «حَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» تفسیر برای «مَثَلٍ» است، لذا متعلق به آن است و از آن منقطع و جدا نمی‌گردد (الدانی، ۲۰۱۰: ص ۶۲). ملاحظه می‌شود که دانی تفکیک کرده است که اگر جمله «حَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» مستأنفه باشد، وقف قبل از آن جایز است، اما اگر تفسیریه باشد، وقف قبل از آن تام و کافی نیست. ممکن است حسن باشد و ممکن است به جهت ابهامی که در مفسّر وجود دارد، قبیح باشد. پس این نتیجه را می‌توان گرفت که طبق وقف‌های چهارگانه، وقف قبل از جمله تفسیریه صحیح نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد از دید سجاوندی نیز وقف قبل از آن ممنوع باشد. گرچه او در بیان موارد وقفِ ممنوع، اشاره‌ای به آن نکرده است، در آیه «وَإِذْ أَنْجَبْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ...» (اعراف: ۱۴۱) بر «سُوءَ الْعَذَابِ» وقف جایز تعیین کرده، در علتش گفته است که جمله «يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ» ممکن است مستأنفه باشد و ممکن است تفسیر برای «يَسُومُونَكُمْ» باشد (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۵۱۳/۲). یعنی سبب وقف، مستأنفه بودن آن و سبب ممنوع بودن وقف، تفسیریه بودن آن است. لذا از این موضع‌گیری سجاوندی این نتیجه به دست می‌آید که او وقف قبل از جملات تفسیریه را ممنوع می‌داند.

احتمال دوم، حالیه بودن جمله «حَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»، است. روشن است که براساس این قول نیز وقف قبل از آن صحیح نمی‌باشد و این، براساس نظر همه علمای این فن، از جمله خود سجاوندی، می‌باشد که وقف بین حال و ذوالحال ممنوع است. احتمال سوم، مستأنفه بودن آن است که طبق آن، وقف قبل از آن صحیح خواهد بود. سجاوندی بعد از آن که صفت بودن این جمله برای «آدَمَ» را نفی کرده، نقش آن را تعیین نکرده است. ولی از این که قبلش وقف مطلق تعیین کرده است، احتمال این که آن را مستأنفه دانسته باشد، قوت می‌گیرد؛ زیرا وقف مطلق او معمولاً قبل از جملات مستأنفه می‌باشد. با این عمل کرد، این سؤال از او مطرح می‌شود که چرا دو وجه دیگر، یعنی تفسیریه و حالیه بودن آن را نادیده گرفته است، در حالی که در بسیاری از موارد، همه وجه و جوه محتمل در آیه را مد نظر قرار داده، با توجه به آن‌ها، نوع وقف

را تعیین کرده است! و نیز وقتی فقط براساس یک وجه عمل کرده، چرا وجه مشهور را کنار گذاشته، مطابق وجه غیر مشهور عمل کرده است! لذا شایسته بود که سجاوندی در این جا با توجه به وجود وجوه اعرابی متقابل، وقف جایز تعیین می نمود.

۵. عدم اتخاذ رأی واحد در معیارهای واحد

وقتی معیاری تعیین می شود که بر مواردی متعدد در قرآن تطبیق می کند، طبعاً باید حکم وقف در همه این موارد یکسان باشد. مثلاً یکی از معیارها در نزد سجاوندی، وقف بین سؤال و جواب و یا هر نوع گفتگوی دوجانبه است. او در این مورد بارها تصریح کرده که بین سؤال و جواب وقف است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۴۵/۲). نوع این وقف را هم مطلق در نظر گرفته است. یا این که قبل از شرط، نفی و استفهام وقف است. و یا این که اگر در عبارتی دو نوع اعراب متضاد که یکی وقف و دیگری وصل را بطلبد، وجود داشتند، در آن وقف جایز تعیین می گردد. با این وجود مواردی از وقف های سجاوندی یافت می شوند که حکم واحد در همه مصادیق این معیارهای کلی جاری نشده است. لذا این عدم اتخاذ رأی واحد در معیارهای واحد یک نوع خطا به حساب می آید. در این جا یک مورد از این عمل کرد دوگانه بررسی می گردد:

النساء: ۵۳: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا * أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾؛ «آیا آنها (یهود) سهمی در حکومت دارند (که بخواهند چنین قضاوتی کنند؟) در حالی که اگر چنین بود به مردم هیچ حقی نمی دادند (و همه چیز را در انحصار خود می گرفتند). با اینکه به مردم (پیامبر و خاندانش) در برابر آنچه خدا از فضلش به آنها بخشیده، حسد می ورزند».

بیان موضع وقف: سجاوندی وقف بر «نَقِيرًا» را ممنوع اعلام کرده، در علت آن گفته است که «للعطف = به خاطر عطف» (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۲۳/۲).

ترکیب: «أَمْ» در این دو آیه منقطعه می باشد (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۶۷۷/۳). لازم به ذکر است که حرف «أَمْ» بر دو نوع متصله و منقطعه تقسیم می گردد. «أَمْ» متصله آن گونه که از معنای آن پیدا است، بین دو عبارتی قرار می گیرد که به همدیگر وابسته باشند و هیچ کدام از دیگری بی نیاز نباشد، مانند: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنَ مَحِيصٍ﴾ (ابراهیم/۲۱). «أَمْ» منقطعه بین دو جمله ای واقع می شود که از یکدیگر مستقل باشند، هر یک معنای خاص خود را داشته باشد که با معنای دیگری متفاوت باشد و ادای هر یک بر دیگری متوقف نباشد. «أَمْ» منقطعه بر مفرد داخل نمی شود و فقط بر جمله وارد می شود، مانند: ﴿اللَّهُمَّ أَزْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبِطْشُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۹۵) (ابن هشام، بی تا، ۳۷/۱؛ الرضی، ۱۳۸۴: ۴۰۶/۴).



در این‌که «أَمْ» منقطعه عاطفه است یا ابتدائیه، بین نحوین اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد سید علی‌خان مدنی می‌گوید که ابن جنی و ابن هشام آن را عاطفه می‌دانند. عبارت شیخ بهایی نیز چنین است: «أَمْ تَرِدُ لِلْعَطْفِ مَتَّصِلَةً وَ مَنْقُطَةً؛ أَمْ لِلْبَلِّ مَتَّصِلَةً وَ مَنْقُطَةً؟» در مقابل، جمهور علماء معتقد هستند که «أَمْ» منقطعه، حرف ابتدا است (المدنی، الحدائق النذیة، ۱۳۸۸: ۸۴۱ و ۸۴۶). در تأیید نظر جمهور می‌توان این‌گونه استدلال کرد که «أَمْ» منقطعه به جز موارد نادر، همیشه معنای اضراب دارد. اضراب یعنی انتقال از معنای سابق به معنای جدید. معنای اضراب مخصوص حرف «بل» می‌باشد، لذا گفته‌اند «أَمْ» منقطعه که معنای اضراب دارد، به معنای «بل» است. بل اضرایبه که بر سر جمله داخل می‌شود، همیشه حرف ابتدای محض است و حرف عطف نیست، لذا جمله‌ای که بعد از آن می‌آید از نظر اعراب، مستقل از ماقبل است و ارتباطی با آن ندارد (ر.ک: حسن، ۱۴۲۸: ۴۴۶/۳). بنابراین «أَمْ» منقطعه که به معنای «بل» اضرایبه است نیز طبعا همین حکم را خواهد داشت؛ یعنی حرف ابتدا است و جمله‌ای که بعد از آن قرار می‌گیرد از ماقبل خود از جهت اعراب مستقل خواهد بود. محقق رضی تصریح می‌کند که جمله‌ی بعد از «أَمْ» منقطعه، مستأنفه است (الرضی، ۱۳۸۴: ۴۰۵/۴).

بعضی از دانشمندان و مُصنّفان علم وقف و ابتدا نیز در باب «أَمْ»، بحث جداگانه‌ای باز کرده‌اند. آن‌ها به تبعیت از نحوین، آن را به معادله (متصله) و منقطعه تقسیم کرده‌اند. در «أَمْ» معادله چون عاطفه است، وقف قبل از آن را جایز ندانسته‌اند. در «أَمْ» منقطعه که به معنای «بل» است، چون مابعد آن از ماقبلش منقطع و قائم‌بنفسه است، وقف قبل از آن و ابتدا از بعدش را جایز دانسته‌اند (ر.ک: السخاوی، ۱۴۱۳: ۴۲۵/۲).

تحلیل: بعد از روشن شدن انواع «أَمْ» و معنای هر یک، باید گفت که «أَمْ» در آیه مورد بحث، منقطعه می‌باشد. به این موضوع، همان‌طور که گذشت، بعضی مثل طبرسی و ابوحیان تصریح کرده‌اند و بعضی دیگر با بیان معنای آن، به آن اشاره نموده‌اند. مثلا تعبیر زمخشری در بیان معنای آن چنین است: «بل أَيْحَسُدُونَ رَسُولَ اللَّهِ...» (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۲/۱) که او در این تعبیر، «أَمْ» را «بل» تفسیر کرده است. لذا طبق نظر جمهور نحوی‌ها، جمله مدخول «أَمْ»، مستأنفه می‌باشد و وقف قبل از آن جایز خواهد بود. در نتیجه وقف ممنوع سجاوندی در این‌جا براساس نظر این گروه، صحیح نخواهد بود. خود سجاوندی استتفاف را عامل وقف دانسته، معمولا قبل از آن، وقف مطلق تعیین کرده است.

اگر گفته شود که سجاوندی طبق نظر غیر جمهور عمل کرده، «أَمْ» را عاطفه دانسته است، باید گفت که از عمل کرد او در موارد مشابه، چنین چیزی برداشت نمی‌شود. او می‌بایست در تمام موارد «أَمْ»

یک‌سان عمل می‌نمود، در حالی که در یک آیه قبل از این آیه، یعنی بر «وَمَنْ يَلْعَنَ اللَّهَ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا» (نساء: ۵۲) وقف مطلق تعیین کرده، در علت آن گفته است که «أَم» به معنای الف استفهام انکاری است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۴۲۳/۲). اگر چنانچه نظر سجاوندی بر این می‌بود که «أَم» منقطعه، عاطفه است، در این جا نیز می‌بایست وقف را ممنوع اعلام کرده، علتش را «للعطف» ذکر می‌کرد. اما نه تنها چنین نکرده است که بالاترین درجه وقف، یعنی وقف مطلق، در آن تعیین کرده است که با مستأنفه بودن جمله بعدی سازگار است. یعنی این موضع‌گیری مطابق است با نظر جمهور که «أَم» را به معنای «بل» اضراب و حرف ابتدا و جمله بعدش را استثنافیه می‌دانند. لذا وقف ممنوع سجاوندی بر «فَقِيرًا» صحیح به نظر نمی‌رسد.

سجاوندی در آیه «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ...» (رعد: ۱۶) نیز عمل کرد یک‌سان نداشته است. او بر «وَالْبَصِيرُ» وقف را ممنوع اعلام کرده، در علتش گفته است که «أَم» برای عطف است. سپس بر «وَالنُّورُ» وقف را جایز دانسته، در علتش گفته است که «أَم» به معنای الف استفهام است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۱۴/۲). در حالی که هر دو مورد «أَم» در این جا، منقطعه می‌باشد (الزمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۲/۲؛ السمین، ۱۴۰۸: ۳۷/۷) و طبعاً باید اولاً قبل از آن‌ها وقف صورت بگیرد و ثانیاً نوع وقف نیز یک‌سان باشد. از سویی دیگر او در ۵۲ نساء قبل از «أَم»، وقف مطلق تعیین کرده است و در این جا بر «وَالنُّورُ» وقف جایز، در حالی که در علت هر دو، «أَم» را الف استفهام معنا کرده است و این به نوعی متناقض عمل کردن است! بنابراین اگر معیار و ملاک واحدی مثل أم منقطعه داشتیم که حکم وقف در آن، معین بود، باید در همه موارد آن، این حکم اجرا شود و از عمل کردهای چندگانه و تشتت‌گویی پرهیز گردد.

۶. عدم هماهنگی در موارد مشابه

گاهی در یک آیه حکمی اجرا شده است که این حکم در آیات مشابه آن، اجرا نشده است. نمونه‌ای از این مورد، آیه ۱۱۶ بقره است که بحث آن گذشت و سجاوندی در آن قبل از «سُبْحَانَهُ» وقف را ممنوع دانسته است در حالی که در آیات مشابه دیگری که «سُبْحَانَهُ» در آن‌ها وجود دارد، مانند: ۶۸ یونس، ۲۶ انبیاء، ۱۰۰ انعام، ۸۸ مریم، قبل از آن، وقف را جایز دانسته است. در این جا به بررسی یک مورد دیگر پرداخته می‌شود؛

یونس: ۲۳: «فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْكُمُ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ، مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنَنْبِتُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ «اما هنگامی که آنها را رهایی بخشید،



دوباره) در زمین، بدون حق، ستم می‌کنند ای مردم ستم‌های شما به زیان خود شماست، بهره‌ای از زندگی دنیا (می‌برید) سپس بازگشت شما بسوی ماست و (خدا) شما را به آنچه عمل می‌کردید خبر می‌دهد».

بیان موضع وقف: سجاوندی بر «عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» وقف مطلق تعیین کرده است. او در علت آن گفته است که «مَتَاعٌ» خبر برای مبتدای محذوف است، یعنی: «هو متاع». او در ادامه افزوده است که کسی که «مَتَاعٌ» را منصوب بخواند، وقف نمی‌کند؛ زیرا آن را ظرف برای «البغی» قرار داده است. ظرف واقع شدن آن نیز به این دلیل است که به «الْحَيَاةُ» اضافه شده و «الْحَيَاةُ» [اسم] زمان است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۵۶۸/۲).

ترکیب: کلمه «مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» را حفص منصوب و سایر قراء سبعة مرفوع خوانده‌اند (الطوسی، بی تا، ۳۶۱/۵). بحث ما روی اعراب نصب آن است که از حفص روایت شده است. در اعراب نصب آن چند احتمال داده شده‌اند: ۱. «مَتَاعٌ» مفعول مطلق برای فعل محذوف باشد، یعنی: «تَمَتَّعُونَ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (النحاس، ۱۴۲۱: ۱۴۴/۲؛ الزمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۹/۲)؛ ۲. «مَتَاعٌ» مفعول به برای فعل محذوف باشد، یعنی: «بِيتَعُونَ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ۴۰۹/۱)؛ ۳. «مَتَاعٌ» مفعول له باشد و عاملش «بَغْيِكُمْ» که مبتدا است. «عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» متعلق به «بَغْيِكُمْ». و خبر مبتدا محذوف است که تقدیر آن چنین خواهد بود: «انما بغیکم علی أنفسکم لأجل متاع الحیاة الدنیا مذموم» (القیسی، ۱۴۲۴: ۳۷۹/۱). و می‌توان در این صورت «عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» را خبر مبتدا قرار داد و عامل در «مَتَاعٌ»، متعلق این خبر باشد (السمین، ۱۴۰۸: ۱۷۴/۶)؛ ۴. «مَتَاعٌ» در موضع حال باشد، یعنی: «متمتعین» (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۵/۶)؛ ۵. «مَتَاعٌ» ظرف زمان باشد، مانند «مَقَدَّمُ الْحَاجِّ»، یعنی: «وقت متاع الحیاة الدنیا». عامل در «مَتَاعٌ» در این حالت و نیز حالت قبلی که «مَتَاعٌ» در موضع حال بود، متعلق «عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» می‌باشد، یعنی: «بغیکم کائن علی أنفسکم متاع الحیاة الدنیا». «بَغْيِكُمْ» در این دو حالت نمی‌تواند عامل در «مَتَاعٌ» باشد؛ زیرا بین مصدر و صله‌اش، خبر فاصله می‌افتد که این امر جایز نمی‌باشد (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۵/۶). البته اگر خبر مبتدا را محذوف لحاظ کنیم، یعنی «بَغْيِكُمْ ... مَذْمُومٌ»، عمل «بَغْيِكُمْ» در «مَتَاعٌ» جایز خواهد بود (السمین، ۱۴۰۸: ۱۷۴/۶).

تحلیل: به وقف مطلق سجاوندی بر «عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» کاری نداریم؛ چرا که براساس قرائت رفع «مَتَاعٌ» صورت گرفته است. اما این‌که او براساس قرائت نصب «مَتَاعٌ»، وقف را بر آن ممنوع دانسته است به این دلیل که «مَتَاعٌ» ظرف است، قابل تأمل می‌باشد؛ زیرا اعراب «مَتَاعٌ» محدود به همان یک وجه نیست، بلکه همان‌طور که ملاحظه شد، چهار وجه دیگر نیز در آن محتمل هستند. از بین این پنج

وجه، طبق سه وجه آخر، یعنی مفعول له، حال و ظرف، نمی توان بر «مَتَاعٌ» وقف کرد. اما طبق دو وجه اول، وقف بر «مَتَاعٌ» صحیح است؛ چون عامل آن طبق این دو وجه، مقدر است و ارتباط لفظی با ماقبل ندارد، به خصوص وجه مفعول مطلق بودن آن که نسبت به سایر وجوه از قائلین بیشتری برخوردار است. این وجه، یعنی مفعول مطلق با عامل محذوف، در جاهای متعددی از قرآن آمده است که سجاوندی در اکثر موارد، قبل از آن، موضع وقف تعیین کرده است. بعضی از این مصادر عبارتند از: «صِبْغَةَ اللَّهِ» (بقره: ۱۳۸)، «حَقًّا» (بقره: ۱۸۰/۲۳۶ و ۲۴۱)، «كِتَابًا» (آل عمران: ۱۴۵)، «تَوَابًا» (آل عمران: ۱۹۵)، «نُزُلًا» (آل عمران: ۱۹۸ و چند موردی دیگر)، «نَصِيْبًا» (نساء: ۷)، «فَرِيضَةً» (نساء: ۱۱)، «وَصِيَةً» (نساء: ۱۲)، «كِتَابَ اللَّهِ» (نساء: ۲۴)، «فَرِيضَةً» (توبه: ۶۰)، «جَزَاءً» (توبه: ۹۵ و جاهای متعددی دیگر)، «وَعَدَ اللَّهِ» (یونس: ۴ و جاهای متعددی دیگر)، «صُنْعَ اللَّهِ» (نمل: ۸۸)، «سُنَّةَ اللَّهِ» (احزاب: ۳۸ و چند موردی دیگر)، «سَوَاءً» (فصلت: ۱۰)، «فَضْلًا» (دخان: ۵۷ و حجرات: ۸).

در این جا به عنوان نمونه به توضیح سه مورد از این مصادر منصوب اشاره می گردد که سجاوندی در آن ها، وقف اختیار کرده است؛ ۱. «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸). در این جا در «صُنْعَ اللَّهِ» احتمال داده شده که مفعول مطلق برای عامل محذوف باشد، یعنی «صَنَعَ صَنَعًا اللَّهُ» و نیز ممکن است که منصوب از باب اغراء باشد، یعنی «انظروا صنع الله» (النحاس، ۱۴۲۱: ۱۵۳/۳). سجاوندی بر «مَرَّ السَّحَابِ» وقف مطلق تعیین کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۷۷۴/۲)؛ ۲. «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ، جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و «أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ، نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۷ و ۱۹). در این آیات در اعراب «جَزَاءً» و «نُزُلًا» هر دو وجه مفعول مطلق و مفعول له مطرح شده اند (النحاس، ۱۴۲۱: ۲۰۲/۳). سجاوندی ضمن ذکر این دو وجه در اعراب این دو کلمه، وقف قبل از آن ها را جایز تعیین کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۸۱۰/۲)؛ ۳. «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ، سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (فصلت: ۱۰). در این آیه در اعراب «سَوَاءً» گفته شده که مصدر برای فعل محذوف «استوت» می باشد (العکبری، ۱۴۱۹: ۳۳۶). سجاوندی قبل از آن وقف مطلق تعیین کرده است (السجاوندی، ۱۴۲۷: ۸۹۹/۳).

در بیشتر این موارد بیش از یک وجه اعرابی مطرح هستند که حداقل یکی از این وجوه اقتضای فصل را دارد و طبق آن، وقف صحیح می باشد. یکی از این وجوه که در همه این موارد بدون استثناء مطرح شده است، مفعول مطلق بودن این منصوبات است که طبق آن، وقف قبل از این مصادر جایز خواهد بود.



بنابراین جواز وقف قبل از همه این مصادر ثابت می‌گردد. خود سجاوندی نیز در اکثر موارد بیش از یک وجه در اعراب آن‌ها مطرح کرده، براساس آن، وقف جایز تعیین کرده است. اما این‌که در آیه مورد بحث قبل از «مَتَاعٌ» و نیز در سوره دخان و حجرات قبل از «فَضْلًا» وقف را ممنوع اعلام کرده است، جای تعجب دارد؛ زیرا در این سه مورد نیز وجوه اعرابی دیگری که اقتضای وقف کنند، از سوی معربین و مفسرین معتبر مطرح شده‌اند. به خصوص وجه مفعول مطلق بودن آن که همه به آن اذعان دارند. و نیز این‌که در آیات ۱۴۵ و ۱۹۸ سوره آل عمران قبل از «کِتَابًا» و «نُزُلًا» سکوت اختیار کرده، در حالی که در آیه ۱۹۸، سه آیه قبل از آن، بر «نَوَابًا» موضع وقف اختیار کرده است با وجود آن‌که شرایط هر دو مصدر مثل هم هستند، عجیب است. و عجیب‌تر از آن، این‌که او قبل از «نُزُلًا» در سوره آل عمران، سکوت کرده است؛ در سوره سجده وقف جایز تعیین کرده است و در سوره فصلت وقف مطلق! یعنی مصدر منصوبی که در سه جا با شرایط واحد که می‌تواند یک نوع نقش داشته باشد، سجاوندی قبل از آن، سه نوع واکنش متفاوت داشته است! لذا سجاوندی قبل از این مصادر منصوب به طور عام و قبل از «نُزُلًا» به طور خاص که شرایط یکسانی دارند، عمل کرد یکسانی نداشته است و دچار خطای عمل کرد چندگانه در موارد مشابه شده است.

نتیجه‌گیری

از بررسی وقف‌های سجاوندی به دست می‌آید که او بعضاً در این امر دچار لغزش‌هایی شده است. این لغزش‌ها به چند شکل رخ داده‌اند: ۱. گاهی در موضعی که وقف صحیح نیست، سجاوندی وقف اختیار کرده است؛ ۲. گاهی تعیین وقف در یک موضع مطلقاً اشتباه نیست، بلکه رتبه وقف معین، اشتباه می‌باشد؛ ۳. گاهی در موضعی، وقف صحیح است ولی سجاوندی وقف را در آن منع کرده است؛ ۴. گاهی در موضعی، وقف صحیح بوده و می‌بایست تعیین وقف می‌شد ولی سجاوندی بدون تعیین وقف از آن گذشته است؛ ۵. گاهی سجاوندی در یک معیار واحد، دچار عمل کردهای دوگانه یا چندگانه شده است؛ ۶. گاهی عمل کرد وقفی او در یک موضع نسبت به عمل کردش در مواضع مشابه، متفاوت بوده است.

فهرست منابع

١. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
٢. ابن الانباری، ابوبکر محمد بن القاسم، ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب الله عز و جل، دمشق: بینا، ١٣٩١ق.
٣. ابن الانباری، ابوالبرکات عبد الرحمن بن محمد، البیان فی غریب اعراب القرآن، قم: انتشارات هجرت، ١٣٦٢ش.
٤. ابن الجزری، محمد بن محمد، غایة النهایة فی طبقات القراء، بی نا، بی تا.
٥. ابن الجزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٨ق.
٦. ابن عاشور، محمد بن الطاهر، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ، بی تا.
٧. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
٨. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الأعراب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
٩. ابوحيان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، ١٤٢٠ق.
١٠. الأشمونی، أحمد بن عبدالکریم، منار الهدی فی بیان الوقف و الابتداء، قاهره: دار الحدیث، ٢٠٠٨م.
١١. الأنصاری، زکریا بن محمد، المقصد لتلخیص ما فی المرشد، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢٢ق.
١٢. برکات، ابراهیم، النحو العربی، قاهره: دار النشر للجامعات، بی تا.
١٣. حسن، عباس، النحو الوافی، بیروت: مکتبة المحدثی، ١٤٢٨ق.
١٤. الخراط، احمد بن محمد، المجتبى من مشكل اعراب القرآن، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف، ١٤٢٦.
١٥. الدانی، عثمان بن سعید، المکتفی فی الوقف و الابتداء، قاهره: مکتبة أولاد الشیخ للتراث، ٢٠١٠م.
١٦. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، بی نا، ١٣٤١ش.
١٧. راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، بی تا.



۱۸. الرضى، محمد بن الحسن، شرح الرضى على الكافية، تهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۱۹. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۲۰. الزمخشري، محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، بيروت: دار الجيل، ۱۴۲۴ق.
۲۱. السجاوندی، محمد بن طيفور، علل الوقوف، رياض: مكتبة الرشد، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۲. السخاوى، على بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، بيروت: دار البلاغة، ۱۴۱۳ق.
۲۳. السمين الحلبي، احمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق: دار القلم، ۱۴۰۸ق.
۲۴. السيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر، طبقات المفسرين العشرين، قاهره: مكتبة وهبة، ۱۳۹۶ق.
۲۵. الشيخ الطوسى، محمد، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
۲۶. الصافى، محمود، الجدول في اعراب القرآن و صرفه و بيانه، دمشق، بيروت: دار الرشيد مؤسسة الإيمان، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق.
۲۷. الصبّان، محمد بن على، حاشية الصبّان على شرح الأشمونى على ألفية بن مالك، قم: انتشارات زاهدی، ۱۳۷۷ش. و بيروت، المكتبة العصرية، بى تا.
۲۸. الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافى بالوفيات، بيروت: دار إحياء التراث، ۱۴۲۰ق.
۲۹. الطبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۳۰. العكبرى، عبد الله بن الحسين، التبيان في اعراب القرآن، عمان-رياض: بيت الافكار الدولية، بى تا.
۳۱. الفراء، يحيى بن زياد، معانى القرآن، مصر: دار المصرية للتأليف و الترجمة، بى تا.
۳۲. القيسى، مكى بن أبى طالب، مشكل اعراب القرآن، دمشق: دارالبشائر، ۱۴۲۴ق.
۳۳. المدنى الشيرازى، السيد على خان، الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية، قم: ذوى القربى، ۱۳۸۸ش.
۳۴. منزوى تهرانى، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بى نا، بى تا.
۳۵. النحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
۳۶. النحاس، احمد بن محمد، القطع و الانتاف، رياض: دار عالم الكتب، ۱۴۱۳ق.
۳۷. واحدى نيشابورى، على بن احمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار القلم، ۱۴۱۵ق.

References

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*, Translation by Ayatollah Makārim Shirāzī.
2. Abū Ḥayyān, Moḥammad bin Yūsuf, *Al-Baḥr al-Maḥīṭ fī al-Taḥsīn (The Surrounding Ocean in Exegesis)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH (2000 CE).
3. Al-'Akkabrī, 'Abdullah bin al-Ḥusayn, *Al-Tibyān fī I'rāb al-Qurān (The Clarification in Quranic Grammar)*, 'Amman-Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, n.d.
4. Al-Anṣārī, Zakariyyā bin Moḥammad, *Al-Maqṣad li-Talkhīṣ Mā fī al-Murshid (The Aim to Summarize What Is in the Guide)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422 AH (2002 CE).
5. Al-Ashmunī, Aḥmad bin 'Abd al-Karīm, *Manār al-Hudā fī Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā' (The Beacon of Guidance in Explaining the Stopping and Beginning)*, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2008 CE.
6. Al-Dānī, 'Uthmān bin Sa'id, *Al-Muktaḥḥ fī al-Waqf wa al-Ibtidā' (The Sufficient One in Stopping and Starting)*, Cairo: Maktabat Awwāl al-Shaykh li-l-Turāth, 2010 CE.
7. Al-Farrā', Yaḥyā bin Ziyād, *Ma'ānī al-Qurān (The Meanings of the Quran)*, Cairo: Dār al-Miṣrīyah li-l-Ta'līf wa al-Tarjamah, n.d.
8. Al-Madanī al-Shīrāzī, Sayyid 'Alī Khān, *Al-Ḥadā'iq al-Nadīyah fī Sharḥ al-Fawā'id al-Ṣamadiyyah (The Lush Gardens in the Explanation of the Ṣamadiyyah Benefits)*, Qom: Dhawī al-Qurbā, 1388 SH (2009 CE).
9. Al-Naḥḥās, Aḥmad bin Moḥammad, *Al-Qaṭ' wa al-Ittināf (Severance and Connection)*, Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1413 AH (1993 CE).
10. Al-Naḥḥās, Aḥmad bin Moḥammad, *I'rāb al-Qurān (The Grammar of the Quran)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 AH (2001 CE).
11. Al-Qaysī, Makkī bin Abī Ṭālib, *Mushkil I'rāb al-Qurān (Difficulties in Quranic Grammar)*, Damascus: Dār al-Bashā'ir, 1424 AH (2004 CE).
12. Al-Raḍī, Moḥammad bin al-Ḥasan, *Sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiyah (Commentary of al-Raḍī on the Kāfiyah)*, Tehran: Mu'assasah al-Ṣādiq li-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2nd Edition, 1384 SH (2005 CE).
13. Al-Ṣabbān, Moḥammad bin 'Alī, *Ḥāshiyah al-Ṣabbān 'alā Sharḥ al-Ashmunī 'alā Alfiyah bin Mālik (Commentary of al-Ṣabbān on al-Ashmunī's Explanation of Ibn Mālik's Alfiyah)*, Qom: Intishārāt Zāhidī, 1377 SH (1998 CE), and Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, n.d.
14. Al-Ṣafādī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybak, *Al-Wāfi bil-Wafayāt (The Comprehensive Biography)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1420 AH (2000 CE).
15. Al-Ṣāfi, Maḥmūd, *Al-Jadwal fī I'rāb al-Qurān wa Ṣarfih wa Bayānih (The Table in the Grammar, Morphology, and Explanation of the Quran)*, Damascus, Beirut: Dār al-Rashīd, Mu'assasah al-'Imān, 4th Edition, 1418 AH (1998 CE).



16. Al-Sajāwandī, Moḥammad bin Ṭayfūr, *Illal al-Wuqūf (The Causes of Pauses)*, Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2nd Edition, 1427 AH (2007 CE).
17. Al-Sakhāwī, 'Alī bin Moḥammad, *Jāmāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqrā'* (*The Beauty of the Reciters and the Perfection of Reading*), Beirut: Dār al-Balāghah, 1413 AH (1993 CE).
18. Al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad bin Yūsuf, *Al-Durr al-Maṣūn fī 'Ulūm al-Kitāb al-Maknūn (The Preserved Pearl in the Sciences of the Hidden Book)*, Damascus: Dār al-Qalam, 1408 AH (1988 CE).
19. Al-Shaykh al-Tūsī, Moḥammad, *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurān (The Clarification in Quranic Exegesis)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
20. Al-Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn al-'Ishrīn (The Twenty Classes of Commentators)*, Cairo: Maktabat Wahbah, 1396 AH (1976 CE).
21. Al-Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (The Comprehensive Explanation in the Exegesis of the Quran)*, Tehran: Nāṣir Khosrow, 3rd Edition, 1372 SH (1993 CE).
22. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Umar, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (The Revealer of the Realities Behind the Hidden Aspects of the Revelation)*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH (1987 CE).
23. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Umar, *Al-Mufaṣṣal fī 'Ilm al-'Arabīyah (The Detailed Work on the Science of Arabic)*, Beirut: Dār al-Jīl, 1424 AH (2004 CE).
24. Barakāt, Ibrāhīm, *Al-Nahw al-'Arabī (Arabic Grammar)*, Cairo: Dār al-Naṣr li-l-Jāmi'āt, n.d.
25. Dehkhodā, 'Alī Akbar, *Lughat-Nāmah (Dictionary)*, n.p., 1341 SH (1962 CE).
26. Ḥasan, 'Abbās, *Al-Nahw al-Wāfī (Complete Grammar)*, Beirut: Maktabat al-Moḥammadī, 1428 AH (2008 CE).
27. Ibn 'Āshūr, Moḥammad bin al-Ṭāhir, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr (Clarification and Illumination)*, Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh, n.d.
28. Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt 'Abd al-Raḥmān bin Moḥammad, *Al-Bayān fī Gharīb I'rāb al-Qurān (Explanation of Difficult Grammar in the Quran)*, Qom: Intishārāt Hījrat, 1362 SH (1983 CE).
29. Ibn al-Anbārī, Abū Bakr Moḥammad bin al-Qāsim, *Iḍāḥ al-Waqf wa al-Ibtidā' fī Kitābullah 'azza wa Jall (Clarification of Stopping and Starting in the Book of Allah)*, Damascus: Bīnā, 1391 AH (1971 CE).
30. Ibn al-Jazarī, Moḥammad bin Moḥammad, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashar (The Spread of the Ten Readings)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 AH (1998 CE).
31. Ibn al-Jazarī, Moḥammad bin Moḥammad, *Ghāyah al-Nahāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (*The Ultimate Completion in the Ranks of Reciters*), n.p., n.d.
32. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Lexicon of Linguistic Standards)*, Qom: Maktabah al-'Ilām al-Islāmī, n.d.

33. Ibn Hishām, ‘Abdullah bin Yūsuf, *Mughni al-Labīb ‘an Kutub al-A’ārib (The Sufficient Helper for the Books on Grammar)*, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
34. Kharrāt, Aḥmad bin Moḥammad, *Al-Mujtabā min Mushkil I’rāb al-Qurān (The Chosen from the Difficulties of Quranic Grammar)*, Madīnah: Majma’ al-Malik Fahd li-Ṭībā’at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1426 AH (2006 CE).
35. Manzawī Tehrānī, Moḥammad-Muḥsin, *Al-Dharī’ah ilā Taṣānīf al-Shī’ah (The Path to the Works of the Shī’ah)*, n.p., n.d.
36. Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn, *Mufradāt Alfāz al-Qurān (The Vocabulary of the Quran)*, Beirut: Dār al-Qalam, n.d.
37. Waḥīdī Nīshāpūrī, ‘Alī bin Aḥmad, *Al-Wujayz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz (The Concise Explanation of the Glorious Book)*, Beirut: Dār al-Qalam, 1415 AH (1995 CE).



The Impact of Sound and Melody on Conveying Meaning in the First 24 Verses of Surah Al-Haqqah: Analysis of the Recitations by Four Prominent Egyptian Qaris (Reciters)*

Ahmad Rabbani Khah ¹ and Mohammad Mostafaei ² and Hamzeh Yazdani Far ³

Abstract



One of the key aspects of beautiful Quranic recitation is the mastery of sound and melody (*sawt wa lahn*). This skill becomes truly valuable when it contributes to the accurate conveyance of Quranic meanings. Since one of the miraculous dimensions of the Quran is its rhythm and auditory harmony, the proper utilization of Arabic musical elements and *tanghim* techniques can profoundly influence listeners. Specialized vocal techniques, such as intonational alignment (*muwākaba*) and dynamic vocal stress (*nabr*), enhance the impact of recitation. Among the Quranic chapters, *Surah Al-Haqqah* stands out for its unique portrayal of the Day of Judgment. Prominent Egyptian Quranic masters, including Mustafa Ismail, Abdul Basit Moḥammad Abdus-Samad, Moḥammad Abdul Aziz Hassan, and Shahat Moḥammad Anwar, have rendered the most quantitatively and qualitatively significant recitations of this chapter, as documented in archives such as Iran Seda. Their mastery in vividly illustrating the verses of this Surah has been particularly notable. This study analyzes the melodic modes (*maqamat*) and recitation techniques employed by these select Qaris to evaluate their recitations and identify the overarching characteristics of impactful Quranic recitation in conveying the meanings of *Surah Al-Haqqah*. The Qaris utilized melodic modes such as *Bayat*, *Saba*, *Hijaz*, *Rast*, and *Sikah*, which effectively correspond to the terrifying imagery and themes of the Day of Judgment depicted in the chapter. Conversely, they avoided modes such as *Kurd*, *Nahawand*, and *Chahargah*, as these are less suited to the thematic gravity of the Surah.

Keywords: Quranic Recitation, Sound, Melody, Conveyance of Meaning, Surah Al-Haqqah.

*. **Date of receiving:** 06/12/2023, **Date of Revised:** 12/02/2024, **Date of approval:** 14/04/2024.

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran (Corresponding Author). rabbani_kh@pnu.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. m.mostafaei@hsu.ac.ir.

3. Master's Graduate in Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. ahmad.khah@gmail.com.



تأثیر صوت و لحن بر القای معنا در ۲۴ آیه نخست سوره حاقه؛ تحلیل تلاوت چهار قاری برجسته مصری *

سید محسن موسوی^۱ و محمد مصطفائی^۲ و حمزه یزدانی فر^۳



چکیده

یکی از فنون مرتبط با تلاوت زیبای قرآن، صوت و لحن است. این دانش زمانی ارزشمند است که به القای درست معانی آیات قرآن کمک کند. از آنجا که یکی از وجوه اعجاز قرآن، موسیقی و نظم آوایی آن است، استفاده درست از موسیقی عربی و مهارت‌های تنغیمی می‌تواند تأثیر مثبتی در شنونده ایجاد کند، به گونه‌ای که یادگیری فنون ویژه صوت و لحن همچون مواکبه و نبر صوتی، اثرگذاری تلاوت را بیشتر می‌کند. در میان سوره‌های قرآن کریم، سوره مبارکه «الحاقه» محتوای متمایزی در موضوع برپایی قیامت دارد. اساتید برجسته تلاوت مصر مانند مصطفی اسماعیل، عبدالباسط محمد عبدالصمد، محمد عبدالعزیز حصان و شحات محمد انور، بنا بر آرشيو سایت‌های مرتبط همچون ایران صدا، از نظر کمی و کیفی نسبت به دیگر قاریان بیشترین تلاوت را از سوره مبارکه «الحاقه» داشته‌اند و در تصویرگری آیات این سوره موفق بوده‌اند. این پژوهش با تحلیل مقام‌ها و تکنیک‌های تلاوت قاریان منتخب می‌کوشد ضمن ارزیابی تلاوت هر قاری، ویژگی‌های کلی یک تلاوت اثرگذار در القای معانی سوره مبارکه «الحاقه» را نشان دهد. قاریان برای ارائه تصویر بهتری از معانی این سوره که ناظر به حوادث هولناک قیامت است، از مقام‌های بیات، صبا، حجاز، رست و سه‌گاه بهره گرفته‌اند و کمتر به سراغ نغمات کرد، نهند و چهارگاه که متناسب با مفاهیم سوره نیست، رفته‌اند.

واژگان کلیدی: تلاوت قرآن، صوت، لحن، القای معانی، سوره حاقه.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱/۲۵.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول): rabhani_kh@pnu.ac.ir.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران: m.mostafaei@hsu.ac.ir.

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری. سبزوار، ایران، ahmad.khah@gmail.com.



مقدمه

یکی از فنون مهم مرتبط با تلاوت زیبای قرآن، صوت و لحن است. این دانش زمانی ارزشمند است که به القای درست معانی آیات قرآن کمک کند؛ در غیر این صورت، به خودی خود چنان ارزشی ندارد. حتی گاهی ممکن است صوت و لحن بدون توجه به معانی آیات، جنبه منفی پیدا کند و چون حجابی مانع فهم آیات الهی شود و شنونده را به جای درک معنا به استماع نوعی آوازخوانی سوق دهد. استادان قرآنت با رعایت ضوابط و دقت بالا، مهارت‌های تنغیمی را به خدمت تلاوت قرآن درآورده‌اند تا بتوانند مفاهیم آیات قرآن را به شکل بهتری به مستمعین منتقل کنند. اشتیاق مخاطبان در شنیدن کلام وحی و استقبال فراوان از نوع و شیوه جدید تلاوت قرآن باعث رشد قاریان شد و به تکمیل مباحث موسیقایی مورد سلیقه مردم انجامید.

از آنجا که یکی از وجوه اعجاز قرآن، موسیقی و نظم آوایی آن است، استفاده درست از موسیقی عربی و مهارت‌های تنغیمی می‌تواند تأثیر مثبتی در شنونده ایجاد کند. اساتید برجسته مصری تمام تلاش و هنر تلاوت خود را در تصویرگری آیات به کار گرفته‌اند و با انتخاب الحان و نغمات مناسب در انتقال مفاهیم به فکر و جان شنوندگان کلام وحی همت گمارده‌اند. به همین منظور، در مصر گاهی قرآء را با صدایشان معرفی می‌کنند؛ مانند صوت الفضی (صدای نقره‌ای)، صوت الذّهبی (صدای طلایی) یا صوت الملائکی (صدایی که انسان با شنیدنش به ملائکه آسمان می‌رسد).

فنون ویژه صوت و لحن شامل جمله‌بندی، تأکید، تنغیم، تطبیق نغمی، انتقال فضا، اشباع، تشویق، مواکبه، حس، خشوع، نوانس‌های صوتی، برجسته‌سازی، تکرار و تجدید نغمه‌ها و ریزنغمه‌ها است که از بارزترین تکنیک‌های اثرگذار در تلاوت هستند. شایان ذکر است که در خصوص مقام‌های موسیقی و فنون و تکنیک‌های صوت و لحن، تکیه بر منابع تحلیلی فارسی است که در خلال مباحث به آن‌ها ارجاع می‌شود. اما برای نمونه از منابع عربی در خصوص موسیقی عرب و مقام‌های آن، آثاری چون «الموسوعة الموسیقیة المختصرة» از عبدالمنعم خلیل (۱۹۹۲)، «الموسیقی العربیه» از عمر عبدالرحمن الحمصی (۱۹۹۴) و «قاموس الموسیقی العربیه» از حسین علی محفوظ (۱۹۶۴) قابل ذکر هستند.

در ادامه به شرح دو مورد از مهم‌ترین تکنیک‌های القای معانی در قرآنت قرآن می‌پردازیم: «فن مواکبه» و «تکیه یا نبر صوتی».

فن مواکبه: مواکبه به معنی همراهی و ملازمت است؛ اما در اصطلاح، به کارگیری طبقات مختلف صوت (فرکانس) برای بیان مؤثرتر مفاهیم را مواکبه می‌نامند. همان‌طور که در بیان یک متن توسط گوینده حرفه‌ای، فراز و فرودهای مختلفی متناسب با معنای متن دیده می‌شود، در تلاوت قرآن نیز براساس همین

تفاوت‌ها، قاری قرآن باید از طبقات صوتی مختلف صدای خود به نحو شایسته استفاده کند (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۱۹۳). در این فن، صدای قاری هنگام تلاوت آیات با بار معنایی مثبت در طبقات صوتی بالا و در هنگام پاسخ منافقین، کفار و مشرکین در طبقات صوتی پایین و بم است.

تکیه یا نبر صوتی: با این فن، قسمتی از جمله که بار معنایی بیشتری دارد، از نظر نبر صحیح در قسمت بالاتری نسبت به ملودی اصلی نغمه قرار می‌گیرد و موجب انتقال معنا به شنونده می‌شود. مانند: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ (قارعه: ۴) که جمله را با تأکید بر «كَذَّبَتْ» می‌خوانیم که نشان‌دهنده تکذیب قوم عاد و ثمود است (حسنی، ۱۴۰۰: ۲۱).

سوره «الحاقه» در مکه مکرمه نازل شده و پنجاه و دو آیه دارد. در ترتیب مصحف شریف، شصت و نهمین سوره و در ترتیب نزول، هفتاد و هشتمین سوره قرآن است (رامیار، ۱۳۹۰: ۶۹۴). الحاقه از حَقّ الشیء به معنی ثابت و مقرر واقعی گرفته شده و مراد از آن قیامت کبری است که به دلیل تخلف‌ناپذیری و تردیدناپذیری آن، به این نام نامیده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۱۹).

این سوره در سه بخش غرض خود را دنبال می‌کند: بخش اول سخن از تکذیب کنندگان قیامت و هلاکت آنهاست؛ بخش دوم در وصف «الحاقه» و قیامت و تقسیم مردم به اصحاب یمن و اصحاب شمال و بیان حال آنهاست؛ بخش آخر نیز در تأیید صدق قرآن و حق‌الیقین بودن آن در خبر از قیامت است (همان: ۳۹۱-۳۹۲).

ثقات وزنی کلمات، کوتاهی آیات و قفلات سخت این سوره، نیازمند مهارت بالایی در تلحین است. تلاوت سوره‌هایی با آیات کوتاه و آیات عذاب، کار دشواری است؛ چون هم به مهارت کوتاه‌خوانی و تقسیم دقیق آهنگ بر متن نیاز دارد و هم باید حس و حال حزن در کل تلاوت حفظ شود. سوره حاقه هر دو ویژگی را دارد؛ از این رو، قاریان کمتری این سوره را تلاوت کرده‌اند.

در تلاوت قاریان مصری، سبک چهار قاری از ویژگی خاصی برخوردار است که گویی تمام سبک‌های تلاوت مصر در این چهار قاری نمودار شده است. این قاریان از نظر کمی بیشترین تلاوت را از سوره مبارکه حاقه در بین تمام قاریان جهان داشته‌اند (بنا بر آرشيو سایت‌های مرتبط همچون ایران صدا و رادیو قرآن) و سرآمد همه آنها در تصویرگری آیات این سوره هستند. این اساتید به ترتیب تاریخی عبارتند از: مصطفی اسماعیل، عبدالباسط محمد عبدالصمد، محمد عبدالعزیز حصان و شحات محمد انور.

شیوه کار به این صورت است که ابتدا بهترین تلاوت‌های هر قاری از سوره مبارکه حاقه انتخاب می‌شود. این انتخاب بر اساس ملاک‌هایی چون ماندگاری تلاوت‌ها در ذهن مسلمانان و استناد بیشتر



اساتید و سایت‌های مرتبط به آنها، ایراد تلاوت در دوران پختگی و روانی صدای قاری (نه ابتدای جوانی و نه در پیری) و مقایسه عملکرد تلاوت مورد بحث از جهات صوت، لحن، تجوید و وقف و ابتدا با دیگر تلاوت‌ها انجام می‌شود.

سپس عملکرد صوت و لحن و استفاده از تکنیک‌های قاریان مذکور ارزیابی می‌شود. در نهایت، جدول آماری تکنیک‌های مورد استفاده هر قاری در دو بخش صوت و لحن ارائه می‌گردد. از نظر آماری، استاد مصطفی اسماعیل (اکبر القراء) با ۱۰۱ مورد تلاوت سوره مبارکه حاقه در صدر قاریان است. ایشان با استفاده از تکنیک‌هایی که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود، اثر تلاوت را در قلب مخاطب حک می‌کند. پس از وی، عبدالباسط محمد عبدالصمد با ۲۲ مورد تلاوت، شحات محمد انور با ۱۹ مورد تلاوت و محمد عبدالعزيز حصان با ۶ مورد تلاوت در رتبه‌های دوم تا چهارم قرار دارند (برگرفته از <http://quran.iranseda.ir>). گفتنی است بیشتر قاریان مطرح جهان و مصر، آیات ۱ تا ۱۸ یا ۱ تا ۲۴ سوره حاقه را برای تلاوت انتخاب می‌کنند.

پژوهش حاضر می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. مهم‌ترین تکنیک‌های صوت و لحن که هر یک از قاریان منتخب در تلاوت خود برای القای معانی سوره حاقه به کار گرفته‌اند، کدام است؟
۲. بر اساس قرائت‌های قاریان منتخب، ویژگی‌های کلی تلاوت ایشان در القای معانی سوره مبارکه حاقه چیست؟

جمع‌آوری اطلاعات با روش کتابخانه‌ای و با استفاده از کتاب‌ها و مقالات مرتبط با موضوع و نیز بررسی آثار صوتی قاریان مطرح جهان اسلام (سایت ایران صدا) انجام می‌شود. تفصیل کار بدین صورت است که نفس‌های هر قاری در تلاوت ۲۴ آیه نخست سوره با توجه به محتوای آن تحلیل می‌شود و ضمن ارزیابی تلاوت‌ها، نقاط قوت و ضعف آن‌ها در استفاده از مقامات و تکنیک‌ها بیان می‌شود.

پیشینه تحقیق: با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، هیچ پژوهشی به طور مستقیم تأثیر صوت و لحن را در القای معانی سوره مبارکه حاقه و حتی دیگر سوره قرآن کریم مورد مطالعه قرار نداده است. با این همه، از کارهای انجام‌شده در این راستا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- جعفر ملک، محمدجواد؛ شعاعی، علی اصغر و شیرمردی، محمدجواد، ۱۴۰۲، «مولفه‌های تلاوت معنا محور از منظر آیت‌الله خامنه‌ای»: این پژوهش با هدف بیان مولفه‌های تلاوت معنا محور از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، پس از تبیین معنا و ماهیت این نوع تلاوت، به مولفه‌های آن در دو بخش «مولفه‌های پیش از تلاوت» و «مولفه‌های حین تلاوت» اشاره می‌کند. از مهم‌ترین نتایج مقاله این است

که قاری قرآن برای اثرگذاری بر مخاطب باید پیش از تلاوت، مقدماتی نظیر «آشنایی با ترجمه و تفسیر آیات» و «آشنایی با مواضع وقف و ابتدا» را مد نظر قرار دهد و هنگام تلاوت نیز، از مهارت‌هایی مانند «اجرای نغمات متناسب با معنا» و «به‌کارگیری اختلاف قرائت‌ها در خدمت القای معنا» استفاده کند و با این مهندسی تلاوت، حق قرائت قرآن را ادا نماید.

- کردلویی، ملیکا، «بررسی تغنی قرآن کریم؛ چرایی و چگونگی» (رساله): استاد راهنما: محمد حسن رستمی، دانشگاه فردوسی مشهد. شهریور ماه ۱۳۹۷. هدف این پژوهش، بررسی تاریخ تلاوت و تغنی و بررسی ویژگی‌های تلاوت نغمی در تلاوت قرآن کریم است که از نتایج آن، معرفی و تکمیل هنرها و تکنیک‌های آوایی و لحنی در انتقال بهتر کلام الهی است.

- خانی، علی، «جایگاه و شاخصه‌های تلاوت معنا محور در قرآن کریم» (پایان نامه): استاد راهنما: علی اصغر شعانی، دانشکده علوم قرآنی ایلام. ۱۳۹۵. در این پژوهش ضمن تبیین جایگاه معنا محوری، به ملزومات آن همچون تسلط بر علوم وقف و ابتدا، تفسیر و فراگیری مهارت‌های صوتی، تنغیمی و القای معانی و نیز حس‌گیری مناسب و مخاطب‌شناسی پرداخته است. شاخص‌های بارز القای معنا از قبیل تأثیرگذاری، خشوع و حضور قلب و همچنین آثار آن مانند تقدیس اهداف تلاوت، احیای جایگاه حقیقی قاری و قرائت قرآن کریم در جامعه، ایجاد فضای تفکر، تعقل و تدبّر در محافل بررسی شده است.

- همچنین، پایان‌نامه‌ای با عنوان «القای معنا در تلاوت قرآن کریم» در دانشگاه آزاد واحد اردبیل (مرداد ۱۳۹۹) دفاع شده که ظاهراً محتوای آن با پایان‌نامه خانی تفاوت چندانی ندارد.

- شاه‌میوه اصفهانی، غلامرضا، ۱۳۹۴، مهارت‌های تنغیمی و القای معانی در هنر تلاوت قرآن، اصفهان: رنگینه.

الف. بررسی محتوای کلی سوره «الحاقه»

در این سوره، بحث از قیامت با تأکید زیادی بر عظمت و کوبندگی آن آغاز می‌شود. علاوه بر کلمه "الحاقه" که بر ثابت و حتمی بودن قیامت دلالت دارد، استفاده از "ما"ی استفهامیه در آیه دوم و تکرار دوباره اسم ظاهر "الحاقه" به جای ضمیر "هی"، به‌کارگیری اسلوب "ما أذراك ما..." و همچنین بهره‌گیری از اسم ظاهر "القارعة" در آیه چهارم که بر کوبندگی قیامت دلالت دارد، همگی نشان از عظمت و اهمیت بی‌نهایت روز قیامت دارد. در آن روز، تکذیب‌کنندگان قیامت به شدیدترین وجه به سزای اعمال خود می‌رسند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶/۱۰-۵۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۸/۴). البته این بیان از عذاب قیامت ابتدا برای انداز اهل مکه است که عاقبت انکار خود را در نظر داشته باشند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۸/۴).



انتخاب حرف "ح" در "الحاقه" که همواره در تلفظ به زمان و هوا نیاز دارد، دارای صفت بَّحّه یعنی گرفتگی در گلو است که همگی، چهره واقعی روز قیامت را در ظاهر و باطن آیات و در لفظ و معنا تداعی می‌کنند. کشش موجود در مدّ «الحاقه» سختی و بزرگی واقعه برپایی قیامت را نشان می‌دهد. حرف "ق" نیز که جزء حروف سخت و محکم است، با داشتن صفاتی قوی چون شده و جهر، سنگینی و کوبندگی بیشتری پیدا کرده و از شدت ترس در قیامت حکایت می‌کند (علامی، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

سوره حاقه در هدف، یعنی وصف قیامت و همچنین در سیاق پایانی با سوره واقعه متحد است. هر دو سوره با قسم به حق الیقین بودن قرآن در خبر از وقوع قیامت و تسبیح نام پروردگار به پایان می‌رسند؛ تسبیحی که مشتمل بر تنزیه خداوند از آفریدن جهان به باطل و بدون معاد، و نادرست بودن اخبار آن درباره مبدأ و معاد است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۵/۱۹).

مفسران بر اساس ارتباط معنایی آیات، آنها را در سیاق‌ها و دسته‌های مختلفی بحث می‌کنند. صاحب المیزان آیات مورد بحث در این تحقیق را در دو دسته جداگانه (۱-۱۲ و ۱۳-۳۷) (همان، ۳۹۱ و ۳۹۶)، صاحب مجمع البیان در دو دسته با اختلاف در آیات (۱-۱۰ و ۱۱-۲۴) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۵/۱۰ و ۵۱۸) و صاحب کشف در پنج دسته (۱-۸، ۹-۱۰، ۱۱-۱۲، ۱۳-۱۸، ۱۹-۲۴) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۱/۴-۵۹۸) تبیین می‌کنند.

در آیات ابتدایی، با اشاره به داستان قوم ثمود و عاد (حاقه: ۶-۴) از شیوه هلاکت آنها به‌ویژه قوم عاد (حاقه: ۷) سخن می‌گوید. این آیات، هم بزرگی قامت آنها را مشخص می‌کند، هم ریشه‌کن شدنشان و هم توخالی بودن در برابر عذاب‌های الهی، به‌گونه‌ای که تندباد آنها را به آسانی جابه‌جا می‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۴۱/۲۴). در ادامه، به سراغ اقوام دیگری همچون قوم نوح و قوم لوط می‌رود تا از زندگی آنها درس عبرت دیگری به افراد بیداردل دهد.

از آیه ۱۳ به بعد وارد موضوع قیامت می‌شود و به تفصیل در این باره سخن می‌گوید. از آیه ۱۸ تا آیه ۲۴ شرح حال نیکوکاران است و از آیه ۲۵ تا ۳۷ سرگذشت بدکاران را شرح می‌دهد. از آیه ۳۸، مباحثی پیرامون حقانیت قرآن مجید در اخبار آن و نبوت بیان می‌کند تا بحث نبوت و معاد، مکمل یکدیگر باشند.

ب. بررسی تلاوت قاریان منتخب از ۲۴ آیه سوره حاقه

در ادامه به ترتیب تاریخ زندگی هر یک از چهار قاری مورد مطالعه، تلاوت آنها از ۲۴ آیه نخست سوره حاقه، بررسی و نقد می‌شود.

۱. بررسی تلاوت استاد مصطفی اسماعیل (د. ۱۳۹۹ق) (آیات ۱ الی ۲۴ سوره حاقه)

مصطفی اسماعیل یکی از بزرگترین روایت‌گران قصه‌های قرآنی است. اگر کسی به شنیدن قصه‌های قرآن به شیرین‌ترین شکل ممکن علاقه‌مند باشد، بهتر است به تلاوت‌های مصطفی اسماعیل گوش بسپارد. او مقام بیات را به عنوان مقام اساسی و شالوده اجراهای خود قرار داده و اولین قاری است که مقام بیات را در دو دیوان کامل اجرا نموده و با استفاده از فروع مقام بیات، رنگ‌آمیزی متنوعی به تلاوت خود بخشیده است. استفاده از تمامی فروع بیات و در مجال اجرای بیات، استفاده از مقام شوری^۱ به عنوان یک شاخص سبکی، جزء مهم‌ترین برنامه‌های لحنی ایشان در مقام بیات است و در بیش از ۸۰ درصد تلاوت‌های ایشان، چنین مسیری در اجرای مقام بیات و یا پس از بیات، در مقام‌هایی مثل صبا، حجاز، نهاوند، رست، سه‌گاه و عجم پیموده شده است. از آنجا که او با توجه به مفهوم، آیات را تلاوت می‌کرد، از قفله‌های انتظاری در بسیاری از مقامات خود استفاده نموده است.

یکی دیگر از ویژگی‌های قابل ذکر روش ایشان در حوزه برنامه‌ها، استفاده از تکنیک‌های سه‌گانه در اجرای مقامات است که از جمله آنها، تکنیک فاصله موسیقایی، استفاده از انتقال پلکانی درجات (لگاتو) یک مقام و انتقال نت‌ها در اجرای مقامات است.

تلاوت انتخاب شده از استاد اسماعیل برای تحلیل در این پژوهش، شامل آیات سوره‌های مبارک نجم (۳۱ تا آخر سوره)، قمر (۱ تا ۱۶ و آیات ۵۴ تا ۵۵)، الرحمن (۱ تا ۲۷)، حاقه (۱ تا ۲۴)، نازعات (۲۶ تا ۴۱) و شمس (۱ تا ۸) است که در ۶۰ دقیقه اجرا شده است. تلاوت سوره مبارکه حاقه از دقیقه ۳۹:۲۰ شروع و تا دقیقه ۵۱:۳۰ ادامه یافته است. مصطفی اسماعیل سوره حاقه را تا آیه ۲۴ در ۳۳ نفس تلاوت کرده است.

شروع تلاوت و قرائت آیه نخست در مقام رست است و فرود آن برای جلب توجه شنوندگان در اکتاوا است که هماهنگ با این پرده صوتی، ایشان را تشویق می‌کنند. همچنین قاری با بالا بردن پرده صوتی و تشدید استفاده از تکنیک مواکبه، عظمت موضوع قیامت را برجسته می‌کند. آیات نخست تا چهارم را با استفاده از فاصله پنجم در قطعات، اوج مقام رست در کلمه آخر آیه سوم و فرود بر «القارعة» اجرا می‌کند. قاری با تحریرهای شکست صوت، گویی درهم شکستن قوم عاد و ثمود را نشان می‌دهد. در آیه پنجم، استفاده از جنس رست درجه چهارم نوعی هشدار را تداعی می‌کند. در آیه بعد، برای نشان دادن وخامت اوضاع قوم عاد با تکنیک تغییر طنین صوت و عقد رست استفاده می‌کند و در فرودی بسیار زیبا، به شکل هنرمندانه صدای خود را تغییر می‌دهد.

۱. هرگاه در جنس دوم بیات از جنس حجاز استفاده کنیم، نغمه بیات شوری تشکیل می‌شود.



نقد و نظر: با توجه به ارتباط معنایی آیات ۵ و ۶، بهتر بود یا از الحان انتظاری استفاده می‌شد و یا هر دو آیه با یک نفس تلاوت می‌شد و یا اینکه بین دو آیه مکث خیلی کوتاهی می‌کرد. پس از تلاوت آیه ششم، از تکنیک تکرار و تأکید در مقام رست استفاده می‌کند تا قسمت‌های مهم‌تر کلام برجسته شود. در تکرار تلاوت، واقعه عظیم برپایی قیامت و درک ناقص انسان از آن را با شکست صوت نشان می‌دهد. بدین صورت که آیات اول تا چهارم را با استفاده از نغمه فرعی رست نیشابورک و انتقال فضا با استفاده از تحریر شکست صوت در کلمه آخر آیه سوم قرائت می‌کند. آیه پنجم را با تکنیک قرینه‌سازی با آیه بعد، با فاصله پنجم رست تلاوت می‌کند.

با توجه به قرینه بودن آیات ۵ و ۶، این دو آیه را با تکنیک مواکبه و برگشت بم صدا از دیگر آیات جدا می‌کند و نظر به عذاب دو قوم عاد و ثمود در این آیات، از پرده‌های بم برای ایجاد حس ترس استفاده می‌کند. واژه «ایام» در آیه هفتم به معنی زمان‌های پیاپی سرما است که هفت شب و هشت روز، قوم عاد را در هم کوبید. مصطفی اسماعیل در این آیه با تکنیک انتقال فضا با نغمه فرعی رهاوی^۱ و برگشت به قرار بم در واژه «ایام» و تغییر پرده صوتی، نوعی انتقال فضا را به مخاطب نشان می‌دهد. در همین آیه از عبارت «فَتَرَى الْقَوْمَ» با رست گردانیه^۲ و تکنیک مواکبه، عذاب الهی را در تصویر ریشه‌کن شدن انسان‌ها با وصف بلند قامتان توخالی، با اوج صدا در قسمت گردانیه نشان می‌دهد.

نقد و نظر: بهتر بود انتقال فضا از عبارت «فَتَرَى الْقَوْمَ» انجام می‌شد نه «ایام».

در آیه هشتم، مقام چهارگاه را شروع می‌کند.

نقد و نظر: بهتر بود جمله نت ایست را بالا نگه می‌داشت تا سوالی بودن معنا را نشان دهد. در آیه نهم، ترکیب مقام با صبا در شروع نفس مرکب خوانی است و دهمین آیه با تغییر در طنین در چهارگاه تلاوت شده است که نوعی افسوس در صدا را به علت سرپیچی از دستورات پیامبرشان نشان می‌دهد.

آیه یازدهم را با موتیف‌سازی^۳ در تلفظ کلمات ارائه کرده است.

نقد و نظر: بهتر بود مکث کوتاه‌تر باشد چون ارتباط معنایی وجود دارد و اگر از تکنیک دی‌کرشندو (به آرامی صدا را زیاد کردن) برای نشان دادن طغیان آب استفاده می‌شد، زیباتر جلوه می‌کرد.

۱. فرق رهاوی با رست در این است که در جنس دوم در بالای رست از جنس مستعار استفاده می‌شود.

۲. استفاده از درجه ۱۵ در جواب الجواب مقام رست را گردانیه یا جواب الجواب گویند.

۳. موتیف کوچک‌ترین واحد دارای مفهوم در یک قطعه موسیقی است و تکرار یک ملودی کوچک در دل یک آهنگ را موتیف گویند که به زیباسازی نغمه کمک می‌کند.

آیات دهم و یازدهم با تکنیک نوانس و دی‌کرشندو اجرا شده است. آیات سیزدهم و چهاردهم با قفله‌سازی در بم چهارگاه، برگشت و قرار و فرود بر حالت انتظار به علت اتصال لحنی و اتصال شدید معنایی به خاطر دمیده شدن در صور و کنده‌شدن زمین و کوه‌ها از جای خود، تلاوت شده است.

نقد و نظر: بهتر بود که تلاوت عبارت «فَلَدُكُنَّا دَكَّةً وَاحِدَةً» کوبنده‌تر اجرا شود تا شکستن و خرد شدن را به یک‌باره نشان دهد.

در آیه ۱۶، با تکنیک لگاتو و استفاده از رمل در چهارگاه و تحریرهای پلکانی، شکسته شدن آسمان در روز قیامت به‌خوبی نشان داده شده است. آیه ۱۷ با تکرار نغمه و آیات ۱۷ و ۱۸ به صورت جواب چهارگاه و ترکیب با عجم مرکب‌خوانی اجرا شده است.

نقد و نظر: با توجه به ارتباط معنایی، بهتر بود یک‌بار بر عبارت «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ» وقف کوتاهی می‌شد و بعد در ادامه دو جمله با هم خوانده می‌شد؛ شبیه چنین کاری را می‌توان در تلاوت استاد شحات از همین سوره دید.

آیه ۱۹ با توجه به اتصال معنا و اتصال لحن، با انتقال فضا و تطبیق نغمی و استفاده از سه‌گاه و لحن انتظاری^۱ در مقام سه‌گاه تلاوت شده است.

نقد و نظر: با نظر به وقف در این عبارت، باید مکث بین دو جمله به جهت ارتباط شدید معنایی بسیار کوتاه باشد. در انتهای آیه، عبارت «اقْرَأُوا كِتَابِيَهٗ» را با جواب سه‌گاه پاسخ داده است.

نقد و نظر: ایجاد حزن در این نفس به جهت بهشتی بودن انسان‌ها ضروری نیست.

در تلاوت آیه ۲۰، حالت شوق و شغف و رنگ‌آمیزی صوت دیده می‌شود.

نقد و نظر: به دلیل مضمون آیه که نشان از آگاه بودن و گمان خوب داشتن از پرونده اعمال است، بسیار عالی انجام شده است.

آیه ۲۱ با تکرار قرار مقام سه‌گاه و آیه ۲۲ با بالابردن نغمه در اوج سه‌گاه تلاوت شده است.

نقد و نظر: به جهت موافقت با معنای آیه و جایگاه عالی بهشتیان، درست اجرا شده است.

در آیه ۲۳، تکرار و تأکیدهای لحنی در نبرهای جدید دیده می‌شود.

نقد و نظر: در این آیه به پایین و در دسترس بودن میوه‌های بهشتی اشاره شده ولی از پرده بالا استفاده شده است که از نظر تکنیک مواکبه درست نیست.

۱. به طور خاص مصطفی اسماعیل از تطبیق نغمی بالایی برخوردار است که همه را ذکر نمی‌کنیم.



آیه ۲۴ در اوج مقام سه‌گانه اجرا شده است؛ به‌گونه‌ای که در کلمه «بِمَا» از فرکانس صوتی بالا (مواکبه) استفاده شده و به نت دو در اکتاو دوم سه‌گانه، در منطقه صوتی جواب‌الجواب پرداخته است. نقد و نظر: هر چند قطعه در اوج زیبایی اجرا شده، ولی اگر قطعه «قَطُوفُهَا دَائِيَةٌ» با این نفس به طور متصل اجرا می‌شد، تأثیرگذارتر بود. شاهد مثال، تلاوت استاد شحات محمد انور در همین سوره است. پس از آیه ۲۴، دوباره مصطفی اسماعیل به تلاوت آیه ۱۹ برمی‌گردد و با سه‌گانه هزام، ترکیب سه‌گانه با حجاز و مرکب خوانی و دوباره جواب هزام، نغمه فرعی سه‌گانه را اجرا می‌کند. در آیه ۲۰، با برگشت به قرار سه‌گانه و استفاده از برگشت به رکوز با الحان انتظاری، از تکنیک قفله مکمله بهره می‌برد و در آیه ۲۱ شاهد فرود کامل نغمه سه‌گانه هستیم.

نقد و نظر: شاید بهتر بود یا فرود کامل اجرا نمی‌شد و یا حداقل در آیه بعد یعنی «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» انجام می‌شد؛ زیرا نتیجه رضایت خداوند، رسیدن و قرار گرفتن در جایگاه بهشتیان است. تلاوت آیه ۲۲ در درجه پنجم سه‌گانه و الحان انتظاری با تأکید بر کلمه «عَالِيَةٍ» اجرا شده است. نقد و نظر: به نظر می‌رسد چون حدود ۳۸ دقیقه از تلاوت می‌گذرد و مصطفی اسماعیل قصد تلاوت کامل سوره حاقه را ندارد، به تکرار این قسمت‌ها بسنده کرده و الحان را با تنظیم جدیدی ارائه داده که عالی انتخاب شده است.

آیه ۲۳ با تکرار و آیه ۲۴ در اوج مقام سه‌گانه در ترکیب «بِمَا» همراه با تحریر شکست صوت در کلمه «آيَاتٍ» و همراه با حزن بیشتر و تباهی در صوت اجرا شده است تا یادآور تحمل روزهای سخت برای مومنان باشد.

۲. بررسی تلاوت استاد شیخ عبدالباسط (د. ۱۴۰۹ ق) (آیات ۱ الی ۱۸ سوره حاقه)

تأثیرگذارترین قاری جهان اسلام و کسی که در تمامی کشورهای اسلامی، نامش با صوت و لحن زیبای قرآن آمیخته شده، شیخ عبدالباسط است.

عبدالباسط در بافت لحنی، از ترتیب مشخصی از مقامات با اندک جابجایی استفاده می‌کند. محوریت این کار با مقام بیات است که با مدت اجرای طولانی‌تری نسبت به سایر مقامات استفاده شده، اما پس از شروع به مقاماتی همچون صبا، حجاز، راست و چهارگاه اشاره نموده است. وی از مقام نهایند و سه‌گانه کمتر استفاده می‌کند. در تلاوت ایشان، تمایل زیادی به استفاده از مقامات مرکب یا ترکیبات دیده نمی‌شود که به لحاظ رنگ‌آمیزی، الحان ساده‌تر و در عین حال قابل فهم‌تر برای مخاطب هستند. عبدالباسط بهترین متخصص تلاوت قصار السور است.

از دیگر ویژگی‌های سبک استاد در حوزه بافت لحنی، عدم استفاده از جواب‌الجواب است. یکی از دلایل تأثیرگذاری ایشان، اجرای مقامات در بالاترین پرده صوتی در مقام حجاز نوا^۱ یا بیات حسینی^۲ است. این روش به عنوان یک روش شاخص در سبک‌های ایشان شناخته می‌شود؛ زیرا این نوع اجرای مقامات اثر بیشتری روی ذهن مخاطب می‌گذارد.

تنوع انتقال در سبک عبدالباسط به اندازه سبک‌هایی مثل مصطفی اسماعیل نیست (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۳: ۴۴). عبدالباسط به دلیل شیوه لحنی که برگزیده و استفاده بیشتر از نغمات و جملات لحنی مبتنی بر صدا، جزء قاریانی است که تلاوت محزون دارند و در خشوع و معنویت از تأثیرگذارترین قاریان به شمار می‌رود.

در تلاوت عبدالباسط، توجه به معنا همچون سبک‌های متقدمین از جمله شیخ محمد رفعت و عبدالفتاح شعاعی پررنگ نیست؛ چون سبک ایشان چنین ظرفیتی را ندارد. اما خشوع در تلاوت و انتخاب مقامات برای ارائه تلاوت معنا محور در سوره حاقه، بسیار خوب و اثرگذار است. با بررسی دیگر تلاوت‌های ایشان از سوره‌های مریم، تکویر، حج، بلد، شوری، قاف و ... می‌توان دریافت که بیشترین هنرنمایی و خلق زیبایی به قسمت صوت تلاوت‌های ایشان مربوط می‌شود تا قسمت لحن.

استاد عبدالباسط آیات اول تا هجدهم سوره مبارکه حاقه را در ۲۲ نفس تلاوت کرده‌اند. عبدالباسط، بسمله آغاز تلاوت سوره حاقه را در مقام بیات نوا اجرا می‌کند و بر نت چهارم مقام بیات تأکید دارد که نوعی طمأنینه را در نفس اول تلاوت نشان می‌دهد.

نقد و نظر: حس مقام بیات همراه با آرامش و وقار است و چون در ادامه آیات وقوع قیامت در پیش است، برای مخاطب آمادگی ذهنی ایجاد می‌کند.

در نفس دوم، آیات ۱ تا ۴ را در مقام بیات تلاوت می‌کند و از تکنیک‌های نوانس (کم و زیاد کردن ولوم صدا) استفاده می‌کند. در قسمت «مالحاقه» در آیه سوم از تحریر بسیار زیبای شکست صوت بهره می‌گیرد و تا آیه چهارم را که همه موضوع واحدی دارند، با یک نفس تلاوت می‌کند.

نقد و نظر: حس مقام بیات متناسب با معانی آیات است و نوعی غم و اندوه را در دل مخاطب به وجود می‌آورد، گویی صحنه تنهایی مردم را در قیامت به تصویر می‌کشد.

۱. به درجه چهارم مقام حجاز که از نت re شروع می‌شود و در نت چهارم یعنی نت sol تأکید بیشتری می‌شود، حجاز نوا گویند.

۲. به درجه پنجم مقام بیات که از نت re شروع می‌شود و به نت پنجم یعنی لا تأکید بیشتری می‌شود، بیات حسینی گویند.



در نفس سوم با تکرار بسمله و آیه اول به جهت استقرار حس بیات این مقام را دوباره تلاوت می‌کند و آیه ۲ را ضمن قرینه‌سازی، تقطیع می‌کند تا آن را برجسته سازد. دوباره با تکرار آیات اول تا چهارم در «الْحَاقَّةُ» اول و در «مَا الْحَاقَّةُ» از تحریر استفاده می‌کند؛ سپس تکنیک دی‌کرشندو و کرشندو^۱ را روی کلمات آیه سوم «وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ» به شکل خاصی اجرا می‌کند و در هر بار قسمتی از معانی را برجسته می‌کند. برای سومین بار بسمله را در مقام بیات تکرار می‌کند و با تکنیک تأکید و تغنیم در فضای بیات می‌ماند و از فضای محزون آن بهره می‌گیرد. آیات یکم تا چهارم را مانند نفس‌های قبلی همچنان در مقام بیات، نغمه بیات نوا یعنی بیات با تأکید بر درجه صوتی چهارم، تلاوت می‌کند و در «وَمَا أَدْرَاكَ» تحریر شکست صوت همراه با تأکید و برجسته‌سازی دیده می‌شود.

نقد و نظر: بهتر بود به جای تکرار در مقام بیات، وارد مقام حجاز می‌شد؛ چون نت شروع هر دو مقام RE است و بدون تغییر گام نیز می‌توانست وارد این مقام شود. در این صورت، هم تنوع را رعایت می‌کرد و هم حس غم و اندوه را به زیبایی اجرا می‌کرد؛ همان‌گونه که در تلاوت سوره مریم پس از تکرار مقام بیات از آیه ۱۲ وارد مقام حجاز شده است.

در چهارمین بازگشت به تلاوت از بسمله و ابتدای سوره حاقه تا آیه چهارم با تکنیک قفله مکمله، اجرا در مقام بیات است و به قسمت پایین‌تری از گام صوتی خود می‌آید و از تحریرهای کمتری استفاده می‌کند. البته این بار، فرود را کامل اجرا می‌کند چون دیگر قصد تکرار ندارد. در قفله مکمله، قاری به نت اول یا رکوز صدای خود، نغمه را ختم می‌کند و دیگر مخاطب را منتظر نمی‌گذارد؛ چون معنا تمام شده و ارتباط کمتری با ادامه آیات دارد (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

نقد و نظر: در این بخش می‌توانست به جای تکرار درجه چهارم نغمه، یعنی بیات نوا، درجه ششم یا نغمه بیات دشتی را اجرا کند و سوز خاصی به تلاوت بخشد و از تکرار ملال‌آور جلوگیری کند. آیه پنجم را این بار، با استفاده از تکنیک مواکبه و قسمت بم صدا و در قرار مقام بیات اجرا می‌کند. بم‌خوانی در انتقال معانی عذاب یا سرنوشت قوم ثمود، نوعی هشدار صوتی است که همراه با ترس و اضطراب در صوت نمایان است. همین کار را در آیه ششم نیز ادامه می‌دهد.

نقد و نظر: با توجه به ارتباط عمیق معنایی دو جمله، بهتر بود یا آیات را متصل اجرا می‌کرد و یا در بار دوم هر دو آیه را با یک نفس تلاوت می‌کرد.

با توجه به تغییر معنا در آیه هفتم، با تحریر شکست صوت، ابتدا از مقام صبا وارد می‌شود و با تغییر و انتقال فضا در کلمه «أَيَّامٍ» دوباره به مقام بیات بازمی‌گردد و آن را بسیار زیبا و فنی بر واژه «حُسُومًا» اجرا می‌کند تا پیوستگی عذاب هولناک را برجسته سازد.

۱. کم کردن آهسته ولوم صدا و زیاد کردن صدا به آرامی در هنگام اجرای نت‌ها.

نقد و نظر: در کلمه «فَتَرَى»، نوع آکسان باید روی «تَرَى» باشد؛ در حالی که قاری بر حرف «ف» تأکید کرده است.

در هشتمین آیه با تکنیک قفله نصفیه، بم خوانی در مقام بیات را پی می‌گیرد تا نوعی هشدار و استفهامی بودن آیه را در لحن نشان دهد. هرگاه قاری به جای فرود به نت اول در درجات چهارم یا پنجم توقف کند و مخاطب را به انتظار نگه دارد، از قفله نصفیه استفاده می‌کند (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). این نشان می‌دهد که معنا تمام نشده و این قسمت با آیات بعدی ارتباط معنایی دارد.

در آیه نهم، برگشت کامل به مقام صبا دیده می‌شود و کشش مدّ «وَجَاءَ» نشان‌دهنده سرگذشت فرعون و قومش است که دچار عذاب الهی شدند و عبدالباسط با تکنیک نوانس آن را با حالت افسوس می‌خواند و از بم صدا استفاده می‌کند.

نقد و نظر: با توجه به تکرار آیات ۱ تا ۴ که باعث خستگی صدا شده است، این آیات را بم خوانی کرده است و در حال پردازش و استراحت صوتی است؛ حال آنکه می‌توانست از پرده‌های متوسط استفاده کند. با تکرار بخشی از آیه پیشین، آن را به آیه دهم وصل می‌کند تا ارتباط معنایی آن را بیشتر برساند. با باقی ماندن در مقام صبا، حس غم و اندوه را نشان می‌دهد. در تلاوت آیات ۱۱ و ۱۲، مقام صبا حزن و سوز و گداز خاصی دارد. تکنیک کرشندو^۱ در کلمه «الْمَاءُ» به خوبی اجرا شده است.

نقد و نظر: چون محور بلای آسمانی قوم نوح آب است، عبدالباسط با تکنیک کم کردن صوت و به ندرت زیاد کردن آن در کلمه «الْمَاءُ»، مقدار و شدت باران را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند. افزون بر این، تکنیک موتیف‌سازی در کلمات «إِنَّا لَمَّا» به خوبی اجرا شده است و اگر نغمه صبا تا آخر این نفس ادامه پیدا می‌کرد، شور و حال طغیان آب را بهتر تداعی می‌کرد. ولی قاری به دلیل سختی کلمه «وَأَعْيَتْ» دوباره به مقام بیات باز می‌گردد.

آیه ۱۳ و بخشی از آیه ۱۴ را مجدداً در مقام بیات با تطبیق نغمی تلاوت می‌کند. حرف "ص" در تجوید جزء حروف صفیردار است و هنگام تلفظ آن صدای سوت شنیده می‌شود.

نقد و نظر: استاد عبدالباسط با شکلی خاص صفت صفیر «ص» را برجسته می‌کند و همچنین صفات قوی استعلا^۲ و خروره^۳ در حرف «خ» را که نمایانگر صدای خرخر و نوعی ترس و دلهره از نفخ

۱. در کرشندو صدا از سمت ضعیف به سمت قوی در حرکت است.

۲. از صفات قوی در تجوید به معنی میل ریشه زبان به طرف کام که درشتی خاصی به حروف می‌دهد.

۳. صفت خروره مربوط به حرف "خ" است؛ چون در هنگام تلفظ این حرف، نوعی صدای خرخر در صوت ایجاد می‌شود و کمک می‌کند تا این حرف از حروف هم‌مخرج مثل "غ" متمایز شود.



صور و به هم خوردن نظام دنیا است، به زیبایی نشان می‌دهد. گفتنی است در بین قاریان، عبدالباسط در اداء الحروف بسیار قوی است و هیچ‌گاه تجوید را فدای نغمه‌پردازی نمی‌کند. او به حفظ کلمات و ادای صحیح حروف، اهتمام ویژه‌ای دارد.

در تلاوت آیات ۱۴ و ۱۵، از تکنیک موتیف‌سازی استفاده شده که یک ملودی کوتاه و ساده را چندین بار به کار می‌برد و قسمتی از لحن را مجدداً در پایین‌تر از قسمت قبلی بر کلمات منطبق می‌کند. پایان دادن ملودی به عبارت «وَوَقَعَتِ الْوَأَقِعَةُ» گویی به اصل معنای این آیات که برپایی قیامت است، اشاره دارد. عبدالباسط، فرود لحنی کاملی را در مقام بیات با استفاده از قفله مکمله اجرا می‌کند.

نقد و نظر: در این بخش، بهتر بود جمله «وَوَقَعَتِ الْوَأَقِعَةُ» را در نغمه صبا فرود می‌داد و از برگشت به بیات پرهیز می‌کرد. با توجه به سختی قفله پایانی، فرود را در مقام بیات اجرا می‌کند تا از هر گونه ناکوکی پرهیز شود.

در تلاوت آیات ۱۶ و ۱۷، مرکب‌خوانی بین مقام صبا و بیات را اجرا می‌کند تا دو حس متفاوت غم و ترس را با هم بیان کند. وجود تشدید در کلمه «وَأَنْشَقَّتِ» مانند شکستگی یک‌باره آسمان است و استفاده از مدّ در کلمه «السَّمَاءِ» وسعت و دامنه آسمان را نشان می‌دهد. عبدالباسط در اجرای مدّها از تکنیک کم و زیاد کردن ولوم (نوانس) بهره می‌برد و در نهایت در مقام بیات فرود می‌آید و جملات را از هم تفکیک می‌کند. لحن انتظاری در «تُمَانِيَّةً» به دلیل بازگشت مجدد، اتصال و ارتباط معنایی این قسمت با قسمت بعدی را محقق می‌کند.

دوباره‌خوانی آیه ۱۷ و بخشی از آیه ۱۸ با بم‌خوانی در مقام صبا و مکثی کوتاه و استفاده از الحان انتظاری برای حفظ ارتباط معنایی این دو آیه است. شروع تلاوت آیه ۱۸ در مقام بیات است و در نبر صحیح،^۱ بر کلمه «يَوْمَئِذٍ» تأکید شده است. در نفس بعدی دوباره به تلاوت آیه ۱۸ پرداخته و با تأکید و تنغیم در مقام بیات فرود آمده و بر کلمه «يَوْمَئِذٍ» به بهترین شکل تأکید کرده است.

در آخرین نفس، عبارت «صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» را همراه با «الفاتحه» اجرا کرده و مشخص می‌شود که تلاوت در مجلس تحريم انجام شده است. علت انتخاب ۱۸ آیه اول سوره مبارکه حاقه، ارتباط معنایی آیات با حال و هوای مجلس بوده است؛ چون از آیه ۱۹ به بعد آیات در وصف بهشتیان آغاز می‌شود.

۱. استفاده از تکیه و فشار در ادای کلمات که معنی کامل کلمه را بیان می‌کند و در تلاوت قرآن به آن، «نبر» و در زبان انگلیسی «استرس» گویند.

۳. بررسی تلاوت استاد شیخ محمد عبدالعزیز حصان (د. ۱۴۲۴ق) (آیات ۱ الی ۲۴ سوره حاقه)

محمد عبدالعزیز حصان از قاریان بسیار خوش خوان و تأثیرگذار در عالم قرائت است. او نابه‌ای نابینا بود که با صدای چپ‌کوک^۱ توفیقات زیادی به دست آورد. ایشان قاری‌ای با حس بسیار و تلاوت‌های خاشعانه و معنا محور^۲ است. البته درک معنا محوری و تشخیص فنون لحنی وی برای مخاطبین عام به سادگی امکان‌پذیر نیست.

بارزترین ویژگی صدای او در لحن، چالاکي، سرعت و انعطاف خارق‌العاده آن و استفاده از تحریرهای متنوع و ریز است که وقتی این انعطاف و تحریر با الحان و نغمات مناسب همراه می‌شود، تأثیر مضاعفی بر تلاوت می‌گذارد. وی در ارائه قفله‌های متنوع و گوناگون از جمله قفله‌های حرّاق^۳ ممتاز است. شاید بیش از پنجاه درصد قفله‌های او ابداعی باشند و تا پیش از او، این گونه قفله‌ها در دیگر تلاوت‌ها و سبک‌ها مشاهده نشده است. وی در حوزه استفاده از تحریرها هم در بخش مدل‌های تحریری که به کار می‌برد و هم در ابداع تحریرهایی که در سبک‌های دیگر امثال آن‌ها یافت نمی‌شود، کارنامه پرباری دارد. حصان همچون مصطفی اسماعیل فرودهای متنوعی اجرا کرده است.

تلاوت‌های زیادی از حصان در دست نیست، ولی همان تعداد محدود از چنان بار فنی برخوردار است که ارزش چندین بار گوش دادن را دارد. در بین تلاوت‌های ایشان، تلاوت معروف سوره تحریم- حاقه مورد تحلیل قرار می‌گیرد که استاد از اوج صدا و در مقام رست تلاوت خویش را شروع می‌کند. مدت کامل این تلاوت ۵۹:۳۷ می‌باشد و تلاوت سوره حاقه از دقیقه ۴۱:۰۷ شروع می‌شود که ایشان سوره حاقه را تا آیه ۲۴ در ۴۲ نفس تلاوت می‌کند.

اتصال به آیه اول در مقام بیات شروع می‌شود. سه آیه اول را در سه نفس مجزا با بیات نوا می‌خواند. دوباره آیه سوم را به همراه آیه چهارم در بیات دوگانه تلاوت می‌کند و مجدد به سوره تحریم باز می‌گردد. پس از آن تلاوت رسمی سوره حاقه شروع می‌شود. شروع تلاوت با «الله اکبر» و «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و اتصال به «الْحَاقَّةُ» در مقام حجاز نوا است. فقط در مدّ لازم کلمه حاقه، تحریر کوتاهی اجرا می‌کند و به سادگی از آن عبور می‌کند. در ورود به مقام بیات و نغمه بیات نوا شبیه به تلاوت استاد عبدالباسط عمل می‌کند و نوعی حزن را در تکرار مجدد آیه اول نشان می‌دهد.

۱. یعنی دارای گستره صوتی وکال یا اوج.

۲. به نقل از خیرگزاری ایکننا مورخه ۱۴۰۱.۱۲.۱۲ کد خبر ۱۴۰۱۲۲۷۶۷۲ با تیتیر محمد عبدالعزیز حصان؛ ناشناخته و دارای جامع سبک‌های مدرن و سنتی.

۳. نوعی قفله شورانگیز و پرهیجان در تلاوت قرآن که باعث تحریک احساس شنوندگان می‌شود.



نقد و نظر: استاد با توجه به کمی نفس، آیات را تقطیع کرده است، ولی با وجود ارتباط شدید معنایی آیات ۱ تا ۴ این کار نباید صورت گیرد.

آیه دوم را در بیات چهارگاه اجرا و بر نت سوم (نت فا) تأکید می‌کند. برجسته‌سازی قسمتی از معنای آیه برای نشان دادن استفهامی بودن کلام است. آیه ۳ و ۴ را در بیات نوا با تحریرهای ریز بالا رونده به زیبایی تمام تلاوت می‌کند و در کلمه «مَا الْحَاقَّةُ» از بیات عجمی استفاده می‌کند تا حالت افسوس همراه با غم را به تصویر کشد. وی از تکنیک‌های تفکیک و جداسازی کلمات به خوبی بهره گرفته است و قوم عاد و ثمود را با اینکه هر دو از منکرین قیامت هستند و سرنوشت مشابهی دارند، چون در دو آیه مجزا ذکر شده‌اند، با لحنی متفاوت از هم جدا می‌کند و در آخر کلمه پایانی، فرود زیبایی از نوع قفله مکمله را به نمایش می‌گذارد.

دوباره با ذکر الله اکبر به مقام حجاز برمی‌گردد و سه آیه نخست سوره را تلاوت می‌کند. بار دیگر با ذکر الله اکبر از مقام حجاز و عنصر تکرار بهره می‌گیرد و بسمله و دو آیه اول را با ورود به مقام صبا و تغییر فضا و ایجاد حزن کامل برای تصویرسازی برپایی قیامت و پایان دنیا برای خطاکاران تلاوت می‌کند. **نقد و نظر:** اگر همین نغمه در قرار مقام صبا تا آخر آیه چهارم ادامه پیدا می‌کرد، تأثیر فراوانی داشت که به علت کمی نفس در لحن، فرود رخ می‌دهد. شاهد مثال، تلاوت آیات ۱۷ تا ۲۲ سوره مبارکه غاشیه توسط عبدالباسط است که نغمه قرار صبا را طولانی و پر نفس اجرا نموده است که اثرگذارتر است.

در آیه ۳ و ۴ برگشت به مقام بیات و نغمه بیات نوا (انتقال فضا) محزون و شنیدنی است. در کشش مدّ «مَا الْحَاقَّةُ» باز هم نغمه بیات عجمی را می‌خواند و عنصر تکرار با تأکید بر کلمه «كَذَّبَتْ» با نبر بر روی قسمت آخر کلمه «وَوَثْمُوْدُ» همراه است. در این نفس، آیه ۵ تلاوت نشده است. شاید به دلیل از حفظ خواندن، آیه جا افتاده و یا در انتقال از نوار کاست و ضبط صوت، تلاوت آیه تقطیع شده است. در آیه ۶ ورود و برگشت به بم صدا با تکنیک مواکبه را می‌بینیم که جایگاه پایین اقوام منکر قیامت همچون عاد و ثمود را به خوبی نشان می‌دهد. آیه ۷ را در دو نفس اجرا می‌کند؛ ابتدا با برگشت به مقام حجاز و تأکید بر کلمه «اَيَّامٍ» همچون عبدالباسط و برجسته‌سازی کلمه «سبع» که اشاره به مدت طوفان دارد تا کلمه «حسوما» تلاوت می‌کند و سپس از «حسوما» تا انتهای آیه را در مقام حجاز کار با تأکید بر کلمه «اَعْجَازًا» اجرا می‌کند.

نقد و نظر: مقام حجاز از حزن مناسبی برخوردار است و انتخاب نغمه با متن، تناسب معنایی خوبی دارد. پایین آمدن، مرگ انسان‌ها را نشان می‌دهد که با سقوط نخل‌های بلند قامت تصویر شده است. البته شروع از کلمه «حُسُومًا» از نظر علم وقف و ابتدا درست نیست و بهتر بود از کلمه پیشین (اَيَّامٍ) ابتدا می‌کرد.

آیه ۸ را با استفاده از تحریرهای ریز و کاهش ارتفاع صوت و فرود کامل در مقام حجاز اجرا کرده است. ظاهراً از آیات ۹ تا ۱۲ را به دلیل قرائت از حفظ، تلاوت نکرده است و شاید ضبط نشده است. آیه ۱۳ را مجدداً در مقام بیات نوا با هیجان و نشاط بالا اجرا می‌کند و از شدت و ولوم بهره می‌گیرد و آیه ۱۴ را با مرکب خوانی بین بیات و حجاز (نوانس) در کلمه «وَأَحَدَةً» تلاوت می‌کند. در تلاوت آیات ۱۵ و ۱۶ بیات نوا را با هیجان و نشاط بالا می‌خواند. تحریرها به صورت رفت و برگشت در کلمه «وَأَهِيَّةً» بسیار سخت و فنی است.

نقد و نظر: استفاده از هیجان بالا با توجه به معنای آیات و وقوع قیامت و شکستن آسمان خیلی پسندیده نیست. بهتر بود برای کلمه «السَّمَاءُ» نوعی برجسته‌سازی مفهومی اجرا می‌شد و به جای نت ۴ بیات نوا از نت ۵ بیات حسینی بهره می‌برد.

آیه ۱۷ با تکرار نغمه بیات نوا و تحریر و تأکید بیشتر بر روی کلمه «أَرْجَانِيهَا» تلاوت شده است. در بخش اول آیه ۱۸، با تکنیک مواکبه به بم مقام بیات برمی‌گردد تا حس غم را منتقل کند و ادامه آیه را با تکرار بم بیات و برگشت به اوج در کلمه «لَا تَخْفَى» روی نت بیات دوگاه در اکتاو دوم به پایان می‌رساند. **نقد و نظر:** با توجه به اتمام معنا در این جمله، بهتر بود کلمه «حَافِيَةً» را در بم صدا فرود می‌آورد تا معنا و پایان صحنه به درستی نشان داده شود.

تلاوت آیه ۱۹ بسیار معروف است و با استفاده از مدهای آیه و ایجاد مدّ جدید در عبارت «مَنْ أُوتِي» در قرائت ورش از نافع و همچنین کلمه «أَقْرَأُوا»، هم صدا را روی نت شاهد نگه می‌دارد و هم با حزن کامل و نشان دادن تباکی^۱ در صوت، نوعی تغییر فضا نسبت به قسمت‌های پیشین ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد حالت تباکی بیانگر اشک شوق بهشتیان در مواجهه با نامه عملشان است.

دوباره به آیه ۱۸ برمی‌گردد و آن را در مقام بیات، نغمه محیر اجرا می‌کند و چون نغمه محیر نهایت مقام بیات است، دوباره آن را تکرار می‌کند و مفهوم قبلی را کامل می‌کند. نفس معروف در تلاوت آیه ۱۹ دوباره تکرار می‌شود که به نظر می‌رسد از بار اول، کامل‌تر و زیباتر اجرا شده است. باز هم با استفاده از مدهای آیه و ایجاد مدّ جدید در عبارت «مَنْ أُوتِي» در قرائت ورش از نافع، این بار روی کلمه «هَأْوُمُ» سکت می‌دهد که گویی نوعی توقف در گرفتن و خواندن نامه عمل را نشان می‌دهد. همچنین در کلمه «أَقْرَأُوا» صدا را روی نت شاهد نگه می‌دارد و با حزن بیشتر، باز هم نوعی تغییر فضا نسبت به قسمت‌های قبلی ایجاد می‌کند. این بار به نظر می‌رسد بهشتیان خود را شایسته این همه لطف حق نمی‌دانند و از دیدن نامه عمل و اعمال کوچک خود نوعی غم در دل دارند.

۱. تباکی یعنی صدای شبیه گریه در صوت ایجاد کردن.



نظر به اهمیت مضمون آیه ۱۹، برای سومین بار این آیه را در دو بخش آوایی تلاوت می‌کند؛ ابتدا بخش نخست آیه را در مقام بیات و با لحن انتظاری و مکث روی عبارت «فَيَقُولُ» با استفاده از مواکبه به اکتاو دوم برمی‌گردد؛ سپس ادامه آیه را در نفس بعدی در مقام بیات و اتصال «فَيَقُولُ...» تحریرهای زیبایی را با قرینه‌سازی اجرا می‌کند. دوباره آیه ۱۹ را به صورت کامل همانند دو نفس پیشین تلاوت می‌کند.

نقد و نظر: با توجه به زیبایی این نفس، بدون کمترین تغییر در ملودی دوباره تکرار شده است. گاهی، به دلیل زیبایی تلاوت، صدابرداران قطعات را دوبار ضبط کرده‌اند که این تلاوت از آن موارد نیست. آیه ۲۰ را در بم مقام بیات و با استفاده از تکنیک موتیف‌سازی اجرا می‌کند. **نقد و نظر:** این اجرا نوعی گمانه‌زنی در ذهن را با گنگ خواندن در صدا نشان می‌دهد؛ گویی فرد با خود سخن می‌گوید^۱ از حساب و کتاب خود با خبر است.

آیه ۲۱ را برای انتقال فضا به دلیل ورود به موضوع بهشت در بیات نوا تلاوت می‌کند. آیه ۲۲ را نیز در بیات نوا اجرا می‌کند و روی نت شاهد می‌ماند. ماندن بر نت به منظور نشان دادن پایداری حضور در بهشت است. آیه ۲۳ را با استفاده از بم می‌خواند. با توجه به در دسترس بودن میوه درختان بهشتی، استفاده از مواکبه صوت و تلاوت در بم صدا، دسترسی آسان به نعمات و میوه‌های بهشتی را به بهترین شکل نشان می‌دهد. دوباره به آیه ۲۱ برمی‌گردد و آن را در بیات نوا و آهنگ کلمه «رَاضِيَةً» را یک اکتاو بالاتر می‌خواند؛ همین کار را در آیه ۲۲ با گام بالا و استفاده از فاصله اکتاو جهت تنوع صوتی انجام می‌دهد و آیه ۲۳ را با استفاده مجدد از بم و از یک اکتاو پایین با تکنیک مواکبه اجرا می‌کند. در نهایت آیه ۲۴ را در نغمه بیات با تأکید بر کلمه «أَسْلَفْتُمْ» و فرود تلاوت می‌کند و در کلمه «الْخَالِيَةَ» از قفله حراق^۲ بهره می‌برد.

با پایان یافتن آیات موضوعی، دوباره به آیه ۱۸ برمی‌گردد و آن را ابتدا در قرار مقام بیات تلاوت می‌کند. حس قرار در هر مقام نشان‌دهنده وقار و سنگینی تلاوت است؛ گویی معترضان با توجه به نامه اعمالشان و مواجه شدن با نتایج کارها و خطاهایشان دیگر توان اعتراض را ندارند و آرام سخن می‌گویند. برای دومین بار در همین برگشت، آیه را در نفسی دیگر با استفاده از نغمه بسته‌نگار، ترکیب مقام صبا و فرود در جنس پایین سه‌گاه اجرا می‌کند. وی با تطبیق نغمی، ایجاد دو حس و تفکیک دو جمله پس از

۱. پیاده شده صوت برنامه سبک‌شناسی در هنر تلاوت قرآن کریم استاد غلامرضا شاه میوه اصفهانی. قسمت ۱۵

سبک‌شناسی محمد صدیق منشاوی در پایگاه ایران صدا (quran.iranseda.ir) به تاریخ ۱۴۰۰.۰۹.۱۳

۲. حراق نوعی فرود پر هیجان و آتشین است که استاد حصان و مصطفی اسماعیل از آن بیشتر استفاده کرده‌اند.

کلمه «لا» را به خوبی با تعویض مقام نشان می‌دهد. در سومین تلاوت این آیه، جواب مقام صبا را با استفاده از نغمه بسته‌نگار، با تکرار و تحریرهای بیشتر تلاوت می‌کند. در تلاوت آیه ۱۹ با مقام بیات برمی‌گردد تا نوع تلاوت و روایت را عوض کند و فضا را تغییر دهد. **نقد و نظر:** هر چند در این نفس، آیه را به روایت ورش از نافع قرائت می‌کند، ولی به جهت صوت و لحن عملکردی خاص و متفاوت ارائه نمی‌کند و نوعی تکرار به نظر می‌رسد.

آیه ۲۰ را با فرود بیات و ترکیب با بیات محیر، همراه با تحریرهای پلکانی و پایین آمدن پرده صدا اجرا می‌کند. آیه ۲۱ را در بیات چهارگاه و ۲۲ را با بیات نوا و نبرهای جدید تلاوت می‌کند و در فرود کلمه «فی» را برجسته می‌کند تا استقرار آنها را در بهشت برین بنمایاند. دوباره با برگشت به جواب و اوج مقام بیات و برگشت به بم بیات، آیه ۲۰ را بازخوانی می‌کند و آیات ۲۱ تا ۲۳ را با تحریرهای بسیار زیبا در «فِي جَنَّةٍ» اجرا می‌کند تا زیبایی بهشت را با صوت به تصویر کشد. همین سه آیه را دوباره با بم خوانی بیات حسینی تلاوت می‌کند. تمام نشدن معنا در آیه ۲۳، لحن را در حالت انتظار نگه می‌دارد. در این تلاوت، لحن و فرود از نوع تشویق است.^۱ در اینجا نیز تحریرهای فنی را در کلمه «فی» تکرار می‌کند. با تکرار عبارت «كُلُّوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا» در دو نفس با بیات نوا و جواب بیات دوگاه در اکتاو دوم، با توجه به ارتباط معنایی در فضای بیات می‌ماند. در نهایت کل آیه ۲۴ را ابتدا در مقام نهانند و سپس انتقال به مقام رست و اوج مقام رست تلاوت می‌کند و تلاوت را در اوج به پایان می‌رساند.

آیه ۲۰ را در بم مقام بیات و با استفاده از تکنیک موتیف‌سازی اجرا می‌کند.

نقد و نظر: این اجرا نوعی گمانه‌زنی در ذهن را با گنگ خواندن در صدا نشان می‌دهد؛ گویی فرد با خود سخن می‌گوید^۲ و از حساب و کتاب خود با خبر است.

آیه ۲۱ را برای انتقال فضا به دلیل ورود به موضوع بهشت در بیات نوا تلاوت می‌کند. آیه ۲۲ را نیز در بیات نوا اجرا می‌کند و روی نت شاهد می‌ماند. ماندن بر نت به منظور نشان دادن پایداری حضور در بهشت است. آیه ۲۳ را با استفاده از بم می‌خواند. با توجه به در دسترس بودن میوه درختان بهشتی،

۱. مخاطبان در حالت تشویق، منتظر شنیدن بقیه مطلب یا آهنگ هستند، ولی در حالت اشباع، معنا تمام شده و لحن به نقطه پایان می‌رسد.

۲. پیاده شده صوت برنامه سبک‌شناسی در هنر تلاوت قرآن کریم استاد غلامرضا شاه میوه اصفهانی. قسمت ۱۵

سبک‌شناسی محمد صدیق منشاوی در پایگاه ایران صدا (quran.iranseda.ir) به تاریخ ۱۴۰۰.۰۹.۱۳



استفاده از مواکبه صوت و تلاوت در بم صدا، دسترسی آسان به نعمات و میوه‌های بهشتی را به بهترین شکل نشان می‌دهد. دوباره به آیه ۲۱ برمی‌گردد و آن را در بیات نوا و آهنگ کلمه «رَاضِيَةً» را یک اکتاو بالاتر می‌خواند؛ همین کار را در آیه ۲۲ با گام بالا و استفاده از فاصله اکتاو جهت تنوع صوتی انجام می‌دهد و آیه ۲۳ را با استفاده مجدد از بم و از یک اکتاو پایین با تکنیک مواکبه اجرا می‌کند. در نهایت آیه ۲۴ را در نغمه بیات با تأکید بر کلمه «أَسْلَفْتُمْ» و فرود تلاوت می‌کند و در کلمه «الْمَخَالِيَةِ» از قفله حراق بهره می‌برد.

با پایان یافتن آیات موضوعی، دوباره به آیه ۱۸ برمی‌گردد و آن را ابتدا در قرار مقام بیات تلاوت می‌کند. حس قرار در هر مقام نشان‌دهنده وقار و سنگینی تلاوت است؛ گویی معترضان با توجه به نامه اعمالشان و مواجه شدن با نتایج کارها و خطاهایشان دیگر توان اعتراض را ندارند و آرام سخن می‌گویند. برای دومین بار در همین برگشت، آیه را در نفسی دیگر با استفاده از نغمه بسته‌نگار، ترکیب مقام صبا و فرود در جنس پایین سه‌گاه اجرا می‌کند. وی با تطبیق نغمی، ایجاد دو حس و تفکیک دو جمله پس از کلمه «لا» را به خوبی با تعویض مقام نشان می‌دهد. در سومین تلاوت این آیه، جواب مقام صبا را با استفاده از نغمه بسته‌نگار، با تکرار و تحریرهای بیشتر تلاوت می‌کند.

در تلاوت آیه ۱۹، با مقام بیات برمی‌گردد تا نوع تلاوت و روایت را عوض کند و فضا را تغییر دهد. **نقد و نظر:** هرچند در این نفس، آیه را به روایت ورش از نافع قرائت می‌کند، ولی به جهت صوت و لحن عملکردی خاص و متفاوت ارائه نمی‌کند و نوعی تکرار به نظر می‌رسد.

آیه ۲۰ را با فرود بیات و ترکیب با بیات محیر، همراه با تحریرهای پلکانی و پایین آمدن پرده صدا اجرا می‌کند. آیه ۲۱ را در بیات چهارگاه و آیه ۲۲ را با بیات نوا و نبرهای جدید تلاوت می‌کند و در فرود کلمه «فی» را برجسته می‌کند تا استقرار آن‌ها را در بهشت برین بنمایاند. دوباره با برگشت به جواب و اوج مقام بیات و برگشت به بم بیات، آیه ۲۰ را بازخوانی می‌کند و آیات ۲۱ تا ۲۳ را با تحریرهای بسیار زیبا در «فی جَنَّةٍ» اجرا می‌کند تا زیبایی بهشت را با صوت به تصویر کشد. همین سه آیه را دوباره با بم خوانی بیات حسینی تلاوت می‌کند. تمام نشدن معنا در آیه ۲۳، لحن را در حالت انتظار نگه می‌دارد. در این تلاوت، لحن و فرود از نوع تشویق است. در اینجا نیز تحریرهای فنی را در کلمه «فی» تکرار می‌کند. با تکرار عبارت «كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا» در دو نفس با بیات نوا و جواب بیات دوگاه در اکتاو دوم، با توجه به ارتباط معنایی در فضای بیات می‌ماند. در نهایت، کل آیه ۲۴ را ابتدا در مقام نهانند و سپس انتقال به مقام رست و اوج مقام رست تلاوت می‌کند و تلاوت را در اوج به پایان می‌رساند.

۴. بررسی تلاوت استاد شحات محمد انور (د. ۱۴۲۹ق) (آیات ۱ الی ۲۴ سوره حاقه)

بدون تردید شحات جزو نوابغ تلاوت است که در سه حوزه ملودی‌ها یا جملات لحنی، قفله‌پردازی‌ها و ساخت ریزنغمه‌ها یا موتیف‌ها بسیار موفق بوده است. صدای او از حیث ظنن، جزو صداهای بسیار زیبا به‌ویژه در پرده‌های بم، توسط و فوق توسط است (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲). وی به دلیل ضرب‌آهنگی که در تلاوت خود استفاده می‌کند، موتیف‌های مختلفی را در مقامات گوناگون به کار می‌برد. او مانند بسیاری از قاریان صاحب سبک، طیف گسترده‌ای از نغمات ابداعی را در تلاوت خود ارائه نموده است و در بخش اجرای نغمات از هر سه روش انتقال پلکانی درجات، اتصال درجات و فواصل استفاده کرده که روش اول، شیوه غالب در تلاوت‌هایش است.

تلاوت منتخب برای پژوهش حاضر شامل آیات ۴۹ تا آخر سوره مبارکه قلم، سوره مبارکه حاقه و آیات ۱ تا ۱۸ سوره مبارکه معارج به مدت ۲۵:۴۳ دقیقه می‌باشد. وی تمام سوره حاقه را در ۴۶ نفس و تا آیه ۲۴، که موضوع این مطالعه است، در ۲۲ نفس تلاوت کرده است. مقام‌های اصلی استفاده شده در این تلاوت عبارتند از: «رست، عجم، سه‌گاه، حجاز، بیات و کرد».

استاد شحات تلاوت را با بسمله و آیه نخست سوره در مقام رست و نغمه رست آغاز می‌کند و با اشاره به نت پنجم مقام در فرود، برای جلب توجه به معنای کلمه «الْحَاقَّةُ»، صوت را بالا نگه می‌دارد. سمّیه‌ها^۱ در این تلاوت کم و تشویق‌ها نادر است ولی با توجه به معنا انجام می‌گیرد. چون قاری در نفس‌های بعدی همین آیات را می‌خواند، نخستین بار با تکنیک تأکید و تیتراژی فقط به صورت تقطیع می‌خواند تا در مخاطب آمادگی ایجاد کند.

آیه ۲ را با توجه به ارتباط معنایی، با درجه اول مقام رست، معادل پرده صوتی قبلی تلاوت می‌کند. قاری با تکنیک تأکید و تکرار با تقطیع جملات، ابتدا به صورت جدا می‌خواند و بار دوم با توجه به اتصال معنایی، جملات را متصل می‌خواند.

بازگشت به آیه ۱ و تلاوت تا آیه ۴ با یک نفس در قالب مرکب خوانی اجرا می‌شود؛ به این صورت که در آغاز با اشاره به غَمَاز (نت پنجم یا جواب مقام رست) و اجرای نغمه نیشابورک (اجرای دو جنس رست به طور متصل) در «مَا الْحَاقَّةُ»، تکنیک برجسته‌سازی و نبر لحنی صحیح بر کلمه «كَدَّبْتُ» دیده می‌شود.

۱. در کشور مصر به شنوندگان حرفه‌ای تلاوت قرآن سمّیه می‌گویند که بر اساس معنا و به صورت فنی قاری را تشویق می‌کنند.



نقد و نظر: چون معنی اصلی جمله در آیه ۴ تکذیب است، تأکید با نبر بر فعل «كَذَّبْتُ» نبر جمله‌ای را به نحو احسن انجام می‌دهد. اما با توجه به اهمیت بالای معانی ۴ آیه اول بهتر بود در خصوص واقعه عظیم قیامت از عنصر تکرار بیشتر بهره می‌برد؛ همانند تلاوت‌های دیگر ایشان از سوره یس و حاقه^۱ که حداقل دو بار تکرار می‌شود. مصطفی اسماعیل نیز گاهی بیش از چهار بار از عنصر تکرار بهره می‌برد. آیه ۵ با استفاده از جنس رست، درجه چهارم رست و هشدار و ماندن در قرار مقام رست با تکنیک تأکید با تکرار غمّاز رست و ماندن در همان فضای صوتی تلاوت شده است.

در آیه ۶ از عقد (استفاده از پنج صدای اول هر مقام) استفاده شده و با رست، فرودی زیبا با تغییر طنین فرود در اکتاو اول مقام رست اجرا شده است. در این آیه، تکنیک لگاتو یا تحریرهای پلکانی و بم‌خوانی، عذاب قوم نمود و عاد را نشان می‌دهد و در القای معانی خوب عمل کرده است. با توجه به اصل مواکبه، جملات عذابی را با پرده بم می‌خواند.

در تلاوت آیه ۷، با تکنیک تطبیق نغمی، ابتدا به غمّاز یعنی نت پنجم یا جواب مقام رست و در ادامه به نت ششم مقام رست یعنی نغمه حسینی اشاره می‌کند. در کلمه «أَيَّالٍ» اشاره به درجه هفت نغمه نیشابورک دارد. نغمه نیشابورک در دل مقام رست از حس صلابت و کوبندگی خاصی برخوردار است و در کلمه «حُسُومًا» با توجه به وجود چند مفهوم از چند نغمه فرعی کمک می‌گیرد.

در تلاوت آیه ۸ با توجه به تغییر معنا که جمله استفهامی است، به فضای ثلاثی عجم یعنی سه نت اول مقام منتقل می‌شود و با قفله انتظاری، آیه ۹ را با برگشت به نت سوم مقام عجم اجرا می‌کند.

در ۱۰ آیه که به سرپیچی از دستورات پیامبران و در نتیجه درک عذاب پرداخته است، با استفاده از رستِ نوا، نوعی افسوس در صدا را به تصویر می‌کشد و با فرود در اکتاو اول، پایان معنی را نشان می‌دهد. تلاوت آیات ۱۱ و ۱۲ با مقام سه‌گانه که یکی از خاصیت‌های آن به تصویر کشیدن ترس است شروع می‌شود و در ادامه با اشاره به درجه سوم و رسیدن به گردانبه (اوج مقام سه‌گانه) در کلمه «وَتَعْيَبَهَا» حس ترس و دلهره از وقوع طوفان و عذاب الهی را در تلاوت ایجاد می‌کند. در این دو آیه، با تکنیک‌های انتقال فضا و مواکبه و اشاره کوتاه به نغمه هزام در کلمه «حَمَلْنَاكُمْ» نوعی سختی و حزن را تداعی و برجسته می‌کند. دو آیه ۱۳ و ۱۴ را با بم سه‌گانه و برگشت به قرار و فرود کامل نغمه تلاوت می‌کند.

نقد و نظر: اگر وقوع قیامت را در اوج مقام سه‌گانه و نغمه بزرگ تلاوت می‌کرد، اثرگذارتر بود؛ مانند تلاوت آیات سوره انعام و قطعه «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ» که در بالاترین درجه صوتی اجرا شده است و تناسب بالایی با این قطعه دارد.

۱. این تلاوت به مدت ۰۷:۴۲ در مصر اجرا شده است.

آیه ۱۵ با تکنیک تأکید و تنغیم در سه‌گانه قرار در اکتاو دوم اجرا شده و آیه ۱۶ با تطبیق نغمی در درجه اول سه‌گانه و ایجاد حس ترس در فرود تلاوت شده است. وجود حرف هواداری مثل «هَاء» در آخر کلمه «وَاهِيَةٌ» باعث ایجاد فضای رعب و وحشت می‌شود.

در تلاوت بخش اول آیه ۱۷ «وَالْمَلِكُ عَلَيَّ أَزْجَائِهَا» چهار نت اول سه‌گانه اجرا شده و به مقام هزاج اشاره شده است تا حس ترس و حزن را القا کند؛ چون نغمه هزاج، جنس دوم حجاز است که حزنش از مقام سه‌گانه بیشتر است. در فرود، به علت پیوستگی معنا از حالت الحان انتظاری استفاده کرده است. ادامه آیه در نفس بعد، با اجرای ثلاثی سه‌گانه و استفاده از تحریرهای پلکانی و برگشت به بم سه‌گانه با تکنیک لگاتو تلاوت شده است.

عبارت اول آیه ۱۸ (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ) با نغمه بیاتین^۱ آغاز و سپس به مقام حجاز اشاره شده است تا تکنیک انتقال فضا، حس خوف و غم در نشان دادن اعتراض منکرین قیامت را ایجاد کند. **نقد و نظر:** اگر آیه قبلی به این عبارت وصل می‌شد، خیلی بهتر بود؛ بسان تلاوت عبدالباسط که در همین نوشتار مورد تحلیل قرار گرفت و نشان می‌دهد که عبدالباسط در وقف و ابتدای این بخش از سوره، بهتر عمل کرده است.

در این نفس با تکرار عبارت پیشین برای آماده‌سازی ذهن مخاطب، قبل از اجرای مقام حجاز از نغمه بیاتین استفاده شده است. استفاده از نغمه فرعی شاه‌ناز^۲ در «تُعْرَضُونَ لَا تُخْفَى» نوعی دلخوری و اعتراض نامقبول را نشان می‌دهد؛ زیرا اجازه اعتراض و سخن گفتن ندارند.

آیات ۱۹ و ۲۰ در جواب سه‌گانه با استفاده از انتقال فضا و تطبیق نغمی سه‌گانه و لحن انتظاری تلاوت می‌شود. تحریرهای درشت روی کلمه «مَلَأِقٍ»، اشاره به نغمه عراق^۳ در قسمت «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ» حزن بیشتری را تداعی می‌کند. آیه ۲۱ در قرار سه‌گانه، حالت شوق و آرامش برای بهشتیان را تداعی می‌کند و هر مقام در قسمت مقدمه و قرار چنین حالت آرامشی را دارد. آیه ۲۲ با تطبیق نغمی همراه با تحریرهای حراق در سه‌گانه قرار تلاوت می‌شود تا حالت شوق و ارتباط معنایی را ایجاد کند.

تلاوت آیه ۲۳ با تکنیک مواکبه و تأکیدهای لحنی برگشت به بم، میوه‌های پایین درختان بهشتی را با بم صدا نشان می‌دهد. در سه نفس اخیر این تلاوت یعنی نفس‌های ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ از تکنیک تقطیع و جداسازی نیز استفاده کرده تا جدا کردن میوه از درختان بهشتی بهتر نشان داده شود.

۱. اجرای دو جنس بیات به صورت متصل را بیاتین می‌گویند و برای بالا بردن صوت و گام تلاوت نیز استفاده می‌شود.

۲. استفاده از دو جنس حجاز به صورت منفصل که در اینجا به صورت نزولی اجرا شده است.

۳. استفاده از جنس بیات در بالای جنس سه‌گانه به صورت متصل را عراق می‌گویند.



بازگشت به تلاوت از آیه ۲۱ تا انتهای آیه ۲۴ در این نفس به تکرار اوج سه‌گانه با تلحین جدید انجامیده است. قرینه‌سازی «كُلُوا وَاشْرَبُوا»، اوج سه‌گانه و تحریر در کلمه «هَنِيئًا»، همه قسمت‌ها را به علت تناسب معنایی به هم وصل می‌کند و به علت بالا بودن مفهوم، از اوج صوتی خود برای برجستگی معنا استفاده می‌کند. همچنین با استفاده از نغمه فرعی اوشار^۱ در قسمت «عَالِيَةً» نوعی شادی و شغف را به تصویر می‌کشد؛ زیرا مقام نهایند تصویرگر احساس است.

جدول آماری تکنیک‌های مورد استفاده قاریان منتخب در تلاوت سوره مبارکه الحاقه

تکنیک	انواع تکنیک‌ها	مصطفی اسماعیل	شحات محمد انور	عبدالعزیز حصان	میدالباسط محمد عبدالصمد	مجموع
صوت	طنین و رنگ آمیزی صوت	۲	۱	۲	۳	۸
	تحریرهای فنی و شکست صوت	۵	۲	۴	۳	۱۴
	لگاتو	۱	۲	۱	-	۴
	گلیساندو	۱	-	-	-	۱
	نوانس و ولوم	۳	-	۲	۳	۸
	کرشندو و دی کرشندو	۱	-	-	۴	۵
	مواکبه	۴	۵	۴	۲	۱۵
لحن	تشویق و اشباع-الحان-انتظاری- قفله‌ها	۵	۴	۵	۴	۱۸
	انتقال فضا- کاهش و افزایش ارتفاع صدا	۸	۸	۱۱	۳	۳۰
	تطبیق نغمی	۳	۷	۲	۵	۱۷
	تفکیک و جمله‌بندی- قرینه‌سازی	۱	۱	۱	۲	۵
	تأکید و تغیم و نبرهای لحنی	۱	۸	۲	۲	۱۳
	برجسته‌سازی و تیتیرسازی	۲	۲	۲	۱	۷
	تکرار و تجدید نغمه‌ها و ریز نغمه‌ها - موتیف‌سازی	۷	۳	۶	۲	۱۸
	آمار نهایی	۴۴	۴۳	۴۲	۳۴	۱۶۳

۱. استفاده از ترکیب جنس اول سه‌گانه همراه با جنس دوم نهایند به صورت متصل را اوشار گویند.

نتیجه گیری

نظر به مفاهیم سوره مبارکه حاقه در سه محور «تأثیر انکار قیامت در سرنوشت انسان (آیات ۱ تا ۱۲)، تأثیر اعتقاد به قیامت در حیات اخروی انسان (آیات ۱۳ تا ۳۷) و حقانیت تعالیم قرآن درباره قیامت (آیات ۳۸ تا ۵۲)»، قاریان برای ارائه تصویر بهتری از مفاهیم یاد شده، از مقام‌های بیات، صبا، حجاز، رست و سه‌گاه بهره گرفته‌اند و کمتر به سراغ نغمات کرد، نهاوند و چهارگاه که متناسب با مفاهیم یاد شده نیست، رفته‌اند.

با توجه به اینکه مفاهیم آیات ابتدایی سوره مبارکه حاقه با موضوع قیامت و ویژگی‌های آن است و واژه حاقه در چهار آیه نخست تکرار شده و این آیات سیاق یکسانی دارند، بیشتر قاریان این آیات را با یک نفس و گاهی نیز با استفاده از الحان انتظاری با تقطیع و در چند نفس تلاوت کرده‌اند. تلاوت‌های چهار استاد مورد نظر از آیات مذکور نشان می‌دهد که مصطفی اسماعیل و شحات انور این آیات را در مقام رست و عبدالباسط و حصان در مقام بیات تلاوت کرده‌اند.

روح حاکم در مقام رست جنبه هشدار و توبیخ دارد و لحن بیان، صلابت خاصی را نشان می‌دهد که گویای واقعه عظیم قیامت و هراس انسان از این رویداد است. مقام بیات علاوه بر تأثیرگذاری معنوی، نوعی حزن ذاتی در دل شنونده قرار می‌دهد و نشان‌دهنده تنهایی انسان در روز قیامت در حسابرسی و سختی کار است. هر چهار قاری مذکور با انتخاب نغمه درست، زاویه خاصی از رویداد قیامت را به تصویر کشیده‌اند که دل مخاطب را نرم نموده و به تفکر وا می‌دارد.

- از نظر آماری، تکنیک‌های مورد استفاده چهار قاری در دو بخش صوت و لحن به شرح زیر است:
۱. استاد مصطفی اسماعیل با استفاده از ۱۳ تکنیک در بخش صوت و ۳۱ تکنیک در بخش لحن، مجموعاً با ۴۴ تکنیک، در جایگاه نخست استفاده از تکنیک‌ها قرار دارد.
 ۲. استاد شحات محمد انور با استفاده از ۵ تکنیک در بخش صوت و ۳۸ تکنیک در بخش لحن، مجموعاً با ۴۳ تکنیک در جایگاه دوم قرار دارد.
 ۳. استاد محمد عبدالعزیز حصان با اجرای ۹ تکنیک در بخش صوت و ۳۳ تکنیک در بخش لحن، مجموعاً با ۴۲ تکنیک در رتبه سوم قرار دارد.
 ۴. استاد عبدالباسط محمد عبدالصمد با توجه به تلاوت کمتر از سوره مبارکه حاقه (آیات ۱ تا ۱۸) با اجرای ۱۳ تکنیک در بخش صوت و ۲۱ تکنیک در بخش لحن، مجموعاً با ۳۴ تکنیک در آخرین جایگاه قرار دارد. گفتنی است سبک ایشان چندان قابلیت القای معنا ندارد و بیشتر هنرنمایی وی در قابلیت ذاتی صدا است.



۵. در میان تکنیک‌ها، "گلیساندو" در تلاوت قاریان با یک بار اجرا در سبک مصطفی اسماعیل کمترین نقش را دارد و تکنیک "انتقال فضا" با توجه به ارتباط عمیق لحن با تغییر معنا، با ۳۱ بار اجرا توسط قاریان، بیشترین کاربرد را دارد.

۶. تحریرهای ریز و فنی همراه با شکست صوت در سبک مصطفی اسماعیل ممتاز و در حد اعلی است.

۷. تکنیک "تطبیق نغمی" در سبک تلاوت شحات محمد انور و عبدالباسط در سطح بالاتری نسبت به دیگران قرار دارد؛ هرچند عبدالباسط با انتخاب نغمات محزون، تلاوت اثرگذارتری ارائه نموده است.

۸. قابلیت سبک حصان در تغییر دادن فضای تلاوت بسیار مناسب است و در استفاده از تکنیک "انتقال فضا"، کاهش و افزایش ارتفاع صوت "سرآمد دیگران است.

۹. در بخش صوت، از تکنیک‌های صوتی مانند گلیساندو، کرشندو، دی‌کرشندو، تحریرهای شکست صوت و مواکبه و در بخش لحن، از قفلات انتظاری، انتقال فضا، عنصر تکرار و تیتروازی، تشویق و اشباع که به حزن تلاوت و تأثیرگذاری بیشتر مفاهیم کمک می‌کند، استفاده کرده‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. حسنی، مهدی، میزان القرائة، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۰ش.
۳. الحمصی، عمر عبدالرحمن، الموسیقی العربیه، سوریه: مكتبة الاسد، ۱۹۹۴.
۴. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۰ش.
۵. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۶. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، پژوهشی در جلوه‌های موسیقایی هنر تلاوت، اصفهان: بوستان فدک، ۱۳۸۲ش.
۷. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، معماری تلاوت، تهران: تلاوت، ۱۳۹۳ش.
۸. شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، مهارت‌های تنغیمی و الفاء معانی در هنر تلاوت قرآن به انضمام مقاله سبک‌شناسی، اصفهان: رنگینه، ۱۳۹۴ش.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامع‌های مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۱. علامی، ابوالفضل، پژوهشی در علم تجوید، چاپ سوم، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۶ش.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۱۳. جعفر ملک، محمدجواد؛ شعاعی، علی اصغر و شیرمردی، محمدجواد، «مؤلفه‌های تلاوت معنا محور از منظر آیت الله خامنه‌ای». «نشریه مطالعات قرائت قرآن» دوره ۱۱، شماره ۲۱، ۱۴۰۲ش.
۱۴. کردلویی، ملیکا، بررسی تغنی قرآن کریم؛ چرایی و چگونگی (رساله). استاد راهنما: محمد حسن رستمی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۷ش.
۱۵. خانی، علی، جایگاه و شاخصه‌های تلاوت معنا محور در قرآن کریم. استاد راهنما: علی اصغر شعاعی، دانشکده علوم قرآنی ایلام، ۱۳۹۵ش.
۱۶. خلیل، عبدالمنعم، الموسوعة الموسیقیة المختصرة، مصر: مكتبة مدبولی، ۱۹۹۲.
۱۷. جوهرچی، سلیم، «القای معنا در تلاوت قرآن کریم» (پایان نامه ارشد) استاد راهنما: علیرضا عبدالرحیمی. دانشگاه آزاد واحد اردبیل، ۱۳۹۹ش.
۱۸. محفوظ، حسین علی، قاموس الموسیقی العربیه، عراق: دارالحرية للطباعة، ۱۹۶۴.
۱۹. سایت خبرگزاری بین المللی ایرنا، <https://www.irna.ir>
۲۰. سایت عالم المقامات، <https://www.maqamworld.com/ar>
۲۱. پایگاه قرآنی ایران صدا، <http://quran.iranseda.ir>
۲۲. سایت رادیو قرآن، <http://radioquran.ir>
۲۳. پرتال فرهنگی راسخون، <https://rasekhoon.net>.



References

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*, Translated by Moḥammad Mahdī Fūlādwand.
2. 'Alamī, Abū al-Faḥr, *Pazhūhishī dar 'Ilm Tajwīd (A Study on the Science of Tajwīd)*, 3rd Edition, Qom: Zamzam Hidayat, 1386 SH (2007 CE).
3. Al-Ḥomṣī, 'Umar 'Abd al-Raḥmān, *Al-Mūsīqā al-'Arabīyah (Arabic Music)*, Syria: Maktabah al-Asad, 1994.
4. Hasanī, Mahdī, *Mīzān al-Qirā'ah (The Balance of Recitation)*, Tehran: Markaz-i Ṭab' wa Nashr Qurān Jumhūrī-ye Islāmi-ye Irān (Center for Printing and Publishing of the Quran of the Islamic Republic of Iran), 1400 SH (2021 CE).
5. Ja'far Malik, Moḥammad Jawād; Sha'ṭī, 'Alī Asghar; and Shīrmardī, Moḥammad Jawād, *Mawlawīyyah-yi Talāwat Ma'nā-Mahwār az Manzār Ayatullāh Khāmenī (The Components of Meaning-Oriented Recitation from the Perspective of Ayatollah Khamenei)*, Journal of Quranic Recitation Studies, Vol. 11, Issue 21, 1402 SH (2023 CE).
6. Jawharchī, Salīm, *Ilqā' Ma'ānī dar Talāwat Qurān-i Karīm (Conveying Meaning in Quranic Recitation)*, Master's Thesis, Supervised by 'Alīrezā 'Abd al-Raḥīmī, Azad University, Ardabīl Branch, 1399 SH (2020 CE).
7. Kardalū'ī, Malīkah, *Barrāsī-yi Tughannī-yi Qurān-i Karīm; Chārayī wa Chūnīgī (An Examination of the Musicality of the Quran: Why and How)*, Master's Thesis, Supervised by Moḥammad Ḥasan Rastamī, Ferdowsī University of Mashhad, 1397 SH (2018 CE).
8. Khalīl, 'Abd al-Ma'nī, *Al-Mawsū'ah al-Mūsīqīyah al-Mukhtaṣarah (The Concise Musical Encyclopedia)*, Egypt: Maktabah Madbūlī, 1992.
9. Khānī, 'Alī, *Jāyghāh wa Shākhīshah-hā-yi Talāwat Ma'nā-Mahwār dar Qurān-i Karīm (The Position and Characteristics of Meaning-Oriented Recitation in the Holy Quran)*, Master's Thesis, Supervised by 'Alī Asghar Shoa'ṭī, Department of Quranic Sciences, Ilām University, 1395 SH (2016 CE).
10. Maḥfūz, Ḥusayn 'Alī, *Qāmūs al-Mūsīqā al-'Arabīyah (The Dictionary of Arabic Music)*, Iraq: Dār al-Ḥurīyah li-Ṭībā'ah, 1964.
11. Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al., *Tafsīr Namūnah (Sample Exegesis)*, Qom: Mu'assasah Farhangī wa Ittilā'ātī Tabyān, 1387 SH (2008 CE).
12. Rāmīyār, Mahmūd, *Tārīkh al-Qurān (History of the Quran)*, Tehran: Intishārāt Amīr Kabīr, 1390 SH (2011 CE).
13. Shāh-Mīwah Isfahānī, Ghulāmrezā, *Ma'mārī Talāwat (The Architecture of Recitation)*, Tehran: Talāwat, 1393 SH (2014 CE).
14. Shāh-Mīwah Isfahānī, Ghulāmrezā, *Mahārat-hā-yi Tanghīmī wa Ilqā' Ma'ānī dar Honar Talāwat Qurān bih Anzīmām Maqālah-yi Sabk-shināsī (Skills of Modulation and Conveying Meanings in Quranic Recitation Art, Including a Stylistic Study)*, Isfahan: Rangīnah, 1394 SH (2015 CE).



15. Shāh-Mīwah Isfahānī, Ghulāmrezā, *Pazhūhishī dar Jālūhā-yi Mūsīqā'ī-yi Honar Talāwat (A Study on the Musical Aspects of Recitation Art)*, Isfahan: Būstān-i Fadak, 1382 SH (2003 CE).
16. Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān (The Comprehensive Exegesis in the Interpretation of the Quran)*, Tehran: Intishārāt Nāṣir Khosrow, 1372 SH (1993 CE).
17. Ṭabātabā'ī, Sayyid Moḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qurān (The Balance in the Interpretation of the Quran)*, Qom: Daftār-ī Intishārāt Islāmī-ye Jam'īyyah Mudarrisīn Ḥawzah-ye 'Ilmīyah Qom, 1417 AH (1997 CE).
18. Zamakhsharī, Mahmūd, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl (The Revealer of the Secrets of the Quranic Revelation)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, 1407 AH (1987 CE).
19. Iran Radio Quran Portal, <http://quran.iranseda.ir>.
20. Radio Quran Website, <http://radioquran.ir>.
21. Rāsikhūn Cultural Portal, <https://rasekhoon.net>.
22. Website of 'Ālam al-Maqāmāt, <https://www.maqamworld.com/ar>.
23. Website of IRNA News Agency, <https://www.irna.ir>.



The Reflection of Dialectal Differences in Readings (Qira'at) Attributed to the Ahl al-Bayt (AS)*

Meitham Kohantorabi¹

Abstract



One of the causes of variation in Quranic recitation (*qira'at*) is dialectal differences. A typological examination of the recitations attributed to the Ahl al-Bayt (AS) reveals that only a few of them differ in dialect from the Hafs recitation. These recitations (*qira'at*), numbering seventeen, constitute approximately four percent of the nearly four hundred readings attributed to the infallible figures (AS). In addition to the Quraish dialect, these recitations (*qira'at*) are linked to tribes such as Banu Tamim, Qays, Hudhayl, Hawazin, Ali Mudar, Asad, and Tayy, which are reported in linguistic and literary sources to be among the most eloquent tribes of the time of the Quran's revelation. One perspective holds that the Quraish dialect is the only valid dialect for Quranic recitation and dismisses other dialects. However, historical reports and narrations do not support this exclusivity. Numerous reports indicate the presence of other dialects in the revelation of the Quran and the recitation of the Prophet (PBUH) as well as in the recitations of the infallibles, refuting this claim. An analysis of these recitations (*qira'at*) shows that nearly all of them differ from the Hafs recitation (*qira'at*) in terms of word structure and variations in vowel markings. These differences, however, occur in letters other than the final letter of a word and do not affect the syntactical function of the word within a sentence; therefore, they do not result in a change of meaning. This study, utilizing a variety of sources from both Sunni and Shia traditions, including linguistic, literary, Quranic recitation (*qira'at*), and exegesis, identifies these instances and analyzes them using a descriptive-analytical method with a comparative approach.

Keywords: Recitations (*Qira'at*) Attributed to the Ahl al-Bayt (AS), Dialect, Reading (*Qira'at*) Variations, Arab Tribes, Meaning Differences.

*. **Date of receiving:** 20/02/2024, **Date of Revised:** 25/07/2024, **Date of approval:** 14/09/2024.

1. Associate Professor, Bozorgmehr University, Qaenat, Iran. kohantorabi@buqaen.ac.ir.



بازتاب اختلاف لهجات در قرائات منسوب به اهل بیت ع*

میثم کهن ترابی^۱



چکیده

یکی از دلایل اختلاف قرائت قرآن، تفاوت در لهجه‌هاست. بررسی گونه‌شناختی قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد که تعداد معدودی از آن‌ها از حیث لهجه با قرائت حفص متفاوت هستند. این قرائات که هفده مورد را شامل می‌شوند، چهار درصد از حدوداً چهارصد مورد قرائات منسوب به معصومان علیهم‌السلام را تشکیل می‌دهند. این قرائات علاوه بر قریش، مربوط به قبائلی مانند بنی تمیم، قیس، هذیل، هوازن، علیامضر، اسد و طیء هستند که بر اساس گزارش‌های موجود در منابع لغوی و ادبی از جمله فصیح‌ترین قبائل زمان نزول به شمار می‌آیند. دیدگاهی وجود دارد که لهجه قریش را تنها لهجه معتبر در قرائت قرآن می‌داند و دیگر لهجه‌ها را معتبر نمی‌شمارد. اما روایات و گزارش‌های تاریخی، این انحصار را تأیید نمی‌کنند. گزارش‌های متعدد نشان می‌دهند که لهجه‌های دیگری نیز در نزول قرآن و قرائت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و همچنین در قرائات معصومین وجود داشته است که این ادعا را رد می‌کند. بررسی این قرائات نشان می‌دهد که تقریباً تمامی آن‌ها از لحاظ ساختمان واژه و تفاوت در حرکات با قرائت حفص تفاوت دارند. البته این تفاوت‌ها در حروف غیر از حرف آخر واژه است و موجب تغییر کارایی نحوی کلمه در جمله نمی‌شوند؛ بنابراین به تغییر معنایی منجر نمی‌شوند. پژوهش حاضر با استفاده از منابع گوناگون فریقین، از جمله لغوی، ادبی، قرائت و تفسیر، این موارد را شناسایی کرده و در بستر روشی توصیفی تحلیلی با رویکرد تطبیقی مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام، لهجه، اختلاف قرائت، قبائل عرب، تفاوت معنایی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵.

۱. دانشیار دانشگاه بزرگمهر قاننات، قاننات، ایران: kohantorabi@buqaen.ac.ir.



مقدمه

موضوع اختلاف قرائت، یکی از پربحث‌ترین موضوعات قرآنی است که از دیرباز تاکنون توجه بسیاری از دانشمندان علم قرائت، ادبیات عرب و مفسران را به خود جلب کرده است. یکی از اسباب مهم و اثرگذار در بروز اختلاف قرائات، اختلاف لهجه‌هاست. شاطبی می‌گوید در قرآن لهجه‌های مختلف عرب آمده است؛ چرا که قرآن بر همه آن‌ها نازل شده و قرائت قرآن بر اساس لهجه خودشان برای آن‌ها مجاز است و همین یکی از عوامل بروز اختلاف قرائت بوده است (شاطبی، ۱۳۴۹: ۴۷۸). طه حسین پس از آنکه این سخن منقول از ابن عباس را ذکر می‌کند که خداوند قرآن را به زبان قبیله‌های عرب نازل کرده است، می‌نویسد: اختلاف قرائات در هر صورت به وجود می‌آید؛ چرا که میان لهجه‌های قبائل عرب اختلاف وجود داشت و به گونه‌ای بود که هر قبیله نمی‌توانست نوع بیان و تلفظ و لهجه خودش را آنگونه که پیامبر ﷺ قرائت می‌کرد، تغییر دهد. بنابراین به لهجه خودشان قرائت می‌کردند؛ مثلاً اماله، سکون، حرکات و ادغام‌ها و مانند آن در لهجه‌ها یکسان نبود (حسین، ۱۹۳۳: ۹۵). اختلاف لهجه‌ها گاهی به گونه‌ای بود که در مورد برخی واژگان، افراد یک قبیله معنی واژه را صرفاً با لهجه‌ای که خودشان به کار می‌بردند، می‌فهمیدند (ابن جنی، ۱۴۲۹: ۳۲۹/۱). چه بسا عدم انعطاف زبانی برخی قبائل به جهت عادت بر یک تلفظ، اجازه تغییر آن را نمی‌داد (احمدی، ۱۳۷۶: ۴۱). برخی معتقدند چه بسا روایت سبعة احرف از باب آسان‌گیری در تلفظ نازل شده باشد (فضلی، ۱۴۰۵: ۱۰۸). چنانکه نقل شده پیامبر ﷺ جبرئیل را ملاقات کرده و به او گفت: من بر امتی درس ناخوانده نازل شدم که اصلاً نمی‌توانند کتاب بخوانند. جبرئیل گفت: بدرستی که قرآن بر هفت حرف نازل شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۶: ۳۰). از این رو با حمل هفت حرف بر قرائات برخاسته از اختلاف لهجه و همچنین تلقی کثرت از عدد هفت، پذیرش این گروه از روایات محذوری نخواهد داشت (نصیری، ۱۳۷۹: ۷۴).

قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ که شمار آن بالغ بر چهارصد مورد است، هر کدام از جهتی با قرائت حفص از عاصم متفاوت است. یکی از این جهات، تفاوت در لهجه است. به عبارتی در قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ قرائاتی وجود دارد که تفاوت آن با قرائت حفص از عاصم^۱ صرفاً تفاوت در لهجه است. پس از بررسی دقیق این قرائات، هفده مصداق برای این نوع از قرائت یافت شد که در این پژوهش بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۱. در این پژوهش مراد از قرائت رایج و مشهور، قرائت حفص از عاصم است. جدای از اعتبار سندی و استحکام ادبی بیشتر آن نسبت به دیگر قرائات، دلیل انتخاب این قرائت به عنوان قرائت رایج، گستردگی آن در جوامع اسلامی است به گونه‌ای که هم در میان عموم و هم در محافل علمی قرائت معیار به شمار می‌آید.

بنابراین مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش محوری است که قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام که از منظر لهجه با قرائت حفص متفاوتند، از لحاظ معنایی چه تفاوتی با آن دارند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا واژگان قرآنی که در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام نقل شده و با قرائت حفص صرفاً تفاوت لهجه‌ای دارد استخراج و سپس مورد تطبیق قرار گرفته است. در همین راستا به این پرسش فرعی نیز پرداخته شده است که این لهجه‌ها متعلق به چه قبیله‌ای است؟

پس از بررسی‌های انجام‌شده، پژوهشی پیرامون اختلاف لهجه‌ها در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام و نیز تفاوت‌های آن با قرائت حفص از منظر ساختاری، نحوی و معنایی یافت نشد و به همین سبب پژوهش حاضر متکفل انجام این مهم شده است.

الف. جایگاه لهجه‌ها در قرائت قرآن

پیش از بیان مصادیقی از قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام که لهجه‌ای متفاوت از لهجه قرائت حفص دارند، ضروری است به موضوع مهمی پرداخته شود و آن لهجه معیار در قرائت قرآن است. پرسشی اساسی همواره پیش‌روی دانشمندان علم قرائت و تفسیر بوده که معیار لهجه در قرائت قرآن چیست؟ به عبارتی، نزول قرآن بر اساس لهجه‌ای خاص بوده یا از لهجه‌های مختلف در آن استفاده شده است.

گزارش‌های تاریخی متعددی پیرامون نزول قرآن به لهجه قریش در منابع فریقین وجود دارد. از مجاهد نقل شده که قرآن به زبان قریش بر پیامبر اسلام نازل شده است (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۱۵۷/۷). در کتب مشهوری که به بحث قرائات پرداخته‌اند با استناد به آیه: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴) اعلام کرده‌اند که قرآن صرفاً به لهجه قریش نازل شده است (زرکشی، ۱۳۷۶: ۲۱۸/۱؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/۱۳۴). از جمله مستندات تاریخی که مکرراً در منابع مختلف به‌عنوان مؤیدی بر دیدگاه قرشی بودن لهجه قرآن ذکر شده، دستورالعملی است که عثمان در زمان جمع‌آوری قرآن صادر کرد. او در ابتدا افرادی را که مأمور یکسان‌کردن مصاحف کرده بود، منصوب کرد که چهار نفر بودند؛ سه نفرشان از قبیله قریش و نفر دیگر یعنی زید بن ثابت از خزرجی‌های مدینه بود (عینی، ۱۴۲۶: ۷۸/۱۶). عثمان به آنها گفت: در جریان کار اگر با هم به اختلاف برخوردید به لهجه قریش بنگارید؛ زیرا حقیقت آن است که قرآن به لهجه قریش نازل شده است (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۵۶/۴).

از طرفی دیگر، روایات متعددی وجود دارد که ناظر بر جواز قرائت قرآن به لهجه‌هایی غیر از قریش است. از زید بن ارقم نقل شده که شخصی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: یک آیه را زید بن ثابت، ابی بن کعب و ابن مسعود با سه قرائت گوناگون خوانده‌اند؟ ما کدام یک را انتخاب کنیم؟ علی رضی الله عنه که



در مجلس حاضر بود فرمود: هرکسی قرآن را همانگونه که آموخته است می خواند و همه این قرائات نیکوست (طبری، ۱۴۱۵: ۱/۱۰). طبری روایت دیگری نیز نقل کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جهت اینکه افرادی که سواد کافی ندارند، خواندن قرآن با لهجه ای جز لهجه خودشان برایشان دشوار است، قرائت پنج نفر را که با هم متفاوت بود تأیید کرد (طبری، ۱۴۱۵: ۱/۱۵). در حدیثی نقل شده که علی رضی الله عنه در جلسه ای که پیامبر صلی الله علیه و آله نیز حضور داشت، با اشاره ایشان در پاسخ به فردی که از قرائت های مختلف پرسیده بود، فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله به شما فرمان می دهد همانگونه که می توانید قرآن را قرائت کنید. حاکم نیشابوری که این حدیث را نقل کرده آن را صحیح معرفی می کند (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰: ۲/۲۲۳). لازم به ذکر است که در روایات فوق، صراحتاً سخنی از لهجه نیامده است؛ اما از آنجا که اختلاف قرائاتی که به سبب اختلاف لهجه ها ایجاد می شوند، کمترین تفاوت معنایی را نسبت به دیگر قرائات ایجاد می کنند، به این احادیث استناد شده است. چنانکه گفته شد، در لهجه های متفاوت، واژه ای با معنای واحد تلفظ متفاوتی دارد. بنابراین تغییرات معنایی در بحث اختلاف لهجه ها اگر نگوییم هیچ است، قطعاً ناچیز است و نتیجه این مقاله هم مؤیدی بر این ادعاست. با توجه به اینکه در متن روایات فوق الذکر سخنی از چیستی قرائات مختلفی که در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده شده مطرح نشده است، اگر فرض بگیریم که از نوع اختلاف قرائاتی بوده که موجب تغییر معنا می شود و پیامبر صلی الله علیه و آله به جواز آن حکم داده، پس به مرتبه اولی این حکم در مورد اختلاف قرائات مبتنی بر اختلاف لهجه نیز صادق است.

البته روایاتی از امامان معصوم علیهم السلام نیز وجود دارد که از قرائتی جز قرائت عموم مردم نهی می کند. شخصی در حضور امام صادق علیه السلام آیاتی از قرآن را با قرائتی متفاوت خواند. امام علیه السلام فرمود: «إِقْرَأْ كَمَا يَتْلُو النَّاسُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۳): قرآن را همانگونه که همه مردم می خوانند بخوان! در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام قرائت ابن مسعود را نادرست خوانده و می فرماید: ما بر اساس قرائت ابی بن کعب قرائت می کنیم^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۴). همچنین نقل شده که حضرت علی رضی الله عنه در یک سخنرانی واژه ای را متفاوت از قرائتی که مردم آموخته بودند خواندند و در پاسخ به کسانی که از چرایی این قرائت پرسیده بودند، به آیه ۱۴۸ سوره شعراء استناد کردند. وقتی از ایشان پرسیدند که آیا آن را تغییر دهیم، فرمود: امروز قرآن تغییر نمی کند (طبری، ۱۴۱۵: ۲/۱۰۴).

۱. با توجه به اینکه در متن روایت «قِرَاءَةُ أَبِي» آمده است برخی معتقدند که منظور ابی بی کعب نبوده بلکه ابی به معنای پدرم صحیح است. علی اکبر غفاری و محمد آخوندی در تصحیح خود ابی بن کعب را صحیح دانسته و حتی در پاورقی متذکر شده اند که این سخن امام به خاطر آن است که قرائت ابی بن کعب نزد معصومین صحیح ترین قرائات به شمار می آمده است. نیز چاپ و تصحیح دارالحدیث همین نظر را صحیح قلمداد کرده است. با این همه در هر دو حالت تغییری در استفاده ما از این حدیث ایجاد نمی شود چه اینکه مراد از نقل این روایت، نفی قرائت تفسیری ابن مسعود بوده است.

این روایات که تماماً از امامان شیعه علیهم‌السلام نقل شده و در آن‌ها به قرائت قرآن همانند عموم مردم توصیه شده است، نمی‌توان متضاد با روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که ناظر بر صحت قرائت به دیگر لهجه‌ها بوده دانست. توجه به این نکته که این روایات فقط از امامان شیعه صادر شده و همچنین شرایط صدور آن‌ها در حل این تضاد ظاهری راهگشاست. توضیح بیشتر اینکه صدور این احادیث در شرایطی بوده که شیعه متهم به تغییر و تحریف قرآن بوده و توصیه به قرائت قرآن همانند قرائت عموم مردم به جهت مقابله با این اتهامات مطرح شده است تا به این اتهام که شیعیان قرآنی متفاوت از قرآن عامه دارند، دامن زده نشود. روایت امام صادق علیه‌السلام در مورد قرائت ابن مسعود گواهی بر این ادعاست؛ چراکه قرائت ابن مسعود، قرائتی تفسیری و حاوی واژگان و یا عباراتی افزون بر قرآن بوده و نهی از قرائت ابن مسعود، نهی از قرائتی از قرآن به شمار می‌آید که مبنای تحریف یعنی زیاده و نقصان در قرآن است.

از سوی دیگر بسیاری از دانشمندان علم قرائت و ادبیات عرب بر این باورند که فصاحت و بلاغت لهجه‌های غیر قریش در عرب آن زمان کمتر از لهجه قریش نبوده است و نمی‌توان در یک حکم کلی یک لهجه از جمله لهجه قریش را فصیح‌ترین لهجه دانست. گروهی معتقدند فصیح‌ترین لهجه‌های عرب از آن علیای هوازن و سفلیای تمیم است (رافعی، بی‌تا، ۱/۱۲۸). برخی لهجه قبیله اسد (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۰۹/۱) و برخی دیگر جرهم (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۲۵/۷) را در زمره فصیح‌ترین لهجه‌های عرب به‌شمار آورده‌اند.

در پاسخ به استدلال کسانی که به آیه: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴) استناد کرده‌اند، گفته شده که در این آیه منظور از واژه «قوم»، منحصرراً قبیله قریش نیست؛ زیرا بر اساس عبارت: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (یوسف: ۲)

قرآن به زبان عربی نازل شده است؛ زبانی که در قبائل متعددی وجود دارد (ابن حجر، ۱۴۲۴: ۸/۹). بنابراین باور به انحصار زبان قرآن در لهجه قریش به استناد افصح و ابلغ بودن آن ناتمام است؛ چراکه برخی از دانشمندان علم زبان‌شناسی بر این اعتقادند که لهجه‌های بخش شرقی جزیره العرب به‌خصوص لهجه قبیله تمیم از لهجه‌های بخش‌های غربی مانند حجاز ناب‌تر و فصیح‌تر است و اگر برخی دانشمندان زبان قریش را افصح دانسته‌اند، ممکن است به این سبب باشد که می‌خواستند قبیله‌ای را که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از آن آمده است مورد تعظیم قرار دهند (آذرنوش، ۱۳۸۴: ۴۷). همچنین این احتمال وجود دارد که در گزارش نزول قرآن به زبان قریش، قاعده غالبیت نقش دارد؛ یعنی غالب آن و اکثر آن مبتنی بر لهجه قریش است (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷: ۲۰۸/۸).



با توجه به سخنان پیش گفته و مجموع دیدگاه‌ها و روایاتی که وجود دارد، نمی‌توان قائل به حصر قرائت در لهجه قریش شد. از این رو اگر در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام که خود به قریش منتسب هستند، قرائتی با لهجه‌ای غیر قرشی وجود دارد، نه تنها امری غیرعادی و غیرمقبول نیست، بلکه می‌تواند بیانگر توجه به لهجه‌های فصیح دیگری باشد که چه بسا در قرائت اولیه مورد توجه بوده است.

این مطلب، یعنی وجود لهجه‌ای غیر از قریش در قرآن، در قرائت حفص نیز صادق است. با وجود آنکه گفته شده قرائت حفص به دلیل واسطه‌هایی چون عاصم و ابوعبدالرحمان سلمی که به علی علیه‌السلام می‌رسد، نزدیک‌ترین قرائت به قرائت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (معرفت، ۱۳۸۶: ۶۳)، خالی از لهجه غیر قرشی نیست. سیوطی ذیل بحث از نزول قرآن به هفت حرف، آراء دانشمندان متعددی را نقل کرده است که معتقدند مراد از حرف در اینجا لهجه است. لهجه‌هایی مثل هوازن، هذیل، بنی تمیم که از فصاحت و بلاغت بالایی برخوردارند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۷۸/۱-۱۷۹). بر این اساس، از همان ابتدا لهجه‌های دیگری غیر از قریش نیز در قرائت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از قرآن وجود داشته است. نقل است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: من فصیح‌ترین شما هستم. من از قریشم و زبانم زبان قبیله بنی‌سعد است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۱۱۳/۱). سخن ایشان ناظر بر پرورش و شیرخوردن توسط حلیمه است که از قبیله بنی‌سعد بود.

در زمان تدوین قرآن نیز توجه به این لهجه‌ها وجود داشت. نقل شده که عثمان توصیه کرده بود املاکننده از هذیل و کاتب از ثقیف باشد و زمانی که قرآن تدوین شده را ملاحظه می‌کرد و در آن خطاهایی دید، گفت: اگر کاتب از ثقیف و مملی از هذیل بود این خطاها اتفاق نمی‌افتاد (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵: ۲۸۷). جواد علی در مقاله‌ای با عنوان لهجات العرب قبل الإسلام، پس از بیان دیدگاه‌های مختلف پیرامون حضور لهجه‌ها در قرآن، رجوع مکرر مفسران متقدم به اشعار عربی از قبائل گوناگون را نشانه‌ای دیگر از نقش‌آفرینی لهجه‌های مختلف در قرآن می‌داند (خلف الله، ۲۰۱۵: ۳۲۳).

پیش از ذکر مصادیق اختلاف لهجه‌ها در قرائات اهل بیت علیهم‌السلام، نیکوست وجوهی را که باعث خوانش متفاوت یک واژه در لهجه‌های گوناگون می‌شود مرور کرد. البته تعداد این وجوه بسیار است؛ اما پرتکرارترین آن‌ها را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

- اختلاف در حرکت‌ها مانند «نَسْتَعین» و «نِستَعین».

- اختلاف در حذف و اثبات حروف مانند «صَدَدْتُ» و «أَصَدَدْتُ».

- اختلاف در اماله و تفخیم در واژگانی چون «قَضی» و «رَمی».

- اختلاف در ادغام حروف مانند «مُهتَدون» و «مُهتَدون».

- اختلاف در تذکیر و تأنیث مانند «هذا البقر» و «هذه البقر».

- اختلاف در تسهیل و نبره همزه مانند «مستهزئون» و «مستهزون».
- اختلاف در مواجهه با التقاء ساکنین که برخی حرف اول را مکسور و برخی مضموم می‌کنند مانند «اشترُوا الضلالة» و «اشترُوا الضلالة».
- اختلاف در شکل جمع مانند «أسرى» و «أسارى».
- اختلاف در تقدیم و تأخیر حروف مانند «صاعقه» و «صاقعه» (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۱۸: ۲۱۵-۲۱۷).
- در قرائت منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام، بیشتر اختلاف لهجه‌هایی که در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام با قرائت حفص دیده می‌شود، مربوط به اختلاف در حرکات است.

ب. لهجه‌های موجود در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام

در ادامه لهجه‌های موجود در قرائاتی که به اهل بیت علیهم‌السلام منسوب شده است به تفکیک ذکر می‌شود و از منظر تفاوت معنایی با قرائت حفص مختصراً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. لهجه حجازی

از میان قرائاتی که به اهل بیت علیهم‌السلام منسوب شده و از نظر لهجه‌ای با قرائت حفص متفاوتند، دو قرائت متعلق به لهجه حجاز است که در ادامه مختصراً بیان می‌شود.

اولین مورد، مربوط به آیه دوم سوره آل عمران است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ۲)؛ خدای یکتاست که جز او معبودی نیست، زنده و برپادارنده است.

منقول است که امام جعفر صادق علیه‌السلام کلمه «الْقَيُّومُ» را به صورت «الْقِيَامُ» قرائت می‌کرد. همچنین روایت شده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز این گونه تلاوت می‌کرد (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۹۴/۲). قیوم صیغه مبالغه بر وزن فاعول از ریشه (ق و م) است که ابتدا «قِیُوم» بوده و سپس «واو» به «یاء» تبدیل گردیده و به صورت «قِیوم» درآمده است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۴/۳).

«الْقِيَامُ» نیز صیغه مبالغه از ریشه (ق و م) بر وزن «فِیعال» است که ابتدا به صورت «قِیوام» بوده و پس از تبدیل «واو» به «یاء» و ادغام به صورت «قِیَام» درآمده است (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۴۳/۱). بنابراین، هر دوی این واژه‌ها صیغه مبالغه هستند و شاید تنها تفاوت آن‌ها این باشد که «قِیَام» لهجه اهل حجاز است. به گفته قراء اهل حجاز، آن‌ها اکثراً برای بیان صیغه مبالغه از وزن «فِیعال» استفاده می‌کردند (فراء، بی تا، ۱۹۰/۱). دومین قرائت، ذیل آیه سوم سوره همزه نقل شده است: «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَةٌ» (همزه: ۳)؛ می‌پندارد که مالش او را جاودانه خواهد ساخت.



از جابر بن عبدالله روایت شده که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «يَحْسَبُ» را با کسر «سین» یعنی به صورت «يَحْسَبُ» قرائت می فرمود (سیوطی، ۱۴۱۶: ۶۹۳/۶). گفته شده که قرائت با فتح، لهجه قبیله بنی تمیم و قرائت با کسر، لهجه اهل حجاز است (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۵۷۷/۱۰).

۲. لهجه قبیله قریش

یکی از لهجه‌هایی که در قرائات منسوب به اهل بیت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به چشم می خورد و با قرائت حفص متفاوت است، لهجه قریش است. پس از بررسی در منابع مختلف و احصاء قرائات منسوب به اهل بیت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در منابع شیعه و سنی، چهار مصداق با این ویژگی یافت شد که در ادامه ذکر می شود. اولین مصداق در ارتباط با قرائت آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحه: ۵): «تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می جویم» است. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب مشهور لغوی خویش می گوید: حضرت علی «نَسْتَعِينُ» را با اشباع ضمه حرف «نون» یعنی به صورت «نَسْتَعِينُونُ» قرائت می فرمود. وی سپس ادامه می دهد که این قرائت، یک قرائت قریشی محض است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۸: ۱۷۱/۵). مؤلف کتاب شواذ القراءات نیز پس از نقل این مطلب اضافه می کند که ورش نیز این واژه را به همین صورت، یعنی با اشباع ضمه حرف نون، قرائت می کرد (ابن خالویه، بی تا، ۱۰). این مطلب در کتاب الدر المنثور نیز به نقل از ابی رزین ذکر و لهجه فصیح عربی قریشی توصیف شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷/۱).

مصداق بعدی که پیرامون قرائتی متفاوت با قرائت حفص از حیث لهجه از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت شده است، این آیه از سوره بقره است: «فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸): «پس اگر شما را از جانب من هدایتی بیاید، آنان که هدایتم را پیروی کنند، بر ایشان بیمی نیست و غمگین نمی شوند». ابن جنی و ابن خالویه نقل کرده اند که قرائت پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «هُدًى» بوده است (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۷۶/۱؛ ابن خالویه، بی تا، ۱۲). این قرائت در دیگر آیات قرآن نیز از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جمله آیه ۱۲۳ سوره طه که در آن، واژه «هُدَايَ» وجود دارد، نقل شده است. گفته شده که این قرائت براساس قرائت برخی قبایل عرب از جمله قریش است (ازهری، ۱۴۲۱: ۷۴۲/۱). در ابتدا این واژه به صورت «هُدَايَ» بوده است همان گونه که در قرائت حفص وجود دارد؛ چرا که «یاء» متکلم به واژه «هُدًى» اضافه شده است. اما چون قبل از حرف «یاء»، «الف» وجود دارد، «الف» بدل به «یاء» شده و سپس در «یاء» متکلم ادغام می شود و به صورت «هُدًى» در می آید: هُدًى + ی = هُدًى ← هُدًى ی ← هُدًى.

دلیل این رخداد آن است که حرف «یاء» به گونه ای است که باید حرف قبل از آن مکسور باشد؛ چرا

که کسره متناسب با «یاء» است. اما وقتی که قبل از «یاء» حرف «الف» باشد، این تناسب رعایت نشده است؛ لذا تبدیل به «یاء» می‌شود. همین اتفاق در «وَلَدَيَّ» و «عَلَيَّ» نیز افتاده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۲/۱). لذا بر اساس استدلالی که مطرح شد و پیروان این قرائت به آن استناد می‌کنند، همان‌گونه که دو واژه پیش‌گفته، «عَلَايَ» و «وَلَدَايَ» خوانده نمی‌شوند، در اینجا نیز «هُدَايَ» قرائت نمی‌شود.

دیگر مصداقی که از منظر ساختمان واژه با مصداق پیش‌گفته تفاوت ندارد، ذیل آیه‌ای دیگر از سوره طه نقل شده است: «قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى» (طه: ۱۸): «گفت: این عصای من است؛ بر آن تکیه می‌دهم و با آن برای گوسفندانم برگ می‌تکانم، و کارهای دیگری هم برای من از آن برمی‌آید». در اینجا نیز نقل شده است که قرائت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «عَصَيَّ» بوده است (ازهری، ۱۴۲۱: ۷۴۲/۱). تفاوت «عَصَايَ» و «عَصَيَّ» و ساز و کاری که صورت پذیرفته تا واژه «عَصَيَّ» پدید آید، مشابه «هُدَايَ» است و به همین جهت از تکرار آن پرهیز می‌شود.

آخرین مصداق مربوط به قرائتی پیرامون واژه «ضَعْفٍ» در این آیه است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً» (روم: ۵۴): «خداوند همان است که شما را از ضعف و ناتوانی بیافرید، آن‌گاه پس از ضعف و ناتوانی، نیرو و قوت داد و باز پس از قدرت، ناتوانی و پیری ایجاد نمود».

در منابع متعدد اهل سنت روایتی از ابن عمر نقل شده که وی گفت من این آیه را بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرائت کردم ایشان فرمودند «مِنْ ضَعْفٍ» ای پسرکم (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۵۸/۵؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۸۹/۳). ثعلبی نیز با سندی که از خود او آغاز و به عطیه کوفی می‌رسد روایت کرده که وی گفت من این آیه را با ضم «ضاد» در واژه «ضَعْفٍ» بر ابن عمر قرائت کردم. او به من گفت من هم این آیه را بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرائت کردم، ایشان فرمود که همین‌گونه قرائت کنم (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۰۷/۷). عده کثیری نقل کرده‌اند که قرائت این واژه با ضم «ضاد» قرائت قریش و با فتح آن قرائت قبیله بنی تمیم است (فیومی، ۱۴۲۸: ۳۶۲/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۸۲/۳) و به همین جهت قرائت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را «ضَعْفٍ» دانسته‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۲۷۶/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۶/۱۴)؛ چون ایشان به لغت قریش سخن می‌گفتند و قرآن هم بر همین لغت نازل شده است. مفسران و علماء علم قرائت ضمن اینکه این دو واژه را از لحاظ معنایی مانند هم دانسته (طوسی، بی‌تا، ۲۶۴/۸) و جواز قرائت به هر دو لهجه را صادر کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۸/۱)، اما برخی قرائت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را قرائت فصیح‌تر معرفی کرده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۷۸/۲۱).

۳. لهجة قبيلة بنی تمیم



از میان قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام که تفاوت آن با قرائت حفص صرفاً از باب اختلاف لهجه است، سه مورد به شرح ذیل مربوط به لهجه قبیله بنی تمیم است:

واژه «رَبِیُّونَ» در آیه ۱۴۶ سوره آل عمران یکی از مصادیق قرائت با لهجه بنی تمیم در قرائات اهل بیت علیهم السلام است: «وَكَايِنٌ مِّنْ نَّبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ ﴿آل عمران: ۱۴۶﴾» «و چه بسیار پیامبرانی که همراه او توده‌های انبوه، کارزار کردند؛ و در برابر آنچه در راه خدا به ایشان رسید، سستی نورزیدند و ناتوان نشدند؛ و تسلیم نگردیدند، و خداوند، شکیبایان را دوست دارد». علی علیه السلام واژه «رَبِیُّونَ» را به صورت «رَبِیُّونَ» قرائت فرموده‌اند (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۱۷۳/۱؛ ابن خالویه، بی تا، ۲۹). گفته شده که میان این دو واژه هیچ تفاوتی نیست جز اینکه «رَبِیُّونَ» لغت بنی تمیم است. به عبارتی بنی تمیم این گونه قرائت می‌کنند (ابن خالویه، بی تا، ۲۹) و شاید این لغت از بنی تمیم گرفته شده باشد و به همین دلیل با لهجه آن‌ها باید قرائت شود. در مورد معنای این دو واژه نظرات مختلفی وجود دارد که می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. «رَبِیُّونَ» جمع است و مفرد آن «رَبِیٌّ» است یعنی منسوب به رَبِّ (ملاحویش، ۱۳۸۲: ۴۳۱/۵) و «رَبِیُّونَ» هم همین معنا را دارد؛ چراکه کسره و ضمه هر دو از حرکت‌هایی هستند که می‌توانند بیانگر نسبت باشند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۴۱/۳).

۲. «رَبِیُّونَ» به معنای عالمان متقی و صبور است که در مقابل آنچه از خدا به آن‌ها می‌رسد صبر می‌کنند و «رَبِیُّونَ» به معنی جماعت کثیر است (سمرقندی، ۱۴۱۳: ۱/۲۵۵) و روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرموده‌اند یعنی هزاران هزار نیز همین معنا را تأیید می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۱/۱). برخی هم معتقدند که «رَبِیُّونَ» نیز به معنای جماعت است (ابن هاشم، ۱۴۲۳: ۱۳۰) و مفرد آن «رَبِیُّ» است که به معنی ده هزار نفر است (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۲۰).

بنابر سخنان فوق «رَبِیُّونَ کثیر» دو معنا دارد: «مردان ربانی فراوانی» و «جماعت بسیار زیادی». اگر «رَبِیُّونَ» به معنای عده کثیر در نظر گرفته شود، واژه کثیر برای بیان تأکید و مبالغه آمده است. مصداق بعد در آیه‌ای از سوره هود آمده است: «... فَلَا تَكُ فِي مَرْيَةِ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿هود: ۱۷﴾»: «پس، تردیدی در آن نداشته باش که آن حق است از پروردگارت ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند».

ابن خالویه نقل کرده است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام واژه «مَرْيَةَ» را با ضم میم یعنی به صورت «مَرْيَةَ» قرائت فرموده‌اند (ابن خالویه، بی تا، ۶۴). این دو واژه از جهت معنا تفاوتی ندارند. تنها گفته شده که قرائت «مَرْيَةَ» لهجه قبایل بنی تمیم و «مَرْيَةَ» لغت اهل حجاز است (طوسی، بی تا، ۴۶۲/۵).

ابن خالویه ذیل آیه ۱۰۹ همین سوره نیز که واژه «مِرْيَة» وجود دارد، از انتساب این قرائت به حضرت علی علیه السلام سخن گفته است (ابن خالویه، بی تا، ۶۴).

نمونه آخر در ارتباط با قرائت واژه «قَطْران» است که در سوره ابراهیم آمده است: «سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَعَشَىٰ وَجُوهُهُمْ النَّارُ» (ابراهیم: ۵): «تن پوش هایشان از قطران است و صورت هایشان را آتش می پوشاند». آمده است که امام علی علیه السلام به صورت «قَطْران» قرائت فرموده اند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۵۹/۶) که اختلاف معنایی با قرائت حفص نداشت و تنها اختلاف در لهجه است. این قرائت متناسب با لهجه بنی تمیم است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۶/۶).

۴. لهجة قبيلة قيس

در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام، چهار قرائت نقل شده که متفاوت با قرائت حفص و البته به لهجه قبيلة قيس است که در ادامه ذکر می شود.

واژه «لُدْنَةُ» از جمله مواردی از قرائات اهل بیت علیهم السلام است که بر اساس لهجه قبيلة قيس قرائت شده است. این واژه در سوره نساء آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّمُ مَثْقَالَ دَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لُدْنِهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۴۰): «خداوند (حتی) به اندازه سنگینی ذره ای ستم نمی کند؛ و اگر کار نیکی باشد، آن را دو چندان می سازد؛ و از نزد خود، پاداش عظیمی (در برابر آن) می دهد».

ابن خالویه نقل کرده که حضرت علی علیه السلام واژه «لُدْنَةُ» را به صورت «لُدْنِه» قرائت می کرد (ابن خالویه، بی تا، ۲۶). این دو قرائت تفاوت معنایی ندارند جز اینکه گفته شده قرائت منقول از امام علیه السلام از قرائت قبيلة قيس گرفته شده است (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۷۴/۲).

نمونه بعدی در قرائت واژه «قُنُون» بروز یافته است: «... وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ...» (انعام: ۹۹): «و از شکوفه های درخت خرما خوشه هایی است نزدیک به هم».

ابن خالویه قرائت «قُنُون» را به حضرت علی علیه السلام نسبت داده است (ابن خالویه، بی تا، ۴۵). در بیان تفاوت این دو قرائت برخی گفته اند که «قُنُون» لغت اهل حجاز و «قُنُون» لغت اهل قيس است (اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۹۱/۴). مفرد «قُنُون»، «قُنُو» به معنای خوشه است (قرشی، ۱۴۱۲: ۴۵/۶). عده ای گفته اند که می تواند جمع «قُنُو» و «قُنُون» باشد، همان گونه که جمع «ذُنْب» و «ذُنُبَان» است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۵/۲).

دیگر مصداقی که بر اساس لهجه قيس بوده و شباهت زیادی به مورد قبلی دارد، مربوط به واژه «صنوان» است: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَبَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصُنُونٌ وَعِزْرٌ صُنُونٌ يُسْمَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُقْضَلٌ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (رعد: ۴): «و در روی



زمین، قطعاتی در کنار هم قرار دارد که با هم متفاوتند؛ و (نیز) باغ‌هایی از انگور و زراعت و نخل‌ها، (و) درختان میوه گوناگون) که گاه بر یک پایه می‌رویند و گاه بر دو پایه؛ (و عجیب‌تر آنکه) همه آن‌ها از یک آب سیراب می‌شوند! و با این حال، بعضی از آن‌ها را از جهت میوه بر دیگری برتری می‌دهیم؛ در این‌ها نشانه‌هایی است برای گروهی که عقل خویش را به کار می‌گیرند».

ابن خالویه قرائت «صُنون» به جای «صِنون» را به امیر مؤمنان علیه السلام منتسب نموده است (ابن خالویه، بی تا، ۴۵). از آنجا که مشابه این قرائت برای واژه «قِنون» نیز مورد بحث قرار گرفت، از تکرار آن پرهیز می‌کنیم. این قرائت مطابق لهجه قبیله قیس است. لازم به ذکر است این قرائت از حفص، قاری قرائت حفص نیز گزارش شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۲/۶).

آخرین قرائت، ذیل آیه دوم سوره کهف نقل شده است: «قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ» (کهف: ۲): «در حالی که مستقیم و نگیهان و ناظر است تا از عذاب سختی از جانب خود بیم دهد». ابن خالویه قرائت «لُدْنِه» را به جای «ال...» حضرت علی علیه السلام نسبت داده است (ابن خالویه، بی تا، ۲۶). از منظر معنایی میان این دو قرائت تفاوتی نیست، صرفاً در کتب ادبی و علم قرائت این تلفظ - که کمی هم ثقیل به نظر می‌رسد - به قبیله قیس نسبت داده شده است (عکبری، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۴؛ سمین، ۱۴۱۴: ۱۸/۲).

۵. لهجة قبيلة هذيل

همان‌گونه که گفته شد، یکی از لهجه‌های فصیح عرب زمان نزول قرآن، لهجه قبیله هذیل بود. توصیه خلیفه سوم به هنگام جمع‌آوری قرآن به انتخاب مأملی از قبیله هذیل نیز مؤید این ادعاست. نقل شده که قبیله هذیل با قریش معاشرت بسیار زیاد و مستمر داشتند و حتی لهجه هذیل را همان لهجه قریش دانسته و در فصاحت برابر با آن توصیف می‌کردند (کورانی عاملی، ۱۴۱۸: ۲۶۹). سهم لهجه قبیله هذیل در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام سه مورد است که در ادامه به آنها اشاره و مختصراً به بحث گذاشته می‌شود. اولین مورد مربوط به قرائت واژه «فَلَامَةٌ» در سوره نساء است: «فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَاوَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثَّلَاثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ» (نساء: ۱۱): «و اگر فرزندی نداشته و ارثش را تنها پدر و مادر می‌برند پس برای مادرش يك سوم مال است (و بقیه از آن پدر است)، و اگر میت برادرانی داشته باشد برای مادر يك ششم است».

نظام‌الدین نیشابوری نقل کرده که حضرت علی علیه السلام همزه «فَلِأُمَّه» را مکسور، یعنی به صورت «فَلِأُمَّه» قرائت می‌کرد (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲/۳۶۱). البته این قرائت توسط منابع دیگری نیز گزارش شده است (خطیب، ۱۴۲۲: ۲/۲۸). هم‌چنین نقل شده است که این قرائت منطبق بر لهجه قبیله هوازن نیز هست (نحاس، ۱۴۲۱: ۱/۲۰۳).

دلیل این قرائت قرار گرفتن همزه میان دو حرف مکسور است که برای رهایی از ثقالت تلفظ به صورت

مکسور قرائت شده است تا با حرف قبل و بعد از خود که کسره است، متناسب باشد (ازهری، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۱). گفته شده اهالی قبیله هذیل این واژه را این گونه تلفظ می‌کردند (نحاس، ۱۴۲۱: ۲۰۳/۱). البته چنین قرائتی در قرآن غریب نیست چنانکه در واژگانی پرتکرار همچون «عَلَيْهِمْ» دیده می‌شود. در این کلمه نیز علی‌رغم اینکه «هُم» با ضمه آغاز می‌شود، به جهت تناسب کسره با حرف «یا»، مکسور شده است (ابوزرعه، ۱۴۱۸: ۱۹۲). واضح است که اگر ابتدای کلام با واژه «أَمْ» باشد، به صورت مضموم قرائت می‌شود.

دومین مورد در قرائت واژه‌ای مربوط به آیه ۱۶۲ سوره انعام است: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲): «بگو در حقیقت نماز من و سایر عبادات من و زندگی و مرگ من برای خدا، پروردگار جهانیان است».

منقول است که امیر مؤمنان علیه السلام به جای «مَحْيَايَ»، «مَحْيَيَّ» قرائت می‌کرد (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۳۴۰/۲). مؤلفین کتاب معجم القراءات القرآنية منبع این قرائت را تفاسیری چون بحرال محیط و الجامع لأحكام القرآن معرفی نموده‌اند. نگارنده علی‌رغم تفحص در این کتب به چنین گفته‌ای دست نیافت. البته این قرائت به قرآنی چون ابن ابی اسحاق و عیسی بن عمر نیز نسبت داده شده است (اندلسی، ۱۴۲۰: ۷۰۴/۴؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۴۲/۲). در کتاب معجم القراءات نیز این قرائت به علی علیه السلام منتسب شده است (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۶۰۲/۲). تنها تفاوتی هم که میان این دو قرائت ذکر شده این است که قرائت «مَحْيَيَّ» به لهجه قبیله «هذیل» (خفاجی، ۱۴۱۷: ۲۳۸/۴) است. نحاس این قرائت را قرائتی شایسته معرفی می‌کند (نحاس، ۱۴۲۱: ۴۲/۲). قرائت واژه «مَحْيَايَ» به صورت «مَحْيَيَّ»، علاوه بر هذیل، به لهجه قبیله علیامضر نیز نسبت داده شده است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵۳/۷).

پیرامون ساختمان این واژه قبلاً و به هنگام بحث از واژگانی چون «هُدَى» و «عَصَى» نکاتی گفته شد که از تکرار آن پرهیز می‌شود.

آخرین مصداق در آیه ۴۴ سوره اعراف بروز یافته است: «فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ» (اعراف: ۴۴): «آیا شما هم آنچه را پروردگارتان به شما وعده داده بود حق یافتید؟ گفتند: بله».

نقل شده که قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام، «نَعَمْ» بوده است (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۵۶/۳). روایتی هم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که ایشان در پاسخ به کسی که در منا از او پرسید آیا تو کسی هستی که گمان می‌کنی پیامبری؟ فرمود: «نَعَمْ» (ابوزرعه، ۱۴۱۸: ۲۸۳). میان این دو قرائت تفاوتی نیست جز اینکه قرائت غیر رایج، لهجه قبیله هذیل است (طوسی، بی‌تا، ۴۰۶/۴). گفته شده که این



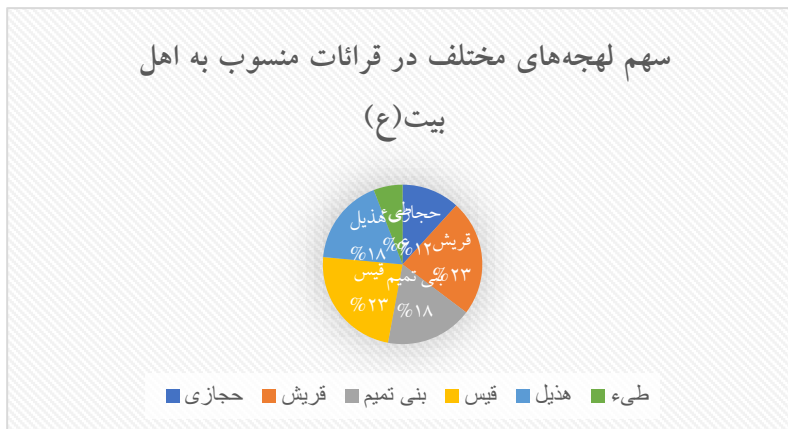
قرآنت برای فرق گذاشتن بین «نعم» به معنای شتر و آنچه که برای تأیید کلام به کار می رود است (قیسی و مکی، ۱۴۰۴: ۱/۴۶۳). بر اساس گزارش برخی منابع تفسیری، قبیله کنانه نیز همین گونه آن را قرآنت می کنند (طوسی، بی تا، ۴/۴۰۶).

۵. لهجه قبیله طيء

یک قرآنت که بر اساس لهجه قبیله طيء است، در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام ذیل این آیه دیده می شود: «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَمَى الْمَاءَ عَلَيَّ أَمْرٌ قَد قُدِيرٌ» (قمر: ۱۲): «و زمین را به چشمه هایی شکافتیم، پس آب به صورتی که مقدر شده بود به هم در آمیخت». نقل شده که قرآنت علی علیه السلام «المآوان» بوده است (شریف لاهیجی، ۱۴۱۴: ۵/۱۴۸). در این واژه، همزه تبدیل به «واو» شده و به صورت مثنی مورد استفاده قرار گرفته است. گفته شده این قرآنت، لهجه قبیله طيء است (عمر و مکرم، ۱۴۰۸: ۹/۲۲۳).

۶. لهجه های دیگر

در برخی کتب علم قرآنت و تفسیر، لهجه های دیگری نیز ذیل قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام ذکر شده است. از آنجا که پس از بررسی، معلوم شد که این لهجه ها در مورد واژگانی جز واژگانی که در این مقاله به آن ها اشاره شده نیستند و به عبارتی هم پوشانی با یکی از لهجه های فوق دارند، از تکرار آن ها ذیل یک عنوان مستقل پرهیز شده و صرفاً در ادامه به صورت فهرست وار به آن ها اشاره می شود. واژه «مریه» که در لهجه بنی تمیم به صورت «مُریه» قرآنت می شده، در قبیله اسد نیز همین گونه خوانده می شود (طوسی، بی تا، ۵/۴۶۲).



جدول قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام با لهجه های متفاوت از قرآنت حفص



تغییر معنایی	لهجه	قرائت منسوب به اهل بیت	قرائت حفص	آدرس آیه	ردیف
خیر	حجازی	الْقِيَامِ	الْقِيَوْمُ	آل عمران: ۲	۱
خیر	حجازی	يَحْسَبُ	يَحْسَبُ	همزه: ۳	۲
خیر	قریش	نَسْتَعِينُو	نَسْتَعِينِ	فاتحه: ۵	۳
خیر	قریش	هُدًى	هُدَاىَ	بقره: ۳۸	۴
خیر	قریش	عَصَى	عَصَايَ	طه: ۱۸	۵
خیر	قریش	ضَعْفِ	ضَعْفِ	روم: ۵۴	۶
در برخی موارد	بنی تمیم	رَبِّيُونَ	رَبِّيُونَ	آل عمران: ۱۴۶	۷
خیر	بنی تمیم - اسد	مُرِيَّةَ	مُرِيَّةَ	هود: ۱۷	۸
خیر	بنی تمیم	قَطْرَانَ	قَطْرَانَ	ابراهیم: ۵۰	۹
خیر	قیس	لَدْنِهِ	لَدْنَهُ	نساء: ۴۰	۱۰
خیر	قیس	قُنُونًا	قُنُونًا	انعام: ۹۹	۱۱
خیر	قیس	صُنُونًا	صُنُونًا	رعد: ۴	۱۲
خیر	قیس	لَدْنِهِ	لَدْنَهُ	کهف: ۲	۱۳
خیر	هذیل - هوازن	فَالِأَمَّةِ	فَالِأَمَّةِ	نساء: ۱۱	۱۴
خیر	هذیل - علیامضر	مَحْيَايَ	مَحْيَايَ	انعام: ۱۶۲	۱۵
خیر	هذیل - کثانه	نَعْمَ	نَعْمَ	اعراف: ۴۴	۱۶
خیر	طیء	الْمَاوَانَ	الْمَاءَ	قمر: ۱۲	۱۷



نتیجه گیری

با بررسی گزارش های تاریخی و روایات منقول در منابع فریقین، این نتیجه حاصل می شود که نزول قرآن به لهجه قریش همراه با انحصار نیست و معنای غالبیت دارد. بنابراین، وجود لهجه هایی غیر از قریش در قرائت قرآن نافی فصاحت و بلاغت آن نیست؛ چه اینکه برخی قبائل دیگر نیز به فصاحت و بلاغت شهره بودند. از آنجا که وجود لهجه هایی غیر از لهجه قریش در قرائت پیامبر ﷺ نیز وجود داشته، بروز اختلاف در قرائات از حیث لهجه در زمره شایع ترین مصادیق در موضوع اختلاف قرائات محسوب می شود و قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین، نمی توان این قرائات را صرفاً به جهت غیرقرشی بودن نامعتبر دانست.

تعدادی از قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ با قرائت حفص از عاصم صرفاً از جهت لهجه اختلاف دارند که محور پژوهش حاضر قرار گرفته است. پس از بررسی معلوم شد که تعداد این قرائات هفده مورد است از مجموع قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ که بالغ بر چهارصد مورد است، سهم اندکی یعنی حدود چهار درصد را به خود اختصاص می دهد. لهجه های حجازی، قریش، قیس، بنی تمیم، هذیل، هوازن، علیامضر، اسد و طیء لهجه هایی هستند که در قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ منعکس شده اند. سهم لهجه حجازی دو، قریش چهار، بنی تمیم سه که در یک مورد اسد با آن مشترک است، قیس چهار، هذیل سه مورد که در یکی با هوازن، در دیگری با علیامضر و در سومی با کنانه مشترک است و نهایتاً سهم قبیله طیء یک مورد است.

بررسی این هفده قرائت متفاوت با قرائت حفص نشان می دهد که اغلب آن ها صرفاً تفاوت آوایی با قرائت حفص دارند. این تفاوت آوایی محصول تفاوت حرکت هاست. البته این حرکات متفاوت هیچ کدام بر روی حرف آخر واژه قرار ندارند و به همین جهت، جای گذاری آن ها به جای قرائت حفص تغییری در ترکیب نحوی آیه ایجاد نمی کند. همچنین، به جز یک مورد که در مفهوم کلی آیه تغییری به وجود نمی آورد و بر اساس نظر برخی لغویون صرفاً تغییرات معنایی جزئی به همراه دارد، در شانزده مورد دیگر اساساً هیچ اختلاف معنایی میان قرائت حفص و قرائات منسوب به اهل بیت ﷺ وجود ندارد و صرفاً تفاوت تلفظی است که دال بر یک معنای واحد است.

فهرست منابع

١. قرآن کریم، ترجمه علی مشکینی، قم: نشر الهادی، ١٣٨٠ش.
٢. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤٠٩ق.
٣. ابن جنی، الخصائص، بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤٢٩ق.
٤. —، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها، تحقیق: علی نجدی ناصف، عبدالحلیم نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلی، قاهره: المجلس الاعلی لثئون الإسلامیه، ١٤١٥ق.
٥. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تصحیح: محمد عبدالسلام شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤٢٤ق.
٦. ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن، جمهره اللغه، تحقیق رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، ١٩٨٧م.
٧. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٠ق.
٨. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، تونس: الدار التونسیه للنشر، ١٩٨٤م.
٩. ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف، التمهید، مغرب: وزارت عموم الأوقاف و الشئون الإسلامیه، ١٣٨٧ق.
١٠. ابن فارس، ابوالحسین احمد، الصحابی فی ققه اللغه العربیه و مسائلها و سنن العرب فی کلامها، دمشق: محمد علی بیضون، ١٤١٨ق.
١١. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، فضائل القرآن، دمشق: مکتبه ابن تیمیه، ١٤١٦ق.
١٢. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه، ١٤٠٥ق.
١٣. ابن خالویه، ابوعبدالله حسین بن احمد، مختصر فی شواذ القرآن من الکتاب البدیع، قاهره: مکتبه المتنبی، بی تا.



۱۴. ابن هاشم، شهاب الدین احمد بن محمد، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۵. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحرالمحیط فی التفسیر، تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۶. ابوزرعہ، عبدالرحمان بن محمد، حجه القراءات، تحقیق: سعید الأفغانی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ق.
۱۷. احمدی، حبیب الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: نشر فاطیما، ۱۳۷۶ش.
۱۸. ازهری، خالد بن عبدالله، شرح التصریح علی التوضیح، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۱۹. ازهری، محمد بن احمد، معانی القراءات، ریاض: جامعه ملک سعود، ۱۴۱۲ق.
۲۰. آذرنوش، آذرتاش، «همزه و دشواری نوشتن آن»، مجله مقالات و بررسی ها، شماره ۱۷ و ۱۸، ۱۳۵۳ش.
۲۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۲۳. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمان مرعشی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. پاکتچی، احمد، «ریشه شناسی واژه قیوم»، مجله مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۹، ۱۳۹۰ش.
۲۶. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد علی معوض و عادل احمد عبدال موجود، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

٢٨. جواد، علی، الثقافة الإسلامية و الحياه المعاصره، تدوین: محمد خلف الله، قاهره: مكتبه النهضه المصريه، ٢٠١٥م.
٢٩. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحیحین، تحقیق: محمد حمرى دمراش، بیروت: المكتبه المصريه، ١٤٢٠ق.
٣٠. حسین، طه، فى الأدب الجاهلی، قاهره: مطبع فاروق، ١٩٣٣م.
٣١. خطیب، عبداللطیف، معجم القراءات، دمشق: مؤسسه الرازى للطباعه، ١٤٢٢ق.
٣٢. خفاجی، احمد بن محمد، حاشیه الشهاب المسماه عنایه القاضى و كفايه الراضى، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ق.
٣٣. خلیل بن احمد، كتاب العين، قم: نشر هجرت، ١٤٠٨ق.
٣٤. رافعى، مصطفى صادق، تاریخ آداب الغه العربیه، نسخه موجود در پایگاه اینترنتی کتابخانه مدرسه فقاہت.
٣٥. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فى علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ١٤١٠ق.
٣٦. سمرقندى، نصر بن محمد، تفسير السمرقندى المسمى بحرالعلوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٣ق.
٣٧. سمین، احمد بن یوسف، الدر المصون فى علوم الكتاب المکنون، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٤ق.
٣٨. سیوطى، جلال الدين، الإقتان فى علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٦ق.
٣٩. سیوطى، جلال الدين، الدر المنثور فى التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشى نجفى، ١٤١٦ق.
٤٠. شاطبى، ابوشامه عبدالرحمان بن اسماعیل، ابراز المعانى من حرز المعانى فى القراءات السبع، قاهره: مصطفى البابى الحلبي، ١٣٤٩ق.
٤١. شريف لاهيجى، محمد بن علی، فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤ق.



۴۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم، الجدول فی اعراب القرآن الکریم، چاپ چهارم، دمشق: دارالرشید، ۱۴۱۸ق.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۶. عکبری، عبدالله بن حسین، اعراب القراءات الشواذ، تحقیق: احمد عزّوز، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۷ق.
۴۷. عمر، احمد مختار و عبدالعال سالم مکرم، معجم القراءات القرآنیه، کویت: جامعه الکویت، ۱۴۰۸ق.
۴۸. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ش.
۴۹. عینی، بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۶ق.
۵۰. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق: احمدیوسف نجاتی، محمد علی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلی، قاهره: دارالمصریه للتألیف و الترجمة، بی تا.
۵۱. فضلی، عبدالهادی، القراءات القرآنیه تاریخ و تعریف، چاپ سوم، بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۵ق.
۵۲. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۸ق.
۵۳. قاسم بن سلام، ابوعبید، فضائل القرآن، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق.
۵۴. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۵۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.

۵۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۶۸ش.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
۵۸. قیسی، ابومحمد مکی بن ابی طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، تحقیق: محیی‌الدین رمضان، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۴ق.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۰. کورانی عاملی، علی، تدوین القرآن، تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۸ق.
۶۱. کهن‌ترابی، میثم، پژوهشی در قرائات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام، قائن: انتشارات دانشگاه بزرگمهر قائنات، ۱۳۹۹ش.
۶۲. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۶۳. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: تمهید، ۱۳۸۶ش.
۶۴. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۶۵. نصیری، علی، «عوامل پیدایش اختلاف قرائات»، مجله بینات، شماره ۲۶، ۱۳۷۹ش.
۶۶. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.



References

1. *Qurān Karīm (The Holy Quran)*, Translation by 'Alī Mishkīnī, Qom: Nashr al-Hādī, 1380 SH (2001 CE).
2. 'Akrī, 'Abdullah bin Ḥusayn, *I'rāb al-Qirā'āt al-Shawādh (Syntax of the Abnormal Readings)*, Edited by Aḥmad 'Azūz, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1417 AH (1997 CE).
3. 'Aynī, Badar al-Dīn, *'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (The Reliable Source: Commentary on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1426 AH (2006 CE).
4. 'Ayyāshī, Moḥammad bin Mas'ūd, *Kitāb al-Tafsīr (The Book of Tafsīr)*, Edited by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: Chāpkhānah-yi 'Ilmīyah, 1380 SH (2001 CE).
5. 'Umar, Aḥmad Mukhtār and 'Abd al-'Āl Sālim Makram, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qurānīyah (Dictionary of Quranic Readings)*, Kuwait: Jāmi'ah al-Kuwait, 1408 AH (1988 CE).
6. Abū Ḥayyān Andalusī, Moḥammad bin Yūsuf, *Al-Baḥr al-Maḥīṭ fī al-Tafsīr (The Surging Ocean in Exegesis)*, Edited by Moḥammad Jamīl Ṣadqī, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH (2000 CE).
7. Abū Zar'ah, 'Abd al-Raḥmān bin Moḥammad, *Hujjat al-Qirā'āt (The Argument of the Readings)*, Edited by Sa'īd al-Afghānī, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1418 AH (1998 CE).
8. Aḥmadī, Ḥabībullah, *Pajūhishī dar 'Ulūm Qurān (Research in Quranic Sciences)*, Qom: Nashr Fāṭimah, 1376 SH (1997 CE).
9. Alūsī, Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Azīm (The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Quran)*, Edited by 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH (1995 CE).
10. Āzar Nūsh, Āzartāsh, "Hamzah wa Dushwārī-ye Nivishtan-i An" ("Hamzah and the Difficulty of Writing It"), *Majallah-ye Maqālāt wa Barrasī-hā*, No. 17 and 18, 1353 SH (1974 CE).
11. Azharī, Khālīd bin 'Abdullah, *Sharḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawdīḥ (Explanation of the Elucidation on Clarification)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1421 AH (2001 CE).
12. Azharī, Moḥammad bin Aḥmad, *Ma'ānī al-Qirā'āt (The Meanings of the Readings)*, Riyadh: Jāmi'at Malīk Sa'ūd, 1412 AH (1992 CE).
13. Baghawī, Ḥusayn bin Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān (Landmarks of Revelation in the Exegesis of the Quran)*, Edited by 'Abd al-Razzāq Maḥdī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH (2000 CE).
14. Bayḍāwī, 'Abdullah bin 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Lights of Revelation and Secrets of Interpretation)*, Edited by Moḥammad 'Abd al-Raḥmān Mar'ashī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH (1998 CE).
15. Bukhārī, Moḥammad bin Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (The Authentic Collection of Bukhārī)*, Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1414 AH (1994 CE).
16. Farā', Abū Zakariyyā Yahyā bin Ziyād, *Ma'ānī al-Qurān (Meanings of the Quran)*, Edited by Aḥmad Yūsuf Najātī, Moḥammad 'Alī Najjār, and 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Shalbī, Cairo: Dār al-Miṣrīyah li-l-Ta'līf wa al-Tarjamah, n.d.
17. Fayūmī, Aḥmad bin Moḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr (The Illuminating Lantern in the Rare Meanings of the Great Commentary)*, Beirut: Al-Maktabah al-'Asrīyah, 1428 AH (2007 CE).

18. Fażlī, ‘Abd al-Hādī, *Al-Qirā’āt al-Qurānīyah: Tārīkh wa Ta’rīf (The Quranic Readings: History and Definition)*, 3rd Edition, Beirut: Dār al-Qalam, 1405 AH (1985 CE).
19. Hākim Nishābūrī, Moḥammad bin ‘Abdullah, *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn (The Supplement to the Two Authentic Collections)*, Edited by Moḥammad Ḥamrī Damarāsh, Beirut: Al-Maktabah al-Miṣrīyah, 1420 AH (2000 CE).
20. Ḥusayn, Ṭāhā, *Fī al-Adab al-Jāhili (In Pre-Islamic Literature)*, Cairo: Maṭba’ah Fārūq, 1933 CE.
21. Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf, *Al-Tamhīd (The Introduction)*, Maghrib: Wizārat ‘Umūm al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1387 AH (1967 CE).
22. Ibn ‘Ashūr, Moḥammad bin Ṭāhir, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr (The Clarification and Enlightenment)*, Tunis: Al-Dār al-Tūnsīyah li-l-Nashr, 1984 CE.
23. Ibn Abī Shaybah, ‘Abdullah bin Moḥammad, *Al-Muṣannaf (The Compiled)*, Edited by Sa’īd al-Lahām, Beirut: Dār al-Fikr li-ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1409 AH (1989 CE).
24. Ibn Durayd, Abū Bakr Moḥammad bin Ḥasan, *Jamhārāh al-Lughah (The Treasury of the Language)*, Edited by Ramzī Munīr Bahlabkī, Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987 CE.
25. Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad, *Al-Ṣāhibī fī Fiḥ al-Lughah al-‘Arabīyah wa Masā’ilihā wa Sunnat al-‘Arab fī Kalāmihā (The Master in the Jurisprudence of the Arabic Language and Its Issues and the Customs of the Arabs in Their Speech)*, Damascus: Moḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1418 AH (1998 CE).
26. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī, *Faḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (The Opening of Bukhārī’s Corrected Compilation)*, Edited by Moḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1424 AH (2004 CE).
27. Ibn Hāshim, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Moḥammad, *Al-Tibyān fī Tafṣīr Gharīb al-Qurān (The Explanation of the Rare Words in the Quran)*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1423 AH (2003 CE).
28. Ibn Jinnī, Abū al-Fath, *Al-Khāṣā’iṣ (The Traits)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1429 AH (2008 CE).
29. Ibn Jinnī, Abū al-Fath, *Al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-Qirā’āt wa al-Idāh ‘Anḥā (The Supervisor in Clarifying the Varieties of Readings and Explaining Them)*, Edited by ‘Alī Najdī Nāṣif, ‘Abd al-Ḥalīm Najjār, and ‘Abd al-Fattāḥ Ismā’īl Shalabī, Cairo: Al-Majlis al-‘Alī li-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1415 AH (1995 CE).
30. Ibn Kathīr, Ismā’īl bin ‘Umar, *Faḍā’il al-Qurān (The Virtues of the Quran)*, Damascus: Maktabah Ibn Taimīyah, 1416 AH (1996 CE).
31. Ibn Khālawayh, Abū ‘Abdullah Ḥusayn bin Aḥmad, *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qurān min al-Kitāb al-Badī’ (A Summary of the Irregularities in the Quran from the Excellent Book)*, Cairo: Maktabah al-Mutanabbī, n.d.
32. Ibn Manzūr, Moḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab (The Tongue of the Arabs)*, Qom: Nashr Adab-ī-ye Ḥawzah, 1405 AH (1985 CE).
33. Ibn Sa’d, Moḥammad, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā (The Major Classes)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1410 AH (1990 CE).
34. Jawād, ‘Alī, *Al-Thaqāfah al-Islāmīyah wa al-Ḥayāh al-Mu’āṣirah (Islamic Culture and Contemporary Life)*, Edited by Moḥammad Khalfullah, Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 2015 CE.



35. Kahnatirābī, Maytham, *Pajūhishī dar Qirā'āt Manṣūb bih Ahl al-Bayt (a) (Research on the Readings Attributed to the Ahl al-Bayt)*, Qā'in: Intishārāt Dāneshgāh-i Bozorgmehr-i Qā'ināt, 1399 SH (2020 CE).
36. Khafājī, Aḥmad bin Moḥammad, *Hāshiyat al-Shihāb al-Masmāh 'Ināyah al-Qāḍī wa Kifāyat al-Rāḍī (Marginalia on Al-Shihāb Named the Care of the Judge and the Sufficiency of the Content)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 AH (1997 CE).
37. Khalīl bin Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn (The Book of the Source)*, Qom: Nashr Hijrat, 1408 AH (1988 CE).
38. Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf, *Mu'jam al-Qirā'āt (Lexicon of Readings)*, Damascus: Mu'assasah al-Rāzī li-ṭibā'ah, 1422 AH (2002 CE).
39. Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Source for Narrations)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1407 AH (1987 CE).
40. Kūrānī 'Āmilī, 'Alī, *Tadwīn al-Qurān (The Compilation of the Quran)*, Tehran: Dār al-Qurān al-Karīm, 1418 AH (1998 CE).
41. Ma'refat, Moḥammad Hādī, *'Ulūm Qurānī (Quranic Sciences)*, Qom: Tamhīd, 1386 SH (2007 CE).
42. Malāḥwīsh Āl Ghāzī, 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī (Explanation of the Meanings)*, Damascus: Maṭba'ah al-Tarqī, 1382 AH (1962 CE).
43. Naḥās, Abū Ja'far Aḥmad bin Moḥammad, *I'rāb al-Qurān (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 AH (2001 CE).
44. Naṣīrī, 'Alī, "'Awāmil Pīdāyish Ikhtilāf Qirā'āt" (*Factors Behind the Emergence of Reading Differences*), Majallah-i Bināt, Issue 26, 1379 SH (2000 CE).
45. Nīshāpūrī, Nizām al-Dīn Ḥasan bin Moḥammad, *Tafsīr Gharā'ib al-Qurān wa Ragha'ib al-Furqān (Exegesis of the Wonders of the Quran and Desires of the Quran)*, Edited by Zakariyyā 'Amīrāt, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 AH (1996 CE).
46. Pākatchī, Aḥmad, "'Rīshah-shināsī-ye Wazheh Qayyūm" (*Etymology of the Word Qayyūm*"), Majallah-ye Mutāl'āt Qurān wa Ḥadīth, No. 9, 1390 SH (2011 CE).
47. Qāsim bin Salām, Abū 'Ubaid, *Fadā'il al-Qurān (The Virtues of the Quran)*, Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1415 AH (1995 CE).
48. Qaysī, Abū Moḥammad Makkī bin Abī Ṭālib, *Al-Kashf 'An Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilāhā wa Ḥujajihā (Unveiling the Aspects of the Seven Readings and Their Causes and Proofs)*, Edited by Muḥyī al-Dīn Ramadān, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1404 AH (1984 CE).
49. Qumī Mashhadī, Moḥammad bin Moḥammad Ridhā, *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib (The Exegesis of the Treasure of Subtleties and Sea of Wonders)*, Edited by Ḥusayn Dargāhī, Tehran: Intishārāt Wizārat-i Farhang wa Irshād, 1368 SH (1989 CE).
50. Qumī, 'Alī bin Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qumī (The Exegesis of al-Qumī)*, Edited by Sayyid Tayyib Mūsawī Jazā'irī, Qom: Dār al-Kitāb, 1367 SH (1988 CE).
51. Qurashī Binā'ī, 'Alī Akbar, *Qāmūs al-Qurān (Dictionary of the Quran)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1412 AH (1992 CE).
52. Qurṭubī, Moḥammad bin Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qurān (The Comprehensive Explanation of the Rules of the Quran)*, Tehran: Intishārāt Nāshirkhosrow, 1364 SH (1985 CE).
53. Rāfi'ī, Muṣṭafā Ṣādiq, *Tārīkh Adāb al-Lughah al-'Arabīyah (The History of Arabic Linguistic Etiquette)*, version available on the website of the Faqīh School Library.

54. Şāfi, Maḥmūd bin ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Jadwal fī I’rāb al-Qurān al-Karīm (The Table in the Syntax of the Noble Quran)*, 4th Edition, Damascus: Dār al-Rashīd, 1418 AH (1998 CE).
55. Samarkandī, Naṣr bin Moḥammad, *Tafsīr al-Samarkandī al-Musammā Bi-Baḥr al-‘Ulūm (The Samarkandī Tafsīr titled Sea of Knowledge)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1413 AH (1993 CE).
56. Samīn, Aḥmad bin Yūsuf, *Al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn (The Preserved Pearl in the Sciences of the Hidden Book)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1414 AH (1994 CE).
57. Sharīf Lāhījī, Moḥammad bin ‘Alī, *Fath al-Qadīr (The Opening of the Capable)*, Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1414 AH (1994 CE).
58. Shāḥībī, Abū Shāmah ‘Abd al-Raḥmān bin Ismā‘īl, *Ibrāz al-Ma‘ānī min Harz al-Ma‘ānī fī al-Qirā‘āt al-Sab’ (Clarifying the Meanings from the Safeguard of Meanings in the Seven Readings)*, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1349 AH (1930 CE).
59. Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma’tūr (The Scattered Pearls in Tafsīr by Tradition)*, Qom: Kitābkhānah Āyatullāh Mar’ashī Najafī, 1416 AH (1996 CE).
60. Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *Al-I’ṭiqān fī ‘Ulūm al-Qurān (Mastery in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1416 AH (1996 CE).
61. Ṭabarāsī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān (The Comprehensive Explanation in Quranic Exegesis)*, Tehran: Intishārāt Nāshirkhosrow, 1372 SH (1993 CE).
62. Ṭabarī, Abū Ja’far Moḥammad bin Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān (The Comprehensive Explanation in Quranic Exegesis)*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1415 AH (1995 CE).
63. Tha’labī Nishābūrī, Abū Ishāq Aḥmad bin Ibrāhīm, *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qurān (The Unveiling and Clarification of the Exegesis of the Quran)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH (2002 CE).
64. Tha’labī, ‘Abd al-Raḥmān bin Moḥammad, *Jawāhir al-Hasan fī Tafsīr al-Qurān (The Jewels of the Beautiful in the Exegesis of the Quran)*, Edited by Moḥammad ‘Alī Ma’waz and ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Majūd, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH (1998 CE).
65. Tūsī, Moḥammad bin Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān (Clarification in Quranic Exegesis)*, Edited by Aḥmad Qaysar-‘Āmilī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
66. Zarkashī, Moḥammad bin ‘Abdullah, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān (The Proof in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1410 AH (1990 CE).



Examining the Impact of the Miracle Theory of Quranic Recitations (*Qira'at*) on Dialects, Arabic Eloquence, and Its Consequences *

Mohammad Sadeq Rahimi¹ and Mohammad Amini Tehrani²

Abstract



The Holy Quran possesses multiple miraculous aspects, including its eloquence, rhetorical beauty, coherence of verses, influence, content, and more. One of the miraculous aspects discussed by some Sunni scholars is the miracle in the recitations (*qira'at*). The concept of miraculous recitations (*qira'at*) refers to the idea that different readings (*qira'at*) of certain Quranic words and phrases are divine revelations that were revealed by God, serving as proof of the prophethood of Prophet Mohammad (P). This claim is based on two fundamental premises: first, the authenticity of the recitations must be established through their widespread transmission (*tawatur*) to prove their Quranic and revelatory nature, ultimately asserting that these different recitations are a divine miracle. The second premise involves the widespread transmission of the narration of “seven letters” (*sab'at ahruf*), which refers to seven recitations, indicating that the Quran was revealed in seven recitations (*qira'at*) and is thus a divine and miraculous revelation. To date, no Shia scholar has made such a claim, and this view is not held by the majority of Sunni scholars. However, some Sunni scholars, such as al-Suyuti and al-Kharrat, have advanced this claim. Therefore, this research, without a specific prior study, uses a descriptive-analytical method to explore the issue: since not all recitations (*qira'at*) are revealed and miraculous, and only one recitation is the miraculous revelation of the Quran, what impact does this divine, eternal miracle have on the recitations linguistically? What are the consequences of the theory of the miracle of recitations?

Keywords: Variations in Recitations (*Qira'at*), Rhetorical Miracle, Theory of the Miracle of Recitations (*Qira'at*), Dialects, and Alteration.

*. **Date of receiving:** 22/09/2023, **Date of receiving:** 25/02/2024, **Date of approval:** 30/07/2024.

1. Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (from Afghanistan). mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir.

2. Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir.



بررسی تأثیرات نظریهٔ اعجاز قرائات قرآن در لهجه‌ها و بلاغت عربی و پیامدهای آن *

محمدصادق رحیمی^۱ و محمد امینی تهرانی^۲



چکیده

قرآن کریم دارای وجوه اعجازی متعددی است؛ از جمله اعجاز بیانی، بلاغی، تناسب آیات، تأثیرگذاری، محتوایی و غیره. یکی از وجوه اعجازی که برخی از علمای اهل سنت مطرح کرده‌اند، اعجاز در قرائات است. منظور از اعجاز در قرائات این است که قرائت‌های مختلف برخی از واژگان و الفاظ قرآن، وحی الهی هستند که از سوی خداوند نازل شده و اثبات‌کننده نبوت پیامبر ﷺ است. این ادعا بر دو مبنای اساسی استوار است: اول، متواتر بودن قرائات تا قرآنیّت و وحیانیّت آن به اثبات برسد و در نهایت ثابت شود که قرائات مختلف، معجزه الهی هستند. دوم، متواتر بودن حدیث «سبعة احرف» که منظور از آن هفت قرائت است، تا مشخص شود که قرآن بر هفت قرائت نازل شده و وحی و معجزه الهی است. تاکنون هیچ‌یک از علمای شیعه چنین ادعایی نکرده‌اند و نظر اکثر علمای اهل سنت نیز چنین نیست؛ اما برخی از علمای اهل سنت مانند سیوطی و خراط چنین ادعایی کرده‌اند. بنابراین، این پژوهش بدون پیشینه اختصاصی و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این مسئله می‌پردازد که با توجه به این که تمام قرائات وحیانی و معجزه نیستند و نزول قرآن با یک قرائت معجزه است، از نظر زبانی این معجزه جاودانی الهی چه تأثیری در قرائات داشته است؟ نظریه اعجاز قرآن چه پیامدهایی دارد؟

واژگان کلیدی: اختلاف قرائات، اعجاز بلاغی، نظریه اعجاز قرائات، لهجه و تحریف.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰.

۱. استادیار و استاد همکار گروه علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی ص العالمیة، قم، ایران (از کشور افغانستان): mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir.

۲. استادیار و عضو هیات علمی مجتمع عالی قرآن و حدیث جامعة المصطفی ص العالمیة، قم، ایران: mohamad_aminitehrani@miu.ac.ir.



مقدمه

اختلاف قراءات در هر متنی، به‌ویژه متون کهن، ممکن است پیش آید؛ هر چند که آن متن با دقت زیادی تدوین شده باشد. با نگاهی به تاریخ جهان در می‌یابیم که هیچ کتاب عادی یا مقدسی، مانند قرآن عمر طولانی، بیش از ۱۴۰۰ سال، نداشته است که با این دقت و صحت تدوین شده باشد. جامعان و تدوین‌کنندگان قرآن که قداست ویژه‌ای برای آن قائل بودند، با روش فوق‌العاده دقیق خود، قرآن را جمع‌آوری کردند به گونه‌ای که نه یک کلمه در اصل قرآن افزودند و نه یک کلمه از آن کاستند. قرآن کتابی است که هم شفاهاً از آغاز تا کنون، سینه به سینه نقل شده و هم صورت کتبی قرآن موجود از روی مصاحف اولیه استنساخ شده است و هنوز هم رسم الخط عثمانی در میان مسلمانان از قداست ویژه‌ای برخوردار است. اما با وجود این همه امعان نظر و اعمال دقت، اختلاف قراءات در قرآن هم راه یافت (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۰: ۹۵).

قرآن کریم از جهات گوناگونی همانند فصاحت، بلاغت، محتوا و ... اعجاز آمیز است و یکی از وجوه اعجاز آن، طبق ادعای برخی از علمای اهل تسنن اعجاز در قرائات است که این مسأله از سوی علماء و دانشمندان اسلامی مورد توجه قرار گرفته؛ اما از شبهه افکنی‌های مستشرقان نیز در امان نمانده است. منظور از اعجاز در قرائات از دید قائلان به آن این است که قرائات مختلف از سوی خداوند بر پیامبر ﷺ نازل شده و همانند خود قرآن وحیانی و معجزه است.

اعجاز قرآن کریم دارای ابعاد متعددی است. این ابعاد را می‌توان به دو بعد محتوایی و لفظی تقسیم نمود. از جمله نظریات، در حوزه لفظی که در گذشته از سوی برخی از دانشمندان علوم قرآنی مطرح شده و امروزه طرفداران بیشتری پیدا کرده است، نظریه اعجاز قرآن در قرائات است. نظریه اعجاز قرآن کریم در قرائات بر آن است که تعدد قرائات قرآن کریم نه تنها باعث تضعیف فصاحت و بلاغت قرآن کریم نشده است؛ بلکه باعث تقویت و حفظ فصاحت و بلاغت آن شده و این امر از معجزات قرآن کریم به شمار می‌آید. برای این نظریه مبانی و دلایل متعدد نقلی، روایی، بلاغی و ادبی آورده شده است. از جمله نظریه‌پردازان این دیدگاه سیوطی در کتاب «معترك الاقران»، خراط در کتاب «الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة» و سامرائی در کتاب «درآمدی بر تفسیر بیانی قرآن کریم: رویکردی زبانی به آیات قرآن کریم» است. از دیدگاه این عده از دانشمندان اهل سنت، تعدد قرائات سبب شده است تا لغات اصیل زبان عربی و لهجه‌های آن حفظ گردد و این، یکی از ابعاد اعجاز قرآن در قرائات است.

بررسی این مسأله آنگاه اهمیت پیدا می‌کند که شبهات مستشرقان را مد نظر قرار دهیم که برخی از آن مبتنی بر اختلاف قرائات است و عده‌ای از علمای اهل تسنن اعجاز در قرائات را پذیرفته‌اند که لازمه آن

وحيانی بودن قرائات است. مشکل آن وقت ایجاد می‌شود که اختلاف قرائات باعث دو یا چند برداشت متناقض از یک آیه شود و فرض هم بر این است که همه این قرائت‌ها وحيانی و از جانب خداوند است، آن وقت پی‌آمد آن این می‌شود که خداوند تناقض گویی کرده باشد؛ در حالی که نظر غالب در بین علمای اهل تسنن و نظر اجماعی در بین علمای شیعه بر این است که قرائات مختلف وحيانی و الهی نیست؛ بلکه قرآن بر یک قرائت نازل شده و اختلاف در قرائات بعد از رسول خدا ﷺ پدید آمده است.

لذا این پژوهش بدون برخورداری از پیشینه اختصاصی و با روش توصیفی-تحلیلی در پی بررسی این مسأله است که با توجه به این مطلب که تمام قرائات وحيانی و معجزه نیست و نزول قرآن با یک قرائت معجزه است، از نظر زبانی این معجزه جاودانی الهی چه تأثیری در قرائات داشته است؟ نظریه اعجاز قرآن چه پیامدهایی دارد؟ بنابراین مباحث این پژوهش را در دو مطلب ذیل پیگیری خواهیم کرد یکی بیان تأثیر قرآن در احیای لهجه‌ها و لغات عربی و دیگری اوج‌گیری فصاحت و بلاغت قرآن. در نهایت بیان خواهیم کرد که نظریه اعجاز در قرائات به خاطر پیامدهای منفی که دارد قابل پذیرش نیست و از جمله این پیامدها این است که پذیرش اعجاز در قرائات مستلزم پذیرش تحریف به نقیصه و تحریفه به زیاده در قرآن کریم است.

الف. تأثیر قرائات در احیای لهجه‌های عربی

قرآن کریم علاوه بر داشتن تأثیرات روحی، معنوی و فرهنگی، تأثیرات لفظی و معنایی در ساختار زبان و الفاظ آن؛ از جمله تأثیر زیادی در احیای لهجه‌ها و لغات عربی و همین‌طور تأثیر ویژه در بروز و ظهور قرائات داشته است. برای آگاهی از آن لازم است که ابتدا رابطه قرائات را با لهجه‌ها و لغات مختلف عربی، به شرحی که در ذیل می‌آید بررسی نماییم و سپس تأثیر آن را در قرائات بیان کنیم:

۱. رابطه قرائات و لهجه‌های مختلف زبان عربی

می‌خواهیم رابطه آن را با لهجه‌های مختلف زبان عربی بررسی نماییم. برای رسیدن به این مطلوب، ابتدا لازم است که لهجه را معنا کنیم و فرق آن را با لغت بیان نماییم، در گام بعدی عوامل اختلاف قرائات را بررسی کنیم و در نهایت رابطه قرائات را با لهجه‌ها بیان کنیم. توضیح این امور به شرح ذیل است:

مفهوم‌شناسی لهجه

لهجه در لغت از ریشه «لهج» معنای اصلی آن مداومت و مواظبت بر چیزی است (ابن فارس،

۱۴۰۴: ۲۱۴/۵).



لهجه به معنای زبان گفتگو و نوع گفتار است (بستانی، ۱۳۷۵: ۷۶۲). ابن منظور آن را چنین معنا کرده: «و اللّهجة، و هی لغته التي جُبِلَ عليها فاعتادها و نشأَ عليها» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۲۵۲)؛ زبان و نوع گویشی است که شخص به‌طور طبیعی بر آن رشد یافته و برای او عادت شده است.

لهجه که در گذشته از آن به «اللغة» و «اللسان» تعبیر می‌شده در اصطلاح جدید عبارت است از مجموعه ویژگی‌های زبانی منسوب به یک قبیله؛ چنانکه برخی از محققان در تعریف آن آورده‌اند: «اللّهجة فی الاصطلاح العلمی الحدیث هی مجموعة من الصفات اللّغویة التي تنتمی إلى بیئة خاصة، و یشارك فی هذه الصفات جمیع أفراد هذه البیئة، و بیئة اللّهجة جزء من بیئة أوسع و أشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها، و لكنها تشترک جمیعاً فی مجموعة من الظواهر اللّغویة» (قطان، ۱۴۱۱: ۴)؛ لهجه در اصطلاح جدید علمی عبارت است از مجموعه ویژگی‌های زبانی منسوب به مجموعه‌ای از انسان‌ها که در یک محیط مشترکی زندگی می‌کنند و تمام افراد آن محیط در آن ویژگی‌ها اشتراک دارند. این محیط زبانی جزئی از مجموعه وسیع‌تر و فراخ‌تری است که دربردارنده چند لهجه می‌باشد که هرکدام از آن لهجه‌ها ویژگی‌های خودش را دارند؛ اما در مجموعه‌ای از پدیده‌های زبانی مشترک هستند.

در تعریف دیگری چنین آمده: «اللّهجة: فهی أسلوب أداء الكلمة إلى السامع» (یوسف، ۲۰۰۸: ۱۲۱). لهجه شیوه تلفظ کلمه است برای سامع؛ مثل تسهیل نمودن همزه یا تحقیق آن. فرقی که بین لهجه و لغت وجود دارد این است که لغت کلماتی است دال بر معنا؛ مثل اسم، فعل و حرف (همان) و لهجه شیوه تلفظ آن کلمات است.

برخی دیگر فرق بین لهجه و لغت را چنین بیان کرده: «اللغة تتألف من کلمات، و یحدث لهذه الکلمات بسبب النبر و الاتکاء علی بعض الحروف؛ لهجات متنوعة» (ابن تیمیه، ۲۰۰۸: ۳۰) از کلمات تألیف می‌شود و به سبب نبر و اتکا بر بعضی از حروف، لهجه‌های متنوعی برای این کلمات حادث می‌گردد؛ مثلاً کلمه «ماء» در عربستان به صورت «مویة»، در مصر به صورت «میة»، در شام به صورت «می» و در بعضی از قبائل بدوی «ما» بدون همزه تلفظ می‌شود؛ در حالی که معنای آن در همه این حوزه‌های زبانی آب و شکل مکتوب آن «ماء» است؛ اما طریقه تلفظ آن متفاوت می‌باشد (همان، ۳).

برای لغت برخی از محققان معانی ذیل را برشمرده: ۱. زبان و مجموعه الفاظ و صداهایی که قوم و ملتی برای رساندن اهداف خود به مخاطب از آن استفاده می‌کنند؛ ۲. کلمه و لفظی که برای معنایی وضع شده است؛ ۳. قاموس و کتابی که در آن معنای واژه‌های یک‌زبان شرح داده شده است؛ ۴. علم لغت؛ ۵. لهجه و زبان محلی (میرجلیلی، ۱۳۹۰: ۵۴).

در جمع‌بندی بین معنای لغوی و اصطلاحی لهجه و لغت می‌توان گفت که اولاً لغت در زبان عربی دو کاربرد دارد: یکی به معنای زبان است و دیگری به معنای کلمات است که زبان عربی از مجموعه این کلمات تشکیل شده و هر کلمه یک واحد زبانی به حساب می‌آید. ثانیاً لهجه به معنای گویش زبانی و شیوه تلفظ کلمات است که ممکن است یک قبیله با قبیله دیگر در عین اتفاق داشتن بر اصل کلمه در کتابت، در تلفظ آن باهم اختلاف داشته باشند؛ مثلاً قبایل قریش، بنی تمیم، قیس، ربیع و اسد (عاملی، ۱۳۷۷: ۱۸۹) با این در کتابت و نوشتن کلمه «نستعین» اتفاق دارند؛ اما در تلفظ آن اختلاف دارند که قریش آن را به فتح نون تلفظ کرده‌اند و چهار قبیله دیگر آن را با کسر نون تلفظ نموده‌اند.

۲. عوامل اختلاف قرائات

اختلاف قرائت در واقع اختلاف در اعراب کلمات است و با اختلاف لهجه فرق دارد؛ زیرا ممکن است شخصی در اثر داشتن لهجه یک اعراب را نتواند درست ادا کند و با اینکه می‌خواهد اعراب اصلی را تلفظ کند ولی زبان او انعطاف ندارد و قادر نیست اعراب اصلی را واضح تلفظ نماید (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۱۴). برای اختلاف قرائات عوامل متعددی ذکر شده همانند ابتدائی بودن خط، خالی بودن از نقطه و اعراب، اسقاط الف‌ها، اجتهاد قاریان، اختلاف لهجه‌ها... (معرفت، ۱۳۸۲: ۱۴/۲-۳۰) که در ذیل به برخی از این عوامل به اختصار پرداخته می‌شود:

یک. پنداشتن تفسیر صحابه نص دیگری برای قرآن

در روایات و گزارش‌ها موارد متعددی از تفسیر صحابه نسبت به آیه یا فرازی از آن انعکاس یافته که متأسفانه بعدها این تفسیرها توسط عده به عنوان نص قرآن پنداشته شده که در ذیل به چند نمونه آن اشاره می‌گردد:

۱. عایشه و حفصه به کاتب دستور دادند که بعد از جمله «و الصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ» (بقره: ۲۳۸) بنویسد «و الصلاة العصر» که منظور آن دو تفسیر نمودن «صلاة وسطی» به «صلاة عصر» بود؛ یعنی منظور از نماز وسطی نماز عصر است، نه این که این جمله جزء آیه باشد (عسکری ۱۴۱۶: ۱۹۷/۲).
۲. در تفسیر طبری یکی از نقل‌ها چنین است: «حبیب بن ابی ثابت، عن ابیه، قال: أعطانی ابن عباس مصحفاً، فقال: هذا علی قراءة أبی. قال أبو کریب، قال یحیی: فرأیت المصحف عند نصیر فیه: "فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمی" (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۵)؛ حبیب ابی ثابت از پدرش نقل کرده که گفت: ابن عباس مصحفی به من داد و گفت: این مصحف با قرائت ابی است. ابوکریب از یحیی نقل کرده که گفت: من این مصحف را در نزد نصیر دیدم و در آن جمله «إلی أجل مسمی» در ادامه «فما استمتعتم به منهن» آمده بود.



۳. سیوطی روایت ذیل را از ابن مسعود چنین آورده که گفت: «کنا نقرأ علی عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک ان علیا مولی المؤمنین و إن لم تفعل فما بلغت رسالتہ و الله یُعصمک من الناس» (سیوطی، ۱۴۳۱: ۲/۲۹۸). در دوران رسول خدا ﷺ ما آیه ۶۷ سوره مائده را وقتی تلاوت می‌کردیم جمله «ان علیا مولی المؤمنین» را هم می‌خواندیم.

در این دو روایت که از قرائت آنچنانی سخن گفته شده با توجه به معنای قرائت در عصر پیامبر ﷺ که تعلیم لفظ و معنا بوده و در عصر صحابه به معنای تعلیم معنا بوده، روشن می‌شود که ابی و ابن مسعود این دو آیه را چنین تفسیر کرده‌اند نه این که این دو جمله جزء آیه بوده باشد (عسکری، ۱۴۱۶: ۲/۱۹۸).

دو. روایات بیانگر اجتهادات صحابه

برخی از روایات بیانگر اجتهادات صحابه در تبدیل نص قرآنی است به آنچه خود نیکو می‌پنداشتند؛ همانند کلمه «ننساها» در آیه ۱۰۶ بقره «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا» توسط سعد بن ابی وقاس و ابی بن کعب به صورت «ننساها» و «ننساها» قرائت شده است با این استناد که واژگان «تنسی» و «نسیت» در دو جای از قرآن آمده است. برخی دیگر از روایات حاکی از تبدیل نص قرآنی توسط صحابه است بر طبق آنچه مانوس با لغت آنان است؛ چنانکه کلمه «هذان» در آیه ۶۳ سوره طه «إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ» توسط عایشه و عثمان به صورت «هذین» قرائت شده است. هنگامی که ابان بن عثمان بر پدرش عثمان این آیه را قرائت کرد، عثمان گفت اشتباه است. شخصی به عثمان گفت: آیا آن را تغییر نمی‌دهید؟ گفت: به همین حال بگذارید چون نه حلالی را حرام می‌کند و نه حرامی را حلال می‌نماید (عسکری، ۱۴۱۶: ۱۹۹/۲).

قرطبی در این رابطه چنین گفته: «هذه القراءة موافقة للإعراب مخالفة للمصحف» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۶/۱) این قرائت موافق با اعراب و مخالف مصحف است.

سه. تأثیر روایات جعلی در تبدیل نص قرآنی به غیر آن

یکی از مهم ترین عامل اختلاف قرائت روایات جعلی است که می‌گوید پیامبر ﷺ یک آیه را با الفاظ مختلفی اقرار کرده است و هنگامی که نزاع صورت گرفته پیامبر ﷺ در توجیه آن فرموده که قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ مانند «تعال» و «أقبل»، «هلم» و «أذهب»، «اسرع» و «عجل» حرجی بر شما نیست که «علیما حکیما» بخوانید یا «غفورا رحیما» ولی ذکر رحمت را به عذاب و ذکر عذاب را به رحمت تبدیل ننمایید (عسکری، ۱۴۱۶: ۲/۲۰۲).

چهار. غلط‌های املایی در رسم الخط مصحف‌های عثمانی

عثمان از حفصه مصحفی را گرفت که در زمان عمر تدوین یافته بود و عمر آن را در نزد او به امانت گذاشته بود. نسخهٔ امام (مرجع) بر اساس آن تدوین یافت و هنگامی که نزد عثمان آورده شد، گفت: در آن خط‌هایی وجود دارد و عرب با زبان خود آن را درست خواهد کرد. سپس دستور داد که از روی آن هفت یا نه نسخه تهیه گردد و یک نسخه به شهرهای مهم اسلامی به همراه قاری ارسال شود. قاریانی را که عثمان فرستاده بود، قبل از کتاب مصاحف، قرائت قرآن را از صحابه فراگرفته بودند و صحابه خود از دهان مبارک پیامبر ﷺ آن قرائت را یاد گرفته بودند که قرآن را آن گونه که آموخته بودند قرائت می‌کردند و از این طریق غلط‌های املایی آن را در اقراء و تعلیم تلاوت اصلاح می‌کردند (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۰۳/۲-۲۰۷).

پنج. مقایسه نص قرآن با قواعد لغت عربی

در زبان عربی برای کلام موزون و غیر موزون قواعدی وضع شده؛ همانند الحاق تاء تأنیث به اسم فاعل مؤنث، مقدم نمودن فاعل بر مفعول در جایی که اشتباه شوند، گذاشتن علامات اعراب به حرکات و حروف در آخر کلمات برای جلوگیری از اشتباه و ... اما برای کلام موزون همانند شعر قواعد خاصی تدوین نشده بود و قرآن کریم هم که یکی از مصادیق کلام موزون در کلام عرب است که تا کنون برای آن هم قواعد خاصی برای آن کشف نشده است. هر چند که شعر و بعضی از نثرهای فنی از ناحیهٔ لفظ موزونند اما قرآن که نه شعر است و نه نثر، آیات و سوره‌های آن از جهات متعدد لفظ، معنا و ... موزون و بهره‌مند از روی خاص است؛ به طور مثال در آیه «وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ» (تین: ۱-۲) «طور سنین» بدل از «طور سیناء» است و به جهت رعایت وزن با آیهٔ اول، به این صورت آمده است. در آیه «إِنْ هَذَا لَسَاجِرَانِ» (طه: ۶۴)، «هذان» به از «هذین» است و به جهت رعایت وزن به این صورت آمده است. در این دو مورد چون التباس و اشتباهی حاصل نمی‌شود؛ لذا نیازمند مراعات قواعد لغت عربی که برای کلام غیر موزون وضع شده، نیستیم تا به وسیلهٔ آن قرائت مخالف نص نازل شده از جانب خداوند بر پیامبر ﷺ جعل کنیم (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۰۸/۲-۲۳۹).

شش. اجتهادات قاریان

در نیمهٔ دوم قرن اول هجری، قراء اجتهاد کردند و قرائاتی را با استناد به روایاتی خلق نمودند و به این ترتیب علم قرائت به وجود آمد. مستند آنان روایاتی است که خلاصهٔ آن چنین‌اند:



۱. پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ با پروردگار مناجات کرد و از او خواست که در قرائت نص قرآنی بر امت او تخفیف قائل شود، آنگاه خداوند برای آنان اجازه داد تا به هفت حرف قرائت کنند؛ یعنی کلام الهی را به هر آنچه خواسته باشند تبدیل کنند، اسماء الهی را که در قرآن آمده برخی را به برخی دیگر تبدیل نمایند مشروط به این که معنای آیهٔ رحمت تبدیل به عذاب و بر عکس نشود. مثلاً در آیهٔ که «عزیز حکیم» آمده مردم بتوانند آن را به «سمیع بصیر» تبدیل کنند.

ب. صحابه نصوص قرآن را به آنچه که موافق قواعد عربی دیدند تبدیل کردند یا به آنچه که طبق اجتهاد خود نیکو شمردند تبدیل کردند.

ج. عثمان در مورد مصحف گفت: در آن خطای املائی وجود دارد ولی عرب با زبان خود آن را اصلاح خواهند کرد. از این سخن عثمان چنین برداشت شد که در رسم الخط قرآن کریم خطا وجود دارد و عرب با زبان خود آن را اصلاح خواهند کرد؛ ولی متوجه این نکته نشدند که ممکن است این گونه روایت جعلی باشد و ساخته و پرداخته زنادقه باشد (عسکری، ۱۴۱۶: ۲/۲۴۰).

به دلیل وجود این گونه روایات، عده‌ای اجتهاد کردند و شروع نمودند به تبدیل نص قرآنی تا به صحابه اقتدا کرده باشند و در این کار شان از چند چیز بهره بردند:

۱. از هر روایتی که در آن از تبدیل لفظ قرآن به غیرش توسط صحابه سخن به میان آمده بود بهره بردند، خواه آن روایت طبق معاییر رجالی اهل تسنن صحیح باشد یا ضعیف و شاذ.
۲. از هر لغتی از لغات قبائل عرب استفاده کردند بدون این که بررسی نمایند از لغات شایع است یا نادر و شاذ و همین طور از هر قاعدهٔ از قواعد عرب استفاده کردند بدون این که موارد استثنای آن را در نظر بگیرند.

۳. در این کار شان طبق استحسانات خود در تبدیل نص قرآنی به غیر آن، دست به اجتهاد زدند. بنابراین این گونه افراد نصوص قرآنی را بر قواعد عربی مورد پسند خود عرضه کردند و نصوصی را که مخالف آن یافتند به لفظی تبدیل کردند که موافق آن قواعد بود. در لغات عرب به فحص و جستجو پرداختند و از بین آن، لغاتی را انتخاب و الفاظ قرآن را به آن تبدیل کردند. در جمع نمودن لغات هر قبیله، روایات و قواعد، مسابقه گذاشتند و آن لغات، قواعد و روایات را حاکم بر قرآن ساختند و هر لفظی اعم از شاذ و غیر شاذ را که لفظ قرآن را به آن جایگزین کرده بودند، «قرائت» نام نهادند و این کار شان را «علم قرائت» و خود شان را «قراء» نام گذاشتند و از این طریق نام و آوازه در جامعه اسلامی برای خود کسب نمودند، عدهٔ از مردم باور کردند که آنان علمای متخصص در علم قرائت‌اند و درک نکردند که کار آنان تغییر دادن کلام الله مجید است (عسکری، ۱۴۱۶: ۲/۲۴۱)؛ به طور نمونه قرطبی در تفسیر سوره فاتحه

چنین آورده: «التاسعة والعشرون صراط الَّذِينَ أُنْعِمْتَ عَلَيْهِمْ. صراط بدل من الأول بدل الشيء من الشيء، كقولك: جاءني زيد أبوك. ومعناه: آدم هدايتنا، فإن الإنسان قد يهدى إلى الطريق ثم يقطع به. وقيل: هو صراط آخر، ومعناه العلم بالله عز وجل والفهم عنه، قال جعفر بن محمد. ولغة القرآن الَّذِينَ في الرفع والنصب والجر، وهذيل تقول: اللذون في الرفع، ومن العرب من يقول: اللذو، ومنهم من يقول الذي وسيأتي. وفي «عليهم» عشر لغات، قري بعامتها: «عَلَيْهِمْ» بضم الهاء وإسكان الميم. و«عليهم» بكسر الهاء وإسكان الميم. و«عليهم» بكسر الهاء وضم الميم وزيادة واو بعد الضمة. و«عليهم» بضم الهاء والميم كلتيهما وإدخال واو بعد الميم و«عليهم» بضم الهاء والميم من غير زيادة واو. وهذه الأوجه الستة مأثورة عن الأئمة من القراء. وأوجه أربعة منقولة عن العرب غير محكية عن القراء: «عليهم» بضم الهاء وكسر الميم وإدخال ياء بعد الميم، حكاها الحسن البصري عن العرب. و«عليهم» بضم الهاء وكسر الميم من غير زيادة ياء. و«عليهم» بكسر الهاء وضم الميم من غير إلحاق واو. و«عليهم» بكسر الهاء والميم ولا ياء بعد الميم. وكلها صواب، قاله ابن الأنباري» (قرطبي، ١٣٦٤: ١٤٨/١).

بررسی: در ابتدا آمده که در مورد کلمه «عليهم» ده لغت وجود دارد. لغت هر قبيله کلمه است که تلفظ آن مختص به اوست و گاهی به آن لهجه گفته می شود و چون یک لغت آن (عليهم با کسر هاء و سکون ميم) لغت قرآن است؛ چنانکه در مصاحف نوشته شده، می فهمیم که نه لغت دیگر از اجتهادات قراء و لغات قبایل عرب است با این توضیح که بعد از آوردن شش لغت گفته: این وجوه ششگانه مأثور از ائمه قراء است؛ یعنی قرانی که به آنان در قرائت قرآن اقتدا می شود، به این شش لغت قرائت کرده اند و برای مسلمانان اقتداء به آنان درست است و به هر کدام از این شش لغت که بخواهند می توانند قرائت نمایند. از سخن قرطبی بر می آید که کلمه «عليهم» را به لغت قرآن قرائت کرده و پنج قاری دیگر بر طبق اجتهادات شان قرائت کرده اند.

در ادامه گفته چهار وجه دیگر منقول از عرب است نه از قراء و این که این وجوه چهار گانه در زمره قرائات دهگانه ذکر کرده به خاطر این است که جزء لغات عرب است و لغات عرب یکی از منابعی که قرائات از آن اخذ شده است. مؤید آن چند چیز است: یکی این که در آغاز گفته: «قري بعامتها» یعنی نص قرآنی به عموم آن لغات دهگانه قرائت شده چون در علم قرائت مقصود از قرأ و قري قرائت نص قرآنی است؛ چنانکه قاری متخصص در قرائت قرآن است. دیگری این که در پایان سخنش گفته: «وكلها صواب، قاله ابن الأنباري» ابن انباري همان ابوبکر محمد بن قاسم لغوی نحوی است که در وصف او آمده: او در ادبیات علامه زمانش بود که ۱۲۰ تفسیر برای قرآن حفظ بود یعنی با سند از مؤلفینش روایت



می‌کرد و سیصد هزار بیت به عنوان شاهدهی در قرآن مجید حفظ بود که بر صحت نص قرآنی و گاهی بر صحت قرائت به آن استشهاد می‌کرد و احیاناً بر معنای نص قرآنی با آن استدلال می‌نمود (قفطی، ۱۴۰۶: ۲۷/۳). این که ابن‌انباری گفته همهٔ این ده قرائت درست است به دلیل این است که شش تای آن را در قرائت قراء یافته و چهار تای آن را در لغت عرب.

نه قرائت دیگر نسبت به کلمه «علیهم» که در مقابل نص قرآنی قرائت شده، خداوند آن را فرو نفرستاده و قرائت آن از سوی رسول خدا ﷺ صورت نگرفته و از صحابه هم نرسیده؛ چون اگر از آنان روایت می‌شد، به آنان نسبت داده می‌شد؛ چنانکه در مورد «ملک» و «مالک» گفته این دو قرائت مروی از پیامبر ﷺ، ابوبکر و عمر است و نسبت به «صراط الذین انعمت علیهم» گفته: عمر و ابن‌الزبیر این گونه قرائت کرده: «صراط من انعمت علیهم» و در اینجا قرائت را به عمر و ابن‌زبیر نسبت داده است (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۴۳/۲-۲۴۴).

در نتیجه قرائت «علیهم» به کسر هاء و سکون میم، موافق خط مصحفی است که امروزه در دست مردم است که خلف از سلف نسل به نسل آن را فراگرفته است و لذا تمام مردم از عصر پیامبر ﷺ تا کنون آن را به همین شکل قرائت کرده‌اند به استثنای طبقهٔ قراء از جمله کسانی که قرائت را جعل کرده‌اند، سایر مردم این گونه آن را نوشته‌اند و آن را از زبان مبارک پیامبر ﷺ گرفته‌اند و بر پیامبر ﷺ این گونه وحی شده است. اما نه قرائت دیگر برخی توسط قراء خلق شده‌اند و برخی از تلفظ بعضی از قبائل عرب نسبت به کلمه «علیهم» اقتباس شده‌اند، سپس کلام خدا را تابع تلفظ این قبائل قرار داده‌اند و به این ترتیب قرائت نه گانه را در مقابل نص قرآنی که نه آنگونه نازل شده و نه پیامبر ﷺ آن را چنین قرائت کرده و نه صحابه و دیگر مسلمانان عصر پیامبر ﷺ آن را چنین قرائت کرده‌اند، قراء به وجود آورده‌اند (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۴۵/۲-۲۴۶).

در مورد آیه ۶۳ سوره هود «ان هذان لساحران» چون آن را خلاف قاعده استخراج شده از زبان عرب یافته‌اند؛ چون عرب «ان هذین لساحران» می‌گویند، لذا تغییر و تبدیل را طبق اجتهادات خود در مورد آن به اجرا گذاشته‌اند و چه بسا در این کار نیت خیر هم داشته‌اند که به تصحیح کلام خدا برخاسته‌اند چون قرائت «هذین» را به صورت منصوب موافق تعبیر شان در کلام غیر موزون یافته‌اند (همان، ۲۵۲). در حالی که این قرائت اختراعی اولاً، در نطق و سمع ثقیل است و قرائت «هذان» هم بر گوش و نطق خفیف است و هم موزون و دلکش است.

ثانیاً، در این آیه معنا بر سامع اشتباه نمی‌شود، پس این گونه روایات بر صحابه افترا بسته شده است. ثالثاً، وجوهی که برای تصحیح آیه گفته شده اقوالی است که در کتب حدیث و تفسیر و قرائت آمده

و کتاب خدا اجل از آن است که با این اجتهادات مشوش شود؛ طبری در مورد قرائت این آیه چنین گفته: «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرِينَ فَرَأَتْهُ عَامَّةُ قَرَاءِ الْأَمْصَارِ: "إِنَّ هَذَانِ بِتَشْدِيدِ إِنْ وَ بِالْأَلْفِ فِي هَذَانِ، وَقَالُوا: قَرَأْنَا ذَلِكَ كَذَلِكَ... وَ هَذَانِ بِالْأَلْفِ لِإِجْمَاعِ الْحِجَّةِ مِنَ الْقَرَاءِ عَلَيْهِ، وَ أَنَّهُ كَذَلِكَ هُوَ فِي خَطِّ الْمَصْحَفِ» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۶/۱۶).

قرائت رفع (هذان)، قرائت عموم قراء شهرهاست. آنان گفته‌اند «هذان» را ما به همین شکل قرائت کرده ایم... «هذان» با الف است به دلیل اجماع قاریان بر آن که حجت است و «هذان» در رسم الخط مصحف به همین صورت است.

رابعا منشأ این نوع از اختلاف قرائت جمود بر قواعد عربی و قیاس نمودن آیات قرآن بر آن است و آنچه را از آیات که مخالف آن ببینند از نظر اعراب، آن را فاسد توصیف می‌کنند در حالی که به این درک نرسیده‌اند که قرآن کلام موزون است و قواعد کلام غیر موزون بر آن جاری نیست و آنان باید استثنای این قواعد را از قرآن بیاموزند. مجوز این که محاورات عرب میزان صحت تعابیر کلام الله باشد چیست؟ چرا بر عکس نباشد؟ با این که احدی در بلاغت قرآن شکی ندارد و قرآن تمام مردم را به بلاغت خود تحدی کرده است و این تحدی و مبارزطلبی او تا روز قیامت هم چنان باقی است؛ علاوه بر این که قرآن به لغت قریش نازل شده که قریش فصیح‌ترین عرب‌ها از نظر لغت و زبان است (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۵۴/۲).

خامسا قرائت از طریق اخبار آحاد نقل شده‌اند و احیانا سند آن به یک نفر ختم می‌شود؛ بر خلاف متن قرآنی متداول بین مردم که میلیون‌ها انسان آن را نسل اندر نسل نقل و روایت کرده‌اند تا این که سند آن به هزاران نفر از مسلمانان می‌رسد که آن را از زبان مبارک پیامبر ﷺ شنیده‌اند و آن را اخذ نموده‌اند (همان). سادسا قائلان به تعدد قرائت، در فهم آنچه از عثمان روایت شده اشتباه کرده‌اند، عثمان گفت: در قرآن غلط وجود دارد و عرب آن را با زبان خود درست خواهد کرد. آنان گمان کرده‌اند که در نص قرآنی موجود در مصاحفی که به دستور او تدوین یافت و تکثیر شد، خطا وجود دارد و عرب آن را با زبان خود اصلاح خواهد کرد؛ یعنی عرب به زودی کلمات قرآن را با زبان خود تغییر خواهد و این امر از جمله اسباب پیدایش قرائت متعدد بوده است؛ در حالی که قصد عثمان از این حرف این بوده که در رسم نسخه‌های مصحف نوشته شده خطای نوشتاری وجود دارد مثل کتابت «یعیسی»، «یا أهل الکتاب»، «ایمنهم» و «یوم القیمة» و عرب با زبان خود به زودی آن را درست خواهد کرد یعنی آن را به صورت «یا عیسی»، «یا أهل الکتاب»، «ایمانهم» و «یوم القیمة» قرائت خواهند کرد همانگونه که قرائت آن را از صحابه آموخته‌اند و صحابه از رسول خدا ﷺ و رسول خدا ﷺ از جبرئیل و جبرئیل از خداوند متعال آن را فرا گرفته‌اند و کتابت مصاحف بر رسم الخط عثمان نسل اندر نسل تا امروز باقی مانده است (همان، ۲۵۵).



هفت. اختلاف لهجه‌ها

اختلاف لهجه‌ها در زمان پیامبر ﷺ هم بوده و مورد تأیید او قرار گرفته است؛ به‌طور مثال روایتی را از ابی بن کعب نقل کردیم که مضمون آن چنین است: شخصی در مسجد آمد نماز خواند و قرائت او موردپسند ابی واقع نشد، سپس فرد دیگری آمد برخلاف او قرائت کرد. ابی به همراه آن دو نفر خدمت پیامبر ﷺ آمد و جریان را عرضه داشت. پیامبر ﷺ از آن دو خواست که قرائت کنند و حضرت بعد از استماع قرائت آن دو، قرائت هر دو نفر را تأیید فرمودند (ابن حنبل، ۱۰۲/۳۵).

تفاوت قرائت آن دو چگونه بوده است؟ آیا اختلاف در اعراب بوده یا اختلاف در لهجه؟ احتمال اول قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا ابی بن کعب مانند علی بن ابی‌طالب رضی الله عنه، ابن مسعود و ... از نویسندگان وحی بوده، مصحف کاملی داشته و با قرائت قرآن آشنا بوده، آن وقت چگونه است که دو قرائتی از قرآن صورت گیرد و آن هم صحیح باشد؛ ولی فردی همانند ابی که همواره با رسول خدا صلی الله علیه و آله همراه بوده، با آن آشنا نباشد؟ هنگامی که احتمال اول مردود باشد، خود به خود درستی احتمال دوم ثابت می‌گردد که این دو نفر اختلاف لهجه داشته‌اند و اختلاف لهجه مورد پذیرش رسول خدا صلی الله علیه و آله قرار گرفته است (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۵).

علامه معرفت نسبت به اختلاف لهجه مطالب ارزنده‌ی بیان کرده که خلاصه‌ی آن چنین است: هر امتی هر چند در اصل زبان مشترک باشند، اما لهجه‌های آن با توجه به تعدد قبائل، متعدد و متفاوت می‌گردد. قبائل عربی هم از این قانون مستثنا نیست و از تعدد لهجه برخوردار می‌باشند؛ به‌طور مثال يك قبیله کلمه «نستعین» را با فتح نون تلفظ کرده‌اند و قبیله‌ی دیگر با کسر نون. نمونه‌ی دیگر کلمه «معکم» است که برخی با فتح عین و برخی با سکون عین، آن را قرائت کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۰/۲).

نمونه‌های دیگر موارد ذیل است: «اولنک» را برخی در هنگام تلفظ «اولالک» خوانده‌اند؛ «مستهژنون» را «مستهژون» بدون همزه قرائت کرده‌اند؛ اهل حجاز «صاعقة» تلفظ کرده‌اند؛ اما بنی تمیم «صاقعة» قرائت کرده‌اند؛ «مهتدون» را برخی از قبائل «مهّدون» با ادغام تلفظ کرده‌اند؛ «انظر» را برخی از قبائل اشباع کرده‌اند و به شکل «انظور» تلفظ نموده‌اند؛ برخی همانند بنی تمیم و بنی قیس بن عیلان در اظهار همزه‌ی مفتوحه آن چنان مبالغه کرده‌اند که آن را به شکل عین تلفظ نموده‌اند مانند «أشهد عنك رسول الله» به جای «أشهد أنك رسول الله»؛ قبیله‌ی هذیل واو مکسور را تبدیل به همزه می‌کرد و کلمه «وعاء» را «إعاء» تلفظ می‌نمود (همان، ۱۲۱-۱۲۳).

لهجه‌های مختلف قبائل عرب حتی در قرائت قرآن تأثیر گذاشته بود، نه تنها در صدر اسلام و زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ بلکه بعد از آن نیز برخی از قراء طبق لهجه‌های قبائل قرائت می‌نمود؛ بنابراین

اگر لهجه مأنوس و شناخته شده باشد، اشکالی ندارد؛ چنانکه در احادیث ذیل آمده: «قرأ علی رسول الله ﷺ من کل خمس رجل فاختلفوا فی اللغة فرضی قراءتهم کلهم فکان بنو تمیم أعراب القوم» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۱)؛ از هر پنج نفری که بر رسول خدا ﷺ قرائت کرد، اختلاف در لهجه داشتند و پیامبر ﷺ قرائت تمام آنان را پذیرفت و بنی تمیم در بین آنان فصیح تر از همه بود.

زید بن ارقم می گوید: «کنا معه فی المسجد فحدثنا ساعة ثم قال جاء رجل الی رسول الله ﷺ فقال أقرأنی عبد الله بن مسعود سورة أقرأنیها زید و أقرأنیها أبی بن کعب فاختلفت قراءتهم فبقراءة أیهم أخذ قال فسکت رسول الله صلی الله علیه و سلم قال و علی الی جنبه فقال علی لیقرأ کل انسان کما علم کل حسن جمیل» (همان، ۱۰/۱) ما همراه رسول خدا ﷺ در مسجد بودیم و لحظاتی را برای ما سخن گفت؛ سپس مردی خدمت حضرت آمد و گفت: عبدالله بن مسعود سوره را به نحوی به من یاد داده، زید و ابی بن کعب هم به گونه دیگر تعلیم داده اند که قرائت آنان اختلاف دارند، به قرائت کدام یک اخذ کنم؟ پیامبر ﷺ سکوت کرد و علی علیه السلام در کنار حضرت بود و گفت: هر شخصی همان گونه که یاد گرفته بخواند، همگی قرائت نیکو و خوبی است.

این احادیث حمل می شود بر اختلاف لهجه ها در تلفظ و ادای کلمات (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۵/۲).

۳. تبیین رابطه قرائات با لهجه ها

رابطه لهجه با لغت (زبان) رابطه عام و خاص است؛ به این معنا که زبان عام است و لهجه خاص؛ یعنی در یک زبان ممکن است چند لهجه وجود داشته باشد و یک زبان از مجموع لهجه ها تشکیل یافته باشد؛ چنانکه برخی از محققان می گوید: «فالعلاقة بین اللّغة و اللّهجة هی العلاقة بین العام و الخاص، فاللّغة تشتمل علی عدة لهجات، لکل منها ما میمیزها، و جمیع هذه اللّهجات تشترک فی مجموعة من الصفات اللّغویة» (قطان، ۱۴۱۱: ۴) رابطه بین لغت و لهجه رابطه بین عام و خاص است و لغت (زبان) مشتمل بر تعدادی از لهجه ها است که هر کدام از لهجه ها میزاتی دارند و تمام این لهجه ها در یک مجموعه از ویژگی های زبانی اشتراک دارند.

اما رابطه قرائات با لهجه ها رابطه سبب و مسبب است؛ به این معنا که یکی از عوامل و اسباب شکل گیری قرائات متعدد، لهجه های متعدد است؛ چون اگر یک لهجه باشد، یک قرائت بیش نیست؛ اما هنگامی که لهجه ها متعدد شود، تعدد قرائات و اختلاف قرائات به وجود می آید. البته باید این نکته را در نظر داشت که اختلاف لهجه ها تنها عامل تعدد قرائات نیست؛ بلکه عوامل دیگری نیز، برای آن وجود دارد؛ چنانکه به برخی از آن اشاره شد.



۳. رابطه قرآنت و لغات مختلف عربی

در مباحث قبلی لغت و لهجه را معنای کردیم و گفتیم برای لغت چند کاربرد وجود دارد: یکی به معنای زبان؛ به طور مثال وقتی گفته می‌شود «لغت عربی» یعنی زبان عربی. دیگری به معنای کلمه و واژه و سومی به معنای لهجه. در اینجا معنا و کاربرد اول مراد و مقصود نیست؛ زیرا زبان عربی واحد است نه متعدد و اختلاف و تعددی اگر هست، در کلمات و لهجه‌ها است؛ بنابراین طبق این کاربرد، زبان عربی یک مجموعهٔ عامی است که قرآنت مختلف در درون آن وجود دارد و رابطهٔ آن دو، رابطهٔ عام و خاص است.

طبق کاربرد و معنای دوم، رابطه قرآنت با کلمات عربی، از نوع رابطهٔ عارض و معروض است که قرآنت مختلف روی کلمات عارض می‌شوند و کلمات معروض هستند. این پدیده متأثر از عوامل مختلفی است؛ همانند اجتهاد قاریان، اختلاف لهجه‌ها و ... که قبلاً به این عوامل اشاره شد. طبق کاربرد و معنای سوم، رابطه قرآنت مختلف با لغات مختلف عربی (لهجه‌های مختلف عربی)، از نوع رابطهٔ سبب و مسبب است که لغات (لهجه‌های) مختلف عربی، یکی از اسباب و عوامل اختلاف در قرآنت است. برخی از محققان به نقل از ابو شامه چنین آورده: «در قرآن عربی از تمام زبان‌ها و لهجه‌های عربی لغاتی وجود دارد، زیرا قرآن بر تمام عرب‌ها نازل گردید، و خداوند متعال به آن‌ها رخصت داد که می‌توانند آن را برحسب لغات مختلف خود قرآنت کنند. به همین جهت قرآنت مختلف در مورد قرآن کریم پدید آمده است.» (فضلی، بی‌تا، ۱۲۳).

۴. تأثیر قرآن در احیای لغات و لهجه‌ها

پس از آن که با رابطه قرآنت با لهجه‌ها و لغات عربی آشنایی مختصری پیدا کردیم، نوبت آن رسیده تا تأثیر قرآن را در احیای لغات و لهجه‌های عربی بررسی کنیم. در جاهلیت، زبان عربی اولاً از نظر معنایی محدود بود؛ چون عرب‌ها در صحرا و بیابان زندگی می‌کردند، هنگام فکر کردن غرق در محسوسات بودند و از صور معنوی غافل بودند و به همین جهت در ابراز معانی بسیار بسیط و ساده بودند. ثانیاً از نظر معنایی سطحی بود؛ زیرا فراتر از محسوسات تعمقی صورت نمی‌گرفت و یک شاعر جاهلی به دلیل سرچشمه گرفتن تخیل او از دنیای محسوس اطرافش، بیشتر تشبیهات او حسی بود. ثالثاً بدویت فکر و اندیشه موجب می‌شد که عرب جاهلی بینش فراگیر نسبت به اشیاء و مسائل نداشته باشد. رابعاً بیان‌ها ساده بود. اما با آمدن قرآن تأثیرات زیادی در موارد بالا به وجود آمد؛ از جمله می‌توان به تأثیر معنوی اشاره کرد که پس از آن شاعرانی همانند «لبید بن ربیع»

«عبیده بن طیب»، «حطینه»، «فرزدق»، «ابن الزبیری» و ... با تأثیرپذیری از قرآن، پیرامون مدح و ثنای پروردگار، بهشت، جهنم، تقوا، نیکی به والدین، پرهیز از سخن چینی و ... سخن گفتند (سیدی، ۱۳۷۱: ۱۰۳-۱۰۴).

تأثیرات لفظی قرآن بر زبان عربی را می‌توان به دو قسم تقسیم نمود: یکی تأثیر عام و دیگری تأثیر خاص. یکی از تأثیرات عام، زنده و پویا نمودن زبان عربی است؛ به این معنا که در دنیا زبان‌هایی بوده همانند فینیقی‌ها، آشوریان و ... که به مرور زمان از بین رفته و امروزه جز نامی از آن‌ها باقی نمانده است؛ اما زبان عربی که زبان دینی میلیون‌ها مسلمان است و به برکت قرآن به مناطق مختلفی انتقال پیدا نموده، نه تنها دچار تغییر و تحول نشده؛ بلکه بر رشد و بالندگی آن افزوده شده است و راز این کار در قرآن نهفته است. دومین تأثیر عام آن این است که زبان عربی زبان رسمی مسلمانان شد و قبل از آمدن اسلام زبانی عربی چندان مورد توجه نبود؛ اما بعد از آن، این زبان به برکت قرآن مورد توجه قرار گرفت (همان، ۱۰۵). اما تأثیرات خاص آن عبارت‌اند از:

۱. تهذیب الفاظ که اعراب به دلیل صحرائنشینی و بیابان‌گردی دارای الفاظ خشن و کلمات نامأنوسی بود که با آمدن فصاحت و شیوایی قرآن، تأثیرات شگرفی بر آن ایجاد شد؛ چون مسلمانان آیات قرآن را حفظ می‌کردند و این امر تأثیر زیادی در تهذیب الفاظ آنان گذاشت.

۲. توسعه در معنا: به واسطه مفاهیم جدید قرآنی بسیاری از الفاظ زبان عربی؛ همانند «مسلم»، «مؤمن»، «کافر»، «صلاة»، «صوم»، «حج» و ... از دایره محدود و تنگ معنایی خارج گشت و معنای وسیع‌تری به خود گرفت.

۳. الگو شدن در اسلوب: قرآن که نه شعر است و نه نثر؛ بلکه دارای اسلوبی است بدیع که سابقه ندارد و همواره مورد توجه ادبا، شعرا و خطبا قرار گرفت و به این ترتیب الگویی شد در اسلوب بیان.

۴. به وجود آمدن اصطلاحات جدید: بسیاری از اصطلاحات ادبی، کلامی، فقهی، مکاتب نحوی، نقدی، فن قصه، بلاغت، عروض، تفسیر و ... در اثر توجه به قرآن به وجود آمده است (همان، ۱۰۶-۱۰۷).

ب. اوج‌گیری فصاحت و بلاغت قرآن

اوج فصاحت و بلاغت قرآن تا آنجاست که در طول تاریخ قرائت‌های متعددی از آیات صورت گرفته؛ ولی هیچ‌گاه فصاحت و بلاغت و اعجاز آن را تحت الشعاع قرار نداده است. برای آشنایی با گوشه‌ای از اوج‌گیری فصاحت و بلاغت قرآن، لازم است که آهنگ و موسیقی آیات و نظم و چینش الفاظ قرآن را به اختصار مورد بحث و بررسی قرار دهیم:



۱. آهنگ و موسیقی آیات

شکی نیست در این که قرآن کریم کتابیست عربی، چنانکه خود بر آن شهادت می دهد: « ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید» (زخرف: ۳) و فرو فرستاده شده بر پیامبر عربی، چنانچه که می فرماید: «به تحقیق ما می دانیم که آنان می گویند: «او را بشری تعلیم می دهد، زبان کسی که به او نسبت می دهند، عجمی است و این زبان عربی آشکار است» (نحل: ۱۰۳) و محل نزول آن محیط است عربی، چنانکه خود بدان اشاره می کند: «و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا [مردم] مگه و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی» (شوری: ۷) و به اسلوب و زبان عربی چنانکه می فرماید: «به زبان عربی روشن» (شعراء: ۱۹۵)، طبیعی است که ظاهر آن متشکل است از الفاظ و واژگان عربی است که این واژگان در کنار هم موسیقی معجزه آسایی را به وجود آورده است.

موسیقی مجموعهٔ از صوت‌ها و لحن‌ها است که یا موجب نشاط روحی می گردد و یا نفس را محزون نمی نماید (مروتی، ۱۳۹۲: ۳۸).

منظور از آهنگ و موسیقی آیات این است که در استعمال هر کلمه از قرآن آن چنان دقت و حساب شگفت‌آوری صورت گرفته که نغمه و آهنگ خوش و متناسب با معنی در آیات به وجود آورده است (رکنی، ۱۳۷۹: ۱۸۷).

برخی از پژوهشگران در تعریف موسیقی یا نظم آهنگ قرآن چنین آورده: «مراد از نظم آهنگ یا موسیقی قرآن، آهنگ خاصی است که از نحوهٔ چینش حروف و کلمات قرآنی پدید می آید و هنگام شنیدن قرآن کریم به گوش می رسد» (ممتحن، ۱۳۸۹: ۱۷۸).

سیوطی یکی از وجوه اعجاز قرآن را آهنگ و موسیقی آیات دانسته و چنین می گوید: «هو کون قارئه لایکل، و سامعه لایمل، و إن تکررت علیه تلاوته» (سیوطی، ۱۴۱۲: ۲۴۸/۲)؛ یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که خواننده آن خسته نمی شود و شنوندهٔ آن ملول نمی گردد، هر چند که تلاوت آن تکرار گردد. او در ادامه صوت آهنگین قرآن را چنین توصیف می کند: «أنه لم یزل و لا یزال غصًا طریا فی أسمع السامعین، و علی السنة القارئین» (همان، ۲۴۹/۲) قرآن همیشه و مدام در گوش شوندهگان و بر زبان خوانندگان، تر و تازه است.

«خواننده اش ملول نگردد، و شنونده اش خسته و رنجور نشود، بلکه اقبال بر تلاوت آن شیرینی بیشتری به وی می چشاند، و مکرر خواندنش مایهٔ فزونی محبتش می گردد، در صورتی که کلام‌های دیگر با تکرار دشمنی می آورد، و با دوباره خواندن ملال انگیز می شود، لذا پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را وصف فرمود به اینکه: «با تکرار بسیار کهنه نمی شود» (همان، ۳۸۴).

آیت‌الله معرفت در تبیین نظم آهنگین قرآن چنین می‌گوید: «این نظم و شیوه سبک چنان صورت گرفته که نغمه آفرین و دارای آوای جان‌بخش و روح‌افزا است. هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف کلمات هم‌ردیف آن، چنان همساز و دمسازند که از آهنگ‌های وزین و نواهای متین و افسونگر حکایت دارد. تمامی انواع جذبه‌های شعری در این نثر مسجع جلوه‌گر است. جمله بندی‌های کوتاه و بلند قرآن به گونه‌ای تنظیم یافته که با ألحان و نغمه‌های صوتی همگون می‌باشد و تا قاری و تلاوت کننده قرآن با آهنگ‌های والای صوتی آشنایی نداشته باشد، نمی‌تواند آن گونه که جمله بندی‌های قرآن شکل یافته، تلاوت نماید. این حقیقتی است که از روز نخست، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدان تصریح فرموده و ائمه هدی علیهم السلام بر آن تأکید داشته و امروزه به خوبی به آن پی برده‌اند.» (معرفت، ۱۳۸۲: ۳۵۸).

برخی دیگر از محققان موسیقی قرآن و تأثیر شگرف آن را چنین توصیف می‌کند: «از آنجا که موسیقی و صوت زیبا، تأثیر شگرفی در تحول و دگرگونی روح انسان دارد، خداوند سبحان آیات کتابش را با موسیقی خارق‌العاده و اعجاز آمیزی درهم آمیخته است، این آهنگ کلمات و موسیقی ترکیبات قرآنی، آن چنان هماهنگ و متناسب با معانی و مقاصد آیات، گره خورده است و آن چنان فضایی از قدس و طهارت و شور و حرارت و جدیت، در روح انسانی می‌آفریند که بی‌اختیار، روح در قبضه قرآن قرار گرفته، مستانه به سیر و سلوک در فضای ملکوتی آیات به پرواز درمی‌آید» (نقی پورفر، ۱۳۸۱: ۴۰۲).

آهنگ و موسیقی قرآن چنان گیرا و معجزه‌آسا است که مخالفان اتهامی جز سحر بر آن نیافتند؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَىٰ» (مدثر: ۲۴) گفت: این قرآن جز سحری تأثیرگذار نیست. تأثیر آهنگین قرآن، آن چنان بود که کفار را به وحشت انداخت و به ناچار تصمیم گرفتند تا هنگام تلاوت قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بر مردم، هیاهو نمایند تا شاید بتوانند از این طریق از نفوذ قرآن در روح و فکر مردم جلوگیری نمایند؛ قرآن کریم این واقعه را چنین گزارش کرده: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (فصلت: ۲۶) کافران گفتند: به این قرآن گوش ندهید و [هنگام قرائت] سخنان لاهو و بیهوده [و سروصداهای بی‌معنا] در آن افکنید [تا کسی نشنود!] شاید که پیروز شوید.

موسیقی قرآن بر دو قسم تقسیم می‌گردد: یکی موسیقی ظاهری و آن عبارت است از نظام صوتی بدیع که از توزیع دقیق حرکات، سکناات و حروف مدّ و غنه پدید می‌آید. نغمه و خوش آهنگی گاهی با کلمات پایانی آیات (فاصله‌ها) به وجود می‌آید؛ لذا در بسیاری از آیات فاصله‌ها به حروف مدّ و لین و الحاق حرف «نون» ختم می‌گردد که در ایجاد نوای طرب‌انگیز بسیار مؤثر است. دیگری موسیقی باطنی که از جلال تعبیر قرآنی و ابهت بیان آن ایجاد می‌شود و فیضانی است از متن کلام الله. چون جمال لفظ با کمال معنی توأم شود نغمه‌ای تولید می‌کند که مشاعر آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و حواس را



برمی‌انگیزد، بدین گونه تا اعماق وجود انسان اثر می‌گذارد. این رازی است از رازهای جمله بندی قرآن، که نه شعر است و نه نثر و نه چون کلام سجع‌گویان، بلکه ساختار خاصی است از کلمات که آهنگ خوش باطن آن را آشکار می‌کند (رکنی، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

برای بهره مند شدن از موسیقی درونی و بیرونی قرآن، در احادیث دستور داده شده که قرآن را با «صوت حسن» بخوانید؛ چنانکه از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرمود: «لِكُلِّ شَيْءٍ حَلِيَّةٌ، وَ حَلِيَّةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۴)؛ هر چیزی را زیوری است و زیور قرآن صوت نیکو است. باز رسول گرامی اسلام ﷺ فرمود: «حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۹/۲) زینت دهید قرآن را با صوت‌هایتان؛ زیرا صوت نیکو بر حسن و زیبایی قرآن می‌افزاید. از امام صادق ﷺ چنین نقل شده: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِحَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنْ لَا يَبْصُرُونَ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۴) خداوند متعال برای مخلوقاتش در سخنش جلوه‌گری کرده است ولی آنان نمی‌بینند.

نظم آهنگین آیات اختصاص به برخی از آیات ندارد؛ بلکه در تمام آیات بدون هیچ‌گونه تفاوتی، سریان و جریان دارد؛ چنانکه برخی از محققان می‌گویند: «نظم و ترکیب شگفت آن در تمام انواع سخن مانند، داستان‌ها، پندها، استدلال‌ات، حکمت‌ها، احکام، بخشش، انذار، وعده و وعید، مژده دادن و ترساندن، اوصاف، تعلیم، اخلاق نیکو، و روش‌های بلند و سیره‌های ماثور و... یکسان و بدون تفاوت است، اما در غیر قرآن، کلام سخنور کامل و شاعر بزرگ و خطیب توانا، در هر یک از انواع مزبور، مختلف می‌شود.» (طاهرخانی، ۱۳۸۳: ۱۹).

سؤالی که ممکن است اینجا در ذهن ایجاد شود این است که فرق موسیقی قرآن با موسیقی اهل فسق و فجور در چیست؟ پاسخ این سؤال را می‌توان از حدیث ذیل استنباط کرد؛ چنان‌که می‌فرماید: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَنِّ الْعَرَبِيِّ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَاكُمْ وَ لُحُونِ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ أَهْلِ الْكِبَايِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يَرَجَعُونَ الْقُرْآنَ تَوْجِيعَ الْغَنَاءِ وَ النَّوْحِ وَ الرَّهْبَانِيَّةِ لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةً وَ قُلُوبٌ مَنْ يَعْجَبُهُ شَأْنُهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۲) از امام صادق ﷺ که: رسول خدا ﷺ فرمود: قرآن را با لحن‌ها و آوازهای عرب بخوانید و از لحن بدکاران و اهل گناهان کبیره دوری کنید زیرا که پس از من مردمانی آیند که قرآن را چون خوانندگی و نوحه‌خوانی و رهبان مآبی در حنجره بچرخانند و از گلوگاه آنان نگذرد، دلشان وارونه است، و دل هر که از آن‌ها خوشش آید هم وارونه است (کلینی، ۱۳۷۵: ۴۲۹/۶).

قیودی که برای مرزبندی بین موسیقی قرآن و موسیقی اهل فسوق آمده به شرح ذیل‌اند:

۱. خصوصیات موسیقی اهل فسوق این است که باعث تحریک شهوات حیوانی، ایجاد رخوت و سستی در اوامر الهی و کسالت و عدم نشاط در عبادات و معنویات می‌گردد و حالت حزن و جدیت را

به غفلت و بی خبری مبدل می‌سازد؛ در حالی که موسیقی قرآن نشاط معنوی ایجاد می‌کند و انسان را در انجام اوامر الهی تحریک می‌نماید.

۲. موسیقی قرآن، نظر به تحول روحیه در جهت هدایت و رشد ارزش‌های انسانی دارد و مسئولیت‌زاست، حال آنکه، موسیقی فاسد از مرز حنجره، قدم فراتر نگذاشته، تأثیری در تحول مثبت روحی ندارد، بلکه نشاط معنوی را زایل می‌نماید؛

۳. کسی که موسیقی از حنجره‌اش بیرون می‌جهد اگر اهل تقوا و خشیت است و نشاط در عبادت دارد، موسیقی‌اش ملکوتی است و اگر از تقوا و عبادت، بویی نبرده است و به فساد و تباهی آلوده است خود به فساد موسیقی‌اش شهادت می‌دهد.

۴. اگر مستمع متقی و اهل نشاط در عبادت از موسیقی به شگفت درآید و وجد و شور و حالی به او دست دهد نشان دهنده سلامت موسیقی و مجرای آن می‌باشد؛ اما اگر وارونه قلب‌ها و آنان که از معنویت و ایمان به دورند و مشتاقانه بدان دل می‌سپارند، دلیلی بر آلوده بودن آواز و آهنگ پخش شده است (نقی پورفر، ۱۳۸۱: ۴۱۰).

۲. نظم و چینش الفاظ

یکی از جنبه‌های زیباشناختی قرآن کریم، موسیقی واژگان و الفاظ آن است. هنر قرآن کریم در این ارتباط این است که موسیقی حاکم بر الفاظ، جملات، آیات و سوره‌ها با محتوای موجود در آن‌ها به نحو کاملی تطابق دارد (مروتی، ۱۳۹۲، ۳۴)؛ چنانکه امیر بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این رابطه فرموده: «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنْبَقُّ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (رضی، ۱۴۱۴: ۶۱)؛ ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرف و ناپیدا است.

چینش حروف قرآن و واژگان متناسب در کنار یکدیگر، گزینش کلمات متناسب، تقدیم و تأخیرها در کلام و ... زمینه‌ساز آهنگی قوی‌تر و فوق‌العاده برای متن آن است (دارز، ۱۳۹۰: ۱۱۰) که برخی از محققان آن را چنین توصیف می‌نمایند: «در موسیقی درونی قرآن، کلمات در دست خالق شان ذوب می‌گردد و در نهایت هماهنگی کنار هم چیده شده و ساختمان قرآن را شکل می‌دهد. سپس موسیقی یگانه و منحصر به فردی را ایجاد می‌کند که در کلام عرب، چه قبل و چه بعد از نزول قرآن نظیری برای آن یافت نمی‌شود» (محمود مصطفی، ۱۹۹۹: ۱۴).

در قرآن، استخدام کلمات به گونه‌ی لطیف و با ظرافت خاصی صورت گرفته که در ذیل به نمونه‌های آن به اختصار اشاره می‌گردد:



۱. عدول: مقصود از آن به کار بردن کلمه است به جای کلمه که در عرف به کار می‌رود مثلاً در عرف متکلم از واژه «اقول» استفاده می‌کند اما در آیه ۴۴ سوره هود ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾ به جای آن واژه «قیل» آورده شده تا به هنجار کلام صدمه وارد نگردد (ممتحن، ۱۳۸۹: ۱۸۲).
 ۲. استفاده از حرکات: در بخش عظیمی از آیات، حرکات حامل بار مفهومی خاصی است و حالاتی همانند غرور، شادمانی، شکست، فتح و پیروزی، علو و برتری، خفت و ذلت را می‌رساند مثلاً در سوره فیل ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ؛ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ؛ وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ؛ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ؛ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (فیل: ۱-۵) پیروزی خداوند و اعتلای نام او و همین‌طور شکست دشمنان و پستی و فرومایگی آنان مطرح شده که هر جا، واژگان مربوط به خداوند است با فتحه آمده و هر جا به اصحاب فیل ارتباط دارد با کسره همراه گردیده است (ممتحن، ۱۳۸۹: ۱۸۲).
 ۳. استفاده از کلمات در تداعی صداهای خارجی: مثل تداعی صدای قفل شدن درهای خانه در آیه ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ (یوسف: ۲۲).
 ۴. چینش حروف در آیات؛ مثلاً در آیات مربوط به واقعه کوبنده قیامت از حرف قاف استفاده شده؛ چنانکه می‌فرماید: «الْقَارِعَةُ؛ مَا الْقَارِعَةُ؛ وَ مَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ» (قارعه: ۱-۳).
 ۵. هماهنگی لفظ و معنا؛ به این معنا که در معانی فخیم، الفاظ روان است و در معانی غریب و دور از دسترس، کلمات نیز این گونه است، برخی از واژه‌ها حریرگونه و نرم است، برخی با هیبت و وقار، تعدادی مثل رؤیاست، برخی مثل یک گل یا تنوری از عشق (ممتحن، ۱۳۸۹: ۱۸۴). برخی از پژوهشگران در این ارتباط چنین می‌نویسد: «اگر آیه خبر از عذاب هولناک داشته باشد، واژه‌ها نیز آهنگی خشن و تکان دهنده خواهند داشت؛ ولی اگر آیه در توصیف بهشت و نعمت‌هاست، موسیقی واژگان نیز بسیار لطیف و مست‌کننده است» (مروتی، ۱۳۹۲: ۳۷).
- ویژگی‌های کلی در گزینش کلمات قرآن از این قرار است:
- استواری و درستی کلمات؛ آشنا و مشخص بودن کلمات؛ خوش‌نوا و هماهنگ بودن کلمات؛ عفت‌مند بودن کلمات که در گزینش آن‌ها نهایت ادب رعایت شده؛ ژرف بودن، عمیق بودن و فراگیر بودن کلمات؛ درس‌آموز بودن و حکمت‌آمیز بودن گزینش کلمات؛ هماهنگ بودن واژه‌ها با معانی؛ هماهنگ بودن واژه‌ها با یکدیگر در آمیزش و ترکیب (همان، ۳۵-۳۶).

نتیجه گیری

در جمع بندی این مقاله می توان گفت که برای نشان دادن تأثیر زبانی اعجاز قرآن در قرائات، ابتدا باید تأثیر قرآن در احیای لهجه ها و لغات زبان عربی را بررسی کرد و سپس گوشه های از اوج گیری فصاحت و بلاغت آن را بیان نمود. برای رسیدن به مطلوب اول رابطه قرائات با لهجه ها و لغات مختلف زبان عربی بررسی شد که خلاصه آن از این قرار است: لهجه به معنای نوع گویش و شیوه تلفظ کلمات است و لغت بر چند معنا آمده: یکی به معنای زبان و دیگری به معنای واژه ها و کلمات و سومی به معنای لهجه که رابطه قرائات با لغت طبق معنای اول، از نوع رابطه عام و خاص است و طبق معنای دوم از نوع رابطه عارض و معروض است. هم چنین رابطه قرائات با لهجه از نوع رابطه سبب و مسبب است که اختلاف لهجه یکی از عوامل و اسباب اختلاف قرائات می باشد. در نهایت تأثیرات لفظی و معنوی قرآن در احیای لغات و لهجه های عربی بیان گردید همانند برداشتن محدودیت معنوی، عمق بخشیدن به معنا، فراگیر شدن بینش، تهذیب الفاظ، ایجاد توسعه در معنا، الگو شدن در اسلوب و به وجود آمدن اصطلاحات جدید.

برای رسیدن به مطلوب دوم ابتدا موسیقی را معنا کردیم که عبارت است از یک مجموعه صوت ها و لحن هایی که یا موجب نشاط روحی می گردد و یا نفس را دچار حزن و اندوه می نماید. مراد از موسیقی قرآن آهنگ خاصی است که از نحوه چینش حروف و کلمات قرآن به وجود می آید و تأثیر شگرفی در تحول و دگرگونی روح انسان دارد. موسیقی قرآن بر دو نوع موسیقی ظاهری و موسیقی باطنی تقسیم می گردد. تفاوت موسیقی قرآن با موسیقی اهل فسوق تفاوت ماهوی است. در پایان نمونه هایی از نظم شگفت انگیز و چینش بدیع قرآن؛ همانند عدول، استفاده از حرکات، استفاده از کلمات در تداعی صدا های خارجی، هماهنگی لفظ و معنا و چینش حروف در آیات، بیان گردید.

بر آیند همه این مطالب این است که آگاهان به زبان عربی و قبایل گوناگون عربی با لهجه های متفاوت و متعدد، در طول تاریخ مسحور بیان اعجاز گونه و مجذوب نظم بدیع و چینش آهنگین الفاظ قرآن و موسیقی آن بوده و هستند که در پی این جذب شدن ها قرائات مختلفی از الفاظ و واژگان قرآن صورت گرفته؛ اما در عین حال اعجاز بیانی آن همچنان می درخشد و زبان دانان را به مبارزه می طلبد.

اما پذیرش این نظریه مستلزم پذیرش تحریف به نقیصه یا تحریف به زیاده در قرآن است؛ چنانکه به نمونه هایی از آن در لابلای مطالب اشاره شد از جمله در بحث از عوامل اختلاف قرائات اشاره شد که یکی از عوامل آن پنداشتن تفسیر صحابه به عنوان نص قرآن است؛ همانند دستور عایشه و حفصه به کاتب قرآن که در آیه ۲۳۸ بقره «و الصلاة الوسطی» بنویسد «و الصلاة العصر»، حال اگر کسی کلمه



عصر را یک قرائتی از قرآن بپندارد، موجب تحریف به نقیصه می‌شود؛ چون این کلمه در متن فعلی قرآن موجود نیست. نمونهٔ دیگر پنداشتن جملهٔ «الی اجل مسمى» جز آیه متعه «فما استمتعتم به منهن» است که امروزه موجود نیست و این موجب تحریف به نقیصه است. متأسفانه برخی از اهل سنت گرفتار این توهم شده و گفته شیعه قائل به تحریف به نقیصه است؛ چون این روایت در کتب روایی آنان آمده غافل از این که این گونه روایت در منابع آنان همانند تفسیر طبری نیز آمده است؛ به طور مثال احسان الهی ظهیر یکی از کسانی است که در کتاب «الشیعة و القرآن» جواز تحریف را یکی از عقاید شیعه دانسته و چنین می‌گوید: «جواز لحوق التحریف له ... إن ابن بابويه القمی الملقب بالصدق الذی أصدر هذا القول أول مرة فی الشیعة آورد نفسه روایات کثیرة فی کتبه التي ألفها والتي تدل علی تغییر القرآن وتحریفه ونقصانه بدون أن یقدح فیها ویطعن، ما یدل علی أن عقیدته الأصلية كانت طبق ما اعتقدها القوم فنورد ههنا روایات تسعة من الأحادیث الكثیرة التي أوردھا فی کتبه، وقد یأتی ذکر بعضها فی الباب الرابع. فأولھا ما أوردھا فی کتابه (من لا یحضره الفقیه) الذی هو أحد الصحاح الأربعة الشیعیة فی کتاب النکاح تحت باب المتعة، فیقول: أحل رسول الله - صلی الله علیه وسلم - المتعة، ولم یحرمھا حتی قبض - واستدل علی ذلك بقوله - وقرأ ابن عباس: فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمى فآتوهن أجورهن فریضة من الله» (احسان الهی، بی تا، ۶۸) از جمله عقاید شیعه جواز تحریف نسبت به قرآن است ... ابن بابویه قمی مقلب به صدوق اولین کسی است که در شیعه این حرف را زده و روایات زیادی را در کتبش آورده که دلالت بر تغییر و تحریف و نقصان قرآن دارد بدون این که اشکالی بر این روایات گرفته باشد. این دلالت دارد بر این که عقیدهٔ اصلی او طبق عقیدهٔ عموم شیعه بوده است. او نه روایت را در این ارتباط ذکر کرده و اولین روایت را در کتاب من لا یحضره الفقیه آورده که این کتاب یکی از کتب صحیح و معتبر در نزد شیعه است. در کتاب نکاح، باب متعه می‌گوید: رسول خدا ﷺ متعه را حلال کرد و تا زنده بود آن را حرام نکرد و بر آن استدلال کرده به حدیث ابن عباس که او این گونه قرائت کرده است: «فما استمتعتم به منهن إلی أجل مسمى فآتوهن أجورهن فریضة من الله.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۵۹/۳). امروزه جمله «إلی أجل مسمى» در متن قرآن موجود نیست، پس قرآن دچار تحریف به نقیصه شده است. در پاسخ می‌توان گفت که آیا محدثین اهل سنت که این گونه روایات را در منابع حدیثی شما نقل کرده، بر آن اشکال گرفته؟ چرا عقاید شیخ صدوق را از کتب اعتقادی او جوایب نمی‌شوی؟ چرا عقاید شیعه را از کتب اعتقادی شیعه جوایب نمی‌شوی؟ در کدام کتاب اعتقادی شیعه گفته شده که شیعه معتقد به تحریف قرآن است؟ علمای شیعه در ردّ تحریف کتاب‌ها نوشته‌اند. سیوطی در تفسیر الدر المنثور از ابن مسعود این روایت را آورده که در دوران رسول خدا ﷺ ما آیه ۶۷ سوره مائده را وقتی تلاوت می‌کردیم جمله «إن علیا مولی

المؤمنين» را هم می خواندیم. آیا می توان گفت که سیوطی چون این حدیث را نقل کرده و طعن بر آن وارد نکرده پس قائل به تحریف به نقیصه است؟

در ضمن روایات بیانگر اجتهادات صحابه اشاره شد که در آیه ۱۰۶ سوره بقره ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ توسط سعد بن ابی وقاص و ابی بن کعب به صورت «نساها» و «ننساها» قرائت شده است. کلمه «هذان» در آیه ۶۳ سوره طه ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ﴾ توسط عایشه و عثمان به صورت «هذین» قرائت شده است.

خلاصه این چند موردی که به عنوان نمونه آورده شد ، به خوبی ثابت می کنند که قرائات مختلف و حیانی نیست؛ بلکه پدیده است که بعد از رسول خدا ﷺ به وجود آمده است. وقتی قرائات به جز یک قرائت و حیانی نباشد، قرآن بودن آن ثابت نیست، در نتیجه نظریه اعجاز در قرائات ابطال می شود. بنابراین یکی از پیامدهای خطرناک پذیرش نظریه اعجاز در قرائات، پذیرش وقوع تحریف به زیاده و نقیصه در قرآن است و یکی از دلایل بطلان این نظریه همین مسأله تحریف است که تحریف از سوی علمای شیعه و سنی رد شده است.



فهرست منابع

۱. ابن‌أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة - قم، بی‌نا، ۱۴۰۵ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام تهران، بی‌نا، ۱۳۷۸ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۴. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، رسالة ابن تیمیة فی الأحرف السبعة، جیزه - مصر: مكتبة اولاد الشيخ للتراث، ۲۰۰۸م.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی - ۱۴۰۴.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۸. إحسان إلهی ظهیر الباکستانی الشیعة والقرآن، لاهور: إدارة ترجمان السنة، بی‌نا.
۹. احمدی، حبیب‌الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: فاطیما، ۱۳۸۱ش.
۱۰. بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی ۱۳۷۵ش.
۱۱. جمال‌الدین أبوالحسن علی بن یوسف القفطی، إنباه الرواة علی أنباه النحاة، المحقق: محمد أبوالفضل إبراهیم، قاهره: دار الفكر العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۲. دارز، محمد بن عبدالله، النبأ العظیم نظرات جدیدة فی القرآن، کویت: دار القلم، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۳. رکنی یزدی، محمد مهدی، آشنایی با علوم قرآنی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۷۹ش.
۱۴. سید جعفر مرتضی عاملی؛ سید حسن اسلامی، حقایق مهم پیرامون قرآن کریم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۷ش.
۱۵. سیدی، سید حسین، تأثیر قرآن بر زبان عربی، کیهان‌اندیشه، شماره ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۱ش.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب، ۱۴۲۱ق.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ترجمه الإیتقان فی علوم القرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم، بی‌نا، ۱۴۱۴ق.

۱۹. طاهرخانی، جواد، بلاغت و فواصل قرآن، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۱. عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین السیوطی (ت ۹۱۱هـ)، بیروت: الدر المنثور، ۱۴۳۱ق.
۲۲. عسکری، مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، قم: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۳. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه، نگرشی نوین بر تاریخ و علوم قرآنی، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۸۰ش.
۲۴. فضلی، عبدالهادی، مقدمه ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم، اسوه، تهران - ایران، بی تا.
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۲۶. قطان، مناع، نزول القرآن علی سبعة أحرف، قاهره: مكتبة وهبة، ۱۴۱۱ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، أصول الکافی، ترجمه کمره‌ای، قم، بی نا، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۹. محمود، مصطفی، القرآن محاولة لفهم عصري، قاهره: دار المعارف، ۱۹۹۹م.
۳۰. مروتی، سهراب؛ شکرپیگی، نرگس، «واکاوی موسیقی و نظم آهنگ الفاظ قرآن کریم»، نشریه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲ش.
۳۱. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۳۲. ممتحن، مهدی؛ حاجی زاده، مهین، «موسیقی و نظم آوایی قرآن کریم»، نشریه مطالعات قرآنی، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ش.
۳۳. میرجلیلی، علی محمد، «تأثیر قرآن بر لغت و زبان عربی»، فصلنامه علمی پژوهشی کتاب‌قیم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۰ش.
۳۴. نقی پورفر، ولی‌الله، پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن، تهران: اسوه، ۱۳۸۱ش.
۳۵. یوسف، محمد محمد، الحوفی و منهجه فی تفسیر القرآن، دمشق: دار العلم و الايمان، ۲۰۰۸م.



References

1. 'Abd al-Rahmān bin Abī Bakr, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (d. 911 AH), *Al-Durr al-Manthūr (The Scattered Pearl)*, Beirut: 1431 AH (2010 CE).
2. 'Askarī, Murtadā, *Al-Qurān al-Karīm wa Rawāyāt al-Madrastayn (The Noble Quran and Narrations from Both Schools of Thought)*, Qom: Al-Majma' al-'Ilmī al-Islāmī, 1416 AH (1996 CE).
3. 'Azīmzādah Ardabīlī, Fā'izah, *Nigarishī Nawin bar Tārīkh wa 'Ulūm Qurānī (A New Perspective on the History and Sciences of the Quran)*, Tehran: Bunyād al-Qurān, 1380 SH (2001 CE).
4. Aḥmadī, Ḥabībullah, *Pajūhashī dar 'Ulūm al-Qurān (Research in Quranic Sciences)*, Qom: Fāṭimah, 1381 SH (2002 CE).
5. Bustanī, Fu'ād Ifrām, *Farhang Abjadī (Abjad Dictionary)*, Tehran: Islāmī, 1375 SH (1996 CE).
6. Dārīz, Moḥammad bin 'Abdullah, *Al-Naba' al-'Azīm: Naẓarāt Jadīdah fī al-Qurān (The Great News: New Insights in the Quran)*, Kuwait: Dār al-Qalam, 2nd Edition, 1390 AH (1970 CE).
7. Fazlī, 'Abd al-Hādī, *Muqaddimah-ī bar Tārīkh Qirā'āt al-Qurān al-Karīm (An Introduction to the History of Quranic Readings)*, Aswāh, Tehran, n.d.
8. Ibn Abī Jumhūr, Moḥammad bin Zayn al-Dīn, *'Awālī al-Li'ālī al-'Azīziyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyah (The Precious Pearls of Religious Traditions)*, Qom: n.p., 1405 AH (1985 CE).
9. Ibn Bābawayh, Moḥammad bin 'Alī, *'Uyūn Akhbār al-Riḍā (The Sources of the Reports of Imām Riḍā)*, Tehran: n.p., 1378 AH (1999 CE).
10. Ibn Bābawayh, Moḥammad bin 'Alī, *Man Lā Yaḥduruhu al-Faqīh (One Who Has No Access to A Jurisprudence)*, Qom: n.p., 2nd Edition, 1413 AH (1993 CE).
11. Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of Linguistic Measures)*, Qom: Maktabah al-'Ilm al-Islāmī, 1404 AH (1984 CE).
12. Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Moḥammad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal (The Musnad of Imām Aḥmad bin Ḥanbal)*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1416 AH (1996 CE).
13. Ibn Manẓūr, Moḥammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dār Šādir, 1414 AH (1994 CE).
14. Ibn Taymīyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Risālat Ibn Taymīyah fī al-Aḥruf al-Sab'ah (Ibn Taymīyah's Treatise on the Seven Letters)*, Gizah – Egypt: Maktabah Awlād al-Shaykh li-I-Turāth, 2008 CE.
15. Iḥsān Ilāhī Zāhir al-Pākistānī, *Shi'ah wa al-Qurān (Shi'ah and the Quran)*, Lahore: Idārat Tarjumān al-Sunnah, n.d.
16. Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Yūsuf al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwāt 'Alā Inbāh al-Naḥāt (The Notification of the Narrators on the Notification of the Grammarians)*, Edited by Moḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1406 AH (1986 CE).
17. Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Source for Narrations)*, Tehran: Islāmīyah, 4th Edition, 1407 AH (1987 CE).
18. Kulaynī, Moḥammad bin Ya'qūb, *Uṣūl al-Kāfī (The Principles Section of Kāfī)*, Translated by Kamrah'ī, Qom: Bīnā, 3rd Edition, 1375 SH (1996 CE).



19. Ma'refat, Moḥammad Hādī, *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān (The Introduction to Quranic Sciences)*, Qom: Mu'assasah al-Tamhīd, 2nd Edition, 1388 SH (2009 CE).
20. Maḥmūd, Muṣṭafā, *Al-Qurān: Muḥāwalā li-Fahm 'Asrī (The Quran: An Attempt at Contemporary Understanding)*, Cairo: Dār al-Ma'arīf, 1999 CE.
21. Marwatī, Suhrāb; Shakurbīgī, Nargis, "Wākāwī Mūsīqī wa Naẓm-ī Āhang Alfāz al-Qurān al-Karīm (An Analysis of the Music and the Rhythm of the Words of the Noble Quran)," Nashriyah Pajāwesh-hā-ye Adabī - Qurānī, No. 1, Spring 1392 SH (2013 CE).
22. Mīrjalīlī, 'Alī Moḥammad, "Ta'sīr al-Qurān 'Alā Lughat wa Zaban al-'Arabī (The Impact of the Quran on Arabic Vocabulary and Language)," Fasl-nāmah 'Ilmī Pajāweshī Kitāb Qīm, No. 2, Summer 1390 SH (2011 CE).
23. Mumtahīn, Maḥdī; Hājī Zādah, Mahīn, "Mūsīqī wa Naẓm-ī Āwā'ī al-Qurān al-Karīm (The Music and Phonetic Structure of the Noble Quran)," Nashriyah Mutāla'āt Qurānī, No. 4, Winter 1389 SH (2010 CE).
24. Naqīpūrfar, Walī-Allah, *Pajūhashī Pīrāmūn Tadabbur fī al-Qurān (Research on Contemplation in the Quran)*, Tehran: Aswah, 1381 SH (2002 CE).
25. Qaṭṭān, Mannā', *Nuzūl al-Qurān 'Alā Sab'ah Aḥruf (The Revelation of the Quran on Seven Letters)*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1411 AH (1991 CE).
26. Qurṭubī, Moḥammad bin Aḥmad, *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qurān (The Comprehensive Commentary on the Laws of the Quran)*, Tehran: Nāṣir Khosrow, 1364 SH (1985 CE).
27. Ruknī Yazdī, Moḥammad Maḥdī, *Āshnā'ī bā 'Ulūm Qurānī (Introduction to Quranic Sciences)*, Tehran: Sāzmān Mutālah wa Tadwīn Kutub 'Ulūm Insānī Dāneshgāh-hā (SAMT), Center for Research and Development of Humanities, 1379 SH (2000 CE).
28. Sayyid Ja'far Murtadā 'Āmilī; Sayyid Ḥasan Islāmī, *Ḥaqā'iq Muḥim Pīrāmūn al-Qurān al-Karīm (Important Facts About the Noble Quran)*, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, 3rd Edition, 1377 SH (1998 CE).
29. Sharīf al-Raḍī, Moḥammad bin Ḥusayn, *Nahj al-Balāghah (The Peak of Eloquence)*, Edited by Subḥī Šāliḥ, Qom: Bīnā, 1414 AH (1994 CE).
30. Sīdī, Sayyid Ḥusayn, *Ta'sīr al-Qurān 'Alā Lughat al-'Arabīyah (The Influence of the Quran on the Arabic Language)*, Kayhān-Andīsha, No. 43, Mordād and Shahrīvar 1371 SH (1992 CE).
31. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Ittisān fī 'Ulūm al-Qurān (Perfection in Quranic Sciences)*, Beirut: Dār al-Kitāb, 1421 AH (2000 CE).
32. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Tarjamah al-Ittisān fī 'Ulūm al-Qurān (Translation of Perfection in Quranic Sciences)*, Tehran: Amīr Kabīr, 1380 SH (2001 CE).
33. Ṭabarī, Moḥammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Beirut: Dār al-Ma'arīfah, 1412 AH (1992 CE).
34. Ṭāhirkhānī, Jawād, *Balāghat wa Fawāṣil al-Qurān (Rhetoric and Phrasing/Distance between Verses in the Quran)*, Tehran: Jihād Dāneshgāhī Dāneshgāh-i Tehrān, 1383 SH (2004 CE).
35. Yūsuf, Moḥammad Moḥammad, *Al-Ḥūft wa Manhajuhu fī Tafsīr al-Qurān (Al-Ḥūft and His Method in Quranic Exegesis)*, Damascus: Dār al-'Ilm wa al-'Imān, 2008 CE).



An Analysis of the Variations in the Seven Qirā'āt in the Interpretation of Sūrat Ṭāhā *

Masoumeh Rahimi ¹ and Seyyed Mohammad Reza Hosseininia ² and Syed Moitaba

Akhtar Razavi ³



Abstract

The accurate interpretation of Qurānic verses has always been a fundamental necessity for the Islamic community throughout history. A proper interpretation requires adherence to and mastery of the sciences and principles specific to Qurānic exegesis. Among the sciences of the Qurān, the first to develop was the science of Qirā'āt (recitations), which has long been of interest to Qurānic exegetes. This science, in addition to establishing the principles and rules of recitation, examines different phonetic renderings of Qurānic words to determine the most appropriate and accurate recitation based on linguistic structure, sentence context, and semantic coherence. Based on data collection and employing a descriptive-analytical method, the present study examines the instances of qirā'āt variations in Sūrat Ṭāhā according to the seven canonical recitations (Qurā' al-Sab'ah) and their differences compared to the Ḥafṣ recitation. The analysis reveals that 27 verses in this sūrah exhibit recitational differences. Of these, 18 cases impact the meaning, while 9 cases do not alter the meaning. Additionally, one instance presents a distinct exegetical interpretation of the verse. However, these semantic variations ultimately convey a unified concept of the verse, often involving only minor differences that do not affect the core meaning. The findings of this study indicate that by analyzing the contextual flow of verses, semantic coherence, morphological and syntactic rules, and related linguistic factors, researchers can be guided toward the most accurate recitation, which aligns with the widely accepted mutawātir recitation.

Keywords: Qirā'āt Variations, Seven Recitations (Qirā'āt al-Sab'), Sūrat Ṭāhā, Principles of Recitation.

*. **Date of receiving:** 06/11/2023, **Date of Revised:** 17/03/2024, **Date of approval:** 13/04/2024.

1. Ph.D. Candidate in Theology (Orientation in Quranic and Hadith Sciences), Theology Department, Ilam University, Iran: masumrahimi15@gmail.com.

2. Associate Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University: m.hosseininia@ilam.ac.ir.

3. 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: seyedmoitaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir.



بررسی اختلاف قرائات سبع در تفسیر آیات سوره طه *

معصومه رحیمی^۱ و سیدمحمد رضا حسینی نیا^۲ و سیده مجتبی اختر رضوی^۳



چکیده

تفسیر صحیح آیات قرآن همواره در طول تاریخ از ضرورت‌های جامعه اسلامی به شمار می‌آید. لازمه این تفسیر، پابندی و تسلط بر علوم و قواعد ویژه آن است. در میان علوم قرآنی، نخستین علمی که شکل گرفت، علم قرائت بود. این علم که از دیرباز مورد توجه مفسران قرآن قرار داشته، افزون بر بررسی اصول و قواعد قرائت، به تحلیل اشکال مختلف قرائت کلمات می‌پردازد تا با در نظر گرفتن ساختار کلام، سیاق جمله و سازگاری معنایی، بهترین و صحیح‌ترین قرائت را برگزیند. بر این اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری داده‌ها، موارد اختلاف قرائات در سوره طه را بر پایه قرائت قُرّاء سبعة و تفاوت‌های آن با قرائت حفص بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در سوره طه، ۲۷ آیه دارای اختلاف قرائت هستند. از این تعداد، ۱۸ مورد بر معنای آیه تأثیرگذار بوده، ۹ مورد تغییری در معنا ایجاد نکرده‌اند، و یک مورد نیز تفسیری متفاوت ارائه می‌دهد. با این حال، تغییرات معنایی یادشده در نهایت به مفهوم یکسانی از آیه منجر می‌شوند و گاه در حد تغییراتی بسیار جزئی هستند که در اصل معنا تأثیری ندارند. نتایج این پژوهش بیانگر آن است که با تحلیل سیاق آیات، سازگاری معنایی میان آنها، قواعد صرفی و نحوی و موارد مشابه، می‌توان پژوهشگر را به قرائت صحیح (همان قرائت مشهور) رهنمون ساخت.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائات، قرائات سبع، سوره طه، اصول قرائت.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵ و تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۳۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴.

۱. دانشجوی دکتری رشته الهیات، گرایش علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات، دانشگاه ایلام، ایران (نویسنده مسئول) m.asumrahimi15@gmail.com.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام m.hoseininia@ilam.ac.ir.

۳. سیدمجتبی اختر رضوی، استادیار و هیئت علمی گروه علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی ص العالمیة، ایران، قم:

seyedmojtaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir.



مقدمه

قرآن کریم، معجزه جاویدان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، کتابی است که خداوند متعال در آیات متعددی وعده حفظ آن را داده است. از جمله در سوره حجر می فرماید: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر: ۹). بنابراین، حفظ قرآن از اعتقادات اساسی ما مسلمانان است. بر طبق آیات قرآن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نخستین معلم آیات و سور قرآنی بوده اند (علق: ۱؛ اسراء: ۱۰۶) که آیات را به مردم آموزش می دادند. به دستور ایشان، گروهی از اصحاب به تعلیم و تدریس آیات قرآن به یکدیگر پرداختند و به تدریج، با اشتغال عمده زندگی برخی از آنان به تلاوت و تدریس آیات، مرحله پیدایش اصطلاح «قراء» و «قرائت» آغاز شد. مدارک و اسناد قراء ده گانه نیز بر محور قرائت همین افراد استوار است. این افراد عبارتند از: ابی بن کعب، ابن مسعود، ابوالدرداء، عویمر بن زید، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، ابوموسی اشعری و زید بن ثابت.

مسلمانان هر منطقه، قرآن را بر اساس شیوه یکی از این صحابی که در میان آنان زندگی می کرد، قرائت می کردند. پس از نیمه اول قرن نخست هجری، دوران پدید آمدن وجوه مختلف قرائت آغاز شد (فضلی، ۱۳۸۸: ۴۰). پس از یکسان سازی مصاحف عثمانی، عدم وجود نقطه و اعراب در مصاحف، یا به دلیل ابتدایی بودن رسم الخط و کتابت در آن زمان و یا به این جهت که به دستور عثمان، مصاحف از هرگونه نقطه و اعراب خالی شدند تا قرائت آن‌ها بتواند وجوه هفت گانه ای را که قرآن بر آن‌ها نازل شده است، تحمل کند. از طرف دیگر، در هر مصحف، رسم الخط به گونه ای بود که قرائت آن جز با تکیه بر حفظ قرآن، امکان پذیر نبود. بسیاری از کلمات در قرآن قابلیت قرائت به صورت های مختلف را داشتند. قرآن به لغت و لهجه قریش، که بهترین و فصیح ترین لهجه در میان لهجه های عرب بود، نازل شد. اما قاریان قرآن که دارای لهجه های گوناگون بودند، گاه در تلفظ یک کلمه، آن را به لهجه خود قرائت می کردند و همه این عوامل به تدریج باعث اختلاف قرائت شدند. اعمال نظر قاریان نیز در این زمینه بی تأثیر نبود. پس از اعزام قاریان به شهرهای مختلف، گاه قاری یک شهر در مورد قرائت آیه ای در مصحف، که خالی از هرگونه اعراب و نقطه بود، دچار تردید می شد. در چنین مواردی، آنچه را که در نظر او مناسب تر می نمود، انتخاب می کرد و بر اساس حدس و گمان عمل می شد و حتی برای آن استدلال نیز می آورد (جوان، ۱۳۹۷: ۲۱).

کتب بسیاری مانند «الحجة للقراء السبعة» یا «الكشف عن وجوه القراءات السبع» بر همین اساس تدوین شدند تا قرائت مختلف قاریان را توجیه کنند و برای صحت آن‌ها از قواعد ادبی و نحوی دلیل اقامه نمایند (خویی، ۱۳۹۵: ۱۲۳).

در سده چهارم هجری، ابوبکر بن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ ق)، که قرآن پژوه نامداری بود، در سال ۳۲۲ ق از میان قاریان بسیار، قراء سبعة را انتخاب کرد که پس از آن زمان، به عنوان مرجع طراز اول قرائت شناخته شدند (خرمشاهی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۶۳). این هفت قاری برجسته عبارتند از: ابن عامر (از بزرگان تابعان و قاضی دمشق)، ابن کثیر (از زمره تابعان)، ابو عمرو (اهل بصره)، حمزه (اهل کوفه)، عاصم (اهل کوفه)، کسای (اهل کوفه) و نافع (اهل مدینه). این افراد تعلیم قرائت قرآن را بر عهده گرفتند (زرقانی، ۱۳۸۵، ۴۵۳/۱).

علم قرائات دارای دو ساحت است: اول، بررسی اصالت، کیفیت و کمیت این علم که جزئی مهم از علوم قرآن به شمار می رود؛ و دوم، بررسی تأثیر آن در معانی آیات، که ارتباط مستقیمی با علم تفسیر دارد. توجه به قرائت درست و کیفیت ادای آن، برای ارائه تفسیری صحیح از قرآن کریم، از آن جهت لازم و ضروری است که گاهی اوقات به واسطه قرائت‌های متعدد از یک آیه، برخی از وجوه و معانی احتمالی بر برخی دیگر ترجیح می‌یابند. گاهی نیز همین اختلاف قرائت‌ها باعث می‌شود معنی آیه آشکارتر و واضح‌تر گردد (متولی، ۱۴۲۰: ۴۱). شناسایی اختلاف قرائات و تأثیر آن در تفسیر و مفهوم واقعی آیات، به حدی اهمیت دارد که برخی از دانشمندان بر آن تأکید ویژه کرده‌اند. برای مثال، سیوطی معتقد است که هر تفسیری بر پایه قرائت مخصوصی انجام پذیرفته و گاهی یک آیه بر مبنای قرائات مختلف به صورت‌های گوناگون تفسیر شده است. امکان جمع کردن این تفاسیر می‌تواند فهم صحیح‌تری از قرآن را فراهم سازد (شفیعی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۵۰). از این رو، بررسی تفسیری یک آیه با توجه به معیارهای صحیح سنجش اختلاف قرائات، امری لازم و زیربنایی است. این کار از یک سو امکان ارزش‌گذاری، رد یا ترجیح قرائات را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، به تفسیر قرآن از طریق روش‌هایی مانند استخدام قرائت در ترجیح وجوه تفسیری آیه غنا می‌بخشد (خوشفر، ۱۳۹۹: ۸۱).

چندگانگی کیفیت قرائت قرآن، از یک سو در حوزه درون‌دینی باعث اختلاف در فهم، تدبر و برداشت از آن در میان مفسران شده و از سوی دیگر، در حوزه برون‌دینی و از نگاه خاورشناسان، زمینه‌ساز ایجاد شبهاتی نظیر ضعف، کاستی و اضطراب متن قرآن شده است (معرفت، ۱۴۱۲: ۳۳۴/۱؛ گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۴).

هرچند آیت‌الله معرفت در «موسوعه التمهید» و عبدالحلیم قابه در کتاب «القرائات القرآنیة» مباحثی را در این زمینه مطرح نموده‌اند، اما نویسندگان در این عرصه کمتر به این مسئله پرداخته‌اند. به گونه‌ای که می‌توان گفت تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر، پیشینه چندان درازی ندارد (میرحسینی، ۱۳۹۸: ۱۷۲). بر این مبنای پژوهش حاضر با این نگاه، به دنبال بررسی نقش اختلاف قرائات



در فهم و تفسیر آیات سوره طه است و در صدد است میزان تأثیر اختلاف قرائت در تفسیر آیات این سوره را بیان کند. بنابراین، سوال اساسی که در این زمینه مطرح است، عبارت است از: اختلاف قرائت چه تأثیری در معنا و تفسیر آیات سوره طه دارد؟

الف. نقش اختلاف قرائت در تفسیر

می‌توان اختلاف قرائت را از منظر تفسیر به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. اختلاف قرائتی که نقشی در تفسیر ندارند: این دسته شامل اختلافاتی در چگونگی ادای حروف و حرکات، مقدار مد و اماله، تخفیف، تسهیل، تحقیق، جهر، همس، غنه و اخفاء می‌شود. این نوع اختلافات بیشتر جنبه فنی و آوایی دارند و تأثیری در معنا و تفسیر آیات نمی‌گذارند (محسنی، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

۲. اختلاف قرائتی که در تفسیر نقش دارند: این دسته خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) اختلاف در لفظ و معنی با امکان جمع شدن در یک کلمه: در این حالت، اختلاف قرائت به گونه‌ای است که می‌توان بین دو قرائت جمع کرد و هر دو را در تفسیر آیه به کار برد.

ب) اختلاف در لفظ و معنا با عدم امکان جمع شدن در یک کلمه: در این حالت، اختلاف قرائت به حدی است که نمی‌توان بین دو قرائت جمع کرد و هر کدام معنای متفاوتی را القا می‌کنند.

این دو نوع اختلاف نقش بسزایی در تفسیر آیات دارند. برای مثال، در آیه «وَلَمَّا ضَرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ» (زخرف: ۵۷)، نافع این کلمه را با ضم صاد (يَصِدُّونَ) و حمزه با کسر صاد (يَصِدُّونَ) قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۱۶۰). اگر با ضم صاد قرائت شود، معنای آن این است که دیگران را از ایمان آوردن باز می‌دارند، اما اگر با کسر صاد خوانده شود، معنای آن این است که خودشان ایمان نمی‌آورند.

این تأثیرگذاری در تفسیر از آن روست که ثبوت یکی از الفاظ در یک قرائت، منظور از همان لفظ در قرائت دیگر را آشکار می‌کند یا معنایی متفاوت را بیان می‌نماید که سبب تفاسیر گوناگون می‌شود (خوشفر، ۱۳۹۹: ۸۵).

ب. سیمای کلی سوره طه

سوره مبارکه طه در مکه و پس از سوره مریم نازل شده است. از نظر ترتیب نزول، چهل و پنجمین سوره و از نظر ترتیب فعلی قرآن، بیست و نهمین سوره محسوب می‌شود. نام این سوره از نخستین کلمه آن (طه) گرفته شده و دارای ۱۳۵ آیه است. البته میان قاریان کوفی و شامی در تعداد آیات آن اختلاف نظر وجود دارد و برخی تعداد آیات آن را تا ۱۴۰ نیز ذکر کرده‌اند. این اختلاف از آنجا ناشی شده که برخی از

قاریان بر سر بعضی از کلمات توقف کرده و آن را سر آیه دانسته‌اند، در حالی که برخی دیگر آن را آیه مستقل به شمار نیاورده‌اند (جعفری، بی تا، ۵۵۲/۶).

محتویات این سوره نیز همانند سایر سوره‌های مکی است که بیشتر به موضوعات مبدأ و معاد پرداخته و نتایج توحید و پیامدهای شرک را بیان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۱۳). می‌توان گفت روح مطالب سوره در آیه «إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى» خلاصه شده است و هدف اصلی سوره، تذکر و بیداری از راه انذار و یادآوری حقایق است (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۶۷/۶). این سوره، اولین سوره‌ای است که ماجرای حضرت موسی عليه السلام را به تفصیل بیان کرده و حدود هشتاد آیه را به این موضوع اختصاص داده است.

ج. مفهوم‌شناسی قرائت

از نظر تبارشناسی دانش‌ها، علم قرائت در منظومه علوم قرآنی جای گرفته و از دانش‌های بنیادین عالم اسلام به شمار می‌رود. درباره این واژه میان علمای لغت و ادب اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را واژه‌ای اصیل در زبان عربی دانسته و آن را به معنای «جمع کردن و پیوستن» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۶) و همچنین به معنای «انداختن، رمی و اسقاط نمودن» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۸۰/۳) تعریف کرده‌اند. عده‌ای دیگر نیز آن را به معنای «تلاوت و خواندن» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۲).

قرائت در لغت به معنای خواندن و در اصطلاح به معنای نحوه خواندن الفاظ قرآن کریم است (دمیاطی، ۱۴۱۹: ۱۹/۱). از نظر واژه‌شناسی، قرائت به معنی «شیوه خوانش» است (اسودی، ۱۴۰۰: ۲۷۳). ابن جزری قرائات را به موارد اختلاف بین قاریان محدود کرده و آن را آگاهی به کیفیت تلفظ کلمات قرآن و اختلاف آن‌ها با استناد به ناقلش دانسته است (ابن جزری، ۱۳۲۹: ۳).

مرتضی عسگری با توجه به موارد به کار بردن واژه «قراء» در قرآن، روایات و لسان صحابه می‌فرماید: قرائت در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه به معنای خواندن همراه با فهم معنای آیات به کار رفته است و «اقراء» به معنای تعلیم لفظ قرآن همراه با معانی آیات بوده است. همچنین «مقرئ» به کسی اطلاق می‌شد که خواندن قرآن را همراه با تفسیر آیات به دیگران می‌آموخت (عسگری، ۱۴۱۶: ۲۸۹/۱). ابوعبدالرحمان، که شاگرد امام علی عليه السلام و استاد عاصم کوفی بوده، می‌گوید: یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که به ما قرائت قرآن را می‌آموخت، می‌گفت آنان قرآن را از پیامبر ده آیه ده آیه فرا می‌گرفتند و تا زمانی که مفاهیم علمی و عملی ده آیه اول را نیاموخته بودند، به ده آیه بعد نمی‌پرداختند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۸۹؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۷۲). بنابراین، واژه «اقراء» به معنای آموزش توأمان لفظ و معناست و در عصر صحابه نیز چنین کاربردی داشته است، اما به مرور زمان تغییر کاربرد داده و امروزه به معنای متداول قرائت به کار می‌رود (پیرچراغ و همکاران، ۱۴۰۱: ۳۶۳).



زرکشی در تعریف قرائت این‌گونه بیان می‌کند: «قرائت عبارت از اختلاف مربوط به الفاظ و عبارات وحی است که درباره حروف و کلمات قرآن و کیفیت آن‌ها از قبیل تخفیف و تشدید و امثال آن‌ها از سوی قراء نقل شده است» (زرکشی، ۱۴۱۹: ۳۱۸/۱).

قرائت در لغت مصدر سماعی برای فعل «قرأ» است و در اصطلاح به روش قرائی متمایز از روش دیگر اطلاق می‌شود که بر حسب روایات متواتری که از امامان قاری در نحوه ادای قرآن اختیار شده است، خواه تمایز و اختلاف روش وی با امامان قاری دیگر در ادای حروف باشد و خواه در ادای حرکات آن‌ها (زرقانی، ۱۳۸۵: ۴۶۵).

قرائت در اصطلاح عبارت است از آنچه در بیان کیفیت قرائت کلمه و حروف قرآن از امام القرائه نقل می‌شود. نظیر قرائت «مالک» از عاصم و کسائی در آیه ۴ سوره حمد (دانی، ۱۴۰۶: ۸۱).

هادی الفضلی در یک جمع‌بندی از تعاریف قرائت، چنین آورده است: «قرائت خواندن قرآن کریم است، بر اساس لفظی که نقل و روایت شده است. فرقی نمی‌کند که تلفظ آن حضرت باشد و یا تلفظ و خواندن دیگران که مورد تأیید ایشان قرار گرفته است؛ اعم از آن که یک یا چند نفر باشند» (فضلی، ۱۳۸۸: ۸۱).

هدف علم قرائت، تحصیل ملکه جهت ضبط اختلافات متواتره است و فایده آن حفظ کلام خدا از تحریف و تغییر است. مبادی آن نیز مقدمات مشهور یا روایت شده از افراد موثق در این خصوص است (خدا بنده‌لو و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۹۲).

د. اختلاف قرائت و تأثیر آن در معنای آیات

هرگاه کسی راه و روشی غیر از راه و روش دیگری در کار یا سخن برگزیند، به آن اختلاف یا مخالفه گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۳۰/۱). همچنین اختلف به معنای ضد ائفق است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۸۶/۳). اختلاف قرائت که به معنی اختلاف حروف و کلمات قرآن و کیفیت آن‌ها از قبیل تخفیف و تشدید و امثال آن‌ها از سوی قراء است می‌تواند در معنی آیات تأثیر بگذارد و گاهی هم مؤثر نباشد. در ادامه قرائتی که مؤثر و یا غیر مؤثر در آیات سوره طه است بررسی می‌گردد.

۱. قرائت مؤثر در معنای آیات

قرآن دارای نص واحدی است، و اختلاف میان قراء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است. اختلاف قرائت‌ها در سراسر قرآن مجید، طبق گفته برخی از مقررین، در حدود ۱۱۰۰ مورد (اعم

از مهم یا غیرمهم) است. این اختلافات را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی ناشی از قواعد صرفی، نحوی، آوایی (زیرا قراءه هنگام جاری ساختن همگون‌سازی آوایی، سلیقه‌های متفاوتی را پیاده کرده‌اند) و لهجه‌ای دانست که بر اساس همین قواعد، آیات دسته‌بندی می‌شوند. حتی گاهی این اختلاف قرائت‌ها موجب تغییر در معنا نیز می‌گردند (اسودی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۷۶).

در این بخش، اختلاف قرائت‌هایی که موجب تغییر معنایی می‌شوند، با عنایت به کتب قرائات و نظر مفسران آورده شده است. شایان ذکر است که برخی از این تغییرات معنایی به قدری ناچیز است که می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

طه (آیه ۱)

- حمزه و کسائی به کسره طاء و هاء قرائت کرده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۵۷؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۸؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۱۷/۵).

- ابن‌کثیر، ابن‌عمر و حفص، طه را با فتحه طاء و هاء قرائت کرده‌اند (ابن‌خالویه، ۱۴۱۳: ۲۷/۲؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۸).

- ابن‌منظور، طه را دو حرف هجاء دانسته و می‌گوید: به زبان حبشه به معنای ای مرد یا ای انسان است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۵۱۲).

- ابوعمر و نافع آن را به صورت طه (فتحه طاء و کسره هاء) قرائت کرده‌اند که در این صورت هاء مبدل از همزه است و به معنای پاها را بر زمین گذار است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۶: ۶). از ابوعمر و پرسیده شد چرا هاء را کسره دادی؟ پاسخ داد: به جهت اینکه با هاء تشبیه اشتباه گرفته نشود.

- عیسی بن عمر آن را برعکس قرائت ابوعمر و قرائت کرد، یعنی به صورت طه، به این دلیل که جمع بین دو کسره قبیح است و هاء برای اینکه کلام معتدل شود، فتحه گرفته است (ابن‌خالویه، ۱۴۲۷: ۲۷/۲).

با توجه به اختلافی که در قرائت این آیه بیان گردیده و معانی که برای آن ذکر شده، می‌توان گفت: اختلاف در قرائت این واژه، سبب اختلاف در معنای آن نیز شده است. در برخی از قرائات، آن را دو حرف هجاء و مانند حروف مقطعه آغاز سوره‌ها می‌دانند، و در برخی دیگر آن را فعل می‌دانند که در این صورت معنای آن متفاوت خواهد بود.

آیه ۱۲: **إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى**

اختلاف قرائت: طُوًى

ابن‌کثیر، نافع و ابوعمر و آن را به صورت طوی (بدون تنوین) قرائت کرده‌اند. دیگر قراء در اینجا و در سوره نازعات (آیه ۱۶) آن را با تنوین قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۲؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۲؛ جزری، بی‌تا، ۳۱۹/۲).



در حالت تنوین، طُوّی اسم سرزمین است و چون مذکر است، با مذکر نام‌گذاری شده است. کسانی که تنوین را ترک کرده‌اند، به دو جهت بوده است: ۱. این که طُوّی معدول از طاوا است (مانند عمر که معدول از عامر است) و غیر منصرف است؛ ۲. این که اسم برای بقعه است و مونث است، همان‌طور که در آیه «فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ» آمده است (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۰).

معنایی که مفسران در حالت تنوین برای این واژه ذکر کرده‌اند، غالباً نام سرزمینی است که در آنجا به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وحی شده است. در المیزان آمده است: «کلمه "طوی" اسم جلگه‌ای است که در دامنه طور قرار دارد و همانجا است که خدای سبحان آن را وادی مقدس نامیده» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹۱/۱۴).

در تفاسیر دیگر، طُوّی را نام سرزمین پاک و پاکیزه‌ای دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۵۵/۵؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۲۴۹/۸؛ ثقفی، ۱۳۹۸: ۵۰۰/۳).

تعبیر به «طُوّی» یا به این دلیل است که نام آن سرزمین، سرزمین طُوّی بوده است (همان‌طور که غالب مفسران گفته‌اند)، یا این که طُوّی که در اصل به معنی پیچیدن است، در اینجا کنایه از آن است که این سرزمین را برکات معنوی از هر سو احاطه کرده بود. به همین جهت در آیه ۳۰ سوره قصص از آن به عنوان «الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ» تعبیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۹/۱۳).

اختلاف معنایی این دو قرائت عبارت است از: ۱. در حالت غیر منصرف و به معنای بقعه، همه آن سرزمین را شامل نمی‌شود، بلکه قسمتی از آن را در بر می‌گیرد؛ ۲. در حالت منصرف بودن، همه آن سرزمین را شامل می‌شود. ظاهراً این تغییر معنا، تفسیر آیه را تغییر نداده است.

آیه ۳۱ و ۳۲: اَشْدُّ بِهِ اُزْرِي وَ اَشْرِكُهُ فِي اَمْرِي

اختلاف قرائت: اَشْدُّ - اَشْرِكُهُ

ابن عامر همزه «اَشْدُّ» را به صورت قطع و مفتوح قرائت کرده است (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۱؛ دانی، ۱۴۲۸، ۱۳۵۴/۳؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۵۹). بنابر اینکه فعل مضارع است و فاعل آن ضمیر مستتر وجوباً (أنا) و مجزوم است، به علت اینکه جواب طلب است، «وَ اَشْرِكُهُ» معطوف علیه آن است. همچنین همزه «اَشْرِكُهُ» را ضمه داده است، بنابر اینکه فعل امر است و فاعل آن ضمیر مستتر وجوباً (انت) و آن مبنی بر سکون است. «وَ اَشْرِكُهُ» معطوف علیه آن است (جزری، ۱۴۲۱: ۴۵۸).

دیگر قراء آن را به صورت همزه وصل در «اَشْدُّ» و مضموم نمودن آن در ابتدا و مفتوح نمودن همزه «اَشْرِكُهُ» تلاوت نموده‌اند. و هر دوی این فعل‌ها را امر در معنای دعا قرار داده‌اند، از طرف حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به محکم کردن پشتش و شریک کردن هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ در نبوت و تدبیر امور (بناء، ۱۴۲۲: ۲۷۳).

اختلاف معنای این دو قرائت در این است که در خبری بودن جمله، شرکت هارون در تدبیر امور و مدیریت کردن آن است، و در نبوت موسی علیه السلام نیست. چون اشتراک در نبوت، به خواست موسی علیه السلام نیست، بلکه به اراده الهی است و در صورت دعایی بودن، درخواست شریک بودن در امر نبوت است. غالب مفسران، با توجه به فرازهای قبلی آیه و درخواست‌هایی که از خداوند متعال داشته است، آن را به صورت دعایی تفسیر نموده‌اند. همان‌گونه که همه این آیات دعایی هستند، آنچه که بر آنها نیز عطف شود، دعایی خواهد بود. اما در مورد شریک بودن هارون، بعید است که بتوانیم آن را بر غیر دعا حمل کنیم، زیرا شریک بودن در نبوت فقط از جانب خداوند متعال می‌تواند باشد، مگر اینکه موسی علیه السلام امر خود را به چیزی غیر از نبوت انجام دهد، در حالی که بر طبق آیات، باید نبوت باشد (فارسی، ۱۴۱۳، ۲۲۲/۵؛ طوسی، بی تا، ۱۷۱/۷). طبرسی نیز معتقد است که شرکت هارون در نبوت موسی علیه السلام به اراده خداست، نه به اراده موسی علیه السلام. پس بهتر است به صورت دعا باشد (طبرسی، ۱۷/۱۶). این شرکت دادن غیر، شرکت دادن مبلغین دین در اشاعه دین بعد از تمامیت دعوت به وسیله پیغمبر است، زیرا آن اشراک اختصاصی به هارون ندارد، مقصود از اشراک در آیه اشراکی است که مخصوص به هارون باشد، و آن این است که هارون در اصل دعوت دین، و از همان روز اول دعوت شریک موسی باشد. به این معنا که او مقداری از آنچه را که به وی وحی می‌شود، و چیزی از خصائصی که از ناحیه خدا به او می‌رسد (مانند وجوب اطاعت و حجیت گفتار) به عهده بگیرد و انجام دهد. اشراک در نبوت خاصه، به معنای گرفتن وحی خدا، چیزی نبوده که موسی از تنهایی در آن بترسد، و از خدا بخواهد هارون را شریکش کند، بلکه ترس او از تنهایی در تبلیغ دین و اداره امور در نجات دادن بنی اسرائیل و سایر لوازم رسالت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰۴/۱۴). بنابراین اختلاف در معنای این قرائات، تأثیر خاصی در تفسیر آیات نداشته است.

آیه ۵۰: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

اختلاف قرائت: خَلَقَهُ (اختلاف در تفسیر)

کسایی آن را به فتحه لام و دیگر قراءه به سکون قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۸، ۱۳۵۵/۳؛ ابن‌غلبون، ۱۴۱۰، ۵۳۳/۲؛ ابن‌مهران، بی تا: ۲۹۵). در قرائت مشهور، «خَلَقَهُ» با سکون لام و به صورت اسم مشاهد می‌شود که برخی مفسران آن را قرائت جمهور می‌دانند (شوکانی، ۱۴۱۴، ۴۳۵/۳). در این آیه اختلاف تفسیری فراوانی وجود دارد؛ زیرا فعل «أَعْطَى» دو مفعولی است و مفعول اول آن، اخذکننده عطاء و مفعول دوم، اخذ شده؛ یعنی متاع بخشیده شده است. این اختلاف تفاسیر به نوع ترکیب آیه در مفعول‌های «أَعْطَى» و نیز به معانی مختلف برای «كُلُّ شَيْءٍ» و «خَلَقَهُ» برمی‌گردد (خوشفر و همکاران، ۱۳۹۹: ۸۷).



در قرائت کسایی، «حَلَقَهُ» فعل ماضی معلوم بوده و نقش آن صفت برای مضاف یا مضاف الیه است (شوکانی، ۱۴۱۴، ۴۵۳/۳). بر طبق این قرائت، در یک معنا تکیه بر روی فعل «اعطای» الهی است که هر چیزی را در بر می‌گیرد و مفعول دوم آن به دلیل آنکه مقصد متکلم نبوده، حذف شده است و نیازی به در تقدیر گرفتن آن نیست. در معنایی دیگر، با تقدیر گرفتن مفعول اول یا دوم «أَعْطَى» است که به دلیل تعمیم همراه با اختصار، یا تنها اختصار و قرینه حالیه و یا علم مخاطب به آن، محذوف است. بر اساس این تقدیرهای مختلف، معانی متعددی برای آن متصور است که تفسیر آیه را متفاوت خواهد کرد (خوشفر و همکاران، ۱۳۹۹: ۹۳).

تفاوت این دو قرائت در شیوه استدلال به وصف خالقیت، در اثبات دلالت آن بر ربوبیت است.

معنای تفسیری آیه بر اساس قرائت مشهور: خداوند از روی فضل، همزمان با خلقت هر موجودی، وجود خاصی به هر چیزی عطا کرده است؛ همان وجود و صورت مقدری که بر اساس مصالح و منافع و کمال هر چیزی است و به وسیله آن موجودات به کمال و هدف خود نائل می‌شوند.

معنای تفسیری آیه بر اساس قرائت غیر مشهور: پروردگار به هر چیزی که آفریده، آنچه را که به صلاح وی و مورد نیازش بوده و سبب اتقان و استحکام خلقت او و بهره‌مندی وی در زمینه‌های لازم وجودی‌اش بوده، عطا کرده است.

این اختلاف تفاسیر به نوع ترکیب آیه در مفعول‌های «أَعْطَى» و نیز به معانی مختلف برای «حَلَقَهُ» برمی‌گردد. اگر «حَلَقَهُ» خوانده شود، مفعول دوم «أَعْطَى» محذوف است و از قرائن باید فهمید. اما اگر «حَلَقَهُ» خوانده شود، خود آن و یا «كُلُّ شَيْءٍ» مفعول دوم آن است. در هر صورت، تأثیر اختلاف قرائت در این آیه بر تفسیر غیر قابل انکار است.

آیه ۵۹: قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى

اختلاف قرائت: يَوْمَ الزَّيْتَةِ

حفض به نصب «يَوْمَ» قرائت کرده، که در این صورت ظرف است، و دیگران به رفع خوانده‌اند (دانی،

۱۴۲۸، ۱۳۵۶/۳؛ ابن‌مهران، بی‌تا: ۲۹۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ۳۹/۱۶).

جمهور آن را خبر برای «مَوْعِدُكُمْ» قرار داده‌اند. اگر «مَوْعِدُكُمْ» را زمان قرار دهیم، احتیاج به تقدیر مضاف ندارد؛ یعنی وعده روز عید چه ساعتی است؟ و اگر آن را مصدر فعلی قرار دهیم، مضاف حذف می‌شود؛ یعنی هر وعده‌ای که در روز عید داده‌اید (بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۴). آن جناب در این جمله روز میعاد را معین کرد که روز زینت باشد. از سیاق هم برمی‌آید که «روز زینت» در میان مصریان روزی بوده که همچون روز عید، خود را زینت می‌کردند و بازارها را آذین می‌بستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۴۱/۱۴).

اختلاف معنای این دو قرائت در مکان و زمانی است که در آن قرار ملاقات گذاشته شده است. در قرائت نصب، منظور این است که زمان قرار ما در روز عید انجام می‌شود، و در قرائت رفع، زمان ملاقات را موقعی تعیین کرده که در آن هنگام، مردم همه جمع می‌شوند. همچنین در قرائت به رفع که خبر است، وعده از قبل تعیین شده است و سوال در مورد زمان دقیق آن است. این زمان ممکن است بامداد یا ظهر باشد. اما در قرائت نصب، نوع وعده مشخص نیست؛ منظور از هر وعده ممکن است وعده‌ای غیر از جمع شدن باشد. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این اختلاف جزئی در معنا، تغییری در تفسیر ایجاد نکرده است، چون به هر حال هدف آیه بیان وعده‌ای است که بین آن دو در روز عید گذاشته شد.

آیه ۶۳: قَالُوا إِنَّ هَذَا جِرَانٌ لَسَاحِرَانِ

اختلاف قرائت: إِنَّ - هَذَا جِرَانِ

نافع، ابن عامر، حمزه و کسایی به تشدید «إِنَّ» و «هَذَا جِرَانِ» را با الف و بدون تشدید نون قرائت کرده‌اند. برای این حالت سه وجه متصور می‌شود:

۱. إِنَّ به معنای «نِعْم» و «هَذَا جِرَانِ» مبتدا و «لَسَاحِرَانِ» خبر آن است: در اینجا برای تأیید مطلب و به معنای «نِعْم» نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این صورت معنای آیه: «بله، آنها ساحرانی هستند که می‌خواهند شما را از سرزمینتان بیرون کنند».

۲. هَذَا جِرَانِ بخشی از جمله‌ای است که خبر «إِنَّ» قرار می‌گیرد و اسم آن ضمیر «هُمَا» محذوف و جمله «هَذَا جِرَانِ لَسَاحِرَانِ» خبر آن است (بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۴). طبق این نظریه، اصل این آیه این‌گونه خواهد بود: «إِنَّهُمَا هَذَا جِرَانِ لَسَاحِرَانِ».

۳. هَذَا جِرَانِ اسم آن است، به لغت یکی از قبایل عرب (بنی حارث) است که مثنی را در هر صورت با الف قرائت می‌کنند و در حالت نصب یا جر آن را تغییر نمی‌دهند (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۲). در اینجا دارای تأکید است، چون مخففه از مثقله است.

معنای آیه در این وجه: «قطعاً این دو ساحرانی هستند که می‌خواهند شما را از سرزمینتان اخراج کنند». ابو عمرو «إِنَّ هَذَا جِرَانِ» خوانده است و بنا بر این، «إِنَّ» مخففه از مثقله است که اسم آن «هَذَا جِرَانِ» و خبر آن «لَسَاحِرَانِ» است.

در این میان، ابن کثیر نون «هَذَا جِرَانِ» را تشدید داده و وجه آن یا این است که نون عوض از الف محذوف است، یا برای فرق میان کلمات مبهم و غیر مبهم است.

ابن کثیر و حفص «إِنَّ» را به کسره الف و جزم نون، و «هَذَا جِرَانِ» را با الف قرائت نموده‌اند. در این صورت، «إِنَّ» حرف نافی است و به معنای «ما»، و حرف لام واژه «لَسَاحِرَانِ» به معنی «إِلَّا» است و



تقدیر چنین است: «مَا هَذَا إِلَّا سَاحِرَانِ». این دو نفر جز دو ساحر نبوده و نیستند (ابن غلبون، ۱۴۱۰، ۵۳۴/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۶/۲۵۰).

تأکید بر ساحر بودن موسی و هارون عليهما السلام و عدم تأکید آن و به صورت خبری جمله را بیان کردن، اختلاف معنایی در اعراب‌های متفاوت این واژه‌هاست، که البته تغییری در تفسیر آیات ایجاد نکرده است.

آیه ۶۴: فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوْا صَفًّا

اختلاف قرائت: فَأَجْمِعُوا

ابو عمرو آن را به الف وصل و میم را به صورت مفتوح، از فعل ثلاثی «جَمَعَ» قرائت نموده است. دیگر قراء آن را به صورت «فَأَجْمِعُوا» با الف قطع، از فعل رباعی «أَجْمَعَ» قرائت کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۶؛ دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۳؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۶۳).

تفاوت معنایی این دو واژه: در صورت ثلاثی بودن «جَمَعَ»، به این معناست که آنها بر این کار عزم و اراده کردند، یعنی آراء و افکارشان بر آن کار یکی است و اتفاق نظر دارند. در صورت رباعی بودن «أَجْمَعَ»، به این معناست که آنها سحر و کیدشان را جمع کردند، به این معنا که همه سحر و کیدتان را با خود بیاورید و چیزی از آن جا نگذارید. این معنا با توجه به قول خداوند در آیه ۶۰ که فرمود: «فَجَمَعَ كَيْدَهُ» (فرعون تمام مکر و فریب خود را جمع کرد) تقویت می‌شود (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۴؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۱).

با توجه به آیات قبل، وقتی فرعون و ایادی‌اش دیدند که مردم در اثر موعظه‌های موسی عليه السلام در کار معارضة با او اختلاف کردند و این اختلاف مایه رسوایی و شکست آن‌هاست، به مردم گفتند راه چاره این است که فکرها و کیدها را جمع کنند و اختلاف را کنار بگذارند و همه به یک صف بیایند، تا نیرومند باشند و بتوانند برنده شوند. مردم را وادار به وحدت کلمه و اتفاق کردند و به هر وجهی که ممکن بود، چه از راه ترغیب و یا ترهیب، مردم را وادار کردند که نسبت به کیش خود پایدار بمانند و علیه موسی عليه السلام برخیزند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴/۲۴۵).

بنابراین، اختلاف تفسیری جزئی که در این دو قرائت وجود دارد، این است که: در قرائت ابوعمرو، متحد و اتفاق نظر داشتن و کنار گذاشتن اختلافات در مسئله مقابله با موسی عليه السلام مد نظر است. در قرائت سایر قاریان، جمع کردن سحر و کیدهای گوناگون و به کار بردن تمام توان برای از بین بردن او مطرح است.

این اختلاف جزئی در قرائت، تغییری اساسی در تفسیر کلی آیه ایجاد نکرده است، زیرا در هر دو حالت، هدف اصلی فرعون و پیروانش، مقابله با موسی عليه السلام و تضعیف او بوده است.

آیه ۶۶: ... يُحَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى اختلاف قرائت: يُحَيِّلُ

ابن عامر «يُحَيِّلُ» را به صورت «تُحَيِّلُ» با تاء قرائت کرده است، و بقیه قراء آن را با یاء قرائت نموده‌اند (ابن مهران، بی تا: ۲۹۶؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۷؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۶۴).

علت قرائت با تاء: این قرائت به «حبال» و «عصى» (طناب‌ها و چوب‌ها) برمی‌گردد که جمع غیرعاقل هستند.

علت قرائت با یاء: این قرائت به «سحر» برمی‌گردد، زیرا سحر عامل اصلی این توهم است (ابن خالویه، ۱۴۱۳، ۴۳/۲).

آیه حقیقت سحر و جادو را تفسیر نموده است به این که نیرویی است که بر خیال تماشاچیان تسلط یافته و بر دیدگان آنان تأثیر بسزایی می‌گذارد. حاضران محکوم نیروی خیالی بی‌پایه خود گشته، مثلاً ریسمان‌ها و چوب‌های بسیار را، با این که بی‌حس و حرکت هستند، در نظر تماشاچیان حرکت و جنبش از آنها خطور می‌نماید و دیدگان نیز حرکت آنها را می‌پندارند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴۸۱/۱۰).

اختلاف این دو قرائت: در قرائت با تاء «تُحَيِّلُ»، این گونه تصور می‌شود که طناب‌ها و ریسمان‌های آنها در تلاش و جنب‌وجوش به سوی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ هستند. در قرائت با یاء «يُحَيِّلُ»، او تلاش و سعی آنها را برای جادوگری تصور نمود (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۷). در این قرائت، منظور این است که چشم مردم را سحر کردند و توانستند آن‌چنان در افکار حاضران نفوذ کنند که این باور برای آنها پدید آید که این همه موجودات بی‌جان، جان گرفتند.

این اختلاف قرائت، هرچند ظریف است، اما در نهایت به همان مفهوم کلی آیه بازمی‌گردد که سحر و جادو باعث ایجاد توهم و خیال‌پردازی در ذهن بینندگان شده است.

آیه ۶۹: ... إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ

اختلاف قرائت: سَاحِرٍ

حمزه و کسای، «سَاحِرٍ» را به کسره سین و سکون حاء، بدون الف قرائت کرده‌اند، و بقیه قراء به فتح سین و کسره حاء و با الف خوانده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۶۰؛ اهوازی، ۲۰۰۲: ۲۵۰؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۵).

قرائت با الف به این دلیل است که آن را اسم فاعل قرار داده‌اند که از فعل مشتق شده است. کسانی که الف را حذف کرده‌اند، از آن اسم فعل را اراده کرده‌اند و آن را مصدر دانسته‌اند (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۵).



در قرائت حمزه و کسایی دو وجه وجود دارد: ۱. «إِنَّمَا» را دو حرف قرار داده‌اند و معنای آن این است: «کسانی که با مکر، سحر را ساختند»؛ ۲. «مَا» تاویل به مصدر باشد و معنای آن: «همانا عمل آنها یک مکر جادویی است.» (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۸).

در این قرائت سحر به معنای صاحب سحر است، به دلیل نفوذی که آنها در جادو داشتند، یا از جهت مبالغه، گویی خود جادو هستند.

در قرائت نخست (با الف) به این معناست: «آنچه این جادوگران ساخته‌اند، نیرنگ یک جادوگر است.» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۴۱/۱۶).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این اختلاف جزئی در معنا، تغییری در تفسیر آیه ایجاد نکرده است، زیرا در هر دو قرائت، مفهوم اصلی آیه این است که عمل جادوگران، نیرنگ و حيله‌ای بیش نبوده و نتیجه‌ای جز فریب و توهم نداشته است.

آیه ۷۱: قَالَ ءَأَمْنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَذِّنَ لَكُمْ اختلاف قرائت: ءَأَمْنْتُمْ

ابن کثیر و حفص آن را به صورت «ءَأَمْنْتُمْ» قرائت کرده‌اند، بنابر این که خبر است. نافع، ابوعمر و ابن عامر آن را با همزه ممدوده قرائت کرده‌اند، و حمزه و کسایی آن را با دو همزه قرائت نموده‌اند (دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۵۸/۳؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۳۷/۵؛ اهوازی، ۲۰۰۲: ۲۵۰).

در قرائت اول (ءَأَمْنْتُمْ): این قرائت خبری است و وجه نیکویی دارد، گویی فرعون می‌خواهد آنها را به دلیل پیشی گرفتن و تقدم بر ظلمشان بر آنچه که به آن ایمان آورده‌اند، بدون اجازه و دستور او، سرزنش کند (دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۵۸/۳).

در تفسیر المیزان: جمله «ءَأَمْنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَذِّنَ لَكُمْ» تهدیدی است از فرعون به ساحران که چرا بدون اجازه او به موسی ایمان آورده‌اند. در حقیقت، جمله مزبور استفهامیه است، ولی حرف استفهام آن حذف شده و استفهام آن انکاری یا خبری به منظور تقریر جرم است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۲۵۱).

در قرائت جمله به صورت خبری: گویا فرعون آن را بیان کرده است، ولی در قرائت به صورت استفهام، به صورت توییحی از آنها سوال می‌کند که چرا بدون اذن و امر او ایمان آورده‌اند (طوسی، بی تا: ۱۸۹/۷). هر چند که دو قرائت از لحاظ معنایی متفاوت هستند، اما در تفسیر آیه تغییری ایجاد نشده است، زیرا منظور از خبر در قرائت اول نیز توییح است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴۲/۸). در هر دو قرائت، فرعون ساحران را به دلیل ایمان آوردن به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون اجازه او، سرزنش می‌کند و این مفهوم اصلی آیه است.

آیه ۷۷: ... فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَحْشَى اختلاف قرائت: لَا تَخَافُ

حمزه به تنهایی آن را به صورت مجزوم و بدون الف «لَا تَخَافُ» قرائت کرده، و دیگر قراء آن را به صورت مرفوع و همراه الف «لَا تَخَافُ» قرائت نموده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۴؛ جزری، بی تا، ۳۲۱/۲؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۶).

وجه قرائت حمزه: حمزه آن را به معنای نهی قرار داده است، به این صورت: خداوند حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را از ترس نهی کرد، گویا فرمود: «نترس که فرعون و لشکریانش تو را پیشی گیرند و [نترس] از غرق شدن.» بنابراین قرائت حمزه، ابتدا به آن جایز نیست، چون جواب امر برای «فَأَضْرِبْ» است و تقدیر آن این است که اگر در دریا برایشان راهی زدی، از تاریکی پشت سرت و از غرق شدن از پیش رویت نترس (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۷).

بنابر قرائت رفع «لَا تَخَافُ»: دو حالت برای آن متصور است: ۱. آن را حال برای فاعل «فَأَضْرِبْ» قرار دهیم، و تقدیر آن این است: «پس راهی برای آنها در دریا انتخاب کنید، در حالی که ترس ندارید». ۲. آن را مبتدا قرار دهیم، برای اینکه استیناف خبر است، به این معنا که: «شما عمیقاً نمی ترسید، زیرا فرعون قبل از خروج از دریا غرق می شود.» (ابن غلبون، ۱۴۱۰، ۵۳۷/۲). اختلاف قرائت در این آیه به دو شکل مجزوم «لَا تَخَافُ» و مرفوع «لَا تَخَافُ» است. در قرائت مجزوم، نهی از ترس مد نظر است، در حالی که در قرائت مرفوع، حالت عدم ترس یا اطمینان خاطر بیان می شود. هر دو قرائت به یک مفهوم کلی اشاره دارند که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و همراهانش نباید از فرعون و لشکریانش بترسند، زیرا خداوند آن‌ها را حفظ خواهد کرد.

آیه ۸۱: ... فَيَحِلِّلْ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى اختلاف قرائت: فَيَحِلِّلْ - يَحِلِّلْ

کسایه، «فَيَحِلِّلْ» را به ضم حاء و لام اول در «يَحِلِّلْ» را نیز به صورت مضموم قرائت نموده است (دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۶۱/۳؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۴۲/۲؛ جزری، بی تا، ۳۲۱/۲).

قرائت کسره از ماده «حَلَّال» است، یعنی بعد از آن که غضب خدا بر ایشان حرام بود، حلالشان می شود. قرائت ضمه از «حُلُول» است، یعنی غضب خدا بر ایشان نازل می شود (طبرسی، ۱۳۶۰: ۵۳/۱۶).

فراء گفته است: قرائت به کسره نزد من بهتر از قرائت به ضمه است، به علت این که قرائت ضمه از حلول و به معنای وقوع است، و در قرائت کسره به معنای وجوب است. در تفسیر، به وجوب عذاب اشاره شده، نه وقوع (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۷۰/۳).



جمله «فَيَحِلُّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي» هر چند به ظاهر خبر از آینده است، ولی معنایش این است که غضب من بر شما واجب و لازم شود. کلمه «يَحِلُّ» از حلول دین (سر رسیدن مدت قرض) است، و «حَلَّ - يَحِلُّ» از باب «صَرَبَ - يَصْرِبُ» است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۲۶۱).

اختلاف قرائت در این آیه بین کسره و ضمه است: ۱. قرائت کسره «فَيَحِلُّ» به معنای وجوب و حلال شدن غضب خدا بر ایشان است. ۲. قرائت ضمه «فَيُحِلُّ» به معنای نزول و وقوع غضب خدا بر ایشان است. هر دو قرائت به یک مفهوم کلی اشاره دارند که غضب خدا بر کسانی که از فرمان او سرپیچی کنند، حتمی و واجب است

آیه ۸۷: ... بِمَلِكِنَا وَلَا يَحِثُّنَا أُولَآئِكَ مَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ آلِهِمْ وَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ فَيَلْقَىٰ الصَّالِحِينَ كَمَا يَلْقَىٰ الصَّالِحِينَ كَمَا يَلْقَىٰ الصَّالِحِينَ كَمَا يَلْقَىٰ الصَّالِحِينَ

اختلاف قرائت: بِمَلِكِنَا - حُمَّنَا

اختلاف قرائت بِمَلِكِنَا: نافع و عاصم به فتح میم «بِمَلِكِنَا»، حمزه و کسائی به ضم میم «بِمَلِكِنَا»، و بقیه قراء به کسر میم «بِمَلِكِنَا» قرائت کرده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۶۲؛ ابن مهران، بی تا: ۲۹۷؛ دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۴).

معانی قرائت‌های مختلف بِمَلِكِنَا:

۱. به فتحه میم و کسره میم: به معنای تسلط و قدرت داشتن بر دیگری است. یعنی: «پس از بازگشت موسی عليه السلام از کوه طور و اعتراض به پرستش گوساله سامری، به او گفتند: ما با اختیار و میل خود خلاف نکردیم». ۲. به ضمه میم: از آن سلطان را اراده کرده‌اند، چون شاه سلطان است. و مُلک اسم برای هر چیزی است که متعلق واقع می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم: «این خانه مُلک من است و من صاحب آن هستم.» (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۴۹/۲).

۳. به فتح میم و سکون لام: کلمه «مَلِك» مصدر از «مَلَك - يَمْلِك» است. گویا مراد از جمله «مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا» این باشد که: «ما با اختیار خود تو را مخالفت و وعده‌ات را خلف نکردیم.» و ممکن هم هست مراد این باشد که: «ما از اموال و مُلک خود چیزی برای ساختن گوساله مصرف نکردیم، تا در این امر قصد عمدی داشته باشیم. ولیکن ما اموال و ائقال و زیورآلات قوم را حمل می‌کردیم (چون خسته شدیم) آن را انداختیم، سامری برداشت و در کوره ریخت، و با آن این گوساله را درست کرد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲/۲۶۷).

اختلاف قرائت حُمَّنَا: ابو عمرو، حمزه و کسائی حاء را مفتوح و میم را خفیف «حُمَّنَا» قرائت کرده‌اند، و دیگر قراء به ضم حاء و تشدید میم «حُمَّنَا» قرائت نموده‌اند (ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۰؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۷).

تفاوت معنایی این دو قرائت: در قرائت ضم «حُمِّلْنَا»: یعنی وادارمان کردند که بار قوم را برداریم. در قرائت فتح «حُمِّلْنَا»: یعنی خودمان برداشتیم (طبرسی، ۱۳۶۰: ۵۹/۱۶).

تفاوت معنایی بیشتر: در قرائت به صیغه مجهول «حُمِّلْنَا» از باب تفعیل، یعنی تحمیل کرده شدیم. مراد آن است که ما را تکلیف کردند تا برداشتیم (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۲/۶). در اینجا حمل اختیاری زیورآلات قوم و استفاده از آن برای ساخت گوساله و حمل اجباری آن، در گناهکار بودن و بی‌گناهی قوم اثر داشته است.

آیه ۹۶: ... قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ اختلاف قرائت: يَبْصُرُوا

حمزه و کسبایی آن را به تاء «تَبْصُرُوا» قرائت کرده‌اند، و دیگر قراء به یاء «يَبْصُرُوا» قرائت نموده‌اند (جزری، بی‌تا، ۳۲۲/۲؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۷۰؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۶۲/۳).

منظور قرائت به یاء: به صیغه غایب، بنی اسرائیل است. یعنی: «من چیزی را دیدم که آنها ندیدند». منظور قرائت به تاء: به صورت مخاطب، منظور جمیع افراد است. یعنی: «خطاب به یارانش گفت: من چیزی را دیدم که شما نزد خود ندیدید.» (ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ۵۹/۱۶؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۱۲۵/۶).

تأثیر اختلاف قرائت در معنا: با توجه به خطاب متفاوت در دو قرائت ذکر شده و معنایی که در برخی از تفاسیر برای «يَبْصُرُوا» ذکر شده، می‌توان گفت اختلاف قرائت، معنا را نیز تغییر خواهد داد.

در تفسیر نمونه: جمله «بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ» اشاره به اطلاعات خاصی درباره آیین موسی عليه السلام است. یعنی: «من از مطالبی آگاه شدم که آنها ندیدند و آگاه نشدند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۸۶/۱۳).

در المیزان: آن را به دیدن معنا نموده است: «بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا» به معنای «من چیزی دیدم که مردم ندیدند.» دیدن جبرئیل است در هنگامی که یا پیاده یا سواره نازل می‌شد. مفادش این است که: «من او را شناختم و مردم نشناختند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۷۳/۱۴).

با توجه به داستان ذکر شده در تفاسیر مختلف، سامری این عمل را در غیاب حضرت موسی عليه السلام انجام داده و آنچه را که او دیده یا از آن آگاه شده است، در غیاب ایشان بوده. بنابراین، مورد خطاب ایشان باید بنی اسرائیل باشد، که در قرائت مشهور «يَبْصُرُوا» به آن پرداخته است.



آیه ۹۷: ... لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْتَحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا اختلاف قرائت: لَنْ تُخْلَفَهُ

ابن کثیر و ابوعمر و «لَنْ تُخْلَفَهُ» به کسره لام قرائت کرده‌اند. نافع، عاصم، ابن عامر، حمزه و کسائی «لَنْ تُخْلَفَهُ» به فتحه لام قرائت نموده‌اند (ابن مهران، بی تا: ۲۹۷؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۱؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۶۲/۳).

معنای قرائت به کسره «لَنْ تُخْلَفَهُ»: در این صورت، معنا این است: «شما در روز قیامت برانگیخته می‌شوید و ملاقات می‌شوید و جز آن نه می‌توانید کاری انجام دهید و نه آن را رها می‌کنید.»
معنای قرائت به فتحه «لَنْ تُخْلَفَهُ»: در این صورت، معنای آن این است: «خداوند در قیامت جزای اعمالی که انجام داده‌اید به شما می‌دهد و خداوند از وعده خود تخلف نمی‌کند.» (ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۱).
اختلاف در متعدی شدن به دو مفعول: وقتی فعل را به یکی از دو مفعول نسبت می‌دهید، بنابراین آن را به جای فاعل می‌گیرید، فعل متعدی می‌ماند به یک مفعول، و فاعل برای فعل «تخلف»: خداوند متعال یا موسی عَلَيْهِ السَّلَام. معنای آن: «ما آن را برای شما خواهیم آورد، و از تو تأخیر نمی‌کند.» (فارسی، ۱۴۱۳: ۲۴۹).
نظر طبرسی: طبرسی به نقل از ابوعلی می‌گوید: این فعل متعدی به دو مفعول می‌شود و چون فعل مجهول است، یکی از مفعول‌ها جایگزین فاعل شده است. بنابراین به صیغه مجهول معنی روشن‌تر است. پس معنا بدین صورت است: «تو را وعده‌گاهی است برای عذاب و کیفر که تأخیری در آن نیست و با تو خلف وعده نخواهد شد.» (طبرسی، ۱۳۶۰، ۶۸/۱۶).

تفسیر طباطبایی: ظاهرش این است که از هلاکت وی و سرآمدی که خداوند متعال برایش معین و حتمی نموده خبر می‌دهد. البته احتمال هم دارد که این نیز نفرین باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۷۶/۱۴).
اختلاف معنا در این است که: در قرائت فتحه «لَنْ تُخْلَفَهُ»، سخن از این است که خداوند خلف وعده نمی‌کند. در قرائت کسره «لَنْ تُخْلَفَهُ»، به این معناست که شما در روز قیامت جزای عملتان را می‌گیرید.
این اختلاف معنا، تغییری در تفسیر آیه ایجاد نکرده است، چون در هر صورت، آیه می‌خواهد جزای سامری و وعده خداوند را به او گوشزد کند. در هر دو قرائت، تأکید بر این است که عذاب و کیفر سامری قطعی و بدون تأخیر خواهد بود.

آیه ۱۱۲: وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَ لَا هَضْمًا اختلاف قرائت: يَخَافُ

ابن کثیر آن را به صورت جزم فاء و بدون الف «فَلَا يَخَافُ» قرائت کرده، بنابر این که «لَا» نهی است و فعل بعد از آن مجزوم می‌شود، و جمله در محل جزم جواب شرط است. دیگر قراء آن را به صورت

مرفوع و با الف «فَلَا يَخَافُ» قرائت نموده‌اند که در این صورت «لَا» نفی است و جمله خبر است، یعنی: «نمی‌ترسد.» (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۷؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۶۳/۳؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۱).

معنای قرائت نفی «فَلَا يَخَافُ»: یعنی کسانی که خدا را اطاعت کنند و خدا را بشناسند و دین و محتویات آن را تصدیق کنند، بیمی ندارند که به آنها ظلم شود و بر گناهان‌شان افزوده شود یا از حسنات‌شان کاسته گردد.

معنای قرائت نفی «فَلَا يَخْفُ»: یعنی باید از ظلم و نقصان نترسد. بدیهی است که نهی از ترس، امر به ایمنی است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۷۵/۱۶).

تفاوت معنایی: در قرائت نفی «فَلَا يَخَافُ»، عدم خوف قطعی است، به علت این که این افراد اعمال صالح انجام می‌دهند. در قرائت نفی «فَلَا يَخْفُ»، امر به نداشتن خوف است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این دو قرائت، معنا را تغییر داده‌اند، اما اختلافی در تفسیر ایجاد نگشته است، چون در هر دو قرائت بیان عدم خوف برای افراد صالح است. در هر دو حالت، آیه تأکید می‌کند که مؤمنانی که اعمال صالح انجام می‌دهند، نباید از ظلم یا کاسته شدن پاداش‌های خود بترسند، زیرا خداوند عادل است و به آن‌ها ستم نمی‌کند.

تفاوت ظریف در تفسیر: در قرائت نفی، آیه خبری است و بیان می‌کند که مؤمنان صالح از ظلم و نقصان در امان هستند. در قرائت نفی، آیه امری است و به مؤمنان دستور می‌دهد که از ظلم و نقصان نترسند. هر دو قرائت به یک مفهوم کلی اشاره دارند که ایمان و عمل صالح، امنیت و آرامش را برای مؤمنان به ارمغان می‌آورد.

آیه ۱۱۹: وَ أَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى

اختلاف قرائت: أَنْتَ

نافع آن را با کسره همزه «إِنَّكَ» و بقیه قراء با فتحه «أَنَّكَ» قرائت کرده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۶۳؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۹؛ دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۴).

در قرائت به فتحه، آن را عطف بر آیه قبل «أَلَا تَجُوعُ» می‌دانند و تقدیر آن این است: «إِنَّ لَكَ أَنَّكَ لَا تَظْمَأُ». در این صورت، ابتدا به آن جایز نیست. معنای آن این است: «تو در این مکان تشنه نمی‌شوی و در آنجا نه گرسنگی داری و نه برهنگی.» پس جایز نیست ادامه آیه قبل قطع شود (طبرسی، ۱۳۷۴: ۱۱۲/۴). در قرائت به کسره، کلام قبلی را قطع نموده و به آن ابتدا نموده است، یعنی استینافیه است. معنای «لَا تَظْمَأُ» این است: «تشنه نمی‌شوی» و معنای «وَ لَا تَضْحَى» این است: «در مقابل خورشید ظاهر نمی‌شوی (آفتاب‌زده نمی‌شوی).» (ابن غلبون، ۱۴۱۰: ۵۳۹/۲؛ ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۷).



طبری قرائت به فتحه را تحسین نموده، به علت این که خداوند متعال وعده‌ای را که به آدم، هنگامی که در بهشت ساکن شود، داده است، ذکر کرده است. در این حالت، عطف بر «أَلَّا تَجُوعَ» اولی‌تر از این است که خبر برای مبتدا باشد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۲/۱۶).

اختلاف قرائت در این آیه به دو صورت است: قرائت به فتحه «أَنَّكَ» که عطف بر آیه قبل است و معنای آن این است که در بهشت نه گرسنگی و نه تشنگی وجود دارد. این قرائت توسط اکثر قراء پذیرفته شده و به دلیل ارتباط معنایی با آیه قبل، ترجیح داده می‌شود. قرائت به کسره «إِنَّكَ» که کلام جدیدی است و به صورت استیناف آغاز می‌شود و معنای آن این است که در بهشت تشنگی و آفتاب‌زدگی وجود ندارد. این قرائت توسط نافع انجام شده است.

تفاوت معنایی در این است که در قرائت به فتحه، آیه ادامه وعده‌های خداوند به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ در بهشت است و تأکید می‌کند که در بهشت نه گرسنگی و نه تشنگی وجود دارد. در قرائت به کسره، آیه به صورت مستقل بیان می‌کند که در بهشت تشنگی و آفتاب‌زدگی وجود ندارد. هر دو قرائت به یک مفهوم کلی اشاره دارند که بهشت مکانی است که در آن رنج‌های دنیوی مانند گرسنگی، تشنگی و آفتاب‌زدگی وجود ندارد. اختلاف قرائت در این آیه، تغییری اساسی در تفسیر ایجاد نکرده است، زیرا در هر دو حالت، وعده‌های خداوند درباره نعمت‌های بهشتی تأکید شده است.

۲. قرائات غیر موثر در معنای آیات

روش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و به تبع ایشان خاندان رسالت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به گونه‌ای بود که جهت ترویج و گسترش اسلام و قرآن، در امر قرائت قرآن، به مردم سخت نمی‌گرفتند. اگر قبیله‌ای کلمات خاصی از قرآن را با لهجه خود تلفظ می‌کردند، از آنان می‌پذیرفتند. چنان که گاهی دو نفر بر سر تلفظ یک کلمه با هم اختلاف می‌کردند و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پس از استماع قرائت هر دو، صحه می‌گذاشتند. بنابراین، این گونه قرائت‌ها که غالباً از تقریرات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است، از روایات مختلف نقل شده است. اگرچه ممکن است بعضی از این قرائت‌ها به لحاظ سندی مشکل داشته باشند و جزء قرائت‌های ضعیف به شمار بیایند، اما صدور یا لا اقل تقریر چنین قرائت‌هایی که خللی در معنای آیات ایجاد نمی‌کند، با توجه به تساهل معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نسبت به افراد یا قومیت‌های گوناگون در امر قرائت قرآن، محتمل است (پیر چراغ و همکاران، ۱۴۰۱: ۳۶۱). موارد اختلاف قرائات بی‌تاثیر در معنا به شرح زیر است:

آیه ۱۰: إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي

اختلاف قرائت: لِأَهْلِهِ

حمزه به تنهایی: «لِأَهْلِهِ امْكُثُوا» را در این قسمت و همچنین در آیه ۲۸ سوره قصص با ضمه هاء قرائت نموده است (اهوازی، ۲۰۰۲: ۲۴۷). اما بقیه قراء آن را به کسره قرائت کرده‌اند، به خاطر تبعیت از حرکت حرف قبل از آن که مکسور است (جزری، ۱۴۲۱: ۴۸۵).

آیه ۱۲: إني أنا ربُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

اختلاف قرائت: إني

ابن کثیر و ابوعمر و آن را به فتحه حمزه و بقیه قراء با کسره قرائت کرده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۵۷؛ ابن مهران، بی تا: ۲۹۱؛ ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۰). در هر دو صورت ابتدا به آن جایز نیست. در حالت فتحه، آن را مفعول برای فعل «نُودِي» قرار داده و ضمیر «نُودِي» نائب فاعل آن است و تقدیر آن: «يَا مُوسَى بَأْنِي أَنَا رَبُّكَ» (که حرف جر از آن حذف شده است). در حالت کسره، آن را حکایت بعد از قول قرار داده است و تقدیر آن: «يَا مُوسَى إني أَنَا رَبُّكَ» (ابن غلبون، ۱۴۱۰، ۵۳۲/۲). چنان که مشاهده می‌شود، اختلاف در قرائت تغییری در معنای آیه ایجاد نکرده است. در هر دو صورت می‌خواهد به حضرت موسی عليه السلام ندا دهد که من پروردگار تو هستم.

آیه ۱۳: وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى

اختلاف قرائت: اخْتَرْتُكَ

حمزه آن را به صورت «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ» با تشدید نون و اضافه کردن الف، به صورت جمع قرائت کرده است. و بقیه قراء آن را با تخفیف تاء و به صورت مفرد خوانده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۵۷؛ ابن مهران، بی تا: ۲۹۴؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۵۹). کسی که آن را فتحه داده و بدون تشدید به صورت «أَنَا اخْتَرْتُكَ» قرائت نموده، «أَنَا» را اسم برای خداوند متعال قرار داده که بر فعل مقدم شده است و مرفوع است بنابر مبتدا بودن، و «اخْتَرْتُ» خبر آن است و تاء فاعل آن و کاف مفعول آن است. و آن به آیه قبل برگشت پیدا می‌کند که فرمود: «إني أَنَا رَبُّكَ». و کسی که آن را کسره داده و نون را مشدد نموده است، آن را از حروف ناصبه و در نقش مبتدا قرار داده است، و نون را مشدد نموده، برای اینکه در اصل دو نون بوده است که برای تخفیف یکی در دیگری ادغام شده است (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۰).

در اینجا دو قرائت مختلف تغییری در معنا و تفسیر آیه ایجاد نکرده است، به جهت اینکه در قرائت مفرد، خداوند متعال برگزیدن حضرت موسی عليه السلام را برای رسالت، از جانب خود دانسته است. و در قرائت جمع، برای تعظیم مقام باری تعالی از این مقصود، با واژه جمع قرائت نموده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲۴۰/۶؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۲۵۷/۳). همانطور که پادشاهان عرب برای تکریم مقام خودشان، گاهی اوقات از لفظ جمع استفاده نموده‌اند (دانی، ۱۴۲۸، ۱۳۵۳/۳؛ عکبری، ۱۴۲۴، ۱۹/۲).

ذکر این نکته لازم است که قرائت مفرد با توجه به سیاق آیات قبل سازگارتر است (طبرسی، ۱۳۶۰، ۱۱/۱۶). به علت اینکه به این بیان خدای متعال «إني أَنَا رَبُّكَ» برگشت پیدا می‌کند که به صورت مفرد آمده است (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۴۱).



آیه ۵۳: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا

اختلاف قرائت: مَهْدًا

عاصم، حمزه و کسایی آن را به صورت «مَهْدًا» با فتحه میم و سکون هاء بدون الف قرائت کرده‌اند. بقیه قراء آن را به صورت «مِهَادًا» با کسره میم و فتحه الف قرائت نموده‌اند (ابن مهران، بی تا: ۲۹۴؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۳؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۲۳/۵).

المهد مصدر برای مهد است و در اینجا مفعول دوم برای فعل جعل است (جزری، ۱۴۲۱: ۴۵۸). در حالت مصدر، مثل گهواره‌ای است که بر آن کودک نهاده می‌شود. و مهاده، اسم آن چیزی است که مثل تشک گسترانیده می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰/۴).

مهاده مانند فراش و بساط است، و این دو نام برای چیزی است که می‌گسترده و بسط می‌کند و جایز است برای نامیدن گهواره از این اسم استفاده شود. اما مهاده واضح‌تر است (فارسی، ۱۴۱۳: ۲۲۳/۵). معنای این دو قرائت یکی است، یعنی زمین را هموار و برای راه رفتن و نشستن و دراز کشیدن آسان کند، تا برآمدگی در آن نباشد، مگر به ندرت که از آن اجتناب شود (ابن عاشور، بی تا: ۱۳۲/۱۶).

آیه ۶۹: وَ أَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفٌ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ...

اختلاف قرائت: تَلْقَفٌ

حرفص به إسکان لام و فاء، و همراه با تخفیف قاف، از فعل «تَلْقَفُ، يَلْقَفُ» مثل «عَلِمَ يَعْلَمُ» قرائت نموده و بقیه قراء به تشدید قاف و جزم آن، بنابر جواب امر بودن قرائت کرده‌اند (اهوازی، ۲۰۰۲: ۲۵۰؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۵؛ جزری، بی تا: ۳۲۱/۲).

و التلقف و التلقف: گرفتن در هواست و لَقْفَهُ و تَلَقَّفَهُ و تَزَقَّفَهُ، هنگامی است که تو آن را هوشمندانه و سبک در هوا بگیری (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۸).

«تَلْقَفٌ» به رفع و تشدید که جمله‌ی مستأنفه یا حال باشد، یعنی: آنچه در دست داری در حالی بینداز که سحرهای آنان را می‌بلعد، و بدون تشدید هم به این معناست: آنچه در دست داری بینداز، تا این سحرها را بلعد (طبرسی، ۱۳۷۴: ۵۱/۴).

آیه ۸۰ و ۸۱: وَأَعِدْنَاكُمْ - رَزَقْنَاكُمْ

حمزه و کسایی هر سه را با تاء مضموم، بدون الف، بنابر لفظ مفرد آنها را تلاوت کردند، و دیگر قراء آنها را با نون مفتوح و الف بعد از آن قرائت کردند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۶۱؛ ابن مهران، بی تا: ۲۹۶؛ دانی، ۱۴۲۸: ۱۳۶۰/۳).

همه این فعل‌ها برای خداوند است، جایز است هم آن را به صورت مفرد و هم به صورت جمع به کار برد، هم می‌تواند از «فَعَلْنَا» باشد، یعنی با کمک و یاری او باشد، و هم از «فَعَلْتُ» باشد، یعنی خودش به تنهایی آن را انجام داده است (ازهری، ۱۴۲۰: ۲۹۹). در واقع جمع به کار بردن برای تعظیم مخبر عنه که خداوند است، می‌باشد (ابن غلبون، ۱۴۱۰: ۵۳۷/۲).

«وَأَعَدْنَاكُمْ» را ابوعمر و بدون الف قرائت کرده‌اند (بناء، ۱۴۲۲: ۳۸۷)، زیرا وعده از طرف خداوند متعال به بنی اسرائیل داده شده و طرفینی نیست (ابن‌غلبون، ۱۴۱۰: ۵۳۷/۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۵۳/۱۶).

آیه ۱۰۱: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...

اختلاف قرائت: يُنْفَخُ

قراء بر یاء مضموم در آن اجماع دارند، به اینکه مجهول است و فاعل آن معلوم نیست، به غیر از ابوعمر و که آن را به صورت نون مفتوح قرائت می‌کند (جزری، ۱۴۲۱: ۴۶۲؛ دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۴؛ ابن‌غلبون، ۱۴۱۰: ۵۳۸/۲).

ابوعمر و که آن را به صورت نون مفتوح قرائت می‌کند، دلیل او آیه «وَوَحَّشُوا الْمُجْرِمِينَ» است. در این صورت دمیدن در صور را به خداوند متعال نسبت داده، چون دمنده اگرچه اسرافیل بود، خداوند متعال حکم به آن دارد و او دستور دهنده و خالق است، پس عمل را به خود نسبت می‌دهد (ابن‌خالویه، ۱۴۲۷: ۲۷۱). در هر دو صورت معنای یکی است (ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۱).

آیه ۱۳۰: لَعَلَّكَ تَرْضَى

اختلاف قرائت: لَعَلَّكَ تَرْضَى

کسانی «تَرْضَى» به ضمه تاء، و بقیه قراء به فتحه تاء «لَعَلَّكَ تَرْضَى» قرائت کرده‌اند (جزری، ۱۴۲۱: ۲۵۲/۵؛ ابن‌مهران، بی‌تا: ۲۹۸؛ دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۴).

کسی که آن را با فتحه قرائت کرده، خطاب را به پیامبر ﷺ قرار داده: یعنی تو راضی هستی یا محمد. و کسی که به ضمه قرائت کرده، نام فاعل آن را نبرده است. در هر دو صورت معنای یکی است (ازهری، ۱۴۲۰: ۳۰۲). مؤید قرائت فتح «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) است و مؤید قرائت ضم این است که در وصف بعضی از انبیا آمده است: «وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم: ۵۵) (طبرسی، ۱۳۶۰: ۸۶/۱۶).

آیه ۱۳۳: ... أَوْ لَمْ تُاتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى

نافع، ابوعمر و حفص آن را «أَوْ لَمْ تُاتِيهِمْ» با تاء قرائت کرده‌اند و بقیه قراء با یاء قرائت نموده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۱۲۵؛ جزری، بی‌تا: ۳۲۳/۲؛ بناء، ۱۴۲۲: ۳۹۰).

در قرائت به تاء، به علت تأنیث کلمه «بَيِّنَةٌ» است و در قرائت به یاء برای تقدم فعل و حمل معنای «بَيِّنَةٌ» به معنی بیان، قرائت نموده‌اند (رازی، ۱۴۰۸: ۲۰۰/۱۳). یعنی بیان آنچه که در آن است. یعنی قرآن قوی‌ترین دلائل و روشن‌ترین آیه است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۶۷/۶).

در هر دو صورت معنای بیان و بینه یکی است، همچنان که معنای وعظ و موعظه و صوت و صیحه یکی می‌باشد (فارسی، ۱۴۱۳: ۲۵۳/۵).



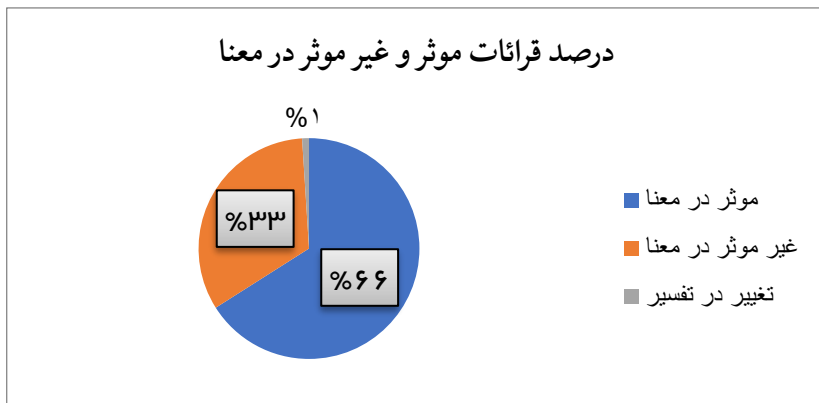
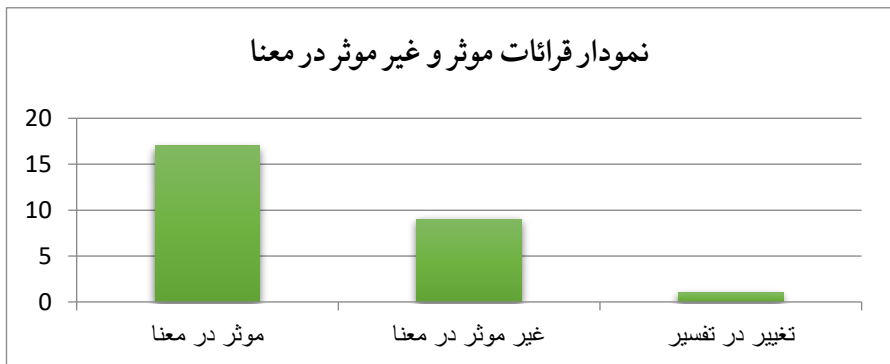
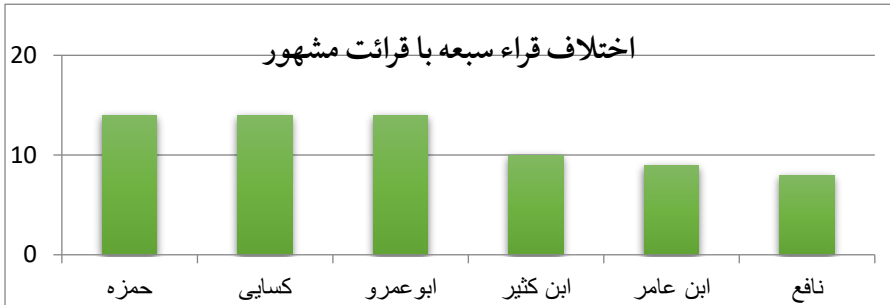
جدول (۱): قرائت موثر در معنای آیات

آیه	قرائت عامه (عاصم)	سایر قرائات	قاریان موافق با عاصم	قاریان مغایر با عاصم
۱	طَه	طَه - طِه	ابن کثیر، ابن عامر	حمزه، کسایی، ابو عمرو، نافع
۱۲	طوی	طوی	حمزه، کسایی، ابن عامر	ابن کثیر، نافع، ابو عمرو
۳۱۳۲	أَشْدُدْ - أَشْرِكُهُ	أَشْدُدْ - أَشْرِكُهُ	حمزه، کسایی، ابن کثیر، نافع، ابو عمرو	ابن عامر
۵۰	حَلَقَهُ	حَلَقَهُ	نافع، ابن عامر، حمزه، ابو عمرو، ابن کثیر	کسایی
۵۹	يَوْمَ الزَّيْنَةِ	يَوْمَ الزَّيْنَةِ	-	حمزه، کسایی، ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر
۶۳	إِنْ - هَادَانِ	إِنَّ هَذَا - ان هَذِينَ ان هَذَا	-	نافع، ابن عامر، حمزه و کسایی، ابو عمرو، ابن کثیر
۶۴	فَأَجْمِعُوا	فَأَجْمِعُوا	نافع، ابن عامر، حمزه و کسایی، ابن کثیر	ابو عمرو
۶۶	يُحْيِلُ	تَحْيِلُ	حمزه، کسایی، ابن کثیر، نافع، ابو عمرو	ابن عامر
۶۹	سَاحِرٍ	سِحْرٍ	ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر	حمزه، کسایی
۷۱	آمَنْتُمْ	امْتَمْتُمْ	ابن کثیر	نافع، ابن عامر، حمزه، کسایی، ابو عمرو
۷۷	لَا تَخَافُ	لَا تَخَفَ	نافع، ابن عامر، ابن کثیر، کسایی، ابو عمرو	حمزه
۸۱	فَيَحِلُّ - يَحِلُّ	فَيَحِلُّ - يَحِلُّ	نافع، ابن عامر، ابن کثیر، حمزه، ابو عمرو	کسایی
۸۷	بِمَلِكِنَا	بِمَلِكِنَا - بِيَمَلِكِنَا	نافع	ابن عامر، ابن کثیر، کسایی، ابو عمرو، حمزه
۸۷	حُمِّلْنَا	حَمِلْنَا	ابن عامر، ابن کثیر، نافع	کسایی، ابو عمرو، حمزه

۹۶	يَبْصُرُوا	تَبْصُرُوا	ابن عامر، ابن كثير، نافع، ابو عمرو،	كسائي، حمزه،
۹۷	لَنْ نَخْلُقَهُ	لَنْ نَخْلُقَهُ	نافع، ابن عامر، حمزة و كسائي	ابن كثير، أبو عمرو
۱۱۲	يَخَافُ	يَخَفُ	نافع، ابن عامر، حمزة، كسائي، أبو عمرو	ابن كثير
۱۱۹	أَنْتَ	أَنْتَ	ابن عامر، حمزة، كسائي، أبو عمرو، ابن كثير	نافع

جدول (۲) قرائات غیر موثر در معنای آیات

آیه	قرائت عامه (عاصم)	سایر قرائات	قاریان موافق با عاصم	قاریان مغایر با عاصم
۱۰	لِأَهْلِهِ	لِأَهْلِهِ	ابن عامر، کسائی، ابوعمرو، نافع، ابن كثير	حمزه
۱۲	إِنْفِخِ	إِنْفِخِ	ابن عامر، حمزه، کسائی،، نافع	ابن كثير، ابوعمرو
۱۳	أَخْتَرْنَاكَ	اخترناك	ابن عامر، حمزه، کسائی، ابوعمرو، نافع، ابن كثير	حمزه
۵۳	مَهْدًا	مهادا	حمزه، کسائی	ابن عامر، ، ابوعمرو، نافع، ابن كثير
۶۹	تَلْقَفْ	تَلْقَفْ	-	ابن عامر، حمزه، کسائی، ابوعمرو، نافع ابن كثير،
۸۰-۸۱	أَنْجَيْنَاكُمْ وَأَعَدْنَاكُمْ رَزَقْنَاكُمْ	أَنْجَيْنَاكُمْ وَأَعَدْنَاكُمْ رَزَقْنَاكُمْ	ابن عامر، ، ابوعمرو، نافع، ابن كثير	حمزه، کسائی
۱۰۱	يُنْفِخُ	يُنْفِخُ	ابن عامر، حمزه، کسائی،، نافع، ابن كثير	ابوعمرو
۱۳۰	تُرْضَى	تُرْضَى	ابن عامر، حمزه، ابوعمرو، نافع، ابن كثير	کسائی
۱۳۳	تَأْتِهِم	يَأْتِهِم	نافع و أبو عمرو	ابن عامر، حمزه، کسائی، ابن كثير



نتیجه گیری

پس از احصاء و بررسی کلی اختلاف قرائات در سوره طه، ۲۷ مورد بیان گردید که از این تعداد، ۱۸ مورد در معنا تأثیر دارند و ۹ مورد تغییری در معنا ایجاد نمی کنند. در این میان، بیشترین موارد اختلاف مربوط به قرائت کسایی، حمزه و ابوعمر و است که هر کدام ۱۴ مورد می باشد و کمترین اختلاف مربوط به نافع است که ۸ مورد است. در بررسی آیاتی که اختلاف آنها بیان گردیده است، تنها یک آیه است که اختلاف قرائت در آن، تفسیر را متغیر نموده و آن آیه ۵۰ می باشد. تفاوت دو قرائت در این آیه، در شیوه استدلال به وصف خالقیت، در اثبات دلالت آن بر ربوبیت است.

در روند این پژوهش روشن گردید که علم قرائت در فهم، ترجمه و تفسیر آیات، تأثیر مستقیم دارد. بیشترین تطابق در تفاسیر، منطبق با روایت حفص از عاصم بوده که منتج به بیان بهترین تفسیر و مطابق با قواعد و اصول عربی اصیل می باشد. یافته های این پژوهش حاکی از آن است که معنای دقیق تر واژگان قرآنی بر اساس قرائت مشهور و سیاق آیات، قابل تحصیل است و در قالب موارد، قرائت مشهور منطبق با سیاق آیات و ساختارهای زبان عربی است.

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که در طول تاریخ، در اکثر موارد اختلاف قرائات در کیفیت قرائت از لحاظ صرفی، نحوی، آوایی و لهجه ای است، که تأثیر چشم گیری در تفسیر آیات نداشته و می توان آن را نوعی ظرافت دانست. این اختلافات به قرائت اصلی قرآن خللی وارد نکرده است؛ زیرا عواملی همچون نظارت اهل بیت علیهم السلام، دقت و اهتمام مسلمانان به حفظ قرائت اصلی و مقبولیت قرائت حفص از عاصم، به دلیل انطباق با قرائت امام علی علیه السلام، باعث شد تا قرائت اصلی قرآن مصون بماند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۳. ابن الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد. النشر فی القرائات العشر. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن جزری، عبدالرحمان بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق عبدالرزاق مهدی. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱.
۵. ابن خالویه، حسین بن احمد. الحجة فی القرائات السبع. بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۲۱.
۶. ابن خالویه، حسین بن احمد. اعراب القرائات السبع و عللها. قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳.
۷. ابن خالویه، محمد بن احمد. اعراب القرائات السبع و عللها. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷.
۸. ابن عاشور، محمدطاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، بی تا.
۹. ابن غلبون، طاهر بن عبد المنعم. التذکره فی القرائات. قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۴۱۰.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
۱۱. ابن مهران، احمد بن الحسین. المبسوط فی القرائات العشر. دمشق: مجمع اللغه العربیه، بی تا.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد. معانی القرائات. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
۱۳. اسودی، علی و همکاران. واکاوی و بررسی اختلاف قرائت سبع در سوره یس. فصلنامه مطالعات قرآنت قرآن، سال نهم، شماره ۱۶، ۱۴۰۰.
۱۴. اهوازی، ابوالحسن بن علی. الوجیز فی شرح قرائات. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۲.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود. معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۰.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸.
۱۷. پیر چراغ، محمدرضا و همکاران. واکاوی و بررسی روایات اختلاف قرائت در تفسیر البرهان. فصلنامه مطالعات قرآنت قرآن، سال دهم، شماره ۱۹، ۱۴۰۱.
۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد. الکشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.

۱۹. ثقفی تهرانی، محمد. تفسیر روان جاوید. تهران: انتشارات هدایت، چاپ سوم، ۱۳۹۸.
۲۰. جعفری، یعقوب. تفسیر کوثر. قم: انتشارات هجرت، چاپ اول، بی تا.
۲۱. جزری، محمد بن محمد. تجبیر التیسیر فی القرائات العشر. عمان: دارالفرقان، ۱۴۲۱.
۲۲. جوان آراسته، حسین. درسنامه علوم قرآنی. تهران: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۷.
۲۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. تفسیر اثنا عشری. تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳.
۲۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین. انوار درخشان. تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴.
۲۵. خدا بنده لو، ملیحه و همکاران. بررسی تطبیقی اختلاف قرائات سبع در تفسیر سوره انبیاء. فصلنامه مطالعات قرائت قرآن، سال نهم، شماره ۱۷، ۱۴۰۰.
۲۶. خرمشاهی، بهاء الدین. دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. تهران: نشر دوستان، چاپ چهارم، ۱۳۹۳.
۲۷. خوشفر، محسن و همکاران. نقش اختلاف قرائت در تفسیر آیه «خلقه ثم هدی». فصلنامه مطالعات قرائت قرآن، سال هشتم، شماره ۱۵، ۱۳۹۹.
۲۸. خونی، سید ابوالقاسم. بیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ چهارم، ۱۳۹۵.
۲۹. دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید. التیسیر فی القرائات السبع. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶.
۳۰. دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید. جامع البیان فی قراءات السبع. امارات: جامعه الشارقه، ۱۴۲۸.
۳۱. دمیاطی بناء، احمد بن محمد. اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربع عشر. قاهره: مطبعه عبدالحمید احمد حنفی، ۱۴۲۲.
۳۲. رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۰۸.
۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
۳۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم. مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۵.
۳۵. زرکشی، محمد بن عبد الله. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۹.
۳۶. شفیع، سعید و همکاران. بررسی رویکرد نقد تفسیر تسنیم به اختلاف قرائات. فصلنامه مطالعات قرائت، سال دهم، شماره ۱۹، ۱۴۰۱.
۳۷. شوکانی، محمد علی. فتح القادیر. بیروت: دار الكلم الطیب، بی جا، ۱۴۱۴.



۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه، ۱۳۶۰.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن. جوامع الجامع. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۱. طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۴۲. طریحی، فخر الدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۴. عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: انتشارات صدوق، ۱۳۶۰.
۴۵. عسکری، سید مرتضی. القرآن الکریم و روایات المدرستین. قم: کلیه اصول الدین، ۱۴۱۶.
۴۶. عکبری، عبدالله بن حسین. اعراب القرائت الشاذ. قاهره: المکتبه الازهریه للتراث، چاپ اول، ۱۴۲۴.
۴۷. فارسی، ابوعلی. الحجة للقراء السبعة. بیروت: دار المأمون للتراث، بی جا، ۱۴۱۳.
۴۸. فضلی، عبدالهادی. تاریخ قرائت قرآن کریم. تهران: انتشارات اسوه، بی جا، ۱۳۸۸.
۴۹. قرشی، علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
۵۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه، بی جا، ۱۴۱۵.
۵۱. کاشانی، ملافتح الله. تفسیر منهج الصادقین. تهران: انتشارات الاسلامیه، ۱۳۳۶.
۵۲. گلدزیهر، ایگناس. گرایش های تفسیری در میان مسلمانان. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.
۵۳. مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴.
۵۴. محسنی، طاهره و همکاران. تاثیر اختلاف قرائت در فهم و تفسیر برخی از آیات سوره بقره. معرفت، ۱۴۱۲.
۵۵. معرفت، محمدهادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۴۱۲.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۷. میر حسینی، سید محمد و همکاران. واکاوی تاثیر اختلاف قرائت سبع در تفسیر سوره نور. فصلنامه مطالعات قرآنت قرآن، سال هفتم، شماره ۱۲، ۱۳۹۸.
۵۸. نوری، حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۸.



References

1. *The Holy Quran*.
2. Ahwāzī, Abū al-Ḥasan bin 'Alī, (2002 CE), *al-Wajīz fī Sharḥ al-Qirā'āt (The Concise Explanation of the Recitations)*, Beirut: Dār al-Fikr.
3. Al-Alūsī, Maḥmūd, (1415 AH / 1994 CE), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'ān)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, First Edition.
4. 'Āmilī, Ibrāhīm, (1360 SH / 1981 CE), *Tafsīr-e 'Āmilī (The 'Āmilī Interpretation)*, Tehran: Ṣadūq Publications.
5. Aswadī, 'Alī et al., (1400 SH / 2021 CE), *Wakāwī wa Barrasī Ikhtilāf al-Qirā'āt al-Sab' dar Sūrah Yāsīn (Analysis and Examination of the Seven Recitations' Differences in Sūrah Yāsīn)*, Qur'ānic Recitation Studies Quarterly, Vol. 9, No. 16.
6. Azharī, Moḥammad bin Aḥmad, (1420 AH / 1999 CE), *Ma'ānī al-Qirā'āt (The Meanings of the Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
7. Baghawī, Ḥusayn bin Mas'ūd, (1420 AH / 1999 CE), *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān (The Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Qur'ān)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, First Edition.
8. Bayḍāwī, 'Abd ullāh bin 'Umar, (1418 AH / 1997 CE), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (The Lights of Revelation and Secrets of Interpretation)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, First Edition.
9. Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān bin Sa'īd, (1426 AH / 2005 CE), *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab' (Facilitation in the Seven Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
10. Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān bin Sa'īd, (1428 AH / 2007 CE), *Jāmi' al-Bayān fī Qirā'āt al-Sab' (The Comprehensive Explanation of the Seven Recitations)*, UAE: University of Sharjah.
11. Dimyāṭī Banā', Aḥmad bin Moḥammad, (1422 AH / 2001 CE), *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Bashar fī al-Qirā'āt al-Arba' 'Ashar (Honoring the Nobles of Humanity in the Fourteen Recitations)*, Cairo: 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī Printing House.
12. Ḥusaynī Hamadānī, Sayyid Moḥammad Ḥusayn, (1404 AH / 1984 CE), *Anwār-e Dārakhshān (The Shining Lights)*, Tehran: Lotfī Bookstore.
13. Ḥusaynī Shāh 'Abd al-'Aẓīmī, Ḥusayn bin Aḥmad, (1363 SH / 1984 CE), *Tafsīr-e Ithnā 'Asharī (The Twelver Interpretation)*, Tehran: Mīqāt Publications.
14. Ibn al-Jazarī, 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī, (1421 AH / 2000 CE), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr (The Provisions of the Traveler in the Science of Exegesis)*, Edited by 'Abd al-Razzāq Maḥdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
15. Ibn al-Jazarī, Abū al-Khayr Moḥammad bin Moḥammad, (n.d.), *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Publication on the Ten Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
16. Ibn 'Ashūr, Moḥammad Ṭāhir, (n.d.), *al-Tahrīr wa al-Tanwīr (The Liberation and Enlightenment)*, Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.



17. Ibn Ghalbūn, Ṭāhir bin 'Abd al-Mun'im, (1410 AH / 1989 CE), *al-Tadhkirah fī al-Qirā'āt (The Memorandum on Recitations)*, Cairo: al-Zahrā' li al-I'lām al-'Arabī.
18. Ibn Khālawayh, Ḥusayn bin Aḥmad, (1413 AH / 1992 CE), *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā (The Grammatical Analysis and Justifications of the Seven Recitations)*, Cairo: Maktabat al-Khānājī.
19. Ibn Khālawayh, Ḥusayn bin Aḥmad, (1421 AH / 2000 CE), *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab' (The Proof in the Seven Recitations)*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
20. Ibn Khālawayh, Moḥammad bin Aḥmad, (1427 AH / 2006 CE), *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā (The Grammatical Analysis and Justifications of the Seven Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
21. Ibn Manzūr, Moḥammad bin Mukarram, (1414 AH / 1993 CE), *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dār Ṣādir, Third Edition.
22. Ibn Mihrān, Aḥmad bin al-Ḥusayn, (n.d.), *al-Mabsūṭ fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Extensive Work on the Ten Recitations)*, Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah.
23. Ja'farī, Ya'qūb, (n.d.), *Tafsīr-e Kawthar (The Kawthar Interpretation)*, Qom: Hijrat Publications, First Edition.
24. Javān Ārāstah, Ḥusayn, (1397 SH / 2018 CE), *Darsnāmah-ye 'Ulūm-e Qur'ānī (Textbook on Qur'ānic Sciences)*, Tehran: Bustān-e Kitāb Publications.
25. Jazari, Moḥammad bin Moḥammad, (1421 AH / 2000 CE), *Tajbūr al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (Facilitating the Ten Recitations)*, Amman: Dār al-Furqān.
26. Khodābandelū, Malīḥah et al., (1400 SH / 2021 CE), *Barrasi-ye Tatbīqī-ye Ikhtilāf-e Qirā'āt-e Sab' dar Tafsīr-e Sūrah Anbiyā' (Comparative Study of the Seven Recitations' Differences in the Interpretation of Sūrah al-Anbiyā')*, Qur'ānic Recitation Studies Quarterly, Vol. 9, No. 17.
27. Khoe'ī, Sayyid Abū al-Qāsim, (1395 SH / 2016 CE), *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān (The Clarification in the Interpretation of the Qur'ān)*, Fourth Edition, Beirut: Dār al-Zahrā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
28. Khurramshāhī, Bahā' al-Dīn, (1393 SH / 2014 CE), *Dāneshnāmah-ye Qur'ān wa Qur'ān-Pajūhī (Encyclopedia of the Qur'ān and Qur'ānic Studies)*, Tehran: Doostān Publications, Fourth Edition.
29. Khushfar, Muḥsin et al., (1399 SH / 2020 CE), *Naqsh-e Ikhtilāf-e Qirā'at dar Tafsīr-e Āyah "Khalaqahā Thumma Hadā" (The Role of Recitational Differences in the Interpretation of the Verse "He Created It, Then Guided It")*, Qur'ānic Recitation Studies Quarterly, Vol. 8, No. 15.
30. Nūrī, Ḥusayn, (1408 AH / 1987 CE), *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il (The Supplement of the Means and Extracted Issues)*, Qom: Āl al-Bayt Institute.
31. Pīr Chirāgh, Moḥammad Riḍā et al., (1401 SH / 2022 CE), *Wakāwī wa Barrasī Riwāyāt Ikhtilāf al-Qirā'āt dar Tafsīr al-Burhān (Analysis and Examination of Recitational Differences in Tafsīr al-Burhān)*, Qur'ānic Recitation Studies Quarterly, Vol. 10, No. 19.



32. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn bin Moḥammad, (1374 SH / 1995 CE), *Mufradāt al-Fāz al-Qur'ān (Vocabulary of Qur'ānic Words)*, Tehran: Murtaẓawī Publications, Second Edition.
33. Rāzī, Ḥusayn bin 'Alī, (1408 AH / 1987 CE), *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Garden of Paradise and the Soul of Paradise in the Interpretation of the Qur'ān)*, Mashhad: Āstān Quds Raḍawī, Islamic Research Foundation.
34. Shafī'ī, Sa'īd et al., (1401 SH / 2022 CE), *Barrasi-ye Rūkard-e Naqd-e Tafṣīr-e Tasnīm be Ikhtilāf-e Qir'āt (Examination of Tafṣīr al-Tasnīm's Critical Approach to Recitational Differences)*, Qur'ānic Recitation Studies Quarterly, Vol. 10, No. 19.
35. Shawkānī, Moḥammad 'Alī, (1414 AH / 1993 CE), *Faḥ al-Qadīr (The Victory of the All-Powerful)*, Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
36. Ṭabarī, Moḥammad bin Jarīr, (1412 AH / 1991 CE), *Jāmi' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Comprehensive Explanation in the Interpretation of the Qur'ān)*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
37. Ṭabātabā'ī, Sayyid Moḥammad Ḥusayn, (1374 SH / 1995 CE), *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Scale in the Interpretation of the Qur'ān)*, Translated by Sayyid Moḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers.
38. Tha'labī, Aḥmad bin Moḥammad, (1422 AH / 2001 CE), *al-Kaṣh wa al-Bayān (The Unveiling and Explanation)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
39. Thaqaḥī Tehrānī, Moḥammad, (1398 SH / 2019 CE), *Tafṣīr-e Ravān-e Jāwīd (The Everlasting Clear Interpretation)*, Tehran: Hedāyat Publications, Third Edition.
40. Ṭūsī, Moḥammad bin Ḥasan, (n.d.), *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Clarification in the Interpretation of the Qur'ān)*, Edited by Aḥmad Qaṣīr 'Āmilī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
41. Zarkashī, Moḥammad bin 'Abd ullāh, (1419 AH / 1998 CE), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān (The Proof in Qur'ānic Sciences)*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
42. Zurqānī, Moḥammad 'Abd al-'Aẓīm, (1385 SH / 2006 CE), *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān (The Springs of Knowledge in Qur'ānic Sciences)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

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 عج
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
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
دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۰۹۱۳

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و...:

تلفن تماس: کدپستی:

آدرس دقیق پستی:

توضیحات:

شروع اشتراک از شماره: کد اشتراک قبلی:

In the name of Allah, the Most Beneficent, the Most Merciful

Studies of Quran Reading

A Scientific Bi-Quarterly

Year 12. No. 23. Autumn and Winter 2025

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

Internal Manager: Abbas Karimi

Specialized Secretary: Mohammad Amini Tehrani

Production Editor: 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