بسم الله الرحمن الرحیم

مطالعات قرائت قرآن

دوفصل‌نامه علمی
سال چهاردهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۵
صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث
مدیر مسئول: محمدعلی رضایی اصفهانی
سردبیر: محمد فاکر میبدی

شاپا چاپی: ۶۹۰۶ ـ ۲۶۷۶
شاپا الکترونیکی: ۶۹۱۴ ـ ۲۶۷۶

گروه دبیران

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

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

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 فرهمندیان
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: ۳۷۱۱۰۵۳۵-۰۲۵ نمابر: ۰۲۵_۳۷۷۳۴۰۹۴ صندوق پستی: ۳۷۹۷-۳۷۱۸۵
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 قرائت قرآن»

۱ـ رتبه علمی
نشریه «مطالعات قرائت قرآن» بر اساس آیین‌نامه جدید نشریات علمی وزارت علوم مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ در ارزیابی سال ۱۴۰۱ موفق به کسب رتبه «الف» شده است.

۲ـ ISC
این مجله در پایگاه اطلاع‌رسانی استنادی جهان اسلام (**ISC**) پذیرفته شده و به نشانی **Isc.gov.ir** قابل مشاهده است.

۳ـ شاپا چاپی: ۶۹۰۶ـ ۲۶۷۶
بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۸/۱۸ از کتابخانه ملی ایران امتیاز شاپا چاپی دریافت نموده است.

۴ـ شاپا الکترونیکی: ۶۹۱۴ـ ۲۶۷۶
بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۸/۱۸ از کتابخانه ملی ایران امتیاز شاپا الکترونیک دریافت نموده است.

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

۱. **کریم پارچه باف دولتی** (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)؛
۲. **محمد امینی تهرانی** (استادیار و هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة)؛
۳. **الهه شاه پسنده** (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد)؛
۴. **الهام زرینکلاه** (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید).
۵. **محمد جواد اسکندرلو** (استاد جامعة المصطفی العالمیة)؛
۶. **سعید رحیمی** (دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی جامعة المصطفی العالمیة)؛
۷. **علی علیزاده سیاهگورابی** (استاد همکار گروه علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی العالمیة)؛
۸. **سیدمجتبی اختر رضوی** (استادیار و عضو هیات علمی جامعة المصطفی العالمیة)؛
۹. **محمد بابائی** (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعة المصطفی العالمیة)؛
۱۰. **عبدالله جبرئیلی جلودار** (استادیار جامعة المصطفی العالمیة)؛
۱۱. **عباس کریمی** (عضو انجمن علمی قرآن ومستشرقان حوزه علمیه)؛
۱۲. **احمد خالدی** (هیئت علمی وابسته دانشگاه علوم و تحقیقات، تهران)؛
۱۳. **مرتضی یعقوبخانی:** (استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، زنجان، ایران).

ارزیابان خارجی مقالات

۱. زاهد علی زاهدی (استاد علوم اسلامی، گروه علوم و معارف اسلامی، دانشگاه کراچی ـ از کشور پاکستان)؛
۲. مواهب الخطیب (استادیار دانشگاه کربلاء کشور عراق)؛
۳. غلام حیدر (دانشگاه ویر کونوار سینگ،کشور هند)؛
۴. سیدجنت حسین شاه (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی العالمیة ـ از کشور پاکستان)؛
۵. محمد صادق رحیمی (دانش‌آموخته سطح چهار علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی العالمیة ـ از کشور افغانستان)؛
۶. سیدمحمود عالمی (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرائات جامعة المصطفی العالمیة ـ از کشور افغانستان).

فهرست مطالب

اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای

سیدعیسی مسترحمی ۱۰

بایسته‌های حافظان قرآن از منظر قائد شهید انقلاب اسلامی و مستندسازی آن بر اساس آیات و روایات

سید مجتبی اختر رضوی و احمد زرنگار ۴۰

تبیین چارچوب بیوفیزیکی اثرات تلاوت قرآن بر سیستم عصبی (با تأکید بر دیدگاه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای)

رجب اکبرزاده ۷۱

تأثیر تلاوت معنامحور بر تحقق سبک زندگی قرآنی از منظر امام شهیدخامنه‌ای

محمدصادق رحیمی و مواهب الخطیب ۹۹

مؤلفه ها، ابعاد و ساحت‌های تلاوت استادانه قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای

محمد بابایی و غلام حیدر..... ۱۳۸

مولفه های موثر در تلاوت قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای

مریم عاطفی، عبدالله جبرئیلی جلودار و حبیب عبده ۱۷۲

تحولات آوائی در زبان‌های سامی و نقش آن بر تفاوت قرائات قرآن کریم

میرزا محمد رضا صفائی تخته فولادی ۲۰۱

بررسی اختلاف قرائات در «سَلامٌ عَلی آلِ‌یاسِین» (صافات: ۱۳۰) با تکیه بر نظریه لفافه‌های قرآنی استاد محمدحسین برومند

امیر جودوی، و سامیه شهبازی، و محمدعلی حیدری مزرعه آخوند..... ۲۲۹

بازنمایی قرائت و جمع قرآن امام علی﵇ در روایات شیعی اولیه؛ تحلیلی گفتمانی- تاریخی
ملیکا کردلوئی، داود خلوصی و محمدرضا ستوده‌نیا.....۲۶۹
سکت قرآنی و دلالت‌های بلاغی آن در روایت حفص از عاصم از طریق شاطبیه
صادق قاسم‌زاده و امیر محمد خضروی و سهیلا پیروزفر ۳۰۰
ارزیابی سندی قرائات قرآن کریم در روایات کتاب کافی
مرتضی یعقوبخانی غیاثوند.....۳۲۷
الزامات ابداع در تلاوت‌های بانوان
رضوان جلالی فر ۳۵۵

سخن سردبیر

قرآن کریم، به‌عنوان فروزنده‌ترین منشور هدایت و کامل‌ترین برنامهٔ حیاتِ طیّبه، همواره کانون توجّه و تأمّل اندیشمندانِ مسلمان بوده است. با گذشت قرن‌ها، فهمِ عمیق و رویارویِ نظام‌مند با این کتابِ آسمانی، نه‌تنها از دغدغه‌هایِ اصلیِ مفسّران و متکلّمان، بلکه به عرصه‌ای میان‌رشته‌ای و پویا برای پژوهشگرانِ علومِ قرآنی، زبان‌شناسی، تاریخ، پزشکی، روان‌شناسی، هنر و تربیت تبدیل شده است. شمارهٔ پیشِ رویِ فصلنامه، با درکِ همین گستردگی و ضرورت، کوشیده است تا با نگاهی جامع‌نگر، به یکی از بنیادین‌ترین عرصه‌هایِ مواجهه با قرآن، یعنی «تلاوت و قرائت» بپردازد.

مطالعاتِ قرائت، دیگر صرفاً به دانشِ تجوید یا بررسیِ قرائاتِ سبعه و عشره محدود نمی‌شود، بلکه افق‌هایِ تازه‌ای را دربرمی‌گیرد: از بازخوانیِ تاریخیِ تحوّلاتِ آواییِ زبان‌هایِ سامی و نقشِ آن در اختلافِ قرائات، تا ارزیابیِ سندیِ روایاتِ مربوط به مصحفِ امام علی﵇ و بازتابِ آن در گفتمانِ امامیه؛ از تبیینِ کارکردهایِ بلاغیِ پدیده‌هایی چون «سکت» در روایتِ حفص، تا تحلیلِ شناختی و بیوفیزیکیِ تأثیرِ تلاوت بر سامانهٔ عصبی و نشانگرهایِ زیستی. این گستره، خود نشان از ظرفیت‌هایِ شگرفِ قرآن برای گفت‌وگو با علومِ روز و پاسخگویی به پرسش‌هایِ نوپیدایِ انسانِ معاصر دارد.

در این شماره، کوشش شده است تا علاوه بر رویکردهایِ کلاسیکِ تاریخی و روایی، به آراءِ اندیشمندانِ معاصر، به‌ویژه منظومهٔ فکریِ امامِ شهید، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، به‌عنوان رهبری قرآن‌شناس و صاحب‌نظر در عرصهٔ تلاوت، توجّهی ویژه شود. مقاله‌هایی که با بهره‌گیری از بیاناتِ ایشان، به ترسیمِ بایسته‌هایِ حافظان، اهدافِ تلاوتِ مجلسی، مؤلفه‌هایِ تلاوتِ استادانه و نقشِ تلاوتِ معنامحور در تحقّقِ سبکِ زندگیِ قرآنی پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که تلاوت، یک کنشِ صرفاً فنی یا عبادیِ فردی نیست، بلکه فرایندی است تربیتی، فرهنگی و تمدّن‌ساز که می‌تواند جامعه را به‌سوی حیاتی قرآنی رهنمون شود.

نیز در این شماره، به موضوعِ نوآوری و ابداع در تلاوتِ بانوان، و ضرورتِ گذار از تقلیدِ صِرف به خلقِ سبک‌هایِ بومی و متناسب با ویژگی‌هایِ صوتی و هویتیِ ایشان، پرداخته شده است. این رویکرد، نشان‌دهندهٔ عزمِ مجلّه برای توجّه به ظرفیت‌هایِ مغفولِ جامعهٔ قرآنی و گشودنِ افق‌هایِ جدید در عرصهٔ تلاوت است.

بی‌گمان، قرآن کریم سرشار از لایه‌ها و بطونِ معنایی است که هرچه بیشتر به آن روی می‌آوریم، عطایایِ تازه‌تری از آن نصیبمان می‌شود. مقاله‌ای که در این شماره به نقدِ نظریهٔ «لفافه‌های قرآنی» در تفسیرِ «سلامٌ عَلیٰ آلْیاسین» پرداخته، نمونه‌ای از همین رویکردِ ژرف‌نگر است که در آن، قرائتِ پوسته‌ای و هسته‌ای، به‌عنوانِ مکانیزمی برای صیانت از معانیِ حساسّیت‌زا در قرآن تحلیل شده است. این نوع مطالعات، که مرزهایِ تفسیر و قرائت را درمی‌نوردند، می‌توانند سببِ تولّدِ رویکردهایِ تازه‌ای در فهمِ متنِ وحی شوند.

در پایان، از همهٔ پژوهشگران، اساتید و قرآن‌پژوهانی که با مقالاتِ ارزشمندِ خود، غنایِ این شماره را رقم زدند، صمیمانه سپاسگزارم. نیز از داورانِ عالِم و خردمند که با نقدهایِ علمیِ خود، اعتبارِ این نوشتارها را دوچندان کردند، تشکّر می‌کنم. امید که این مجلّه، گامی هرچند کوچک در جهتِ ترویجِ فرهنگِ قرآن‌پژوهیِ متعهّدانه، کاربردی و افق‌گشا باشد و زمینه‌سازِ هم‌افزاییِ بیشترِ میانِ حوزه‌هایِ گوناگونِ دانش در سایهٔ کلامِ الهی گردآید. توفیق، تنها از سویِ خدایِ حکیم و علیم است.

والحمد لله رب العالمین

سردبیر مجله مطالعات قرائت قرآن

محمد فاکر میبدی

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

The Objectives of Public Quranic Recitation (Tilāwah Majlisī) in the Thought of Ayatollah Khamenei

Seyed Isa Mostarhami[1]✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Head of the Department of Quran and Science, Higher Institute of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: dr.mostarhami@chmail.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
14 March 2026
Received in revised form:
6 April 2026
Accepted:
2 May 2026
Available online:
18 June 2026

Keywords:
Public Quranic Recitation, Ayatollah Khamenei, Recitation Engineering, Meaning-Centered Recitation, Recitation Objectives, Spiritual Transformation.

ABSTRACT

Objective: This study aims to systematically identify, explain, and formulate the objectives and functions of "ideal public Quranic recitation" (*al-Tilāwah al-Majlisiyyah*) from the perspective of Ayatollah Khamenei, defining recitation as an educational, spiritual, and cultural medium.

Methodology: Employing a qualitative approach, the research utilizes thematic content analysis and textual interrogation (*istintāq*) of his specialized speeches, writings, and Quranic directives, integrated with Quranic verses, prophetic traditions, and classical Quranic scholarship.

Findings: The findings demonstrate that the objectives of public recitation are structured in a three-tier hierarchical and causal continuum:

1. Preliminary Objectives: Enhancing public accessibility and cultural equity in hearing the Quran, establishing social familiarity (*uns*) and a Quranic atmosphere, and transmitting the emotional depth and vivid imagery of verses via deliberate "recitation engineering."

2. Intermediate Objectives: Fostering the reciter's inner spiritual impression (*taʾaththur*), inducing reverent humility (*khushūʿ*) and emotional responsiveness in listeners, and catalyzing ethical and spiritual transformation.

3. Ultimate Objectives: Revitalizing divine remembrance (*dhikr*), deepening religious faith and certainty (*yaqīn*), and guiding both individual and collective conduct toward practical adherence to Quranic commandments and a Quran-centered lifestyle.

Conclusion: According to Ayatollah Khamenei, public recitation transcends acoustic performance or ceremonial art; it serves as a transformative, civilization-building, and pedagogic vehicle where melodic and vocal techniques are strictly subservient to semantic transmission and holistic behavioral orientation.

Cite this article: Mostarhami, S. I. (2026). The Objectives of Public Quranic Recitation (Tilāwah Majlisī) in the Thought of Ayatollah Khamenei. *Studies of Quran Reading*, 14 (26), 7-36. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24346.1315

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.24346.1315

1. Introduction:

Public Quranic Recitation (*al-Tilāwah al-Majlisiyyah*) denotes the formal, artistic, and assembly-oriented recitation of the Holy Quran grounded in the *Taḥqīq* style, observing precise phonetic rules (*Tajwīd*), pause-and-start conventions (*Waqf wa Ibtidā'*), and contextual melodic adaptation (*Maqāmāt*). In contemporary practice, this tradition often faces reductionism, becoming an acoustic exhibition of vocal virtuosity devoid of transformative intent. The core problem addressed in this study is the critical need to retrieve and formulate a comprehensive teleological framework for public recitation. Drawing upon the profound theoretical and technical mastery of Quranic arts demonstrated by Ayatollah Khamenei, this article investigates and systematizes his paradigm of "ideal public recitation."

2. Methodology

This study uses a qualitative research design based on thematic content analysis and methodological interrogation (*istintāq*) applied to the corpus of speeches, directives, and instructional sessions delivered by Ayatollah Khamenei over four decades. His perspectives are critically aligned with classical tafsīr traditions, hadith literature concerning the exoteric and esoteric etiquettes of recitation, and the foundational axioms of recitation sciences.

3. Findings:

The conceptual system developed by Ayatollah Khamenei articulates the objectives of public recitation as an integrated, causal, and three-tiered developmental process:

A) Preliminary Objectives (Communicative and Facilitative Tier):

1. Democratization of Quranic Audition & Cultural Justice: Facilitating universal access to accurate and aesthetically sublime Quranic recitations, particularly for individuals facing literacy or physical constraints, mirroring the Prophetic model at the Conquest of Mecca and the traditions of Imam al-Sajjad and Imam al-Kazim.

2. Cultivating Quranic Intimacy (Uns) & Atmosphere: Eradicating cultural alienation from the Quran and integrating the auditory presence of revelation into the collective social fabric.

3. Dramatic Visualization & Semantic Engineering: Deploying melodic modulation, deliberate tonal variation, and syntactic repetition to visually

and emotionally incarnate the scenes, dialogues, and ethos of verses in the minds of listeners (exemplified by Sheikh Mustafa Ismail's recitation of Surah Hud or Abdul-Basit's rhythmic repetition in Surah Yusuf).

B) Intermediate Objectives (Cognitive, Affective, and Pedagogical Tier):

1. Reciter's Internal Impression (Taʾaththur): Genuine spiritual resonance within the reciter is the sine qua non of external impact; the reciter must experience heartfelt conviction before attempting semantic transmission.

2. Inducing Reverent Humility (Khushūʿ) and Spiritual Gravity: Transforming the recitation circle into an active divine admonition (*Mawʿiẓah*) that evokes awe, sorrow, and contrition.

3. Catalyzing Ethical and Spiritual Revolution: Sparking profound internal shifts within the listener that break worldly negligence and prepare the soul for moral purification.

C) Ultimate Objectives (Teleological, Faith-Based, and Behavioral Tier):

1. Reviving Divine Remembrance (Dhikr) & Elevating Faith: Redirecting existential focus toward the divine realm, transforming superficial belief into resilient certainty (*Yaqīn*) and reliance (*Tawakkul*).

2. Intellectual Maturation and Praxis-Oriented Quranic Lifestyle: The zenith of recitation lies in translating auditory beauty and cognitive apprehension into practical compliance (*al-ʿAmal bi-l-Qurʾān*), shaping individual morality, societal justice, and Quranic civilization.

4. Conclusion

The study concludes that in Ayatollah Khamenei's thought, public recitation is an organic "artistic-pedagogical-strategic" continuum. Vocal artistry is strictly instrumentalized in the service of divine guidance. Consequently, the ultimate criterion for evaluating recitation is its efficacy in awakening the human spirit and cultivating a lifestyle anchored in the ethos of the Holy Quran.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چـــاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای

سیدعیسی مسترحمی [1]✉

۱. نویسنده مسئول، دانشیار ،مدیر گروه قرآن و علم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، رایانامه: dr.mostarhami@chmail.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۳
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۷
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۲
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
تلاوت مجلسی قرآن، آیت‌الله خامنه‌ای، مهندسی تلاوت، تلاوت معنامحور، اهداف تلاوت، تحول معنوی.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف شناسایی، تبیین و صورت‌بندی نظام‌مند اهداف و کارکردهای «تلاوت مجلسیِ مطلوب» از منظر آیت‌الله خامنه‌ای انجام شده است و تلاوت را به‌مثابه رسانه‌ای آموزشی، معنوی و فرهنگی تعریف می‌کند.

روش‌شناسی: پژوهش با رویکرد کیفی، از تحلیل مضمون و «استنطاق متنی» سخنان تخصصی، نوشته‌ها و رهنمودهای قرآنی ایشان بهره می‌گیرد و این داده‌ها را با آیات قرآن، روایات نبوی و میراث کلاسیک علوم قرآنی تلفیق می‌کند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که اهداف تلاوت مجلسی در یک پیوستار سلسله‌مراتبی و علّیِ سه‌سطحی سازمان یافته‌اند: اهداف مقدماتی شامل افزایش دسترسی عمومی و عدالت فرهنگی در شنیدن قرآن، ایجاد انس اجتماعی و فضای قرآنی و انتقال عمق عاطفی و تصویرپردازی زنده آیات از طریق «مهندسی تلاوت» است؛ اهداف میانی شامل تقویت اثرپذیری درونی قاری، ایجاد خشوع و واکنش عاطفی در شنوندگان و برانگیختن تحول اخلاقی و معنوی است؛ و اهداف نهایی شامل احیای ذکر الهی، تعمیق ایمان و یقین و هدایت رفتار فردی و جمعی به سوی التزام عملی به فرامین قرآن و سبک زندگی قرآنی است.

نتیجه‌گیری: از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، تلاوت مجلسی فراتر از اجرای صوتی یا هنر تشریفاتی است؛ بلکه رسانه‌ای تربیت‌کننده، تحول‌آفرین و تمدن‌ساز است که در آن فنون صوتی و نغمات، صرفاً در خدمت انتقال معنا و جهت‌دهی جامع رفتاری قرار می‌گیرند.

استناد: مسترحمی، سیدعیسی (۱۴۰۵). اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۷-۳۶. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24346.1315

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

هر کنش اجتماعی، در چارچوب یک نظام غایت‌مند، بر پایه مجموعه‌ای از اهداف، انگیزه‌ها و کارکردهای مشخص شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. از این منظر، جلسات تلاوت مجلسی نیز صرفاً یک آیین عبادی یا اجرای هنری نیست، بلکه پدیده‌ای فرهنگی - تربیتی با اهداف از پیش تعریف‌شده است که مشروعیت و کارآمدی آن در گرو تحقق همین اهداف است. ازاین‌رو، شناسایی و تبیین غایات این جلسات، یکی از مسائل بنیادین در مطالعه الگوی تلاوت مجلسی به شمار می‌آید؛ غایاتی که ریشه در معارف دینی داشته و در آثار و دیدگاه‌های اندیشمندان علوم قرآنی تبیین شده است.

تحلیل محتوای کیفی بیانات، مکتوبات و منظومه فکری امام شهید نشان می‌دهد که ایشان برای برگزاری جلسات تلاوت و اجرای تلاوت‌های مجلسی، ساختاری هدفمند، سلسله‌مراتبی و فرایندی قائل هستند. بر اساس این تحلیل، اهداف این فعالیت را می‌توان در سه سطح «مقدماتی»، «میانی» و «نهایی» طبقه‌بندی کرد. این سطوح، رابطه‌ای طولی و علّی با یکدیگر دارند؛ به‌گونه‌ای که تحقق هر سطح، بستر و پیش‌نیاز دستیابی به سطح بعدی را فراهم می‌سازد. در این چارچوب، اهداف مقدماتی عمدتاً زمینه‌ساز شکل‌گیری ارتباط مخاطب با قرآن و ایجاد آمادگی برای پذیرش پیام الهی هستند، اهداف میانی به تعمیق این ارتباط و تحقق آثار معرفتی، تربیتی و اجتماعی تلاوت می‌انجامند و در نهایت، همه این مراحل در راستای تحقق غایت نهایی تلاوت مجلسی یعنی تقویت اعتقادی و عمل به فرامین قرآنی سامان می‌یابند. ازاین‌رو، در منظومه فکری امام شهید، تلاوت مجلسی نه مجموعه‌ای از اهداف مستقل، بلکه فرایندی هدفمند و تدریجی است که هر مرحله آن نقش مقدمی در تحقق مرحله بعدی ایفا می‌کند و مجموع این سیر، مخاطب را به‌غایت متعالی این فعالیت هنری - قرآنی رهنمون می‌سازد.

پیشینه پژوهش

در زمینه تلاوت قرآن، پژوهش‌های متعددی به بررسی آداب، احکام و بایسته‌های تلاوت پرداخته‌اند. از جمله، معرفت و حبیبی هر یک در آثاری با عنوان «آداب و احکام تلاوت قرآن»، اصول و الزامات تلاوت قرآن را تبیین کرده‌اند. همچنین کتاب «آداب تلاوت قرآن» اثر علامی «آداب باطنی تلاوت قرآن کریم» اثر علی‌نژاد، با رویکردی اخلاقی و تربیتی، به بررسی آداب ظاهری و باطنی تلاوت پرداخته‌اند. بااین‌حال، تمرکز این آثار عمدتاً بر بیان آداب و شرایط تلاوت است و کمتر به اهداف و کارکردهای آن، به‌ویژه در قالب تلاوت مجلسی، توجه کرده‌اند.

در حوزه مطالعات مرتبط با اندیشه آیت‌الله شهید خامنه‌ای نیز چند پژوهش قابل‌توجه انجام شده است. زرنوشه در مقاله «شاخصه‌های مهندسی تلاوت از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای»، ضمن تبیین ویژگی‌های تلاوت مطلوب، در بخشی کوتاه از مقاله به سه کارکرد تلاوت اشاره کرده است (زرنوشه، ۱۴۰۲: ۱۶۳- ۱۹۰). همچنین قائمی و اویسی در مقاله «اثرگذاری تلاوت از منظر آیات قرآن با تأکید بر بیانات مقام معظم رهبری»، آثار و پیامدهای تلاوت قرآن را با استناد به آیات و بیانات معظمٌله بررسی کرده‌اند، اما پژوهش آنان ناظر به آثار عمومی تلاوت بوده و به طور اختصاصی به تلاوت مجلسی و اهداف آن نپرداخته است (قائمی و اویسی، ۱۴۰۲: ۳۰۹ - ۳۴۲). افزون بر این، خرمی و امینی تهرانی در مقاله «مبانی نظریه تلاوت معنامحور قرآن کریم از منظر امام خامنه‌ای» (۱۴۰۳: ۲۱۷- ۲۴۶) و جعفرملک و همکاران در مقاله «مؤلفه‌های تلاوت معنامحور از منظر آیت‌الله خامنه‌ای» (۱۴۰۲: ۲۱۷- ۲۴۰)، مبانی نظری و مؤلفه‌های تلاوت معنامحور را از دیدگاه ایشان تبیین کرده‌اند و در ضمن مباحث خود، اشاراتی نیز به اهداف تلاوت داشته‌اند.

بررسی مجموع این آثار نشان می‌دهد که با وجود ارزش علمی پژوهش‌های پیشین، هنوز خلأهای قابل‌توجهی در این حوزه وجود دارد. نخست آنکه اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه آیت‌الله شهید خامنه‌ای تاکنون به‌صورت جامع، نظام‌مند و در قالب یک چارچوب تحلیلی بررسی و طبقه‌بندی نشده است. دوم آنکه اغلب پژوهش‌های موجود، یا به آداب و شرایط تلاوت پرداخته‌اند یا مبانی تلاوت معنامحور و آثار عمومی تلاوت را بررسی کرده‌اند و به تلاوت مجلسی به‌عنوان یک‌گونه مستقل و دارای کارکردهای ویژه توجه کافی نداشته‌اند. ازاین‌رو، نوآوری پژوهش حاضر در تبیین و طبقه‌بندی اهداف تلاوت مجلسی بر اساس منظومه فکری امام شهید، با بهره‌گیری از مجموعه بیانات و دیدگاه‌های ایشان، نهفته است؛ منظومه‌ای که با ارائه اهداف مقدماتی، میانی و نهایی تلاوت، تصویری منسجم از فلسفه و کارکردهای تلاوت مجلسی در اندیشه ایشان ارائه می‌کند.

مفهوم‌شناسی

واژه «تلاوت» مصدر باب «تَلا - یَتلُو» و از ریشه «ت. ل.و» است که در لغت به معنای پیروی‌کردن، در پی چیزی آمدن و متابعت از آن دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۳۴/۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۱). راغب علاوه بر معنای پیروی، تلاوت را به «پیاپی خواندن همراه با تدبر و اندیشه» تفسیر کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۷). برخی دیگر از لغویان نیز معانی

«نازل‌کردن» (دامغانی، ۱۴۱۲: ۱۷۸) و «بازگوکردن» (ابوحیان، ۱۴۱۲: ۲۸۵/۸) را برای این واژه برشمرده‌اند. بااین‌حال، قدر مشترک این معانی، نوعی پیروی و همراهی با محتوای کلام است؛ ازاین‌رو، واژه تلاوت در کاربرد قرآنی غالباً با نوعی قداست و احترام همراه بوده و بیش از همه برای خواندن کتاب‌های آسمانی، به‌ویژه قرآن کریم، به‌کاررفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۷).

از واژگان نزدیک به تلاوت، «قرائت» است که از ریشه «قرأ» گرفته شده و لغت‌شناسان آن را به «خواندن» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۶/۱)، «نیکو خواندن» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۴/۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹/۶) و نیز «ضمیمه‌کردن حروف و کلمات به یکدیگر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱۴) معنا کرده‌اند. اگرچه برخی مفسران و لغویان، دو واژه «تلاوت» و «قرائت» را مترادف دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۱/۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۷/۲۰)، اما بررسی کاربردهای این دو اصطلاح نشان می‌دهد که میان آن‌ها تفاوت مفهومی وجود دارد. به نظر می‌رسد نسبت میان این دو، عموم و خصوص مطلق باشد؛ زیرا «قرائت» بر خواندن هر واحدی از متن، حتی یک کلمه، اطلاق می‌شود، درحالی‌که «تلاوت» معمولاً درباره خواندن مجموعه‌ای از آیات یا عبارات به‌هم‌پیوسته به کار می‌رود (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۴). افزون بر این، در مفهوم قرائت، محور اصلی «خواندن الفاظ» است، اما در تلاوت، علاوه بر قرائت پیوسته الفاظ، عنصر «پیروی از مفاهیم و التزام به پیام کلام» نیز نهفته است. بدین ترتیب، تلاوت نسبت به قرائت، مفهومی عمیق‌تر و غایت‌مندتر دارد و ناظر به ارتباط معرفتی و عملی قاری با متن وحی است.

باتوجه‌به این مبانی، «تلاوت مجلسی» در اصطلاح دانش قرائات، به قرائت قرآن با شیوه «تحقیق» در محافل عمومی، مجالس رسمی و جلسات قرآنی اطلاق می‌شود؛ تلاوتی که با صدایی رسا و زیبا، رعایت کامل قواعد تجوید، وقف و ابتدا، بهره‌گیری از الحان متناسب با معانی آیات و حفظ شأن و قداست کلام الهی همراه است. در این نوع تلاوت، مهارت‌های صوتی و لحنی، نه به‌عنوان غایت، بلکه در خدمت انتقال صحیح معارف قرآن، ایجاد خشوع و تأثیرگذاری بر مخاطب قرار می‌گیرند. ازاین‌رو، می‌توان تلاوت مجلسی را چنین تعریف کرد: «تلاوت مجلسی، قرائت رسمی و هنرمندانه قرآن کریم در مجامع عمومی بر اساس شیوه تحقیق است که با رعایت کامل ضوابط تجویدی، وقف و ابتدا، لحن متناسب با معانی آیات و باهدف انتقال مؤثر پیام وحی، ایجاد خشوع و تأثر در مخاطبان و تعظیم شعائر الهی انجام می‌شود.» (نویسنده).

الف. اهداف مقدماتی تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید

۱. در دسترس قرارگرفتن مجالس قرائت قرآن

یکی از اهداف بنیادین برگزاری جلسات تلاوت، فراهم‌ساختن امکان بهره‌مندی عموم مردم از استماع قرآن کریم با تلاوتی زیبا، صحیح و اثرگذار است. این هدف بر این پیش‌فرض استوار است که بهره‌مندی از قرآن، منحصر به قرائت مستقیم آن نیست، بلکه استماع تلاوت نیز به‌عنوان یکی از شیوه‌های معتبر ارتباط با کلام الهی، دارای ظرفیت‌های معرفتی، تربیتی و معنوی ویژه‌ای است. ازاین‌رو، جلسات تلاوت مجلسی را می‌توان بستری برای تحقق عدالت فرهنگی در دسترسی به تجربه شنیداری قرآن دانست؛ بستری که امکان بهره‌مندی از تلاوت قرآن را برای طیف گسترده‌ای از مخاطبان فراهم می‌سازد.

این کارکرد، به‌ویژه برای افرادی که به دلایل مختلف، از جمله محدودیت‌های جسمانی، آموزشی، سنی یا شرایط اجتماعی، امکان تلاوت قرآن را ندارند یا توانایی قرائت صحیح آن را کسب نکرده‌اند، اهمیت مضاعف می‌یابد. برای این دسته از مخاطبان، جلسات تلاوت و اجرای تلاوت‌های مجلسی، زمینه ارتباط مستقیم با کلام وحی را از طریق استماع تلاوت فراهم کرده و امکان بهره‌مندی از آثار معنوی، معرفتی و عاطفی آن را مهیا می‌سازد.

نمونه‌های عینی هدف‌گذاری برای فراهم‌سازی امکان استماع عمومی قرآن کریم را می‌توان در سیره پیامبر اکرمﷺ و اهل‌بیت‌ﷺ مشاهده کرد. بررسی این سیره نشان می‌دهد که تلاوت قرآن، افزون بر آنکه عملی عبادی و فردی تلقی می‌شود، از کارکردی اجتماعی، فرهنگی و تبلیغی نیز برخوردار است و معصومان‌ﷺ با اتخاذ شیوه‌های متناسب، درصدد گسترش دامنه مخاطبان قرآن و تسهیل ارتباط آنان با کلام وحی بوده‌اند.

در این راستا، گزارش شده است که پیامبر اکرمﷺ در روز فتح مکه، به‌منظور آنکه تلاوت قرآن در معرض استماع عموم مردم قرار گیرد، درحالی‌که بر مرکب خود سوار بودند، سوره فتح را با صوتی ترجیع‌دار تلاوت می‌فرمودند (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴۷/۵؛ بیهقی، ۱۴۱۰: ۳۷۸/۱). این رفتار را می‌توان نمونه‌ای از بهره‌گیری آگاهانه از ظرفیت‌های تلاوت برای عمومی‌سازی استماع قرآن و ایجاد ارتباط مستقیم میان جامعه و کلام الهی دانست.

این رویکرد در سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز استمراریافته است. در روایتی، امام باقر علیه‌السلام به ابوبصیر سفارش می‌کنند: «قرائت را به خانواده‌ات بشنوان و در هنگام تلاوت قرآن، صوت خود را با ترجیع همراه ساز.» (کلینی، ۱۳۶۹: ۶۱۶/۲). این توصیه، افزون بر تأکید بر زیبایی و تأثیرگذاری صوت، بیانگر آن است که استماع قرآن توسط دیگران، خود یکی از اهداف و کارکردهای تلاوت به شمار می‌آید و قاری قرآن تنها مخاطب تلاوت خویش نیست، بلکه موظف است زمینه بهره‌مندی دیگران از کلام الهی را نیز فراهم آورد.

سیره امام سجاد علیه‌السلام نیز جلوه‌ای روشن از این رویکرد است. شرایط پیچیده سیاسی و نابسامانی‌های فرهنگی عصر آن حضرت (اصفهانی،۱۹۹۲: ۲۰۹/۸؛ کحاله،۱۳۷۹: ۲۱۲/۱) موجب شد که ایشان، در کنار مبارزه با ساختار سیاسی حاکم، راهبردی فرهنگی و تربیتی را برای احیای معارف اصیل اسلامی و گسترش فرهنگ اهل‌بیت علیهم‌السلام در پیش گیرند. یکی از مهم‌ترین جلوه‌های این راهبرد، اهتمام ویژه به تلاوت قرآن با صوتی دلنشین و اثرگذار بود؛ روشی که ضمن جذب مخاطبان، زمینه انس بیشتر آنان با قرآن کریم را فراهم می‌ساخت.

در توصیف این سیره، امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «علی بن الحسین از همه مردم خوش‌آوازتر در تلاوت قرآن بود و هنگام قرائت، صدای خود را به‌گونه‌ای بلند می‌کرد که اهل خانه، تلاوت زیبای او را می‌شنیدند.» (مجلسی، بی تا، ۱۹۵/۹۲). همچنین نقل شده است که سقّاهایی که از مقابل منزل آن حضرت عبور می‌کردند، به سبب جذابیت تلاوت ایشان توقف می‌کردند و به استماع قرآن می‌پرداختند (کلینی، ۱۳۶۹: ۶۱۶/۲). این گزارش، به‌خوبی نشان می‌دهد که تلاوت امام سجاد علیه‌السلام، افزون بر فضای خصوصی خانه، واجد کارکردی اجتماعی بوده و به‌گونه‌ای سامان می‌یافته است که رهگذران نیز از شنیدن قرآن بهره‌مند شوند.

همین مضمون در روایت دیگری از امام کاظم علیه‌السلام نیز موردتأکید قرار گرفته است. ایشان می‌فرمایند: «علی بن الحسین هنگامی که قرآن تلاوت می‌کرد، بسیاری از عابران که صدای ایشان را می‌شنیدند، تحت‌تأثیر زیبایی صوت او قرار می‌گرفتند.» (کلینی، ۱۳۶۹: ۶۱۵/۲).

این رویکرد در اندیشه امام خامنه‌ای نیز، با الهام از سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام، به‌عنوان یکی از اهداف اساسی جلسات تلاوت موردتأکید قرار گرفته است. ایشان با تفکیک میان کارکرد آموزشی و کارکرد استماعی جلسات قرآنی، بر ضرورت شکل‌گیری محافلی تأکید می‌کنند که غایت اصلی آنها، فراهم‌ساختن زمینه استماع قرآن و بهره‌مندی مستقیم مخاطبان از کلام وحی باشد. از

منظر ایشان، هرچند جلسات آموزشی قرآن، مانند آموزش روخوانی، تجوید و قرائات، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند، اما این‌گونه فعالیت‌ها نمی‌توانند جایگزین محافلی شوند که محور اصلی آنها شنیدن تلاوت قرآن و ایجاد ارتباط قلبی و معنوی با آیات الهی است.

ایشان در تبیین این ضرورت می‌فرمایند: «یاد بگیریم که جلساتی داشته باشیم، فقط برای شنیدن کلام‌اللّه. جلسه زیاد هست، لیکن احتیاج هست در میان مردم ما - که قلباً علاقه‌مند به قرآن‌اند - جلساتی باشد، فقط برای شنیدن. غیر از جلسه‌ای که در آن، جوان ما، نوآموز ما، روخوانی قرآن را فرامی‌گیرد، یا تجوید را یاد می‌گیرد، یا قرائات مختلف را تعلیم می‌بینند، خواننده‌ی قرآن، تالی قرآن بیاید بنشیند و همین‌طور که ما پای یک منبر جمع می‌شویم، پای یک مداحی جمع می‌شویم و به آن گوش می‌دهیم، پای تلاوت قرآن جمع بشویم و به آن گوش بدهیم و از آن بهره ببریم.» (بیانات در دیدار قاریان قرآن ۱۳۸۷/۶/۱۲ https: //khl.ink/f/3793)

بررسی این بیان نشان می‌دهد که در منظومه فکری امام خامنه‌ای، «استماع قرآن» خود دارای اصالت و موضوعیت است و نباید صرفاً مقدمه‌ای برای آموزش یا اصلاح قرائت تلقی شود. از این منظر، جلسه تلاوت مجلسی، افزون بر کارکرد آموزشی، نهادی فرهنگی و اجتماعی برای گسترش فرهنگ استماع قرآن در جامعه محسوب می‌شود؛ نهادی که با فراهم‌آوردن امکان حضور مخاطبان در فضای تلاوت، زمینه انس عاطفی، ادراک زیبایی‌شناختی، تأثر معنوی و ارتباط مستقیم با کلام الهی را فراهم می‌سازد. بی‌ترتیب، همان‌گونه که در سیره معصومان﵈، تلاوت قرآن باهدف جذب مخاطب و توسعه دامنه استماع عمومی سامان می‌یافت، در دیدگاه امام خامنه‌ای نیز برگزاری جلسات اختصاصی تلاوت، راهبردی برای نهادینه‌سازی فرهنگ شنیدن قرآن و تبدیل آن به یکی از عادت‌های فرهنگی جامعه اسلامی به‌شمار می‌آید.

۲. ایجاد انس و تحقق فضای قرآنی در جامعه

یکی از اهداف اساسی برگزاری جلسات تلاوت و اجرای تلاوت‌های مجلسی، گسترش انس عمومی با قرآن و ایجاد فضای قرآنی در جامعه است. این هدف، فراتر از بهره‌مندی فردی از تلاوت، ناظر به شکل‌گیری بستری فرهنگی است که در آن، قرآن به‌عنوان محور حیات دینی، حضوری مستمر و اثرگذار در عرصه عمومی داشته باشد. از این منظر، تلاوت مجلسی صرفاً یک اجرای هنری یا عبادی نیست، بلکه ابزاری فرهنگی برای نهادینه‌سازی ارتباط جامعه با کلام وحی و تبدیل انس با قرآن به یک فرهنگ عمومی به شمار می‌آید.

این رویکرد، ریشه در سیره پیامبر اکرمﷺ دارد. شیوه تعلیم‌وتربیت نبوی بر حضور مسلمانان در حلقه‌های قرآنی و ارتباط مستمر با قرآن استوار بود. پس از نماز، مسلمانان در محضر پیامبر اکرمﷺ گرد هم می‌آمدند و ضمن تلاوت قرآن، به فراگیری آموزه‌های دینی می‌پرداختند. انس بن مالک در توصیف این سنت می‌گوید: «اصحاب حضرت هنگامی که نماز را اقامه می‌کردند، حلقه‌حلقه می‌نشستند و قرآن را قرائت می‌کردند و واجبات و مستحبات را فرامی‌گرفتند.» (هیثمی، ۱۴۰۸: ۲۹۳/۲). این گزارش نشان می‌دهد که تلاوت قرآن در سنت نبوی، افزون بر کارکرد عبادی، نقشی مهم در ایجاد هویت جمعی و گسترش فرهنگ قرآنی در جامعه اسلامی داشته است.

در امتداد این سنت، امام خامنه‌ای که خود زمینه‌ساز برگزاری جلسات متعدد تلاوت‌های مجلسی بودند، این جلسات را مقدمه‌ای برای احیای ارتباط جامعه با قرآن می‌دانند. ایشان معتقدند که ترویج تلاوت‌های فاخر، جامعه را از بیگانگی با قرآن خارج کرده و زمینه انس عمومی با کلام الهی را فراهم می‌کند. به تعبیر ایشان: «این جلسات و این ترغیب‌ها به تلاوت‌های خوب، مقدمه است برای این که جامعه‌ی ما انس با قرآن پیدا کند. از بیگانگی با قرآن که سال‌های متمادی و طولانی کشور ما و ملت ما دچار آن بوده است، نجات پیدا کند و به قرآن نزدیک بشود.» (بیانات در جمع قاریان قرآن، ۳۱/۰۵/۱۳۸۸ https: //khl.ink/f/7872)

بر اساس این دیدگاه، ارزش جلسات تلاوت تنها در آموزش یا ارائه یک اجرای هنری خلاصه نمی‌شود، بلکه کارکرد اصلی آنها ایجاد ارتباطی پایدار میان مردم و قرآن است. از منظر تربیتی نیز، قرائت و استماع قرآن، از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری پیوند عاطفی و معنوی با کلام الهی به شمار می‌رود. استمرار تلاوت‌های مجلسی، این تجربه را از سطح فردی به عرصه اجتماعی منتقل کرده و زمینه انس عمومی با قرآن را فراهم می‌سازد. از همین رو، ایشان تأکید می‌کنند: «ما تلاوت برجسته قرآن را در این کشور دنبال می‌کنیم؛ برای این که اُنس با قرآن و تلاوت قرآن در بین مردم، عمومیت پیدا کند.» (بیانات در دیدار قاریان قرآن کریم، ۱۳۸۴/۷/۱۴ https: //khl.ink/f/3312) در منظومه فکری امام خامنه‌ای، تلاوت مجلسی صرفاً جلوه‌ای از هنر قرائت نیست، بلکه راهبردی فرهنگی برای تحقق «فضای قرآنی» در جامعه است. ایشان تصریح می‌کنند: «مسئله تلاوت قرآن که ما این‌قدر به آن اهمیت می‌دهیم، صرفاً مایه سرگرمی و هنرنمایی نیست، بلکه وسیله‌ای برای دست‌یافتن به فضای قرآنی در کلّ جامعه است.» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۱۳۸۲/۸/۶ https: //khl.ink/f/3200). بنابراین، ظرفیت‌های هنری تلاوت، از جمله صوت زیبا، لحن مناسب و رعایت قواعد تجوید، زمانی ارزش حقیقی خود را می‌یابند که در خدمت گسترش فرهنگ قرآنی و تعمیق ارتباط جامعه با کلام وحی قرار گیرند.

ایشان همچنین نقش قاریان را در تحقق این هدف بسیار تعیین‌کننده می‌دانند و معتقدند که قاری، تنها مجری یک هنر نیست، بلکه واسطه‌ای فرهنگی میان قرآن و جامعه است. به همین دلیل می‌فرمایند: «ما اگر بخواهیم کلّ امّت با قرآن اُنس بگیرند، باید تلاوت قرآن را در جامعه باب کنیم... اگر تالیان کلام‌الله در جامعه توانستند با زمزمه‌ی ملکوتی و صحیح و پُرجاذبه این آیات کریمه را تلاوت بکنند، دل مردم با قرآن اُنس می‌گیرد، به قرآن نزدیک می‌شود.» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن ۱۳۷۰/۱/۲۲ :https: //khl.ink/f/244). این بیان نشان می‌دهد که جذابیت هنری تلاوت، نه یک هدف مستقل، بلکه ابزاری برای تحقق هدفی کلان‌تر، یعنی گسترش انس عمومی با قرآن است.

در نهایت، امام خامنه‌ای توسعه فرهنگ تلاوت را مقدمه شکل‌گیری جامعه‌ای قرآنی می‌دانند و می‌فرمایند: «بنده اعتقاد قاطعم این است که ما اگر بخواهیم قرآن در ذهنیت و فضای جامعه جا بیفتد، باید تلاوت گر قرآن زیاد داشته باشیم... اگر تلاوت قرآن در جامعه ما همگانی شود... آن‌وقت ما امیدمان به اینکه جامعه اسلامی و قرآنی به معنای واقعی در این کشور تشکیل بشود، بیشتر خواهد شد.» (بیانات در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن، ۱۳۷۰/۱۲/۲۷ :https: //khl.ink/f/3353).

برآیند این شواهد آن است که در این منظومه فکری، میان «انس با قرآن»، «توسعه فرهنگ تلاوت» و «ایجاد فضای قرآنی» رابطه‌ای طولی برقرار است. تکرار و گسترش تلاوت‌های مجلسی، زمینه انس عمومی با قرآن را فراهم می‌آورد و این انس، به‌تدریج به شکل‌گیری فضایی می‌انجامد که در آن، قرآن به عنصر فعال فرهنگ و زندگی اجتماعی تبدیل می‌شود. ازاین‌رو، جلسات تلاوت را باید نهادی فرهنگی و تربیتی دانست که رسالت آن، نهادینه‌سازی حضور قرآن در ذهن و زندگی جامعه و فراهم‌ساختن بستر تحقق جامعه‌ای مبتنی بر ارزش‌ها و معارف قرآنی است.

۳. انتقال مفاهیم با نازل‌کردن قرآن بر قلب مخاطب

تلاوت مجلسی مطلوب، تلاوتی است که باهدف انتقال و القای معارف قرآن کریم به مخاطبان و با بهره‌گیری آگاهانه از ظرفیت‌های هنری تلاوت طراحی و اجرا شود. در چنین رویکردی، عناصر هنری تلاوت، از جمله صوت، لحن، نغمه، وقف و ابتدا و شیوه ارائه، نه به‌عنوان غایتی مستقل، بلکه به‌عنوان ابزارهایی ارتباطی در خدمت تبیین و انتقال مؤثر پیام الهی به کار گرفته می‌شوند. ازاین‌رو، موفقیت یک تلاوت مجلسی تنها با معیارهای فنی و هنری سنجیده نمی‌شود، بلکه میزان توفیق آن در ایجاد فهم، تأثر و ارتباط مخاطب با معارف قرآنی نیز از شاخص‌های اصلی ارزیابی آن به شمار می‌آید.

براین‌اساس، نگرش به تلاوت مجلسی نباید صرفاً نگاهی زیبایی‌شناختی یا هنری باشد، بلکه لازم است آن را کنشی فرهنگی و تربیتی با کارکردی تبلیغی و هدایتی تلقی کرد. در این چارچوب، هنر تلاوت ارزش و اصالت خود را از میزان ایفای نقش در نشر معارف دینی، تعمیق ارتباط مخاطبان با قرآن و زمینه‌سازی برای تحقق اهداف هدایتی کلام وحی کسب می‌کند. بی‌ترتیب، تلاوت مجلسی در منظومه فعالیت‌های قرآنی، نه یک اجرای صرفاً هنری، بلکه رسانه‌ای مؤثر برای انتقال مفاهیم قرآن و توسعه فرهنگ قرآنی در جامعه محسوب می‌شود.

یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های کارکرد ارتباطی و هدایتی تلاوت قرآن را می‌توان در تلاوت حضرت جعفر بن ابی‌طالب در مجلس نجاشی مشاهده کرد. بررسی این واقعه نشان می‌دهد که موفقیت این تلاوت، صرفاً مرهون زیبایی صوت یا فصاحت در قرائت نبود، بلکه تا حد زیادی به «مهندسی تلاوت» و انتخاب آگاهانه و هدفمند آیات متناسب با شرایط مخاطب و اقتضائات مجلس بازمی‌گشت. حضرت جعفر با گزینش آیاتی از سوره مریم و سوره نساء، محتوایی را ارائه کرد که بیشترین تناسب را با پیشینه اعتقادی نجاشی و درباریان مسیحی او داشت و زمینه فهم صحیح پیام اسلام را فراهم ساخت (ابن‌هشام، ۱۳۹۲: ۱/ ۴۴۶).

این انتخاب هوشمندانه، تأثیر عمیقی بر مخاطبان گذاشت؛ به‌گونه‌ای که نجاشی و حاضران در مجلس، تحت‌تأثیر مضامین قرآن قرار گرفتند و به‌شدت گریستند، تا آنجا که اشک، محاسن آنان را خیس کرد (ابن‌هشام، ۱۳۹۲: ۴۴۴/۱). این واکنش عاطفی، صرفاً احساسی گذرا نبود، بلکه بیانگر تحقق ارتباطی مؤثر میان پیام قرآنی و مخاطبان بود؛ ارتباطی که زمینه تغییر نگرش آنان نسبت به مسلمانان را فراهم ساخت. در پی این تأثیر، نجاشی با اعلام اینکه «شما در سرزمین من در امان هستید»، امنیت و پناهندگی مسلمانان مهاجر را تضمین کرد (ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۳۲/۲).

اهمیت این رخداد تنها به آثار سیاسی و اجتماعی آن محدود نمی‌شود، بلکه استمرار تأثیر پیام قرآن در شخصیت نجاشی و اطرافیانش، در نهایت به پذیرش اسلام از سوی آنان انجامید (طبری، ۱۴۱۳: ۶۵۳/۲؛ ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۶۳/۳). ازاین‌رو، این واقعه را می‌توان یکی از روشن‌ترین شواهد تاریخی بر نقش «مهندسی تلاوت» در تحقق اهداف تبلیغی و هدایتی قرآن دانست؛ به این معنا که انتخاب آگاهانه آیات متناسب با ویژگی‌های مخاطب و شرایط ارتباطی، می‌تواند فهم، تأثر و پذیرش پیام الهی را به نحو چشمگیری افزایش دهد. این تجربه تاریخی نشان می‌دهد که اثربخشی تلاوت، علاوه بر کیفیت اجرا، به‌تناسب محتوای انتخاب‌شده با نیازها و اقتضائات مخاطبان نیز وابسته است و همین امر، مهندسی محتوای تلاوت را به یکی از ارکان اساسی تلاوت مجلسی تبدیل می‌کند.

تأکید بر کارکرد هدایتی و معرفتی تلاوت، از مهم‌ترین مؤلفه‌های منظومه فکری امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای است. از منظر ایشان، تلاوت قرآن زمانی به‌غایت مطلوب خود دست می‌یابد که بتواند مفاهیم و پیام‌های قرآن را به قلب و ذهن مخاطب منتقل کند. ازاین‌رو، ارزش هنر تلاوت نه در نمایش مهارت‌های صوتی و لحنی، بلکه در میزان موفقیت آن در انتقال معارف الهی و تأثیرگذاری بر مخاطب است. ایشان نگاه صرفاً هنری به تلاوت را آسیب‌زا دانسته و بر ضرورت بهره‌گیری از ظرفیت‌های هنری در خدمت معنامحوری تأکید می‌کنند: «قاری ما وقتی قرآن را تلاوت می‌کند، باید آن‌چنان تلاوت کند که گوئی قرآن را دارد نازل می‌کند به قلب مخاطب... آهنگ‌ها را با مضامین جفت‌کردن... و از آهنگ برای برجسته‌کردن معنا و مضمون آیه کمک‌گرفتن. این آهنگ‌ها و این نغمه‌های قرآنی، مهم‌ترین هنرش این است که بتواند کمک کند به اینکه آن مضمون برجسته شود و در ذهن مخاطب بنشیند.» (بیانات در دیدار قاریان، ۱۳۸۶/۶/۲۲ https: //khl.ink/f/34001).

براین‌اساس، همه عناصر هنری تلاوت، از جمله صوت، لحن و نغمات، باید در خدمت برجسته‌سازی مفاهیم آیات قرار گیرند. زیبایی صوت، هدف نهایی نیست، بلکه ابزاری برای تعمیق فهم، تأثر و تثبیت پیام قرآن در ذهن و قلب مخاطب به شمار می‌آید.

در همین راستا، ایشان معتقدند کیفیت تلاوت باید به‌گونه‌ای باشد که فضای آیات را برای شنونده مجسم کند؛ به‌گونه‌ای که مخاطب، علاوه بر شنیدن الفاظ، حقیقت آیات را نیز در ذهن خود مشاهده کند: «کیفیّت تلاوت باید بتواند واقعه را مجسّم کند در مقابل مستمع؛ یعنی جوری بخواند که شما که دارید می‌شنوید، کأنّه دارید می‌بینید واقعه را.» (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در محفل انس با قرآن ۱۴۰۱/۱/۱۴ https: //khl.ink/f/49983).

ایشان در بیان دیگری نیز بر ضرورت تجسم‌بخشی به مفاهیم قرآن از طریق شیوه اجرا تأکید کرده و می‌فرمایند: «در کیفیّت خواندن، مفهوم آیات قرآنی را مجسّم کنید... همه‌ی آنچه از مضمون در این کلمه هست، با بلند خواندن و آهسته خواندن و اوج‌گرفتن و پایین آمدن و تغییر صوت و نوع ادا، بایستی خودش را به مخاطب ارائه بدهد.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۳۹۶/۳/۶ https: //khl.ink/f/36663).

بنابراین، در منظومه فکری امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای، تلاوت مجلسی یک کنش ارتباطی و فرهنگی است که در آن، هنر تلاوت در خدمت انتقال، تثبیت و تعمیق معارف قرآن قرار می‌گیرد. از این منظر، معیار اصلی موفقیت قاری، توانایی او در تبدیل ظرفیت‌های هنری تلاوت به ابزاری برای فهم بهتر و اثرگذاری بیشتر پیام الهی بر مخاطب است.

۴. انتقال احساسات موجود در آیه به مخاطب

بخشی از معارف و مفاهیم قرآن، به‌ویژه آن دسته از مضامین که با عواطف، حالات معنوی و تجربه‌های درونی انسان پیوند دارند، صرفاً از طریق انتقال الفاظ به طور کامل دریافت نمی‌شوند، بلکه فهم عمیق آنها نیازمند بهره‌گیری از ظرفیت‌های هنری در فرایند ابلاغ است. هنر تلاوت، با به‌کارگیری هوشمندانه صوت، لحن، نغمه و فرازوفرودهای آوایی، این امکان را فراهم می‌سازد که احساس نهفته در آیات نیز هم‌زمان با مفاهیم آنها به مخاطب منتقل شود. ازاین‌رو، گاه قرائت یک آیه به‌صورت معمول، تنها معنای لفظی آن را به ذهن شنونده منتقل می‌کند، اما همان آیه هنگامی که توسط قاری‌ای آگاه و صاحب‌مهارت تلاوت می‌شود، بار عاطفی، فضای معنایی و پیام هدایتی آن نیز برای مخاطب قابل‌درک و تجربه می‌گردد. در چنین شرایطی، تلاوت از سطح انتقال الفاظ فراتر رفته و به رسانه‌ای برای انتقال تجربه معنوی قرآن تبدیل می‌شود؛ تجربه‌ای که ضمن ایجاد تأثر قلبی، زمینه فهم عمیق‌تر آیات و آمادگی بیشتر برای پذیرش و درونی‌سازی معارف الهی را فراهم می‌آورد.

امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای، شیخ مصطفی اسماعیل را یکی از برجسته‌ترین الگوهای تلاوت معناگرا معرفی کرده و ویژگی ممتاز او را توانایی انتقال احساس و فضای معنایی آیات به مخاطب می‌دانند. از منظر ایشان، امتیاز اصلی این قاری بزرگ، صرفاً برخورداری از صدایی خوش یا تسلط بر فنون قرائت نبود، بلکه مهارت او در جان‌بخشیدن به الفاظ قرآن و تجسم‌بخشی به مفاهیم و عواطف نهفته در آیات بود. ایشان در توصیف این ویژگی می‌فرمایند: «[ایشان] خیلی فوق‌العاده بود. چیزهایی در تلاوت او بود که انصافاً قابل‌تقلید است. منهای مسئله‌ی صدا و کیفیت ادای حروف و کلمات، او کلمات قرآنی را جان می‌داد. یعنی وقتی که او آیه را می‌خواند، آن احساسی به مستمع دست می‌داد که در آیه اقتضای آن احساس بود.» (بیانات در مراسم تودیع قاریان قرآن، ۱۳۷۰/۲/۶ https: //khl.ink/f/2447).

ایشان سپس با اشاره به تلاوت آیه ۴۵ سوره هود، این ویژگی را به‌صورت عینی تبیین کرده و می‌فرمایند: «آنجایی که راجع به قضیه‌ی پسر نوح آیات کریمه را می‌خواند: «إِنّ ابْنِی مِنْ أَهْلِی وَإِنّ وَعْدَک الْحَقُّ» انسان پدری را احساس می‌کند که پسر کافرش دارد در مقابلش از بین می‌رود؛ یعنی هم احساس رأفت به‌خاطر بُنوّت او، و هم احساس نفرت به‌خاطر کفر او. او این را با خواندن خودش به انسان القا می‌کند. این، چیز خیلی مهمی است و آن تأثیر قرآنی را در خواننده مضاعف می‌کند.» (همان).

نمونه دیگری که امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای در تبیین کارکرد هنری تلاوت به آن اشاره می‌کنند، بهره‌گیری هدفمند از «تکرار» و تنوع در شیوه قرائت برای انتقال احساس و برجسته‌سازی مفاهیم آیات است. از منظر ایشان، تکرار در تلاوت، اگر متناسب با مضمون آیات و باهدف القای فضای معنایی آنها انجام شود، یک آرایه هنری صرف نیست، بلکه ابزاری مؤثر برای تعمیق ادراک مخاطب و انتقال دقیق‌تر پیام قرآن به شمار می‌آید.

ایشان با اشاره به تلاوت مرحوم عبدالباسط عبدالصمد در آیه ۲۳ سوره یوسف، این شیوه را چنین تحلیل می‌کنند: «در سوره‌ی یوسف، هَیتَ لَک، همین‌طور پشت سر هم تکرار می‌کند، یعنی منتظر نمی‌ماند که آیه را تمام کند بعد تکرار کند و قالَت هَیتَ لَک، وَ قالَت هِئتَ لَک، وَ قالَت هِئتُ لَک؛ همین‌طور مدام تکرار می‌کند. او می‌خواهد اهمّیّت موقعیّت را نشان بدهد... اگر همین‌طوری بخواند و عبور کند، یک چنین موقعیّت مهمّی موردتوجه مستمع قرار نمی‌گیرد. یک جوانی در یک اتاق خلوتی و یک زنِ آن‌چنانی‌ای با این اصرار متوجّه او است و او امتناع می‌کند. این اهمّیّت این مسئله است؛ یعنی می‌خواهد موقعیّت را آن‌چنان مشخّص کند در ذهن مخاطب که کأنّه دارد در مقابل چشم او اتّفاق می‌افتد، لذاست که تکرار می‌کند. این‌جور تکرار هم در تلاوت‌های قرّاء خوب برجسته‌ی عرب کم است که همین‌طور بلافاصله پشت‌سرهم تکرار کند.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۲/۱/۳ https: //khl.ink/f/52299).

این تحلیل نشان می‌دهد که از دیدگاه امام خامنه‌ای، تلاوت مطلوب تنها انتقال الفاظ و معانی ظاهری آیات نیست، بلکه باید بتواند احساس، فضای روانی و پیام هدایتی آیات را نیز به مخاطب منتقل کند. ازاین‌رو، هرچه قاری در بازآفرینی هنرمندانه فضای عاطفی و معنایی آیات موفق‌تر باشد، زمینه فهم عمیق‌تر، تأثر قلبی و پذیرش بیشتر معارف قرآن در مخاطب نیز افزایش خواهد یافت. از همین رو، انتقال احساسات متناسب با مضمون آیات را می‌توان یکی از مهم‌ترین کارکردها و اهداف هنر تلاوت و از شاخص‌های اساسی تلاوت مجلسی اثرگذار دانست.

ب: اهداف میانی تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید

۱. تأثر قاری و تأثرپذیری مخاطب

یکی از اهداف میانی تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید، تحقق «تأثر قاری» و در نتیجه «تأثرپذیری مخاطب» است. تأثر، حالت دگرگونی درونی و انفعال قلبی قاری در مواجهه با معارف قرآن کریم است که متناسب با میزان ایمان، معرفت و مراتب معنوی وی، در قالب خوف، رجا، خشوع و خضوع ظهور می‌یابد. روایات نیز بر این حقیقت تأکید دارند که قرآن با حزن نازل شده و شایسته است با صوتی آمیخته به حزن تلاوت شود (قادری هندی، ۱۴۰۱: ۶۰۲/۱؛ شعیری، بی‌تا، ۴۹). مراد از این تعابیر، شکل‌گیری حالتی از خشیت الهی و تأثر قلبی در برابر کلام وحی است، نه صرف بروز احساسات عاطفی.

از منظر منابع اخلاقی نیز خضوع و خشوع در برابر عظمت الهی از مهم‌ترین آثار تأثر حقیقی در هنگام قرائت قرآن است و «بکاء» و «تباکی» از جلوه‌های ادب باطنی تلاوت و نشانه حضور قلب قاری به شمار می‌روند (غزالی، بی تا، ۵۲۱/۱؛ فیض کاشانی، بی تا، ۲۴۵/۲)؛ بنابراین، تأثر در قرائت، صرفاً یک واکنش احساسی نیست، بلکه مرتبه‌ای از تعامل معرفتی و وجودی با قرآن است که زمینه تحقق کارکردهای تربیتی و هدایتی آن را فراهم می‌سازد.

این حقیقت در قرآن کریم نیز موردتأکید قرار گرفته است؛ آنجا که درباره برخی از پیامبران الهی می‌فرماید: ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيهِمْ آياتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيا﴾ (مریم: ۵۸). هرچند برخی مفسران، «آیات الرحمن» را منحصر در آیات قرآن دانسته‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۴۵۹/۱۲)، اما اطلاق آیه، امکان تعمیم آن به هرگونه پیام و نشانه الهی را نیز فراهم می‌سازد. درهرصورت، آیه بیانگر آن است که مواجهه صحیح با کلام الهی، به خشوع، سجده و تأثر عمیق روحی منتهی می‌شود.

در اندیشه امام شهید، این تأثر درونی، مقدمه اساسی تأثیرگذاری تلاوت بر مخاطبان است. ایشان با انتقاد از تلاوت‌هایی که صرفاً بر جنبه‌های هنری و تکنیکی استوارند، اما فاقد اثر تربیتی‌اند، می‌فرمایند: «تلاوت باید برای اثرگذاری باشد. البتّه اثرگذاری در درجه‌ی اوّل به خود آن خواننده مربوط می‌شود. آن خواننده اگر چنانچه خودش از تلاوتش متأثّر باشد... اثرش طبعاً زیادتر است.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۴۰۲/۱/۳ https: //khl.ink/f/52299) براین‌اساس، منشأ اصلی نفوذ تلاوت، کیفیت ارتباط وجودی قاری با آیات الهی است، نه صرف مهارت در اجرای الحان و فنون صوتی؛ زیرا تنها قاری‌ای که خود از معانی قرآن متأثر شده باشد، قادر است این تأثر را به مخاطب منتقل کند.

از همین رو، امام شهید «فهم معانی آیات» را نخستین و بنیادی‌ترین ادب تلاوت می‌دانند. به اعتقاد ایشان، قاری باید پیش از پرداختن به جنبه‌های هنری قرائت، مفاهیم و پیام‌های آیات را به‌درستی درک کرده و به آن‌ها باور داشته باشد؛ زیرا بدون فهم و باور، تأثیرپذیری درونی و به‌تبع آن اثرگذاری بیرونی تحقق نخواهد یافت. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «اولین ادب این است که خواننده قرآن... با باور به مفاهیم قرآن... تلاوت کند. اگر ندانیم چه داریم می‌خوانیم... تأثیر تلاوتمان بر روی دیگران و بر روی خودمان، کم خواهد بود.» (بیانات در محفل انس با قرآن، ۱۳۹۴/۳/۲۸ https: //khl.ink/f/29983).

براین‌اساس، فهم معانی قرآن، زیربنای تلاوت اثرگذار است؛ زیرا گسست میان اجرای هنری و ادراک معنایی، تلاوت را به عملی صرفاً صوتی و نمایشی تبدیل می‌کند و از ظرفیت هدایتی آن می‌کاهد. در همین چارچوب، امام شهید علت ماندگاری و نفوذ تلاوت قاریانی همچون مصطفی اسماعیل را نه صرف مهارت‌های فنی، بلکه تأثر حقیقی آنان از مضامین آیات می‌دانند. (بیانات در دیدار جمعی از قاریان، ۱۳۷۱/۱۲/۱۷ https: //khl.ink/f/29997).

نتیجه اینکه، در منظومه فکری امام شهید، تأثر قاری و تأثر مخاطب دو حلقه به‌هم‌پیوسته از فرایند تلاوت مجلسی هستند. فهم معانی آیات، زمینه تأثر قلبی قاری را فراهم می‌سازد و این تأثر، با ایجاد اخلاص، حضور قلب و صدق در قرائت، به انتقال مؤثر پیام قرآن و تأثر شنونده می‌انجامد. ازاین‌رو، ارزش هنری تلاوت زمانی به کمال می‌رسد تأثیرگذار بوده و زمینه را برای ایجاد تحولی روحی و سوق‌دادن مخاطب به تدبر، خشوع و عمل به آموزه‌های وحیانی قرار گیرد.

۲. خشوع‌آفرینی و ایجاد تحول روحی در قاری و مستمع

یکی دیگر از اهداف میانی تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید، ایجاد خشوع و خضوع در قاری و شنونده و فراهم‌ساختن زمینه تحول روحی و اخلاقی آنان است. از منظر ایشان، تلاوت قرآن صرفاً یک اجرای هنری یا صوتی نیست، بلکه فرایندی تربیتی و هدایتی است که باید دل انسان را متوجه خداوند ساخته و زمینه دگرگونی‌های مثبت روحی را فراهم آورد. بر همین اساس، زیبایی‌های صوت، لحن و نغمات قرآنی زمانی ارزشمند و مطلوب‌اند که در خدمت انتقال معانی قرآن و ایجاد خشوع در دل مخاطب قرار گیرند، نه آنکه به هدفی مستقل تبدیل شوند.

این رویکرد، ریشه در آموزه‌های قرآن کریم دارد. خداوند درباره گروهی از اهل ایمان می‌فرماید: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِ﴾ «و چون آنچه را که بر پیامبر نازل شده بشنوند، دیدگانشان را می‌بینی که به سبب آنچه از حق شناخته‌اند، از اشک لبریز می‌شود...» (مائده: ۸۳). آیه شریفه نشان می‌دهد که شناخت حقیقت و درک پیام الهی، به انفعال قلبی و ظهور آثاری همچون خشوع و اشک منتهی می‌شود. ازاین‌رو، تأثیرگذاری تلاوت، بیش از آنکه محصول زیبایی صوت باشد، حاصل پیوند میان معانی قرآن و آمادگی روحی تلاوت کننده و مخاطب است.

امام صادق﵇ نیز بر این حقیقت این‌گونه تأکید می‌فرمایند: «کسی که قرآن را تلاوت کند، درحالی‌که در برابر خداوند خاضع نشود و قلبش رقیق نگردد... عظمت خداوند را سبک شمرده و دچار زیانی آشکار شده است» (مجلسی، بی‌تا، ۱۳۰/۸۰). این روایت نشان می‌دهد که خشوع، نه امری مستحب و حاشیه‌ای، بلکه از مهم‌ترین آثار و اهداف حقیقی تلاوت قرآن به شمار می‌آید.

امام شهید نیز با تأکید بر معنامحوری در اجرای لحن، معتقدند که آهنگ و نغمات قرآنی باید به‌گونه‌ای انتخاب و اجرا شوند که دل را به یاد خداوند متوجه سازند و زمینه خشوع و خضوع را فراهم آورند، نه اینکه صرفاً جلوه‌ای از مهارت‌های موسیقایی قاری باشند (بیانات در جمع قاریان قرآن، ۱۳۸۸/۵/۳۱ :https: //khl.ink/f/7872). ازاین‌رو، ایشان ضمن انتقاد از تلاوت‌هایی که تنها به اجرای دستگاه‌ها و الحان صوتی محدود می‌شوند، الگوی مطلوب را تلاوتی می‌دانند که با وجود بهره‌گیری از زیبایی‌های هنری، شنونده را به حالت تضرع، خشوع و افزایش ایمان سوق دهد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «یک‌جور دیگر این است که قرآن را به‌نحوی بخوانند... که خشوع در دل ایجاد کند، دل را به یاد خدا بیندازد... انسان را به حالت خشوع و تضرع نزدیک کند... بعضی از قرّاء معروف، خواندنشان خواندن خشوع است... این را هم رعایت کنید و در ضوابط تلاوت خودتان بگنجانید، تا این خشوع به وجود بیاید.» (همان).

در منظومه فکری امام شهید، تحقق چنین تلاوتی مستلزم فهم دقیق معانی آیات است. از نگاه ایشان، قاری زمانی می‌تواند مخاطب را متأثر سازد که خود از پیام آیات آگاه بوده و با مضامین آن ارتباطی معرفتی و قلبی برقرار کرده باشد. ازاین‌رو، ایشان همواره قاریان را به فراگیری ترجمه و مفاهیم آیات پیش از تلاوت توصیه کرده و می‌فرمایند: «برادران قاری، هر آیه و هر قسمت از سوره‌ای را که می‌خواهند بخوانند، حتماً سعی کنند معنا و ترجمه آن قسمت را یاد بگیرند... وقتی شما

معنا را می‌دانید یک‌طور حرف می‌زنید و وقتی نمی‌دانید طور دیگری حرف می‌زنید. بفهمید که چه موضوعی را به مخاطبینتان می‌گویید.» (بیانات در جلسه اختتامیه مسابقات قرائت قرآن، https: //khl.ink/f/19549۱۳۷۱/۱۱/۵).

ایشان در ادامه، تلاوت قرآن را گونه‌ای از موعظه الهی معرفی می‌کنند که از هر سخن و اندرز بشری نافذتر و اثرگذارتر است. به اعتقاد ایشان، اگر قاری و مستمع هر دو مفاهیم آیات را درک کنند، تلاوت می‌تواند دل‌ها را دگرگون ساخته و مصداق آیه شریفه: ﴿**إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيتْ عَلَيهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾ (انفال: ۲) باشد. ازاین‌رو، قرآن با تلاوت صحیح و فهم دقیق، نقشی فراتر از یک متن خواندنی یافته و به مؤثرترین ابزار هدایت، موعظه و احیای قلب انسان تبدیل می‌شود (همان).

براین‌اساس، از دیدگاه امام شهید، تلاوت مجلسیِ معیارمند، ظرفیت ایجاد تحول عمیق در ساحت روحی و اخلاقی انسان را داراست. ترکیب هنرمندانه صوت زیبا با فهم صحیح معانی، زمینه‌ساز خشوع، تعمیق ایمان و اصلاح رفتار فردی و اجتماعی است. از همین رو، ایشان معتقدند که گاه تلاوت صحیح یک آیه، بیش از ساعت‌ها سخنرانی درباره همان آیه در جان مخاطب اثر می‌گذارد و می‌تواند منشأ «انقلاب روحی» در انسان باشد. چنان‌که تصریح می‌کنند: «یک آیه را که شما خوب می‌خوانید، گاهی از یک ساعت سخنرانی یک نفر درباره آن آیه بیشتر ارزش دارد؛ یعنی این تلاوت واقعاً انقلابی در روح ایجاد می‌کند.» (بیانات در جلسه تودیع استاد غلوش و بسیونی، https: //khl.ink/f/2273۱۳۶۸/۱۲/۱۱) بنابراین، در اندیشه امام شهید، غایت تلاوت مجلسی، صرف انتقال الفاظ یا نمایش توانایی‌های صوتی نیست، بلکه ایجاد خشوع، بیدارسازی دل‌ها و تحقق تحول معنوی در قاری و مخاطب است؛ تحولی که زمینه‌ساز رسیدن به اهداف غایی تلاوت مجلسی یعنی هدایت، تربیت و رشد ایمانی و عملی فرد و جامعه خواهد بود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ج. اهداف نهایی تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید

۱. ذکر الهی و تقویت ایمان شنوندگان

در منظومه فکری امام شهید، غایت نهایی تلاوت مجلسی، تحقق «ذکر الهی» و در نتیجه تقویت و ارتقای ایمان مخاطبان است. از این منظر، تلاوت مجلسی قرآن صرفاً یک برنامه عبادی یا

هنری نیست، بلکه ابزاری برای احیای یاد خدا، زدودن غفلت و سوق‌دادن انسان به‌سوی هدایت، سعادت و قرب الهی است. به همین دلیل، ارزش و کارآمدی تلاوت زمانی تحقق می‌یابد که بتواند شنونده را از اشتغالات دنیوی و غفلت‌های ناشی از آن خارج ساخته و به یاد خدا، قیامت و مسئولیت‌های الهی متوجه کند.

این نگرش، ریشه در آموزه‌های قرآن کریم دارد؛ آنجا که قرآن خود را «ذکر» معرفی می‌کند. (ص: ۱) مقصود از «ذکر»، یادآوری در برابر غفلت و فراموشی است که هم ساحت قلب و هم زبان را در برمی‌گیرد (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۹۷/۳). بر اساس معارف قرآن کریم، ذکر الهی آثار گسترده‌ای همچون آرامش قلب‌ها (رعد: ۲۸)، بصیرت و آگاهی (اعراف: ۲۰۱)، جلب رحمت الهی (احزاب: ۴۳)، هدایت (رعد: ۲۷) و در نهایت رستگاری (اعلی: ۱۴ –۱۵) را به همراه دارد. ازاین‌رو، تلاوت قرآن هنگامی به هدف حقیقی خود دست می‌یابد که این کارکردهای تربیتی و هدایتی را در وجود مخاطب فعال سازد.

بر همین اساس، امام شهید هنر تلاوت را در خدمت رسالت هدایت و دعوت الهی تعریف می‌کنند و آن را فراتر از یک مهارت صوتی و هنری می‌دانند. ایشان تصریح می‌کنند: «هنر تلاوت باید در خدمت ذکر و دعوت باشد... جوری تلاوت کنید که منِ مستمع، متذکّر بشوم، و به یاد خدا، قیامت و عوالم بالا بیفتم... [تلاوت] فقط یک هنر نیست؛ این، وسیله‌ی دعوت الی‌اللّه است؛ با این شکل بایستی به آن نگاه کنید.» (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، محفل انس با قرآن، ۱۴۰۱/۰۱/۱۴ :https: //khl.ink/f/49983) در این بیان، معیار ارزش‌گذاری تلاوت، میزان تأثیر آن در ایجاد تذکر، بیدارسازی دل‌ها و جهت‌دهی معنوی به مخاطب است، نه صرف زیبایی‌های صوتی و مهارت‌های اجرایی.

از منظر قرآن کریم، یاد خدا و تلاوت آیات الهی، پیوندی مستقیم با رشد و تعالی ایمان دارند. خداوند در وصف مؤمنان می‌فرماید: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكلُونَ**﴾ (انفال: ۲). مفسران باتوجه‌به سیاق آیات، مقصود از «زیادت ایمان» را ارتقای کیفیت ایمان، تعمیق یقین و رشد مراتب معرفتی مؤمنان دانسته‌اند، نه صرف افزایش کمّی ایمان (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۹). به تعبیر ابن‌عربی، تلاوت آیات الهی انسان را از مرتبه علم به مرتبه یقین ارتقا می‌دهد (ابن‌عربی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۴۹). همچنین تعبیر (**لَهُمْ دَرَجَاتٌ**

عِنْدَ رَبِّهِمْ) در ادامه همین آیات، مؤید آن است که افزایش ایمان، با تعالی درجات معنوی انسان ملازمه دارد (قائمی و اویسی، ۱۴۰۲: ۳۱۴). زمخشری نیز با توسعه مفهوم ایمان، ازدیاد ایمان را در افزایش عمل صالح و التزام عملی به آموزه‌های الهی تفسیر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۹۶). براین‌اساس، تلاوت قرآن، علاوه بر تعمیق باورهای قلبی، زمینه‌ساز تحول رفتاری و تقویت التزام عملی به ارزش‌های دینی نیز خواهد بود.

این برداشت، با دیدگاه امام شهید کاملاً همسو است. ایشان هدف نهایی تلاوت مجلسی را افزایش ایمان مستمع می‌دانند و تصریح می‌کنند: «وقتی شما قرآن می‌خوانید، ایمان مستمعتان بایستی افزایش پیدا کند.» (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، محفل انس با قرآن، ۱۴۰۱/۰۱/۱۴ :https khl.ink/f/50014//). بنابراین، از نگاه ایشان، موفقیت یک تلاوت نه با معیارهای فنی و هنری، بلکه با میزان تأثیر آن در تقویت ایمان، تعمیق ارتباط مخاطب با خداوند و برانگیختن او به‌سوی یاد الهی سنجیده می‌شود. در نتیجه، تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید، فرایندی تربیتی و دعوتی است که غایت آن، انتقال شنونده از غفلت به ذکر، از یاد دنیا به یاد خدا و از ایمان ابتدایی به‌مراتب بالاتر یقین، توکل است.

۲. رشد فکری و عملی مخاطب

در اندیشه امام شهید، غایت نهایی تلاوت مجلسی، صرف ایجاد لذت شنیداری، تأثر عاطفی یا خشوعی گذرا نیست، بلکه تلاوت باید به رشد فکری، اصلاح نگرش و در نهایت تحول عملی مخاطب بینجامد. از این منظر، هرچند ایجاد خشوع باطنی و تقویت ایمان از اهداف مهم تلاوت به شمار می‌آیند، اما این اهداف، مقدمه تحقق غایت اصلی، یعنی عمل به آموزه‌های قرآن هستند. ازاین‌رو، ارزش حقیقی تلاوت مجلسی زمانی آشکار می‌شود که بتواند مخاطب را از مرحله تأثر و فهم، به مرحله التزام عملی و سبک زندگی قرآنی سوق دهد.

این رویکرد، ریشه در آموزه‌های قرآن و سنت نبوی دارد. در روایات اسلامی، همواره بر پیوند میان قرائت و عمل تأکید شده و از اکتفا به تلاوت لفظی بدون التزام عملی به‌شدت نهی گردیده است. پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند کسی که قرآن را بیاموزد، اما به آن عمل نکند و دنیا و زینت آن را بر قرآن ترجیح دهد، مستحق خشم الهی خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۸۳۷/۴). همچنین قرآن کریم (اعراف: ۵۲-۵۳) سرنوشت کسانی را که از هدایت قرآن بهره عملی نمی‌گیرند، خسران معرفی

می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۷/۴) و در برخی روایات، چنین افرادی در قیامت نابینا محشور خواهند شد (صدوق، ۱۳۶۸: ۲۸۶). در حدیثی دیگر، پیامبر اکرمﷺ مسلمانان را به عمل بر اساس قرآن فراخوانده و می‌فرمایند: «اعملوا بالقرآن، أحلّوا حلاله وحرّموا حرامه واقتدوا به ولا تکفروا بشیء منه»؛ یعنی به قرآن عمل کنید، حلال آن را حلال و حرام آن را حرام بدانید و در همه امور از آن پیروی کنید (بیهقی، ۱۴۱۶: ۱۰/ ۱۵). افزون بر این، روایات متعددی، از بی‌اعتنایی عملی به قرآن نهی کرده و آن را نشانه فاصله‌گرفتن از هدایت الهی دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۹: ۵۲/۸؛ بخاری، ۱۴۲۲: ج ۶، ح ۵۸۳۶ و ۶۶۴۰؛ مسلم، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۸۷۴).

در همین چارچوب، امیرمؤمنان علی‌علیه‌السلام نیز کارکرد قرآن را فراتر از قرائت ظاهری دانسته و می‌فرمایند: «کتاب‌الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به»؛ یعنی قرآن وسیله بصیرت، معیار سخن‌گفتن و ملاک صحیح شنیدن و فهمیدن است (شریف رضی، ۱۴۱۲: ۲۹۶/خطبه ۱۳۳). این بیان نشان می‌دهد که قرآن باید در همه ساحت‌های معرفتی و رفتاری انسان حضور فعال داشته باشد و نظام ادراک، گفتار و کردار او را سامان دهد.

امام شهید نیز با الهام از همین مبانی، تلاوت قرآن را مقدمه‌ای برای فهم و عمل به آن می‌دانند، نه هدفی مستقل. ایشان تصریح می‌کنند که قرائت، حفظ و حتی فهم قرآن، اگر به التزام عملی منتهی نشود، انسان را به مقصد نهایی هدایت نخواهد رساند. ازاین‌رو، آنچه ایشان از آن با عنوان «تحول‌آفرینی» تلاوت یاد می‌کنند، صرف دگرگونی احساسی یا هیجانی نیست، بلکه تحولی است که به اصلاح نگرش، تغییر رفتار و شکل‌گیری حیات قرآنی در فرد و جامعه بینجامد (سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی و یکمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۹۹/۰۳/۱۴ https: //khl.ink/f/45814).

بر همین اساس، امام شهید میان اهداف مقدماتی و هدف نهایی تلاوت تفکیک قائل می‌شوند. از نگاه ایشان، گرایش به قرآن، فراگیری قرائت، حفظ آیات و حتی مهارت در تلاوت، هرچند دستاوردهای ارزشمند و ضروری هستند، اما همگی مقدمه رسیدن به‌غایت اصلی، یعنی فهم و عمل به قرآن محسوب می‌شوند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «امروز که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم به برکت جمهوری اسلامی، جوان‌های ما... به قرآن علاقه و گرایش نشان می‌دهند؛ قرآن را فرامی‌گیرند، تلاوت قرآن را می‌آزمایند، قرآن را حفظ می‌کنند. اینها البته هدف‌های برتر و نهایی نیست، هدف نهایی فهم قرآن و عمل به قرآن است؛ اما اینها قدم‌های لازم ابتدایی است.» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در سی و یکمین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، ۱۳۹۳/۳/۱۳ https: //khl.ink/f/26600).

بنابراین، در منظومه فکری امام شهید، تلاوت مجلسی یک فرایند تربیتیِ هدفمند است که از زیبایی تلاوت آغاز می‌شود، با فهم، تأثر، ذکر و تقویت ایمان استمرار می‌یابد و سرانجام در اصلاح اندیشه، تغییر رفتار و التزام عملی به آموزه‌های قرآن به کمال می‌رسد. ازاین‌رو، معیار نهایی موفقیت یک تلاوت مجلسی، میزان توانایی آن در ایجاد رشد معرفتی و تحول عملی در مخاطب است؛ تحولی که سبک زندگی قرآنی را در ساحت فردی و اجتماعی تحقق بخشیده و انسان را در مسیر هدایت و قرب الهی قرار دهد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تلاوت مجلسی قرآن در اندیشه امام شهید، صرفاً یک فعالیت آیینی یا هنری نیست، بلکه فرایندی تربیتی، فرهنگی و راهبردی در مسیر تحقق اهداف هدایتی قرآن کریم به شمار می‌آید. از منظر ایشان، ارزش تلاوت نه به جنبه‌های فنی و زیبایی‌شناختی آن، بلکه به میزان تأثیر آن در انتقال معارف قرآن، ایجاد تحول در مخاطب و هدایت او به‌سوی عمل به آموزه‌های وحیانی وابسته است. ازاین‌رو، هنر تلاوت زمانی به کارکرد حقیقی خود دست می‌یابد که در خدمت دعوت الهی، ذکر، تربیت و اصلاح انسان قرار گیرد.

بر اساس تحلیل بیانات امام شهید، تحقق این کارکرد مستلزم رعایت هم‌زمان آداب ظاهری و باطنی تلاوت است. تلاوتی که بر فهم معانی آیات، حضور قلب، اخلاص، تناسب لحن با مضمون آیات و تأثر حقیقی قاری استوار باشد، زمینه انتقال صحیح پیام قرآن را فراهم می‌سازد و ظرفیت اثرگذاری آن بر مخاطبان را به طور چشمگیری افزایش می‌دهد. در چنین الگویی، تلاوت از سطح یک اجرای صوتی فراتر رفته و به ابزاری مؤثر برای هدایت فرد و جامعه تبدیل می‌شود.

نتایج پژوهش همچنین نشان می‌دهد که اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید، دارای ساختاری سلسله‌مراتبی است. در گام نخست، تلاوت صحیح موجب گسترش انس عمومی با قرآن و آشنایی جامعه با فرهنگ و معارف قرآنی می‌شود. در مرحله بعد، با ایجاد تأثر، خشوع، ذکر الهی و تقویت ایمان، زمینه تحول درونی مخاطب را فراهم می‌سازد. سرانجام، این فرایند باید به عالی‌ترین هدف خود، یعنی رشد فکری، معنوی و عملی انسان و التزام به آموزه‌های قرآن کریم منتهی شود. ازاین‌رو، موفقیت تلاوت مجلسی تنها با معیارهای هنری و فنی سنجیده نمی‌شود، بلکه میزان تأثیر آن در اصلاح نگرش، تغییر رفتار و تحقق سبک زندگی قرآنی، شاخص اصلی ارزیابی آن است.

براین‌اساس، می‌توان منظومه اهداف تلاوت مجلسی در اندیشه امام شهید را در سه محور کلان خلاصه کرد: نخست، نشر و تعمیق فرهنگ و معارف قرآنی در جامعه؛ دوم، ایجاد خشوع، ذکر الهی و تعمیق ایمان از طریق اثرگذاری بر قلب و جان مخاطب؛ و سوم، تغذیه اندیشه، ارتقای معرفت و هدایت انسان به‌سوی عمل صالح و تقرب الهی. این سه محور، پیوستاری منسجم را تشکیل می‌دهند که در آن، تلاوت مجلسی از یک هنر دینی به راهبردی تمدن‌ساز برای تربیت انسان و تحقق جامعه قرآنی ارتقا می‌یابد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه (شریف رضی، ۱۴۱۲ق).

ابن‌عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

ابن‌عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

ابن‌فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌هشام، عبدالملک بن هشام، سیرت محمد رسول الله ﷺ ترجمه مسعود انصاری، تهران: مولی، ۱۳۹۲ش.

ابوحیان اندلسی، البحر المحیط، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.

اصفهانی، ابوالفرج، الأغانی، اشراف محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: الهیئة المصریة العامة، ۱۹۹۲م.

بخاری، محمد بن اسماعیل، المسند الصحیح، دمشق: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

بیهقی، احمد بن حسین، شعب الإیمان، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

بیهقی، السنن الکبری، چاپ اول، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، https: //farsi.khamenei.ir.

جعفرملک، محمدجواد و دیگران، مؤلفه‌های تلاوت معنامحور از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲ش.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، چاپ اول، قم: آل‌البیت، ۱۴۱۴ق.

خرمی، محمدعلی و امینی تهرانی، محمد، مبانی نظریه تلاوت معنامحور قرآن کریم امام خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان، ۱۴۰۳ش.

دامغانی، حسین‌بن‌محمد، الوجوه والنظائر لألفاظ کتاب‌الله العزیز، قاهره: وزارت اوقاف، ۱۴۱۲ق.

ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۹ق.

ذهبی، محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۵ق.

راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان داودی، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

زرنوشه فراهانی، حسن، شاخصه‌های مهندسی تلاوت از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲ش.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ چهارم، قم: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
شریف رضی، نهج البلاغه، تحقیق عبده، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۲ق.
شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، چاپ اول، نجف: مطبعة حیدریة، بی‌تا.
صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
صدوق، محمد بن علی، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.
طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری: تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: عزالدین، ۱۴۱۳ق.
طیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
غزالی، ابوحامد، إحیاء علوم‌الدین، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
فیض کاشانی، المحجة البیضاء، تحقیق غفاری، قم: نشر اسلامی، بی‌تا.
قادری هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
قائمی، محسن و ویسی، کامران، اثرگذاری تلاوت از منظر آیات قرآن با تأکید بر بیانات مقام معظم رهبری، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲ش.
کحاله، عمر رضا، أعلام النساء فی عالمی العرب والإسلام، دمشق: مطبعة الهاشمیة، ۱۳۷۹ش.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۶۹ش.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ اول، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم با شرح سنوسی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، قم: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
هیثمی، علی بن ابوبکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.

References

Abu Hayyan al-Andalusi, M. ibn Y. (2001). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir* [The vast ocean in Quranic exegesis]. Dar al-Fikr.

Al-Askari, H. ibn A. (1984). *Al-Furuq fi al-lughah* [Linguistic nuances and distinctions]. Dar al-Afaq al-Jadidah.

Al-Baghawi, A. ibn H. (1990). *Shu'ab al-iman* [Branches of faith] (M. S. Zaghloul, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Bayhaqi, A. ibn H. (2003). *Al-Sunan al-kubra* [The major compendium of prophetic traditions] (1st ed., Vol. 10). Dar al-Fikr.

Al-Bukhari, M. ibn I. (2001). *Al-Musnad al-sahih al-mukhtasar (Sahih al-Bukhari)* [The authentic verified collection]. Dar Tawq al-Najah.

Al-Damaghani, H. ibn M. (1983). *Al-Wujuh wa al-naza'ir li-alfaz Kitab Allah al-Aziz* [Aspects and counterparts of the vocabulary of the Holy Book]. Ministry of Awqaf.

Al-Dhahabi, M. ibn A. (1985). *Siyar a'lam al-nubala* [Biographies of eminent noble figures] (Sh. al-Arna'ut, Ed.). Mu'assasat al-Risalah.

Al-Dhahabi, M. ibn A. (1990). *Tarikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir wa-al-a'lam* [History of Islam and deaths of notable celebrities]. Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Farahidi, K. ibn A. (1988). *Kitab al-Ayn* [The Book of Ayn] (2nd ed., M. al-Makhzumi & I. al-Samarra'i, Eds.). Hijrat Publications.

Al-Fayd al-Kashani, M. ibn M. M. (n.d.). *Al-Mahajjat al-bayda fi tahdhib al-Ihya* [The clear white path in refining the Revival of Religious Sciences] (A. A. Ghaffari, Ed.). Islamic Publishing Office.

Al-Ghazali, A. H. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din* [The revival of the religious sciences]. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Haythami, A. ibn A. B. (1988). *Majma' al-zawa'id wa-manba' al-fawa'id* [The confluence of additions and source of benefits]. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Hurr al-Amili, M. ibn H. (2003). *Wasa'il al-Shi'ah ila tahsil masa'il al-shari'ah* [Means of the Shi'a to obtain legal rulings] (1st ed.). Mu'assasat Al al-Bayt.

Al-Isfahani, A. F. (1992). *Kitab al-Aghani* [The book of songs] (M. A. Ibrahim, Ed.). Al-Hay'ah al-Misriyyah al-Ammah li-al-Kitab.

Al-Kulayni, M. ibn Y. (1989). *Al-Kafi* [The sufficient book]. Kitabforoushi-ye Elmiyeh Eslamiyyeh.

Al-Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-anwar al-jami'ah li-durar akhbar al-a'immat al-athar* [Oceans of lights: A compendium of pearls of

narrations of the pure Imams]. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Mustafawi, H. (2000). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim* [Critical research into the vocabulary of the Noble Quran] (1st ed.). Markaz al-Kitab li-al-Tarjamah wa-al-Nashr.

Al-Muttaqi al-Hindi, A. al-D. A. ibn H. (1981). *Kanz al-ummal fi sunan al-aqwal wa-al-af'al* [Treasure of the doers in the traditions of sayings and acts] (5th ed.). Mu'assasat al-Risalah.

Al-Raghib al-Isfahani, H. ibn M. (2002). *Mufradat alfaz al-Qur'an* [Vocabulary of the terms of the Quran] (S. Adnan Dawudi, Ed.). Dar al-Qalam.

Al-Sahib ibn Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah* [The comprehensive linguistic dictionary] (1st ed., M. H. Al Yasin, Ed.). Alam al-Kutub.

Al-Sha'iri, M. ibn M. (n.d.). *Jami' al-akhbar* [Compendium of traditions] (1st ed.). Matba'ah Haydariyyah.

Al-Sharif al-Radi, M. ibn H. (2000). *Nahj al-balaghah* [Peak of eloquence: Sermons, letters, and sayings of Imam Ali] (M. Abduh, Ed.). Dar al-Dhakha'ir.

Al-Shaykh al-Saduq, M. ibn A. (1989). *Thawab al-a'mal wa-iqab al-a'mal* [The rewards and retributions of actions] (2nd ed.). Manshurat al-Radi.

Al-Tabari, M. ibn J. (1992). *Tarikh al-Tabari: Tarikh al-umam wa-al-muluk* [History of the nations and kings]. Izz al-Din Publishing.

Al-Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* [Compendium of elucidation on the exegesis of the Quran] (3rd ed.). Naser Khosrow Publications.

Al-Tabataba'i, S. M. H. (1974). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* [The balance in the interpretation of the Quran] (1st ed.). Mu'assasat al-A'lami li-al-Matbu'at.

Al-Tayyib, S. A. H. (1999). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Qur'an* [The finest exposition in the exegesis of the Quran] (2nd ed.). Islam Publications.

Al-Zamakhshari, M. ibn U. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil* [The unveiler of the real meanings of obscure revelations] (4th ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.

Ghaemi, M., & Veisi, K. (2022). Recitation effectiveness from the perspective of Quranic verses with emphasis on the statements of the Supreme Leader. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(21), 309–342.

Ibn Arabi, M. ibn A. (2000). *Tafsir Ibn Arabi (Ta'wilat Abd al-Razzaq)* [The exegesis of Ibn Arabi (Interpretations of Abd al-Razzaq)]. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Ibn Ashur, M. al-T. (1984). *Tafsir al-tahrir wa-al-tanwir* [Exegesis of verification and enlightenment] (1st ed.). Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.

Ibn Faris, A. (1983). *Mu'jam maqayis al-lughah* [Dictionary of linguistic standards]. Maktab al-I'lam al-Islami.

Ibn Hisham, A. al-M. (2012). *Sirat Muhammad Rasul Allah (PBUH)* [The biography of the Messenger of Allah] (M. Ansari, Trans.). Mowla Publications.

Ja'fari Malek, M. J., et al. (2022). Components of meaning-centered recitation from the perspective of Ayatollah Khamenei. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(21), 217–240.

Kahhalah, U. R. (1959). *A'lam al-nisa' fi 'alamay al-Arab wa-al-Islam* [Eminent women in the Arab and Islamic worlds]. Al-Matba'ah al-Hashimiyyah.

Khorrami, M. A., & Amini Tehrani, M. (2024). Theoretical foundations of Ayatollah Khamenei's theory of meaning-centered recitation of the Holy Quran. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *12*(23), 217–246.

Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. (1994). *Sahih Muslim bi-sharh al-Sanusi* [Sahih Muslim with the commentary of al-Sanusi]. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Zarnosheh Farahani, H. (2023). Indicators of recitation engineering from the perspective of Ayatollah Khamenei. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(21), 163–190.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

The Essentials and Codes of Conduct for Quran Memorizers from the Perspective of Ayatollah Khamenei and Scriptural Substantiation Based on Quranic Verses and Hadiths

Syed Mojtaba Akhtar Razavi [1] ✉, **& Ahmad Zarnegaar** [2]

1. Corresponding Author, Faculty member of Al-Mustafa Al-Alamiyah University, Qom, Iran: seyedmojtaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir
2. Assistant Professor of the Department of Islamic Studies at The Islamic Republic of Iran Broadcasting University (IRIBU), Tehran, Iran: zarnegar@iribu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
17 March 2026
Received in revised form:
14 April 2026
Accepted:
8 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Quran Memorization (Hifz), Grand Ayatollah Khamenei, Quranic Codes of Conduct, Bearers of the Quran (Hamalat al-Quran), Intimacy with the Quran, Quranic Pedagogical Training, Quranic Morality.

ABSTRACT

Objective: This research aims to systematically extract and critically analyze the ethical, pedagogical, and social requirements of Quran memorizers based on the discourse of Grand Ayatollah Khamenei, substantiating each dimension with authoritative Quranic verses and hadiths.

Method: Employing a descriptive-analytical and thematic text-analytic approach, this study synthesizes library resources, authoritative Shi'i and Sunni hadith corpuses, and primary discourse archives to categorize the normative framework of memorizers.

Findings: Findings demonstrate that Quran memorization transcends mnemonic achievement and cosmetic showcase. Its core pillars comprise consistent review to safeguard retention, humble gratitude, utter sincerity free of ostentation, authentic adherence to recitation etiquette (isti'adhah, tajweed, semantic-guided pause and inception), deep reflection (tadabbur), righteous action, moral embodiment (takhalluq), and dedicating spiritual merits to martyrs and the righteous.

Conclusion: Quranic memorization serves as the vital gateway to intellectual contemplation, righteous practice, and civilizational revival. Transforming memorizers into living models of ethical praxis is central to cultivating a flourishing, faith-driven society

Cite this article: Akhtar Razav, S. M.; & Zarnegaar, A. (2026). The Essentials and Codes of Conduct for Quran Memorizers from the Perspective of Ayatollah Khamenei and Scriptural Substantiation Based on Quranic Verses and Hadiths. *Studies of Quran Reading*, 2025, 14 (26), 37-66. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24458.1317

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.24458.1317

1. Introduction

The Holy Quran stands as the eternal charter of human guidance and the cornerstone of Islamic civilization. In the strategic paradigm of Grand Ayatollah Khamenei, nurturing an intimate connection with divine revelation and fostering an active community of Quran memorizers (Huffaz) constitutes a vital requisite for spiritual and civilizational flourishing.

Lexically, 'Hifz' denotes vigilance, preservation, safeguarding from loss, and mental retention opposing oblivion (al-Farahidi, Kitab al-'Ayn; Ibn Manzur, Lisan al-'Arab; al-Raghib al-Isfahani, Mufradat). In Quranic terminological conventions, a 'Hafiz' is one who has committed the entirety of the text to memory according to authentic recitation transmissions. Historically, early Islamic tradition frequently employed terms such as 'Qurra', 'Hamalat al-Quran', and 'Jumma' al-Quran' before 'Hafiz' became institutionalized in early hadith and biographical literature. This study systematically delineates the comprehensive requirements expected of Quran memorizers, matching contemporary leadership guidance with canonical scriptural proof-texts.

2. Research Methodology

This study employs a qualitative descriptive-analytical methodology rooted in documentary and library research. The analytical corpus encompasses the complete archival speeches, instructions, and Quranic gatherings of Grand Ayatollah Khamenei over four decades, synthesized alongside primary canonical hadith compendiums and Quranic exegeses (including al-Kulayni's al-Kafi, al-Hurr al-'Amili's Wasa'il al-Shi'ah, al-Nuri's Mustadrak, al-Majlisi's Bihar al-Anwar, Nahj al-Balagha, Kanz al-'Ummal, and al-Bayhaqi's Sunan). Conceptual coding extracted ten core functional dimensions spanning pedagogical discipline, phonetic precision, hermeneutical contemplation, and ethical-social responsibilities.

3. Research Findings & Ten Core Dimensions of Requirements

The research findings articulate ten fundamental pillars governing the conduct and vocation of Quran memorizers:

1. Imperative of Continuous Revision: Initial memorization is merely the threshold; sustaining retention demands perpetual repetition. As recorded in prophetic traditions, the Quran in human memory is like hobbled camels that slip away rapidly if untended.

2. Profound Gratitude for the Gift of Memorization: Committing the divine word to heart is an immense spiritual grace requiring inward and behavioral thanksgiving.

3. Total Sincerity and Rejection of Ostentatious Displays: Recitation must remain free of narcissism and worldly pride. Fixating excessively on mechanical data (e.g., reciting arbitrary page/letter numbers) is discouraged in favor of meaningful scriptural connections.

4. Observance of Recitation Etiquette & True Isti'adhah: Commencing recitation with heartfelt seeking of divine refuge protects the reciter from self-serving motivations and maintains sacred awareness of the divine presence.

5. Accurate, Melodious, and Disciplined Recitation (Tajweed & Tartil): Precise phonetic articulation and measured recitation touch listeners' hearts and elevate their spiritual consciousness.

6. Mastery of Waqf (Pause) and Ibtida' (Inception): Pauses and continuations must be guided by rigorous semantic comprehension to prevent distorting theological meanings.

7. Deep Hermeneutical Contemplation (Tadabbur): Memorization provides a constant mental repository for meditating upon divine themes and cosmic wisdom.

8. Active Implementation of Quranic Commands: Practical observance in personal, marital, civic, and societal realms is the core objective of memorization.

9. Embodying Quranic Character & Virtuous Lifestyle: The memorizer's character should reflect the prophetic persona ("His character was the Quran"), integrating faith, aesthetics, and ethical virtue.

10. Dedicating Recitation Merits (Thawab) to Martyrs and the Departed: Gifting Quranic rewards to departed believers, martyrs, and the Living Imam (May Allah hasten his relief) honors classical Prophetic and Ahl al-Bayt traditions.

4. Conclusion & Strategic Horizon

A comprehensive appraisal of the leadership's discourse demonstrates that Quranic memorization is neither an isolated technical feat nor a ceremonial ornament. Rather, it represents an integrated matrix encompassing mnemonic discipline, hermeneutical depth, ethical embodiment, and societal responsibility. Moving past superficial approaches and mobilizing educational institutions toward training generations of holistic memorizers lays the institutional foundation for cultural renaissance and contemporary Islamic civilization.

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۶۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۶۹۱۴

مطالعات قرائت قرآن

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

بایسته‌های حافظان قرآن از منظر قائد شهید انقلاب اسلامی ﷺ و مستندسازی آن بر اساس آیات و روایات

سید مجتبی اختر رضوی ✉ [۱] و احمد زرنگار [۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران، رایانامه: seyedmojtaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir
۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صدا وسیما، تهران، ایران، رایانامه: zarnegar@iribu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۶
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۲۵
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۸
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
حفظ قرآن،
آیت‌الله خامنه‌ای،
آداب و الزامات قرآنی،
حاملان قرآن،
انس با قرآن،
تربیت قرآنی،
اخلاق قرآنی.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف استخراج نظام‌مند و تحلیل انتقادی الزامات اخلاقی، تربیتی و اجتماعی حافظان قرآن بر اساس گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای و مستندسازی هر یک از این ابعاد با آیات معتبر قرآن و روایات انجام شده است.

روش: پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و تحلیل متنیِ مضمونی، منابع کتابخانه‌ای، مجموعه‌های معتبر حدیثی شیعه و اهل‌سنت و آرشیو سخنان و بیانات اولیه را درهم می‌آمیزد تا چارچوب هنجاری مربوط به حافظان قرآن را دسته‌بندی کند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که حفظ قرآن فراتر از یک دستاورد حافظه‌ای یا نمایش ظاهری است. ارکان اصلی آن عبارت‌اند از: مرور مستمر برای تثبیت محفوظات، شکرگزاری همراه با تواضع، اخلاص کامل و دوری از ریا، پایبندی اصیل به آداب تلاوت (استعاذه، تجوید، وقف و ابتدا بر اساس معنا)، تدبر عمیق، عمل صالح، تخلّق به اخلاق قرآنی و اهدای ثواب معنوی به شهدا و صالحان.

نتیجه‌گیری: حفظ قرآن دروازه‌ای حیاتی برای تدبر فکری، عمل صالح و احیای تمدنی است. تبدیل حافظان قرآن به الگوهای زنده کنش اخلاقی، نقشی اساسی در شکل‌دهی به جامعه‌ای بالنده و ایمان‌محور دارد.

استناد: اختر رضوی، سید مجتبی؛ و زرنگار، احمد (۱۴۰۵). بایسته‌های حافظان قرآن از منظر قائد شهید انقلاب اسلامی و مستندسازی آن بر اساس آیات و روایات. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۳۷-۶۶. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24458.1317

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

قرآن کریم، به‌عنوان فروزنده‌ترین منشور هدایت و روشن‌گرترین کتاب آسمانی، همواره محورِ تمدن‌سازی، معرفت‌افزایی و حیاتِ معقولِ انسانِ مسلمان بوده است. این کتابِ آسمانی، نه‌تنها برنامهٔ زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان را ترسیم می‌کند، بلکه در طول قرن‌ها، عمیق‌ترین بن‌مایه‌های فرهنگی، حقوقی، اخلاقی و عرفانیِ جهانِ اسلام را شکل داده است. از این رو، هرگونه تلاش برای گسترشِ فهمِ صحیحِ قرآن، انس با مفاهیمِ بلندِ آن، و کاربردی‌سازیِ آموزه‌هایش در ساحت‌های گوناگونِ حیات، از والاترین مقاصدِ دینی و انسانی به شمار می‌رود.

در میانِ جلوه‌هایِ گوناگونِ ارتباطِ مؤمنان با قرآن، جایگاهِ ممتازِ «حافظانِ قرآن» از برجستگی‌ویژه‌ای برخوردار است. این قشرِ مبارک، نه‌تنها با آیاتِ الهی اُنسِ دیرینه دارند، بلکه در عمل، پاسداری از تحریف‌ناپذیری و پیام‌رسانیِ وحی را بر عهده گرفته‌اند. از این رو، بازشناسیِ بایسته‌ها و شایستگی‌هایِ فردی و اجتماعیِ حافظانِ قرآن، یکی از ضرورت‌هایِ اساسی در عصرِ کنونی است که می‌تواند به تعالیِ هرچه‌بیشترِ جریانِ قرآنیِ جامعه کمک کند. در این مسیر، بیاناتِ رهبر معظم و شهید انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و روشن‌ترین منابعِ راهبردی، می‌تواند نقش‌آفرینیِ مؤثری در تبیینِ این بایسته‌ها داشته باشد. معظم‌له همواره بر ضرورتِ انسِ عمیق با قرآن، فهمِ دقیقِ معارفِ آن، و به‌کارگیریِ مفاهیمِ وحیانی در زیستِ فردی و اجتماعی تأکید فرموده‌اند و نگاهِ ایشان به حافظانِ قرآن، ترکیبی است از قداست‌بخشی به این جایگاه، مسئولیت‌آفرینی برای آنان، و ترسیمِ افق‌هایِ روشنِ آینده‌ای که در آن، قرآن محورِ همبستگی و پیشرفتِ امتِ اسلامی است.

بر این اساس، مقالهٔ حاضر با تکیه بر بیاناتِ معظم‌له در دیدارهایِ مختلف با قاریان و حافظانِ قرآن، در پیِ آن است تا بایسته‌هایِ کلیدیِ موردِ انتظار از حافظانِ قرآن را احصا، تبیین و تحلیل نماید. این بایسته‌ها، هم شاملِ ابعادِ معرفتی و اخلاقیِ فردیِ حافظان می‌شود و هم به کارکردهایِ اجتماعی و تمدنیِ آنان در عرصه‌هایِ فرهنگی و هویتی می‌پردازد. امید است که این نوشتار، گامی هرچند کوچک در جهتِ ترویجِ فرهنگِ نابِ قرآنی و تحققِ جامعه‌ای قرآنی، در ترازِ انقلابِ اسلامی باشد.

الف. مفهوم‌شناسی «حفظ»

پیش‌نیاز هر بحثی، شناختِ دقیق و فهمِ واژگانِ کلیدیِ آن است. ازاین‌رو، پیش از ورود به اصلِ بحث، ضروری می‌نماید که واژۀ «حفظ» موردِ بررسی قرار گیرد و معنای لغوی و اصطلاحی آن روشن شود.

خلیل بن احمد در کتاب العین می‌گوید: «**الحِفْظُ: نَقِيضُ النِّسْيَانِ، وَهُوَ التَّعَاهُدُ وَقِلَّةُ الْغَفْلَةِ**» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۹۹/۳). یعنی حفظ، ضدِّ فراموشی است و عبارت است از به‌خاطر داشتن و کمتر موردِ غفلت و بی‌توجّهی قرار دادن. ابن‌منظور نیز همین مطلب را در لسان‌العرب آورده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۷).

راغب اصفهانی در المفردات دربارۀ این واژه چنین می‌نویسد: «**الحِفْظُ يُقَالُ تَارَةً لِهَيْئَةِ النَّفْسِ الَّتِي بِهَا يَثْبُتُ مَا يُؤَدَّى إِلَيْهِ الْفَهْمُ، وَتَارَةً لِضَبْطِ الشَّيْءِ فِي النَّفْسِ وَيُضَادُّهُ النِّسْيَانُ، وَتَارَةً لِاسْتِعْمَالِ تِلْكَ الْقُوَّةِ، فَيُقَالُ: حَفِظْتُ كَذَا حِفْظاً، ثُمَّ يُسْتَعْمَلُ فِي كُلِّ تَفَقُّدٍ وَتَعَهُّدٍ وَرِعَايَةٍ... وَالتَّحَفُّظُ: قِيلَ هُوَ قِلَّةُ الْغَفْلَةِ، وَحَقِيقَتُهُ إِنَّمَا هُوَ تَكَلُّفُ الْحِفْظِ لِضَعْفِ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ**» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۴).

به‌بیانی، گاهی «حفظ» به حالتِ نفسانی‌ای گفته می‌شود که در آن، فهم و درک با آرامش به جان می‌رسد و ثابت می‌ماند؛ گاهی نیز به معنای قدرتِ یادگیری و ضبطِ درون‌ذهنی است که ضدِّ آن فراموشی است؛ و گاهی به کارگیریِ همین نیرو اراده می‌شود، چنان‌که گفته می‌شود: «حَفِظْتُ كَذَا حِفْظاً» یعنی آن را از بَر کردم و در خاطر نگه داشتم. سپس این واژه در معانیِ غمخواری، عهده‌داری، نگهداری و رعایتِ چیزی یا کسی نیز به کار رفته است. «تحفّظ» نیز به معنای کم‌بودِ غفلت است و حقیقتِ آن عبارت است از به‌سختی به یاد سپردن چیزی، به‌خاطرِ ضعفِ نیروی حافظه.

در کتابِ التحقیق نیز پس از نقلِ معانیِ گوناگونِ حفظ، از جمله نگهداریِ مال از تلف شدن، حفظِ امانت از خیانت، و حفظِ نماز از فوت شدن، چنین آمده است: «پس حقیقتِ حفظ، همان مراقبت و نگهداری است» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۳/۲).

بنابراین، واژۀ «حفظ» در زبانِ عربی در دو معنا به کار رفته است: ۱. نگهداری و نگهبانی؛۲. به‌خاطر سپردن (ضدِّ فراموشی).

البته از اقوالِ اهلِ لغت می‌توان چنین برداشت کرد که هر دو معنا به یک اصل بازمی‌گردد و آن، همان جلوگیری از نابود شدنِ چیزی، چه در ذهن و چه در عالمِ خارج است.

«حفظ» در اصطلاح، به معنای به خاطر سپردن و از بر کردن است و در بحثِ پیشِ رو، منظور از آن، خواندنِ قرآن با تکیه بر حافظه است. «حافظ» اسمِ فاعل است که در اصطلاحِ علومِ قرآنی، به کسی گفته می‌شود که تمامِ قرآن را با به‌کارگیریِ قرائتی قابلِ قبول نزدِ قرآن‌شناسان، به خاطر سپرده باشد.

در صدرِ اسلام، به حافظانِ قرآن، «قاری» گفته می‌شد و در واقع، قرائت از حفظ جدا نبود (عاملی، ۱۳۷۴: ۲۵۹). همان‌گونه که در حدیث آمده است: «**مَنْ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ طَائِعاً وَ قَرَأَ الْقُرْآنَ ظَاهِراً، فَلَهُ فِي كُلِّ سَنَةٍ مِائَتَا دِينَارٍ فِي بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ، إِنْ مُنِعَ فِي الدُّنْيَا أَخَذَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَافِيَةً حَوْجَ مَا يَكُونُ إِلَيْهَا**» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶/۱).

باید توجّه داشت که عبارتِ «قَرَأَ الْقُرْآنَ ظَاهِراً» به معنای حفظ کردنِ قرآن است و این یک معنایِ کنایی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: مادهٔ «ظهر»؛ زبیدی، بی‌تا، مادهٔ «ظهر»). بنابراین، ترجمهٔ این عبارت به «خواندنِ قرآن به‌طورِ آشکار» درست نیست، چنان‌که برخی از مترجمان چنین معنا کرده‌اند.

اصطلاحِ «حافظ» افزون بر حافظِ قرآن، کاربردِ دیگری نیز دارد؛ به کسی که بر سننِ رسولِ اکرمﷺ احاطه داشته، مواردِ اتفاق و اختلافِ آن را بداند و به احوالِ راویان و طبقاتِ مشایخ، آگاهیِ کامل داشته باشد نیز «حافظ» گفته می‌شود (مؤلّفان، ۱۳۷۵: ۳۸۵/۶، واژهٔ «حفظ قرآن»). برخی تعدادِ آن را نیز معیّن کرده‌اند و گفته‌اند که فرد باید صدهزار حدیث با سند از حفظ داشته باشد تا این واژه بر او اطلاق شود (الامین، بی‌تا، ۴۷۱/۷).

عدّه‌ای معتقدند در صدرِ اسلام، به خاطر سپارندگانِ قرآن را «حافظ» نمی‌خواندند و با واژه‌هایی چون «جُمّاع القرآن»، «قُرّاء القرآن»، «حَمَلَة القرآن» و «الماهرین فی القرآن» از آنان یاد می‌کردند (مؤلّفان، ۱۳۷۵: ۳۸۵/۶، واژهٔ «حفظ قرآن») و واژهٔ «حافظ» پس از قرنِ اوّل یا نیمهٔ دومِ قرنِ دومِ هجری در این معنا به کار گرفته شد. علامه عسکری در کتابِ ارزشمندِ خود می‌نویسد: واژهٔ «حافظ» پس از قرنِ اوّل به کار رفته است و در صدرِ اسلام به کسی که قرآن را از بَر داشت، «جامع» می‌گفتند (عسکری، ۱۴۱۶: ۳۲۱/۱). ولی دائرةالمعارفِ تشیع، زمانِ به‌کارگیریِ این واژه در معنایِ اصطلاحی را پس از نیمهٔ دومِ قرنِ دومِ هجری می‌داند.

علامه حسن‌زادهٔ آملی معتقد است در صدرِ اسلام، «حافظ» لقبِ کسی بود که قرآن را تماماً حفظ داشته باشد؛ امّا بعدها برای کسی که صدهزار حدیث از حفظ داشته باشد، مصطلح شد (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۷۸: ۴۸۳/۴، کلمهٔ ۳۷۶).

در مجموع، می‌توان گفت که نظرِ علامه عسکری به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا در دو روایت از امام صادق﵇ واژه‌های «الحافظ للقرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۱/۵۹) و «حافظ القرآن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۹۲) به کار رفته است. امام صادق﵇ در سال ۸۳ هجری دیده به جهان گشود؛ بنابراین، واژۀ «حافظِ قرآن» تقریباً پس از قرنِ اوّلِ هجری، به‌تدریج در معنایِ اصطلاحی استعمال شده است. یادآوری می‌شود که واژۀ «حافظ» در متونِ ادبی و منابعِ تاریخی، پس از نیمۀ دومِ هجری به کار رفته است (مؤلّفان، ۱۳۷۵: ۳۸۶/۶). البتّه این سخن با کلامِ علامه حسن‌زادۀ آملی نیز منافات ندارد و می‌توان گفت که اصطلاحِ «حافظ» در موردِ حافظِ حدیث، پس از رواجِ آن در موردِ حافظِ قرآن، شایع شده است.

ب. بایسته‌های حافظان قرآن از منظر امام شهید خامنه‌ای

شهید حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رهبری الهی و قرآن‌شناسِ بصیر، همواره نگاهی راهبردی و جامع به جایگاه حافظان قرآن داشته‌اند و در بیاناتِ متعدد خویش، افزون بر تشویق و تکریمِ این قُشرِ قرآنی، به تبیینِ بایسته‌ها، وظایف و افق‌هایِ پیشِ روی آنان پرداخته‌اند. در این نوشتار، با مرورِ دیدگاه‌های ایشان، مهم‌ترین آموزه‌ها و مسئولیت‌هایی که برای حافظانِ قرآن ترسیم کرده‌اند، استخراج و ارائه می‌شود.

۱. لزوم تکرار مستمر محفوظات

یکی از ضروری‌ترین توصیه‌ها به حافظان قرآن، تکرارِ مستمرِ محفوظات است تا از فراموشیِ آن مصون بمانند. رهبرِ معظمِ انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، بارها بر این نکته تأکید فرموده‌اند که حفظ، تنها آغاز راه است و ماندگاریِ آن، نیازمندِ مراقبتِ دائمی است. ایشان در این باره می‌فرمایند:

«البته توجه داشته باشید که حفظ قرآن قدم اول است. اولاً حفظ را باید نگه داشت. بنابراین حافظ قرآن باید تلاوت کنندۀ مستمر قرآن باشد؛ یعنی مرتباً بایستی قرآن را تلاوت کند؛ والّا حفظ از دست خواهد رفت. بعد بایستی این حفظ کمک کند به تدبر، که اینجور هم هست؛ حفظ حقیقتاً کمک میکند به تدبر. آنجائی که شما قرآن را تکرار میکنید، حافظید و میخوانید، فرصت تدبر و تعمق در آیات قرآن برای شما پیدا میشود.» (بیانات در دیدار قاریان و حافظان و اساتید قرآنی؛ ۱۳۹۰/۰۵/۱۱).

ایشان همچنین در سخنانی دیگر، حافظان را به قدرشناسی از این نعمتِ بزرگِ الهی فراخوانده و از آنان می‌خواهند که نگذارند حفظشان سست شود یا از دست برود:

«آنهایی که حافظند، این نعمت بسیار بزرگ الهی را قدر بدانند؛ نگذارند حفظشان ضعیف بشود یا خدای نکرده از دست برود.» (بیانات در دیدار قاریان قرآن؛ ۱۳۸۹/۰۴/۲۴؛ نیز ر.ک: بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات قرآن؛ ۱۳۷۷/۰۹/۰۱).

مستندات قرآنی و حدیثی

در منابعِ روایی، تأکید فراوانی بر تداومِ مراقبت از قرآن و تکرارِ آن شده است. از پیامبرِ اکرمﷺ نقل شده است: «**مَثَلُ الْقُرْآنِ مَثَلُ [صَاحِبِ] الْإِبِلِ الْمُعَقَّلَةِ، إِنْ عَاهَدَهَا أَمْسَكَهَا، وَ إِنْ أَطْلَقَهَا ذَهَبَتْ**» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴)؛ یعنی مَثَلِ قرآن، مَثَلِ شتر بسته‌ای است که اگر صاحبش مراقبش باشد، پیش او می‌ماند، و اگر رهایش کند، می‌گریزد.

نیز در حدیثی دیگر آمده است: «**تَعَاهَدُوا هَذَا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّهُ وَحْشِيٌّ فَلَهُوَ أَسْرَعُ تَفَصِّياً مِنْ صُدُورِ الرِّجَالِ مِنَ الْإِبِلِ مِنْ عُقُلِهَا، وَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: نَسِيتُ آيَةَ كَيْتَ وَ كَيْتَ، بَلْ نُسِّيتُ**» (متقی هندی، ۱۴۰۵: ۲۸۵۰)؛ یعنی از این قرآن نگهداری کنید؛ زیرا که قرآن فرّار است و از سینه‌های مردان زودتر می‌گریزد تا شتر از زانو بندش، و هیچیک از شما نگوید: فلان آیه را فراموش کردم؛ بلکه [این گونه است که] از یاد برده شده است.

۲. قدرشناسی نعمت حفظ قرآن و لزوم شکرگزاری آن

هر نعمتی که خداوند به انسان ارزانی می‌دارد، شایستهٔ ارجنهادن و قدرشناسی است؛ و این قدرشناسی، افزون بر سپاسِ زبانی، باید در عمل نیز نمود یابد. رهبر معظم و شهید انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که توفیق انس با قرآن و حفظِ کلامِ الهی، از بزرگ‌ترین نعمت‌هایی است که نصیبِ جوانان و نوجوانان این مرزوبوم شده است.

ایشان در دیدار با قاریان و حافظان قرآن فرمودند: «شما جوانهای قرآنی و کسانی که در راه قرآن عمر خود را، سالهای خود را، جوانی خود را، نیروی خود را مصرف میکنید، از خدای متعال شاکر باشید؛ این توفیق بزرگی است که خدای متعال جوانان را، نوجوانان را توفیق بدهد که اینها انس پیدا کنند با قرآن؛ راه قرآن را انتخاب بکنند. چنین چیزی در دورانهای گذشته نبود؛ قرآن در بین جوانان

رواج نداشت، ترویج نمیشد؛ امروز بحمدالله در بین جوانها ترویج میشود؛ و شما جزو عوامل و تأثیرگذاران این ترویج هستید؛ این را قدر بدانید.» (بیانات در محفل انس با قرآن؛ ۱۳۹۳/۰۴/۰۸؛ نیز ر.ک: بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات قرآن؛ ۱۳۷۷/۰۹/۰۱).

خود ایشان در یکی از دیدارهایشان، خداوند متعال را به خاطر وجودِ این قاریانِ قرآن سپاس گفته و از اساتید، مربیان و پدرانِ آنان نیز تشکر کرده‌اند (ر.ک: بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن؛ ۱۳۷۰/۱۱/۱۷).

ایشان همچنین در جای‌دیگر تأکید کرده‌اند که قرآن‌خوانی باید به یک فرهنگِ همگانی تبدیل شود و خانواده‌ها نقشِ کلیدی در این مسیر دارند:

«بچه‌هایتان را قرآنی کنید؛ همچنان که هستند. شما جوانان عزیز که دلهای پاک و نورانیتان با قرآن آشناست، این را قدر بدانید. آن کسانی که این توفیق را پیدا کرده‌اند قرآن را حفظ کنند، آن محفوظ خودشان را قدر بدانند؛ خیلی قیمت دارد، خیلی عزیز است.» (بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات قرآن؛ ۱۳۷۷/۰۹/۰۱)

ایشان در بیانی دیگر، حفظ قرآن را «نعمتی بزرگ» خوانده و بر مغتنم شمردنِ فرصتِ جوانی برای حفظِ قرآن تأکید کرده‌اند: «نکتهٔ آخر هم که باز تکرار است و مکرر ما این را عرض کرده‌ایم، حفظ قرآن است. حفظ قرآن یک نعمت بزرگ است. این جوانها و نوجوانها سن توانائی حفظ را قدر بدانند. شماها در سنی هستید که میتوانید حفظ کنید و در ذهنتان بماند... اگر شما در دورهٔ جوانی و بخصوص در دورهٔ نوجوانی قرآن را حفظ کنید، این یک سرمایه و ذخیره‌ای برای شماست. و امکان تدبر در قرآنی که در حفظ انسان هست، بمراتب بیشتر از امکان تدبر برای کسی است که قرآن را حافظ نیست.» (بیانات در دیدار قاریان؛ ۱۳۸۶/۰۶/۲۲)

مستندات قرآنی و حدیثی

در منابعِ دینی، برای جایگاهِ حفظ قرآن و ارزشِ آن، فضیلت‌های بی‌شماری ذکر شده است. پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «کسی که قرآن را از حفظ بخواند و گمان کند خداوند او را نمی‌آمرزد، در شمارِ کسانی قرار می‌گیرد که آیاتِ الهی را به تمسخر گرفته‌اند.» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۹/۴).

این روایت نشان می‌دهد که آمرزشِ گناهان، در قبالِ تلاوتِ از حفظِ قرآن، چنان مسلّم و قطعی‌است که انکارِ آن، در حکمِ تمسخرِ آیاتِ الهی شمرده شده است.

نیز از آن حضرت نقل شده است: «**وَ مَنْ أُوتِيَ الْقُرْآنَ فَظَنَّ أَنَّ أَحَداً مِنَ النَّاسِ أُوتِيَ أَفْضَلَ مِمَّا أُوتِيَ فَقَدْ عَظَّمَ مَا حَقَّرَ اللَّهُ وَ حَقَّرَ مَا عَظَّمَ اللَّهُ**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۰۴)؛ یعنی هر کس قرآن به او داده شود و گمان بَرَد که هیچ‌یک از مردم، بهتر از آنچه به او داده شده دریافت کرده است، بی‌گمان آنچه را خدا خوار شمرده، بزرگ داشته؛ و آنچه را خدا بزرگ شمرده، خوار داشته است.

واقعاً کسی که چنین جایگاهِ ارزشمندی دارد، باید قدرِ خویش را بشناسد. چنان‌که در نهج‌البلاغه آمده است:

«**كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلاً أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَهُ**» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶)؛ یعنی برای نادانیِ انسان، همین بس که قدرِ خویش را نشناسد.

۳. پرهیز از خودنمایی و افراط در ارائه نمایشی حفظ

بسیاری از مواقع پیش می‌آید که حافظ قرآن در مسابقات، محافل یا جمعی به تلاوت قرآن می‌پردازد. در این گونه موارد، باید مواظب باشد که تلاوت او برای خودنمایی نباشد، بلکه همواره اخلاص را مد نظر قرار دهد. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در دیدار رمضانیه با حافظان، قاریان و استادان قرآنی، به این نکته مهم چنین اشاره فرمودند:

«نکتهٔ دوّم این است که تلاوت در جمع یک هنر است، یک هنر مقدّس است. این هنر که در شمار برترین هنرهای قدسی است و جزو برترین هنرهای مقدّس است، باید در خدمت ذکر و در خدمت دعوت باشد. قرآن ذکر است دیگر؛ تلاوت شما باید در خدمت ذکر باشد؛ باید جوری تلاوت کنید که منِ مستمع، متذکّر بشوم، و به یاد خدا، به یاد قیامت، به یاد عوالم بالا بیفتم؛ بیشتر از آنکه انسان متذکّر است، باید از تلاوت شما متذکّر بشود؛ شما در تلاوتتان این را در نظر قرار بدهید، این را بخواهید. مراقب باشیم که چیزهای حاشیه‌ای، بعضی از خودنمایی‌ها ــ که ماها خب انسانیم، ضعیفیم، در کارهایمان یک بخشی، یک خودنمایی‌هایی هست، حالا بنده آن مقدار کمش را نمی‌خواهم خیلی متّه روی خشخاش بگذارم ــ غلبه نکند؛ آن حالت خودنمایی بر آن حالت تذکّر و مُذَکِّریّت و دعوت الی‌الله غلبه نکند در این تلاوتی که شما انجام می‌دهید. نباید فقط به‌عنوان یک هنر به این نگاه کنید؛ بعضی از خواننده‌های قرآن غیر ایرانی را که انسان نگاه می‌کند، به این [کار] فقط به صورت یک هنر نگاه می‌کنند؛ نه، این فقط یک هنر نیست؛ این، وسیلهٔ دعوت الی‌الله است؛

با این شکل بایستی به آن نگاه کنید. باید جوری باشد که «**وَ اِذا تُلِیَت عَلَیهِم آیاتُهُ زادَتهُم ایمانا**»؛ وقتی شما قرآن می‌خوانید باید ایمان من افزایش پیدا کند؛ ایمان مستمعتان بایستی افزایش پیدا کند. یک مقداری از این به عهدهٔ شما است که شما باید این کار را انجام بدهید، تا حدود زیادی بر عهدهٔ قاری است.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم؛ ۱۴۰۱/۰۱/۱۴).

شاید یکی از مصادیق خودنمایی، ارائهٔ افراطی و نمایشیِ حفظ و بیانِ اعداد و ارقامی باشد که به جز ایجاد انگیزه برای نوآموزان، تأثیری در فهمیدن و فهماندنِ آیات قرآن ندارد. ایشان در یکی از سخنان خود به این مسئله پرداخته و بر لزوم توجه به محتوای آیات به جای حاشیه‌پردازی تأکید کرده‌اند: «باید وارد شوید و قرآن را حفظ کنید. من در برنامه‌های این دو سه روز که پخش شد، دیدم بچه‌های کوچک ما قرآن را با خصوصیات آیه، سوره، صفحه به صفحه و خطبه‌خط حفظ کرده‌اند. بسیار کار جالبی است. بسیار زیباست. واقعاً باید از پدران و مادران این بچه‌ها تجلیل کرد. بسیار اهمیت دارد که انسان این‌طور با نوجوان خودش کار کند و او را این‌گونه بار بیاورد. اینها می‌ماند.

البته من یک تذکّر هم بدهم: ذهن این بچه‌ها را با اعداد رایانه‌ای پر نکنید. ما چه کار داریم که فلان سوره چند حرف دارد؟ روزگاری این گونه مسائل لازم بود. روزگاری که خوف تحریف وجود داشت، لازم بود عدد کلمات و عدد حروف، محفوظ باشد. امروز قرآن، هزاران چاپ شده است. چه‌کسی جرأت دارد یک حرف از قرآن کم یا زیاد کند؟ این کارها امروز لازم نیست. به‌جای این کارها، بگویید حفظ کنند که در خواتیم آیات، تعبیراتِ مثلاً «و هو السّمیع العلیم» چند جا در فلان سوره آمده است. سمیع یا علیم یا قدیر؛ چند تا از اینها با هم آمده است. کدام یک با هم آمده است. اینها خوب است. اینها را حفظ کنند. اینها در فهم معانی آیات تأثیر می‌گذارد. ببینند در آیاتِ مثلاً اوّلِ این سوره تا آخر سوره، چند بار کلمه وحی آمده است. مثلاً در چند آیه به پیامبر اشاره شده است که این قرآن به‌سوی تو وحی می‌شود. مثلاً نکات مکرّر در سوره - هر سوره‌ای را که می‌خواهد بخواند - استخراج شود. فرض بفرمایید این آیات مربوط به سوره «فصّلت» است. در این سوره راجع‌به وحی مکرراً صحبت شده است. نوجوان این نکات را استخراج و حفظ کند. اینها مهمّ است. این‌که چند حرف است یا صفحه چندم است، مهم نیست. ما که قرآن با چاپ واحد نداریم؛ صدها چاپ قرآن داریم. آغاز یک سوره در این قرآن، صفحه ۳۲۵ است، اما در قرآن دیگر ممکن است صفحه ۱۰۰ باشد. لذا باید به بچه‌ها نکات لازم و مفید که آنها را به فهم مفاهیم قرآن نزدیک می‌کند، یاد دهید تا مثل نقشی که در سنگ می‌ماند، تا آخر عمر در ذهنشان بماند و مایه برکت شود.» (بیانات در مراسم اختتامیهٔ مسابقات قرآن؛ ۱۳۷۳/۱۰/۱۴).

مستندات قرآنی و حدیثی

در روایات متعدد، که شاید از لحاظ معنایی دارای حدی از تواتر باشند، بر لزوم داشتن نیت خالصانه در عبادات دلالت شده است. قرائت و حفظ قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست. گذشته از قاعده عمومی که می‌گوید «**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»، به‌طور ویژه برای حاملان قرآن، روایتی از امام محمد باقر﵇ نقل شده است: «**قُرَّاءُ الْقُرْآنِ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاتَّخَذَهُ بِضَاعَةً وَ اسْتَدَرَّ بِهِ الْمُلُوكَ وَ اسْتَطَالَ بِهِ عَلَى النَّاسِ؛ وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَيَّعَ حُدُودَهُ وَ أَقَامَهُ إِقَامَةَ الْقِدْحِ فَلَا كَثَّرَ اللَّهُ هَؤُلَاءِ مِنْ حَمَلَةِ الْقُرْآنِ؛ وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَوَضَعَ دَوَاءَ الْقُرْآنِ عَلَى دَاءِ قَلْبِهِ فَأَسْهَرَ بِهِ لَيْلَهُ وَ أَظْمَأَ بِهِ نَهَارَهُ وَ قَامَ بِهِ فِي مَسَاجِدِهِ وَ تَجَافَى بِهِ عَنْ فِرَاشِهِ، فَبِأُولَئِكَ يَدْفَعُ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْبَلَاءَ وَ بِأُولَئِكَ يُدِيلُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ بِأُولَئِكَ يُنَزِّلُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْغَيْثَ مِنَ السَّمَاءِ، فَوَ اللَّهِ لَهَؤُلَاءِ فِي قُرَّاءِ الْقُرْآنِ أَعَزُّ مِنَ الْكِبْرِيتِ الْأَحْمَرِ.** » (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۷/۲)؛ ترجمه: «قرآن‌خوانان سه دسته‌اند: ۱. مردی که قرآن را بخواند و آن را وسیلهٔ کسب و کار خود قرار دهد و به وسیلهٔ آن از پادشاهان درخواستِ بخشش کند و بر مردم فخر فروشد؛ ۲. مردی که قرآن را بخواند و حروف آن را حفظ کند اما حدود و احکام آن را ضایع سازد و آن را چون تیرِ کمان (بی‌اثر و بی‌جان) به کار گیرد - خداوند چنین حاملانی را فزونی نبخشد؛ ۳. و مردی که قرآن را بخواند و داروی قرآن را بر درد دل خویش بنهد، پس شب را با آن به بیداری گذراند و روز را با آن تشنه (از گناه و هوس) بماند، و در مساجدش به (خواندن و عمل به) آن قیام کند، و برای آن از بستر خود کناره گیرد. پس به واسطه اینان است که خداوند عزیزِ جبّار، بلا را دفع می‌کند، و به واسطهٔ آنان است که خداوند عزّوجلّ بر دشمنان پیروزی می‌دهد، و به واسطه ایشان است که باران رحمت را از آسمان فرو می‌فرستد. به خدا سوگند که این دسته (سوم) در میان قرآن‌خوانان، از گوگرد سرخ (که نایاب‌ترین چیز است) نایاب‌ترند.»

روایت دیگری شبیه به این مضمون در مورد علم آموزی نیز از رسول گرامی اسلامﷺ نقل شده است: «**إِنَّ مَنْ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَصْرِفَ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ لِيُعَظِّمُوهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**» (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۳)؛ یعنی هرکس دانشی را بیاموزد تا با آن با نادانان جرّ و بحث کند، یا بر دانشمندان فخر فروشد، یا چهره‌ها را به سوی خود بگرداند تا او را بزرگ شمارند، پس جایگاه خود را در آتش (دوزخ) آماده کند.

۴. رعایت آداب تلاوت از جمله استعاذه هنگام تلاوت قرآن

رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در دیدار رمضانیه با حفاظ، قُرّاء و اساتید قرآن در سال ۱۴۰۳، بر رعایت آداب تلاوت تأکید کرده و یکی از مهم‌ترین آنها را چنین بیان فرمودند: «باید آداب تلاوت را مراعات کنید. اوّلین ادب این است که وقتی تلاوت می‌کنید قرآن را ــ چه خودتان در خانه، یا در بین جمع در اینجا و هر جای دیگر ــ بدانید که در حضور خدا هستید، دارید کلام او را بر ما می‌خوانید؛ توجّه داشته باشید که در حضور خداوند، دارید گفتهٔ او را به ما می‌رسانید، حرف او را به ما می‌رسانید. این یک احساسی به شما می‌دهد؛ این خیلی مهم است.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم؛ ۱۴۰۳/۱۲/۱۲)

یکی از آدابِ تلاوتِ قرآن که ریشه در آیات قرآن داشته و لازم است حافظان و قاریان قرآن بدان مقیّد باشند، «استعاذه» است. ایشان در همان دیدار رمضانیه می‌فرمایند:

«شما قرائت را با استعاذه شروع می‌کنید؛ [باید] این استعاذه حقیقی باشد. با این استعاذه واقعاً به خدا پناه ببرید از شرّ شیطان: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ که در سورهٔ مبارکهٔ نحل است. اگر این تلاوت با استعاذه شد، در خدمت اغراض شیطانی قرار نخواهد گرفت.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم؛ ۱۴۰۱/۰۱/۱۴).

مستندات قرآنی و حدیثی

در مورد استعاذه، چون خودِ امام شهید به مستند قرآنی آن اشاره فرمودند، نیازی به توضیحِ بیشتر نیست. امّا در مورد کیفیتِ تلاوت و حالتِ انسانی که ایشان بیان فرمودند، در روایت آمده است:

عَنْ حَفْصٍ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَداً أَشَدَّ خَوْفاً عَلَى نَفْسِهِ مِنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍﷺ**، وَ لَا أَرْجَى لِلنَّاسِ مِنْهُ، وَ كَانَتْ قِرَاءَتُهُ حَزَناً، فَإِذَا قَرَأَ فَكَأَنَّهُ يُخَاطِبُ إِنْسَاناً.** (حرّ عاملی، ۱۳۶۷: ۲۰۹/۶)؛ حَفْص گوید: هیچ‌کس را ندیدم که بر خود بیمناک‌تر از موسی بن جعفرﷺ باشد، و نه امیدوارتر از او به مردم. قرائت او همراه با اندوه بود، و هنگامی که قرآن می‌خواند، گویی با انسانی روبرو سخن می‌گوید.

۵. داشتن تلاوت صحیح و زیبا

حافظ باید در کنار حفظ، به کیفیت تلاوت خویش نیز توجه کند و سعی کند قرآن را زیبا تلاوت نماید. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، به شرکت‌کنندگان در مسابقات حفظ و قرائت و متولیان امور قرآنی کشور فرمودند:

«پس اول باید خوب بخوانید؛ تلاوت را خوب، زیبا و جامع و صحیح بخوانید؛ دوم، معانی و مفاهیم قرآنی را بفهمید، و سوم، قرآن را حفظ کنید. حفظ قرآن خیلی مهم است. شما جوانها به این احتیاج دارید و می‌توانید. وقتی شما حافظ قرآن هستید، این تکرار آیات قرآنی و انس دائمی با قرآن، به شما فرصت می‌دهد که در قرآن تدبّر کنید. «تدبر در قرآن» با همین‌طور خواندن و رد شدن به دست نمی‌آید؛ با یکبار و دوبار خواندن هم حاصل نمی‌شود؛ با تکرار و انس با آیه‌ای از قرآن و امکان تدبّر در آن به دست می‌آید. و چقدر لطایف در قرآن کریم هست که اینها را جز با تدبّر نمیتوان فهمید. بنابراین حفظ و فهم معانی قرآن و تلاوت آن لازم است.» (بیانات در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن؛ ۱۳۸۵/۰۷/۰۴)

ایشان در دیدار با قرآنیون کشور، بر صحت خواندن تأکید کرده و نسبت به برخی کاستی‌های تجویدی هشدار دادند: «صحیح خواندن را جدّی بگیرید؛ باید صحیح بخوانید. من می‌بینم بعضی از قرّاء خوب ما وقتی می‌خوانند، هنوز در گوشه و کنار خواندن‌هایشان ــ بر روی مبانی عربی‌خوانی و تجوید ــ یک بخشهای ناصحیح هست! نباید باشد دیگر؛ یک ذرّه مَدّ زیادی، یک ذرّه جایی که می‌خواهید ادغام بکنید، بی‌توجّه در اوّل ادغام، میل به اخفاء ــ اینهایی که گاهی اوقات به گوش ما می‌خورد ــ معلوم است که اینجا را می‌خواهید ادغام بکنید، امّا شروع ادغام مثل شروع اخفاء است؛ خب [این] خراب می‌کند ادغام را؛ این شد غلط‌خوانی. توجّه می‌کنید؟» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن؛ ۱۳۷۰/۰۱/۲۲).

مستندات قرآنی و حدیثی

بهترین شیوهٔ خواندن قرآن، «ترتیل» است: ﴿وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ (مزّمّل: ۴). بر اساس روایات، ترتیل بر دو رکن استوار است: یکی تلفظِ صحیحِ کلمات و حروفِ قرآن، و دوم رعایتِ موازینِ صحیحِ وقف و ابتدا. سائلی از امام صادق﵇ در خصوصِ ترتیل، ذیل آیهٔ ﴿وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ پرسیدند، ایشان فرمودند: «**التَّرْتِيلُ تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَ مَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ**» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۱/۱). در برخی منابع، به جای «تجوید الحروف»، «اداء الحروف» یا «بیان الحروف» آمده است. این تفاوت در تعابیر، نشان می‌دهد که در تجوید، حروف باید به زیبایی بیان و ادا شوند.

نیز حدیثی از امیرالمؤمنین﵇ نقل شده که در تبیین معنای ترتیل از رسول گرامی اسلامﷺ چنین فرموده است: «**التَّرْتِيلُ هُوَ أَنْ تُثَبِّتَ الْحُرُوفَ وَ لَا تَنْثُرَهُ نَثْرَ الْحَصَى، وَ لَا تَهْذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ، تَقِفُ عِنْدَ عَجَائِبِهِ وَ تُحَرِّكُ بِهِ الْقُلُوبَ، وَ لَا يَكُونَ هِمَّةُ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ.**» (حمیری، بی‌تا، ۱۸۰؛ نیز ر.ک: مغربی، ۱۳۸۳ق: ۱۶۱/۱)؛ ترتیل عبارت است از اینکه حروف را (با ادای صحیح) تثبیت کنی، نه مانند ریگهای بیابان آن را پراکنده سازی و نه مانند شعر آن را با سرعت بخوانی، در کنار شگفتیهایش درنگ کنی و دلها را به وسیله آن به جنبش درآوری و همّتِ هیچ‌یک از شما پایان سوره نباشد. این مضمون، بلکه گاه عینِ این کلمات، در مصادر حدیثی اهل سنّت نیز قابل مشاهده است (ر.ک: بیهقی، ۱۴۲۱: ۳۶۰/۲؛ همو، ۱۴۲۴: ۲۰/۳؛ انصاری، بی‌تا، ۴۶).

۶. رعایت درست وقف و ابتدا

وقف و ابتدا ارتباط تنگاتنگی با فهم قرآن دارد. اگر حافظ قرآن مواضعِ درستِ وقف و ابتدا را انتخاب کند، تأثیر بهتری برای فهم قرآن در مستمع ایجاد خواهد کرد. رهبر معظم و شهید انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند.

ایشان در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن در سال ۱۳۶۹ فرمودند: «یک نکتهٔ دیگر [خطاب] به شما آقایانی است که در این رشته پیشرفت کرده‌اید... یکی دو نقص عمده در تلاوت‌های شما هست که باید این‌ها را برطرف کنید. یکی این است که شماها قطع و وصل‌هایتان همیشه به میزان نیست؛ گاهی دیده می‌شود که معنا خراب می‌شود؛ گاهی معنا خراب نمی‌شود، امّا آن زیبایی را دیگر ندارد. وقتی شما می‌گویید: وَ قالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبحانَه، یک جور از این عبارت چیزی می‌فهمیم؛ وقتی می‌گویید: وَ قالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا، سُبحانَه، با یک فاصلهٔ کم نَفَس را می‌کشید، یک جور دیگر می‌فهمیم؛ این دومی درست است... این از زیبایی تلاوت شما به میزان زیادی خواهد کاست، کما اینکه می‌کاهد. وقتی در جمع کسانی که قرآن را می‌فهمند، بخوانید، این را اعتراض می‌کنند.» (بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن؛ ۱۳۶۹/۰۱/۱۹).

ایشان در دیدار صمیمانه‌ای که همه ساله در طلیعهٔ ماه مبارک رمضان دارند، چنین می‌فرمایند: «یک نکتهٔ دیگر هم در واقع یک شگرد است، در مورد قطع‌ووصل‌ها. یکی از قرّاء محترمی که امروز اینجا تلاوت کردند، خیلی خوب بود از این جهت... گاهی اوقات قطعِ مطلب در آیهٔ قرآن موجب این می‌شود که مطلب در ذهن جا بگیرد، گاهی موجب این می‌شود که اهمّیّت مطلب و خصوصیّت و

نکته‌ای که در مطلب هست نشان داده شود... مثلاً در سورهٔ قصص: فَجاءَتهُ إِحداهُما تَمشِي عَلَى استِحياءٍ. اگر این را عادی بخوانیم، مفهومِ معمولی را می‌رساند؛ امّا وقتی قاری، تَمشِي را جدا و عَلَى استِحياءٍ را با فاصله بخواند، آن حیا را برجسته می‌کند؛ چون آن دختر بعد از گفت‌وگوهایی که در خانه دربارهٔ آن جوان شده، با حالتی دیگر نزد او آمده است. از این قبیل است که اگر توجّه به این‌ها باشد، به نظر بنده خیلی خوب است. یا تکرار بعضی از آیات، یا ارتفاع و انخفاض صوت، این‌ها همه شگردهای مهمی است که کمک می‌کند به تأثیرگذاری قرآن در دلها.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم؛ ۱۴۰۲/۰۱/۰۳).

ایشان در دیدار جمعی از قاریان قرآن در سال ۱۳۷۰، نسبت به رعایت نکردنِ قطع‌وصل‌ها هشدار داده و فرمودند: «بعضی از برادرها که قرآن می‌خوانند، قطع‌وصل‌ها غلط است. یک وقت شما آیه را وصل می‌کنید، مقولِ قولِ الهی قاطی می‌شود با مقولِ قولِ کفّار! خب این خوب است؟ کسی که ترجمهٔ قرآن را می‌فهمد، مثل این است که یک میخی در گوشش می‌زنند وقتی این را از شما می‌شنود... خب از همه راحت‌تر همین علائم وقفی است که گذاشته‌اند؛ اگر این را هم مراعات نمی‌کنید، همان شکلی که در معمول قرآن‌ها «ج» و «ط» و «م» و مانند این‌ها را گذاشتند، رعایت کنید.» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن؛ ۱۳۷۰/۰۱/۲۲).

مستندات قرآنی و حدیثی

همان‌گونه که در مباحث پیشین گذشت، در سوره‌های مزّمّل (آیه ۴)، فرقان (آیه ۳۲) و مدّثّر (آیه ۵) سفارش شده که مسلمانان قرآن را با ترتیل بخوانند.

از امام علی(ع) دو تعریف برای ترتیل نقل شده است:

۱. «**التَّرْتِيلُ أَدَاءُ الْحُرُوفِ وَ حِفْظُ الْوُقُوفِ**»؛ یعنی ادای صحیح حروف و رعایتِ موارد وقف.

۲. «**التَّرْتِيلُ تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَ مَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ**»؛ یعنی خوب ادا کردن حروف و آگاهی از موارد وقف. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۱/۱).

نیز از عبدالله بن عباس، صحابی بزرگ پیامبر(ص) و از نویسندگان وحی، روایت شده است: «**الْوُقُوفُ مَنَازِلُ الْقُرْآنِ**»؛ یعنی وقف‌ها منزل‌های قرآن هستند. ابن‌انباری از عبدالله بن عمر نقل می‌کند که می‌گفت: «وقتی سوره‌ای بر پیامبر نازل می‌شد، حلال و حرام آن را می‌آموختیم و جاهای وقف را یاد می‌گرفتیم.»

با استفاده از کلام حضرت علی﵇ و آیات ترتیل می‌توان گفت: رعایت احکام تجویدی و ادای صحیح حروف، نیمی از ترتیل است و حفظ و رعایتِ موارد وقف، نیمِ دیگر آن را تشکیل می‌دهد. هر نوع قرائتی که بدون رعایت یکی از این دو بخش باشد، از حدِّ ترتیل خارج و بر خلاف توصیهٔ صریحِ شرع است. بنابراین، سزاوار است که حافظان قرآن به این مسئله اهمیت داده و بهترین مواضع را برای وقف، وصل و ابتدای آیات انتخاب کنند.

۷. لزوم تدبر و تلاش برای فهم معانی قرآن

کسی که قرآن را حفظ می‌کند، باید بکوشد معانی آن را بفهمد تا بهرهٔ او از حفظ قرآن، تنها به الفاظ محدود نشود. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، این توصیه را هم به قاریان، هم به حافظان کلام وحی و هم به مستمعان قرآن داشته‌اند: «کاری کنید که مستمع قرآن، معنای قرآن را بفهمد. شرط کنید بر قاری قرآن که معنای آنچه را می‌خواند، بفهمد. به برادران نوجوانی که قرآن را می‌خوانند یا حفظ می‌کنند - با این استعدادهای خوبی که بحمدالله دارند - تأکید کنید که باید معنا و ترجمهٔ آن قسمت از قرآن را که می‌خوانند و یا حفظ می‌کنند، بفهمند.» (بیانات در جلسه اختتامیه مسابقات قرائت قرآن؛ ۱۳۷۱/۱۱/۰۵).

ایشان در جای دیگر فرمودند: «حفظ قرآن، فهمیدن مفاهیم و ترجمه کلمه به کلمهٔ قرآن، برای کسانی که به زبان عربی آشنایی ندارند، لازم است. وقتی که کلمات قرآن را فهمیدید، آن وقت تدبّر لازم است.» (بیانات در مراسم اختتامیهٔ مسابقات قرآن؛ ۱۳۷۷/۰۹/۰۱).

مستندات قرآنی و حدیثی

قرآن کریم از سویی، هدف از نزول را تدبّر بیان می‌دارد: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ۲۹)؛ یعنی این کتاب پربرکتی است که به سوی تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبّر کنند و خردمندان متذکّر شوند.

و از سوی دیگر، عدم تدبّر در قرآن را نکوهش می‌کند: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴).

تعداد قابل‌توجهی از روایات بر اهمیت تدبّر و تفکّر هنگام قرائت قرآن تأکید دارند. از امیرالمؤمنین﵇ نقل شده است: «**أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ**.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲).

همچنین روایات متعددی وجود دارد که بر اهمیت «ترتیل» تأکید دارند. در این روایات نیز به نوعی بر فهم قرآن تأکید شده است؛ زیرا از خواندن قرآن با شتاب و عجله و بدون توجه به معانی آیات نهی شده است. شیخ کلینی روایتی نقل می‌کند که در آن راوی از امام صادق‌علیه‌السلام دربارهٔ معنای «**وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا**» سؤال می‌کند. حضرت در پاسخ، فرمایشِ امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام را بیان می‌فرمایند: «**يَعْنِي بَيِّنْهُ تَبْيِيناً، وَ لَا تَهْذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ، وَ لَا تَنْثُرْهُ نَثْرَ الْحَصَى، وَ قَرِّعُوا بِهِ قُلُوبَكُمُ الْقَاسِيَةَ، وَ لَا يَكُونُ هَمُّ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ.**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲)؛ یعنی آن را به خوبی بیان کن، و مانند شعر آن را با شتاب نخوان، و مانند ریگ آن را پراکنده مساز، بلکه دله‌های سخت خود را به وسیلهٔ آن به هراس آورید، و همّتِ هیچ‌یک از شما پایان سوره نباشد (یعنی هدف شما خواندن همراه با تدبّر و تأمّل در معانی و مفاهیم باشد، نه اینکه به هر صورتی که شده، سوره را به آخر برسانید).

نیز حدیثی از امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام نقل شده که در تبیین معنای ترتیل از رسول گرامی اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین فرموده است: «**التَّرْتِيلُ هُوَ أَنْ تُثَبِّتَ الْحُرُوفَ وَ لَا تَنْثُرَهُ نَثْرَ الْحَصَى، وَ لَا تَهْذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ، تَقِفُ عِنْدَ عَجَائِبِهِ وَ تُحَرِّكُ بِهِ الْقُلُوبَ، وَ لَا يَكُونُ هِمَّةُ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ.**» (حمیری، بی‌تا، ۱۸۰؛ نیز ر.ک: مغربی، ۱۳۸۳ق: ۱۶۱/۱).

این مضمون، بلکه گاه عین این کلمات، در مصادر حدیثی اهل سنت نیز قابل مشاهده است (ر.ک: بیهقی، ۱۴۲۱: ۳۶۰/۲؛ همو، ۱۴۲۴: ۲۰/۳؛ انصاری، بی‌تا، ۴۶).

۸. عمل به فرامین سرنوشت ساز قرآن

شهید امام خامنه‌ای در دیدار با شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی حفظ و قرائت قرآن کریم، بر اهمیت عمل به قرآن تأکید داشتند: «حمد و شکر می‌کنیم خدای متعال را که به ما توفیق انس با قرآن را داد. اگر ملتی بتواند از طریق انس با قرآن، خود را در فضای قرآنی قرار دهد، در فضای معرفتی قرآن قرار دهد، خواهد توانست مشکلات خود را برطرف کند. مشکل بزرگ مسلمانان دنیا دوری از قرآن است؛ علاج هم برگشت به قرآن است. قرآن فقط برای تلاوت کردن در کنج و زوایا نیست؛ قرآن برای عمل است؛ قرآن برای شناخت و معرفت است؛ قرآن برای این است که جامعه

اسلامی تکلیف خود را بفهمد؛ وظیفه خود را بفهمد؛ از حیرت نجات پیدا کند؛ از ظلمات نجات پیدا کند. جلسه قرآن، تلاوت قرآن و صوت قرآن، مقدّمه برای معرفت مفاهیم قرآنی است. عیب بزرگ کار ما مسلمانها، ما امت اسلامی این‌جاست که دم از قرآن می‌زنیم، اما به قرآن عمل نمی‌کنیم؛ دم از محبت خدا می‌زنیم، اما از دین خدا پیروی نمی‌کنیم. «**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**» «اگر کسی خدا را دوست می‌دارد، دلیل صدق او تبعیّت از پیغمبر است؛ تبعیت از قرآن است.» (بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات حفظ و قرائت قرآن کریم؛ ۱۳۷۹/۰۸/۰۹).

ایشان در سخنان دیگری بر اهمیت عمل به قرآن تأکید کرده و در عین حال به این مطلب تصریح می‌فرمایند که نباید شعار «عمل به قرآن» ما را از تلاوت زیبا باز دارد: «اگر ما معتقدیم - که معتقدیم - که عمل به قرآن، اساس و محور احیاء قرآن است و مسئله به تلاوت و خواندن و این‌ها ختم نمی‌شود - که به آن اعتقاد داریم؛ معتقدیم باید به قرآن عمل کنیم، باید جامعه‌مان را قرآنی کنیم، باید فکرمان را قرآنی کنیم، باید عملمان را قرآنی کنیم، باید قرآن را باور کنیم؛ قرآن را باور کنیم و وعدهٔ قرآن را وعدهٔ صدق و حق بدانیم، همین‌طور که خود قرآن می‌فرماید: «**وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ**»؛ همچنانی که باید تعاملمان با شخص خودمان، با افراد خانواده‌مان، با افراد محیط کارمان، با افراد اجتماعمان، با مسلمین کشورهای دیگر، با قدرتها، با ملتها و همهٔ اینها باید با نَفَس و روح قرآنی تنظیم بشود؛ اینها همه‌اش درست است و به آن اعتقاد داریم؛ احیاء قرآن، عمل به قرآن و گرامیداشت قرآن این است؛ اینها درست - اما اینها معنایش این نیست که ما تلاوت قرآن را دست کم بگیریم. من می‌خواهم به شما «قرآنی»ها - که اهل تلاوت، اهل تجوید و اهل لحن و آهنگ و صوت و خواندن قرآنید - این را تأکید کنم، گاهی شنیده می‌شود که بعضی می‌گویند آقا به قرآن باید عمل کرد؛ خوب، این حرف درستی است؛ اما مقصودشان این است که تلاوت قرآن و آرایه‌های قرآنی را دست کم بگیرند! من با این مخالفم. تلاوت قرآن هم جزوِ یک مجموعه و منظومه‌ای است که این‌ها همه به هم متصل است؛ این هم بایستی مورد توجه قرار بگیرد و گرامی داشته شود. هم باید تلاوت بکنید و هم باید معانی قرآن را بفهمید؛ اگر معنای قرآن را فهمیدید، می‌توانید بهتر تلاوت کنید.» (بیانات در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن؛ ۱۳۸۵/۰۷/۰۴).

مستندات قرآنی و حدیثی

یکی از وظایف حافظان قرآن کریم، عمل به آیات الهی است. حضرت امیرالمؤمنین﵇ دربارهٔ قرآن کریم می‌فرمایند: «... **وَ اعْلَمُوا أَنَّ الْقُرْآنَ نَاصِحٌ لَا يَغُشُّ، وَ هَادٍ لَا يُضِلُّ، وَ مُحَدِّثٌ لَا يَكْذِبُ. وَ مَا جَالَسَ أَحَدٌ هَذَا الْقُرْآنَ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ: زِيَادَةٍ فِي هُدًى، أَوْ نُقْصَانٍ فِي عَمًى.**» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶)؛ بدانید که قرآن، خیرخواهی است که خیانت نمی‌ورزد، و راهنمایی است که گمراه نمی‌کند، و سخنگویی است که دروغ نمی‌گوید. هیچ‌کس با این قرآن همنشین نشد، مگر اینکه با افزایشی یا کاهشی از کنار آن برخاست؛ افزایشی در هدایت، یا کاهشی در کوری و گمراهی.

حافظ قرآن با انسِ مستمر با قرآن، تأمّل و تدبّر در آیات، زمینه‌ای مناسب‌تر برای عمل به دستوراتِ قرآن کریم دارد. در هر حادثه و واقعه‌ای، ناخودآگاه قرآن به‌عنوان مشاوری راستین که همواره همراهِ حافظ و صاحبِ خویش است، نقشِ هدایت‌بخش خود را ایفا نموده و آیه‌ای نورانی را به‌عنوانِ دستورالعمل در ذهنِ حافظ تداعی و یادآوری می‌کند. مطابقِ فرمایشِ مولا، صِرفِ نشست و برخاست با قرآن، زمینه‌سازِ هدایت و عمل به آیات و رفعِ نقصان‌ها و افزایش در هدایت و صلاح است. در همین کتابِ شریفِ نهج‌البلاغه، حضرت امیر﵇ دستور می‌دهند که به ریسمان قرآن چنگ بزن و به حلال و حرام آن عمل کن (نهج‌البلاغه، نامه ۶۹). در دعای مشهورِ ختمِ قرآن که از سویِ امام صادق﵇ نقل شده است، از درگاهِ خداوند متعال مسئلت می‌کنیم که ما را جزوِ افرادی قرار دهد که به حلال و حرامِ قرآن عمل می‌کنند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۱).

تأکید بر عمل برای عالمان و نکوهشِ دانشمندانِ بی‌عمل در روایات، به‌قدری زیاد است که خود بحثی مفصّل می‌طلبد و از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

۹. تخلق به اخلاق قرآنی

داشتن اخلاق قرآنی، خود مصداقی برای عمل به قرآن است؛ امّا با توجه به اهمیّت آن و تأکیداتِ رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، به‌صورتِ مستقل به آن اشاره می‌شود. ایشان در دیدارِ اوّلین روزِ ماه مبارک رمضان با حافظان و قاریان قرآن چنین می‌فرمایند: «خدای متعال را شاکریم که ما را با قرآن مأنوس کرد. جامعهٔ مسلمان ما تا قبل از سالهای پیروزی

انقلاب، با اینکه علاقه‌مند به قرآن بود، عاشق قرآن بود، اما مأنوس با قرآن نبود. این هم از برکات انقلاب است که جوانهای ما، صاحبان صوت و ذوق و هنر تلاوت و استعداد و آمادگی برای فراگیری، بحمدالله در این میدان وارد شدند و پیشرفت کردند. ولی اینها مقدمه است؛ مقدمهٔ برای فهم قرآن و تخلق به اخلاق قرآن. یک مسئله، مسئلهٔ احترام ظاهری و پاسداشتن از حرمت قرآن است به معنای الفاظ قرآن، اصوات قرآنی؛ این در جای خود چیز محترم و مهمی است. مسئلهٔ بالاتر، تخلق به اخلاق قرآنی است؛ سبک زندگی را منطبق با قرآن قرار دادن.» (بیانات در محفل انس با قرآن؛ ۱۳۹۲/۰۴/۱۹).

کسی که با قرآن مأنوس شد و حافظ قرآن گردید، این اُنس در کلِ وجود او تأثیرگذار است؛ حتی در نحوهٔ سخن گفتن و اندیشهٔ او. شاید بتوان شاعرِ بلندآوازهٔ ایرانی، حافظ شیرازی را به‌تعبیرِ رهبر معظم انقلاب، مصداقی برای آن معرفی کرد. ایشان فرمودند: «معروف‌ترین و محبوب‌ترین شاعر کشور، یعنی حافظ شیرازی، حافظ قرآن است که «قُرْآن زِبَر بِخْوانَد با چارده روایت». این شاعر غزلسرای شیرین‌سخن و رِند، قرآن را با چهارده روایت، با چهارده اختلاف قرائت حفظ بوده. در این اختلاف قرائت‌هایی که می‌خوانند، ما کمتر قاری‌ای دیده‌ایم که مسلّط باشد به قرائت هفت قاریِ معروف تاریخ که هر کدام دو راوی دارند که می‌شود چهارده روایت. بعد هم می‌گوید: «هر چه دارم همه از دولت قرآن دارم»؛ یعنی شعرش هم مال قرآن است، هنرش هم مال قرآن است، معرفتش هم مال قرآن است، عرفانش هم مال قرآن است، رِندی‌اش هم مال قرآن است؛ همه‌چیز را از قرآن دارد. تلفیق از این زیباتر که دین و هنر این‌جور با هم مخلوط بشوند و تلفیق بشوند؟ همچنین در کنار اینها حماسه است.» (بیانات در دیدار دست‌اندرکاران برگزاری کنگره شهدای استان فارس؛ ۱۴۰۳/۰۸/۰۲).

مستندات قرآنی و حدیثی

در ابتدای این عنوان اشاره شد که «تخلق به اخلاق قرآنی» می‌تواند خود مصداقی برای عمل به قرآن باشد، امّا خودِ این تعبیر در روایات برای پیامبرِ اکرمﷺ به کار رفته است که «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»؛ یعنی اخلاقِ ایشان، قرآنِ مجسّم بود (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۱۴۳/۶؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۶/۳).

۱۰. اهدای ثواب تلاوت به ارواح شهدا و گذشتگان

حافظ قرآن توفیق دارد که دائماً قرآن را تلاوت کند؛ چه در محفل و در حضور مستمعین، و چه به‌صورتِ فردی به‌عنوان مرور، زیرا اگر به‌صورتِ مرتب مرور نکند، محفوظاتش دچار فراموشی می‌شود. رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، در یکی از دیدارهایی که با حافظان و قاریان داشتند، به این مسئله اشاره داشتند: «امروز هم بحمدالله به برکت این تلاوت‌های بسیار خوب، جلسهٔ پرمغز و پرمعنا و با حالی بود، بخصوص با تذکّری که این مجری خوش‌ذوقِ خوش‌سخن ما دادند در مورد اهداء ثواب این تلاوت‌ها و آنچه امروز در این جلسه گذشت، به ارواح طیّبهٔ شهدای اخیری که در تهران تشییع شدند.» (بیانات در محفل انس با قرآن؛ ۱۳۹۴/۰۳/۲۸).

مستندات قرآنی و حدیثی

قرآن خواندن برای اموات، که در این فرمایش امام شهید آمده است، را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد:

منظر اوّل: روایاتی که به‌صورتِ کلی بیان می‌کنند که به یاد اموات و گذشتگان باشید و آنها از کارهای نیک شما بهره می‌برند، و روشن است که قرائت قرآن یکی از کارهای نیک و پسندیده است. در این مورد، روایاتی وجود دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱. از پیامبر اکرمﷺ نقل شده است: «مردگانتان را که در قبرها آرمیده‌اند از یاد نبرید. مردگان شما امید احسان شما را دارند. مردگان شما زندانی هستند و به کارهای نیک شما رغبت دارند. آنها خود، قدرت انجام کاری را ندارند، شما صدقه و دعایی به آنها هدیه کنید».

۲. امام صادقؑ می‌فرمایند: «مرده به خاطر طلب رحمت و آمرزشی که برای او می‌شود، شادمان می‌گردد، همان‌گونه که زنده به‌وسیلهٔ هدیه‌ای که به او می‌دهند، خوشحال می‌گردد».

منظر دوم: روایاتی که آثار قرائت قرآن برای اموات را بیان می‌کنند؛ مانند این روایت که امام رضاؑ فرمودند: «هرکس قبر مؤمنی را زیارت کند و در کنار آن هفت مرتبه إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ بخواند، خداوند او را با صاحب قبر می‌آمرزد.»

اهل قبور نیازمند به استغفار و طلب رحمت و اهداء ثواب هستند. در همین زمینه، امام صادقؑ می‌فرماید: «ثوابی که پس از مرگ به انسان می‌رسد، سه چیز است: ۱. صدقهٔ جاریه... ۲. راه و رسم صحیحی که شخص در حال حیات بدان عمل می‌کرد و به‌گونه‌ای بوده که الگو برای دیگران می‌شد؛ ۳. فرزندی شایسته که برای او طلب مغفرت کند و موجبات آمرزش پدر را فراهم

سازد.» در جای دیگر می‌فرماید: «همان‌گونه که زندگان با هدایا شاد می‌شوند، اهل قبور و برزخیان نیز با ترحّم و استغفاری که نسبت به آنان می‌شود، شاد می‌گردند.» بنابراین، اهداء ثواب و طلب مغفرت برای اهل قبور نافع است و از طریق اهل‌بیت﵈ توصیه شده است.

در روایت آمده است: «**عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ﵇ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّ أَبِي سَأَلَ جَدَّكَ عَنْ خَتْمِ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ، فَقَالَ لَهُ جَدُّكَ: فِي كُلِّ لَيْلَةٍ. فَقَالَ لَهُ: فِي شَهْرِ رَمَضَانَ؟ فَقَالَ لَهُ جَدُّكَ: فِي شَهْرِ رَمَضَانَ. فَقَالَ لَهُ أَبِي: نَعَمْ مَا اسْتَطَعْتُ. فَكَانَ أَبِي يَخْتِمُهُ أَرْبَعِينَ خَتْمَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، ثُمَّ خَتَمْتُهُ بَعْدَ أَبِي فَرُبَّمَا زِدْتُ وَ رُبَّمَا نَقَصْتُ عَلَى قَدْرِ فَرَاغِي وَ شُغْلِي وَ نَشَاطِي وَ كَسَلِي. فَإِذَا كَانَ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ جَعَلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِﷺ خَتْمَةً، وَ لِعَلِيِّ﵇ أُخْرَى، وَ لِفَاطِمَةَ﵄ أُخْرَى، ثُمَّ لِلْأَئِمَّةِ﵈ حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَيْكَ، فَصَيَّرْتُ لَكَ وَاحِدَةً مُنْذُ صِرْتُ فِي هَذِهِ الْحَالِ. فَأَيُّ شَيْءٍ لِي بِذَلِكَ؟ قَالَ: لَكَ بِذَلِكَ أَنْ تَكُونَ مَعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَلِي بِذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.**» (حرّ عاملی، ۱۳۶۷: ۲۱۸/۶)؛ ترجمه: علی بن مغیره گوید: به امام کاظم﵇ عرض کردم: پدرم از جدِّ شما دربارهٔ ختم قرآن در هر شب پرسید. جدّ شما فرمود: در هر شب. عرض کرد: در ماه رمضان؟ فرمود: در ماه رمضان. پدرم عرض کرد: آری، هر چه توانایی دارم. پدرم چهل ختم قرآن در ماه رمضان انجام می‌داد. پس از او، من نیز ختم می‌کنم، گاهی بیشتر و گاهی کمتر، به اندازهٔ فراغت و شغل و نشاط و کسالم. و چون روز عید فطر شود، یک ختم را به رسول خداﷺ هدیه می‌کنم، یک‌دیگر را به علی﵇، یک‌دیگر را به فاطمه﵄، و سپس برای هر یک از ائمه﵈ تا اینکه به شما می‌رسم و برای شما نیز یک ختم قرار داده‌ام. چه پاداشی برای من در این کار هست؟ فرمود: پاداشت این است که روز قیامت با آنان باشی. گفتم: الله اکبر! این پاداش من است؟ سه بار فرمود: آری.

نکتهٔ مهم در این روایت این است که علی بن مغیره، ختم قرآن را به امامِ وقتِ خود (موسی بن جعفر﵇) هدیه می‌کند، در حالی که ایشان زنده هستند و این کار مورد تأیید و تقریر امام﵇ قرار می‌گیرد. از همین رو، خواندن قرآن و اهداء ثواب آن به حضورِ مقدسِ امام زمان﵇، یکی از آدابِ منتظران در زمان غیبت ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

بررسی جامع بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در حوزهٔ حفظ قرآن، نشان می‌دهد که ایشان با نگاهی راهبردی، حافظان قرآن را به‌مثابهٔ پرچم‌دارانِ هدایتِ اجتماعی و معنویِ جامعهٔ اسلامی معرفی کرده و بایستگی‌های ویژه‌ای برای آنان برمی‌شمارند.

بایسته‌های اساسیِ حافظان در این دیدگاه عبارت است از: تکرارِ مستمرِ محفوظات، قدرشناسی و شکرگزاریِ نعمتِ حفظ، پرهیز از خودنمایی و نمایش‌گراییِ افراطی، رعایتِ آدابِ تلاوت (از جمله استعاذه و وقف و ابتدای صحیح)، تلاش برای فهمِ معانی و تدبّر در آیات، عمل به آموزه‌های قرآن، و تخلّق به سیره و سلوکِ قرآنی. همچنین ایشان بر نقشِ تربیتیِ خانواده‌ها و نظامِ آموزشی در تشویقِ کودکان و نوجوانان به حفظ قرآن، تأکید ویژه دارند و تربیتِ ده‌ها میلیون حافظ را یکی از اهدافِ کلانِ کشور می‌شمارند. مستنداتِ قرآنی و روایی ارائه‌شده در این پژوهش، همگی مؤیّد آن است که دیدگاهِ رهبرِ شهیدِ انقلاب اسلامی، نه تنها برخاسته از نصوصِ دینی است، بلکه تفسیری کاربردی و جامعه‌شناختی از آن نصوص در راستای حیاتِ طیّبهٔ قرآنی ارائه می‌دهد.

بنابراین، عمل به رهنمودهای ایشان در حوزهٔ حفظِ قرآن، می‌تواند نقطه‌عطفی در تحوّلِ فردی و اجتماعیِ جوامعِ اسلامی باشد و مسیرِ نیل به تمدّنِ نوینِ اسلامی را هموار سازد. تحقّقِ این مهم، نیازمندِ برنامه‌ریزیِ منسجم، حمایتِ نهادهایِ فرهنگی و تربیتی، و نهادینه‌سازیِ فرهنگِ قرآن‌محوری در تمامیِ سطوحِ جامعه است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

الهندی، علاءالدین علی المتقی، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.

ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ق.

ابن منظور، ابو الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.

اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

حرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

حرّ عاملی، شیخ محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، چاپ ششم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۷ش.

حلی، احمد بن محمد بن فهد، عدة الداعی و نجاة الساعی، بیروت: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

دهخدا، علی‌اکبر، لغتنامه، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۱ش.

رازی، ابو الحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

راوندی، قطب‌الدین، الخرائج و الجرائح، چاپ اول، قم: مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، ۱۴۰۹ق.

ری شهری، محمد، میزان الحکمه، چاپ اول، قم: مکتب الاسلامی، ۱۳۶۳ش.

شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، چاپ سوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
عاملی، سید جعفر مرتضی، پژوهش نو درباره قرآن کریم، چاپ اول، قم: شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
عسکری، مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، چاپ دوم، تهران: مجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تهران: المطبعه العلمیة، ۱۳۸۰ق.
فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی﵇، ۱۴۰۶ق.
فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر للرافعي، قم: منشورات دار الرضی، بی‌تا.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
مدرسی، محمد تقی، تفسیر هدایت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۷ش.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ سوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
موسوی خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، چاپ اول، تهران: تنظیم و نشر آثار اسلامی، ۱۳۷۶ش.
نوری، محدث میرزا حسین، مستدرک الوسایل، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.
واقدی، محمد بن عمر، المغازی، چاپ سوم، بیروت: منشورات اعلمی، ۱۴۰۹ق.
پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای https://farsi.khamenei.ir.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha (The Peak of Eloquence).

Al-Hindi, Ala al-Din Ali al-Muttaqi. *Kanz al-Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*. 5th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1405 AH (1984–1985 AD).

Ibn Abi al-Hadid. *Sharh Nahj al-Balagha*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1387 AH (1967–1968 AD).

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram. *Lisan al-Arab*. 3rd ed. Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' – Dar Sadir, 1414 AH (1993–1994 AD).

Isfahani, Husayn ibn Muhammad al-Raghib. *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Edited by Safwan Adnan Dawudi. Beirut–Damascus: Dar al-'Ilm – al-Dar al-Shamiyyah, 1412 AH (1991–1992 AD).

Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Al-Jami' al-Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1401 AH (1980–1981 AD).

Harrani, Hasan ibn Shu'bah. *Tuhaf al-Uqul*. 2nd ed. Qom: Publications of the Society of Seminary Scholars, 1404 AH (1983–1984 AD).

Hurr al-Amili, Shaykh Muhammad ibn al-Hasan. *Wasa'il al-Shi'ah*. 6th ed. Tehran: Islamiyyah, 1367 SH (1988–1989 AD).

Hilli, Ahmad ibn Muhammad ibn Fahd. *'Uddat al-Da'i wa Najat al-Sa'i*. Beirut: Dar al-Kitab al-Islami, 1407 AH (1986–1987 AD).

Dehkhoda, Ali-Akbar. *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: University Publications, 1371 SH (1992–1993 AD).

Razi, Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Publications of the Office of Islamic Propagation, 1404 AH (1983–1984 AD).

Ravandi, Qutb al-Din. *Al-Khara'ij wa al-Jara'ih*. 1st ed. Qom: Imam Mahdi Institute, 1409 AH (1988–1989 AD).

Rayshahri, Muhammad. *Mizan al-Hikmah*. 1st ed. Qom: Maktab al-Islami, 1363 SH (1984–1985 AD).

Shaykh al-Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan. *Al-Istibsar fima Ukhtulifa min al-Akhbar*. 3rd ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1390 AH (1969–1970 AD).

Shaykh al-Tusi, Abu Ja‘far Muhammad ibn al-Hasan. *Tahdhib al-Ahkam*. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1407 AH (1986–1987 AD).

Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Babawayh. *Ma‘ani al-Akhbar*. Qom: Office of Islamic Publications affiliated with the Society of Seminary Scholars of Qom, 1403 AH (1982–1983 AD).

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. *Majma‘ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an*. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrow Publications, 1372 SH (1993–1994 AD).

Amili, Sayyid Ja‘far Murtada. *A New Study of the Holy Qur’an*. 1st ed. Qom: Islamic Propagation Coordination Council, 1374 SH (1995–1996 AD).

Askari, Murtada. *The Holy Qur’an and the Narrations of the Two Schools*. 2nd ed. Tehran: Islamic Scholarly Association, 1416 AH (1995–1996 AD).

Ayyashi, Muhammad ibn Mas‘ud. *Tafsir al-Ayyashi*. Tehran: al-Matba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1380 AH (1959–1960 AD).

Farahidi, Khalil ibn Ahmad. *Al-‘Ayn*. 2nd ed. Qom: Nashr Hijrat, 1410 AH (1989–1990 AD).

Fayd Kashani, Muhammad ibn Murtada. *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu’minin Ali, 1406 AH (1985–1986 AD).

Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad al-Muqri. *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir li al-Rafi‘i*. Qom: Manshurat Dar al-Radi, n.d.

Kulaynī, Muhammad ibn Ya‘qub. *Al-Kafi*. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1365 SH (1986–1987 AD).

Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar*. 2nd ed. Beirut: Mu’assasat al-Wafa’, 1403 AH (1982–1983 AD).

Modarresi, Muhammad Taqi. *Tafsir Hedayat*. Mashhad: Islamic Research Foundation, 1377 SH (1998–1999 AD).

Mostafavi, Hasan. *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur’an al-Karim*. Tehran: Book Translation and Publication Agency, 1360 SH (1981–1982 AD).

Ma‘refat, Muhammad Hadi. *Al-Tamhid fi ‘Ulum al-Qur’an*. 3rd ed. Qom: Islamic Publishing Institute, 1416 AH (1995–1996 AD).

Moin, Mohammad. *Moin Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir, 1371 SH (1992–1993 AD).

Makarem Shirazi, Naser. *Tafsir Nemuneh*. 1st ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1374 SH (1995–1996 AD).

Mousavi Khomeini, Ruhollah. *Tahrir al-Wasilah*. 1st ed. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1376 SH (1997–1998 AD).

Nuri, Mirza Husayn al-Muhaddith. *Mustadrak al-Wasa'il*. 1st ed. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt, 1408 AH (1987–1988 AD).

Waqidi, Muhammad ibn Umar. *Al-Maghazi*. 3rd ed. Beirut: Manshurat al-A'lami, 1409 AH (1988–1989 AD).

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

An Elucidation of the Biophysical Framework of the Effects of Quran Recitation on the Nervous System (With Emphasis on the Perspectives of Ayatollah Khamenei)

Rajab Akbarzadeh[1]✉

1. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran, Email: r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
6 March 2025
Received in revised form:
2 April 2025
Accepted:
24 April 2025
Available online:
6 March 2025

Keywords:
Auditory Quran Recitation,
Auditory-Neural Pathway,
Automatic Regulation.

ABSTRACT

Objective: To establish an integrated biophysical and neurophysiological framework explaining the mechanisms through which auditory Quranic recitation (*murattal*) induces physiological homeostasis and psychological relief across diverse clinical cohorts.
Methodology: A comprehensive systematic meta-synthesis was conducted by pooling empirical data from randomized controlled trials (RCTs), electroencephalography (EEG), magnetic resonance imaging (MRI), and molecular biomarker assays across post-coronary artery bypass graft (CABG) surgery, neurosurgical candidates, hemodialysis (CKD) patients, and mechanically ventilated ICU cohorts.
Findings: The study introduces the "Neuro-Acoustic and Psycho-Spiritual Model of Auditory Recitation" (NAPSM-AR). This unified paradigm demonstrates that Quranic recitation operates via two synchronized pathways: (1) a mechanosomatic-acoustic pathway that modulates cellular mechanotransduction and entrains cortical EEG alpha and theta power bands; and (2) a psycho-spiritual cognitive-vagal pathway that engages the limbic system, stimulates the vagus nerve (PNS), suppresses the HPA axis, and attenuates the sympathetic fight-or-flight response. Synthesized clinical evidence demonstrates statistically significant reductions in post-surgical pain, a 53.5% decrease in pre-operative anxiety, vital sign stabilization, marked suppression of systemic inflammatory markers (IL-6, CRP, ESR), and reduced ICU/hospital length of stay. These neuro-vagal effects align closely with Ayatollah Khamenei's perspective on conscious listening (*insat*), meaning-centered reflection (*tadabbur*), and humble melodic cadence (*khushu'*).
Conclusion: Auditory Quran recitation represents a potent, non-invasive, cost-effective, and safe non-pharmacological complementary therapy. By bridging the gap between clinical biophysics and spiritual intervention, it warrants formal integration into evidence-based, patient-centered, biopsychosocial healthcare protocols.

Cite this article: Akbarzadeh, R. (2026). An Elucidation of the Biophysical Framework of the Effects of Quran Recitation on the Nervous System (With Emphasis on the Perspectives of Ayatollah Khamenei). *Studies of Quran Reading*, 14 (26), 67-94. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24774.1325

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.24774.1325

Introduction

In contemporary healthcare systems—most notably within acute and intensive care environments such as ICUs, post-coronary artery bypass graft (CABG) surgical units, neurosurgical theatres, and maintenance hemodialysis clinics—pharmacological management of pain, hemodynamic instability, and perioperative distress presents substantial clinical dilemmas. These include narrow therapeutic windows, respiratory depression, opioid dependence, and metabolic strain. Consequently, evidence-based non-pharmacological complementary modalities are increasingly sought to support holistic healing. Historically rooted in Islamic medicine and divinely emphasized in Quranic scriptures (e.g., Yunus 10:57; Al-Isra 17:82) as a comprehensive cure, auditory recitation (*murattal* or *ruqyah shar'iyyah*) has long been practiced. Nevertheless, secular clinical medicine has historically lacked an integrative, mechanistically measurable biophysical model explaining how auditory sacred vocalizations translate into tangible somatic healing. This study addresses this scientific gap by formulating a comprehensive biophysical framework.

Methodology

A systematic meta-synthesis of contemporary clinical and neuroscientific literature was conducted. Empirical findings were pooled from randomized controlled trials (RCTs), electroencephalographic (EEG) spectral studies, structural magnetic resonance imaging (MRI), and molecular biological assays of endocrine/immune biomarkers. Target patient populations were categorized into four distinct clinical domains: (1) post-CABG and acute cardiac patients, (2) elective neurosurgical candidates, (3) chronic kidney disease (CKD) patients undergoing maintenance hemodialysis, and (4) critically ill, mechanically ventilated patients in intensive care units undergoing ventilator weaning trials (SBTs). In addition, Arabic phonetics, the rules of *Tajweed* (phonetic articulation), melodic cadence (*tarannum*), and the operational principles derived from Ayatollah Khamenei's teachings on active listening were analyzed.

Findings

The synthesis formulates the Neuro-Acoustic and Psycho-Spiritual Model of Auditory Recitation (NAPSM-AR):

1. Mechanosomatic-Acoustic Pathway: Classical recitation, governed by strict phonetic rules (*makharij* of 28 Arabic letters) and structured

rhythmic acoustic envelopes (*tarteel*), generates coherent mechanical pressure sound waves. These waves penetrate human somatic tissues, modulating mechanosensitive gene expression (demonstrated in bone marrow stromal ST2 cells to downregulate inflammatory markers while preserving cellular viability). Concurrently, mechanotransduction via the cochlear auditory nerve drives cortical electroencephalographic entrainment, significantly elevating alpha (8–12 Hz) and theta (4–8 Hz) spectral power densities across frontotemporal cortices, thereby extinguishing sympathetic fight-or-flight overactivation.

2. Psycho-Spiritual Cognitive-Vagal Pathway: Cognitive processing of semantic linguistics, combined with the subjective experience of transcendental connection (*Ittisal*), activates the prefrontal cortex and the limbic circuitry (amygdala and hippocampus). This limbic stimulation transmits efferent signals to the brainstem, triggering potent vagus nerve stimulation (parasympathetic activation, PNS). The downstream release of acetylcholine slows heart rate, lowers blood pressure, and attenuates the hypothalamic-pituitary-adrenal (HPA) axis, resulting in substantial drops in serum cortisol and catecholamines, while stimulating central endorphin, serotonin, and dopamine surges. Clinically, this process aligns with Wolpe's reciprocal inhibition and psychoanalytic catharsis through the alleviation of unconscious guilt via divine pardon.

3. Clinical Empirical Evidence:

- *Cardiovascular Surgery (CABG):* Statistically significant reductions in Visual Analog Scale (VAS) pain scores across consecutive postoperative days, alongside significantly reduced ICU length of stay (3.21 vs. 6.58 days) and total hospital stay (12.13 vs. 15.21 days).

- *Neurosurgical Candidates:* A 53.5% reduction in overt/state anxiety and an 18.8% reduction in covert/trait anxiety preoperatively, accompanied by marked decreases in heart rate (-21.6%), respiratory rate (-22.9%), and blood pressure (-1.5%).

- *Chronic Hemodialysis (CKD):* Alleviation of fatigue, anxiety, and depression, with marked suppression of systemic inflammatory biomarkers: serum IL-6 decreased from 26.22 to 6.65 pg/mL, ESR from 52.02 to 15.96 mm/hr, and CRP from 55.2 to 13.02 mg/dL, alongside improved dialysis adequacy (Kt/V).

- *Intensive Care & Weaning:* Documented clinical safety during spontaneous breathing trials (SBTs) with significant heart rate stabilization.

- *Preventive Mental Health:* Significant improvements in General Health Questionnaire (GHQ-28) scores in high-stress non-clinical academic cohorts, acting as a physiological buffer preserving salivary IgA levels.

3. Convergence with Ayatollah Khamenei's Perspectives: In his theological discourse, Quranic recitation transcends static vocal ritualism, serving as a dynamic medium for infusing divine tranquility (*tuma'ninah*) into human consciousness. His emphasis on humble sorrowful delivery (*khushu'*), conscious contemplative silence (*insat* and *tadabbur*), and five operational guidelines (daily continuity, cognitive engagement with translation, listening to masterful reciters, quiet acoustic settings, and clinical integration) provide epistemological and practical alignment with the cognitive-vagal mechanisms of the NAPSM-AR paradigm.

Conclusion & Clinical Implications

Auditory Quran recitation provides a potent, non-invasive, zero-side-effect, and economically accessible therapeutic intervention. Implementing evidence-based clinical protocols (e.g., 15–30 minute bi-daily sessions using noise-canceling headphones, obtaining informed consent, and respecting spiritual diversity), alongside multidimensional psychometric evaluation (GHQ-28), establishes a new frontier for personalized sound therapy within modern biopsychosocial, patient-centered care.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۶۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۶۹۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

تبیین چارچوب بیوفیزیکی اثرات تلاوت قرآن بر سیستم عصبی (با تأکید بر دیدگاه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای)

رجب اکبرزاده [۱] ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، رایانامه: r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۱۲/۱۶

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۰۱/۱۳

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۲/۰۴

تاریخ انتشار:
۱۴۰۴/۰۳/۲۴

کلیدواژه‌ها:
تلاوت شنیداری قرآن، مسیر عصبی-صوتی، تنظیم خودکار.

چکیده

هدف: ایجاد چارچوبی یکپارچه از بیوفیزیک و عصب‌فیزیولوژی برای تبیین سازوکارهایی که از طریق آن‌ها تلاوت شنیداری قرآن (مرتل) در گروه‌های بالینی گوناگون به هم‌ایستایی فیزیولوژیک و کاهش رنج روانی می‌انجامد.

روش‌شناسی: یک فراتحلیل ترکیبی نظام‌مند و جامع با تجمیع داده‌های تجربی حاصل از کارآزمایی‌های تصادفی‌شده کنترل‌شده (RCT)، الکتروانسفالوگرافی (EEG)، تصویربرداری تشدید مغناطیسی (MRI) و سنجش نشانگرهای زیستی مولکولی در بیماران پس از جراحی بای‌پس عروق کرونر (CABG)، داوطلبان جراحی مغز و اعصاب، بیماران همودیالیزی مبتلا به بیماری مزمن کلیه (CKD) و بیماران بستری در بخش مراقبت‌های ویژه و وابسته به تهویه مکانیکی انجام شد.

یافته‌ها: پژوهش «مدل عصب‌آکوستیک و روانی‌معنوی تلاوت شنیداری» (NAPSM-AR) را معرفی می‌کند. این الگوی یکپارچه نشان می‌دهد که تلاوت قرآن از طریق دو مسیر هم‌زمان عمل می‌کند: (۱) مسیر مکانوسوماتیک-آکوستیک که مکانوتراگشایی سلولی را تعدیل کرده و توان باندهای آلفا و تتای EEG قشری را هم‌آهنگ می‌کند؛ و (۲) مسیر شناختی-واگالِ روانی-معنوی که دستگاه لیمبیک را درگیر، عصب واگ را تحریک، محور HPA را مهار و پاسخ سمپاتیکی «ستیز یا گریز» را تضعیف می‌کند. شواهد بالینی ترکیب‌شده کاهش معنادار آماری درد پس از جراحی، کاهش ۵۳/۵ درصدی اضطراب پیش از عمل، تثبیت علائم حیاتی، کاهش چشمگیر نشانگرهای التهابی سیستمیک (IL-6، CRP، ESR) و کاهش طول بستری در ICU/بیمارستان را نشان می‌دهد. این آثار عصب‌واگال با دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره شنیدن آگاهانه (إنصات)، تدبر معنامحور و آهنگ‌پردازی همراه با خشوع هم‌سویی نزدیکی دارد.

نتیجه‌گیری: تلاوت شنیداری قرآن می‌تواند به‌عنوان درمان مکملی نیرومند، غیرتهاجمی، کم‌هزینه و ایمن و غیردارویی مطرح شود. این رویکرد با پیوند دادن بیوفیزیک بالینی و مداخله معنوی، شایسته است به‌صورت رسمی در پروتکل‌های مبتنی بر شواهد و بیمارمحورِ مراقبت‌های زیستی-روانی-اجتماعی ادغام شود.

استناد: اکبرزاده، رجب (۱۴۰۵). تبیین چارچوب بیوفیزیکی اثرات تلاوت قرآن بر سیستم عصبی (با تأکید بر دیدگاه امام شهید آیت‌الله خامنه‌ای). مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۶۷-۹۴. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24774.1325

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.
CC BY NC

مقدمه

در پزشکی مدرن، مداخلات دارویی همچنان به‌عنوان گزینه‌ی اصلی و بی‌چون‌وچرا برای درمان و مدیریت بیماری‌های ارگانیک و پریشانی‌های پس از جراحی باقی مانده‌اند. با این حال، دارودرمانیِ شیمیایی اغلب با مخاطرات بالینیِ عمده‌ای همراه است؛ از جمله: شاخص‌های درمانیِ باریک، دپرسیون تنفسی، فشار متابولیک، ایجادِ تحملِ دارویی و عوارضِ جانبیِ نامطلوبِ روان‌پزشکی (Nasiri et al, 2014 ;Aburuz et al, 2023) این مسئله به‌ویژه در محیط‌های مراقبتِ ویژه، مانند بخش‌های مراقبت‌های ویژه (ICU) و کلینیک‌های همودیالیزِ بیمارانِ مزمن، که بیماران در معرضِ استرسِ فیزیولوژیکِ شدید، آلارم‌های بالینی و تجهیزاتِ تهاجمی قرار دارند، مشهودتر است (Yadak, 2017 ; Bakar, 2015). در نتیجه، پژوهشگرانِ پزشکی به‌طورِ فزاینده‌ای به راهبردهایِ مکملِ غیردارویی مبتنی بر شواهد روی آورده‌اند تا از مدلِ مراقبتِ جامع حمایت کنند (Rahmah, 2025; Salari, 2025).

یکی از حوزه‌هایِ نوظهور در طبِ مکمّل، درمان‌هایِ مبتنی بر صوت است که با عنوانِ «آرام‌سازیِ شنیداری» یا «صوت‌درمانی» نیز شناخته می‌شود. صوت، که به‌عنوانِ موجی مکانیکی در محیط‌هایِ فیزیکی منتشر می‌شود، تراکم و انبساطِ چرخه‌ایِ مولکولی ایجاد می‌کند که تغییراتِ زیستی و عصبی را در سطوحِ سلولی، نوروشیمیایی و شناختی منتشر می‌سازد (Kulsoom, 2024; Rozali, 2022).

مستنداتِ تاریخی در سنت‌هایِ پزشکیِ مصر، یونان، چین و اسلام نشان می‌دهند که صوت و آواهایِ خاص، به‌عنوانِ ابزارهایِ درمانیِ اساسی برای القایِ آرامش و تسکینِ دردِ جسمانی به‌کار می‌رفته‌اند (Moulaei, 2023). در پزشکیِ اسلامی، تلاوتِ شنیداریِ قرآن کریم که به‌طورِ علمی «مُرَتَّل» یا «رُقیهٔ شرعیّه» نامیده می‌شود، نمایانگرِ سنّتی معنوی و کهن با تأکید بر راهنماییِ شنیداری، تلاوتِ آگاهانه و شفایِ جسمانی است (Kulsoom, 2024 ; Bakar, 2015).

مبانیِ قرآنیِ این الگویِ شفابخش، مستقیماً بر نصوصِ صریحِ قرآن کریم استوار است؛ چنان‌که در آیاتی نظیر: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ**﴾ (یونس: ۵۷) و ﴿**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (اسراء: ۸۲)، قرآن کریم خود را شفایِ جامعی بر دردهایِ جسمانی، روحی و اخلاقی معرفی می‌کند. همچنین بنابر آیاتِ ﴿**قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ**

آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ (فصّلت: ۴۴) و ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف: ۲۰۴)، گوش‌فرادادنِ آگاهانه و سکوتِ ناشی از تدبّر، زمینه‌سازِ شمولِ رحمت و شفایِ الهی بر شنونده می‌گردد که این امر، زیربنایِ معرفتیِ درمان‌هایِ شنیداریِ غیردارویی را تشکیل می‌دهد.

در تکمیلِ مبانیِ معرفتی و پیشینهٔ تاریخیِ طبِّ اسلامی، متونِ دینی و روایی بر بُعدِ فراطبیعی و شفابخشیِ ساختاریِ آوایِ وحی تأکید ورزیده‌اند؛ چنان‌که در جهان‌بینیِ قرآنی، وجودِ انسان از دو بُعدِ طبیعی (فرع) و فراطبیعی/شناختی (اصل) تشکیل یافته و سلامتِ بُعدِ فراطبیعی، موجبِ تعدیل و تعادلِ زیستی در بُعدِ جسمانی می‌گردد (اسراء: ۸۲؛ یونس: ۵۷). مستنداتِ روایی نیز بر این کارکردِ درمانی صحّه می‌گذارند؛ از جمله حضرت علی﵇ در نهج‌البلاغه، قرآن را «نوری بی‌غروب و شفابخشی که بیماری‌های وحشت‌انگیزِ روان و تن را می‌زداید» معرفی می‌نمایند (خطبه‌های ۱۷۶ و ۱۹۸) و امام باقر﵇ بر جامعیّتِ درمانیِ آیاتِ وحی تأکید می‌فرمایند. همچنین سنّت‌هایِ انبیا، از جمله استفادهٔ حضرت داوود﵇ از آوایِ خوش و لحنِ موزون (مزامیر) برای تسکینِ آلامِ روانی، نشان‌دهندهٔ اصالتِ تاریخیِ صوت‌درمانیِ معنوی در هدایتِ پاسخ‌هایِ فیزیولوژیک است (Jafari et al, 2016؛ کریمی و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۶۳-۲۸۴؛ قائمی و اویسی، ۱۴۰۲: ۳۲۵-۳۵۷).

با این حال، در دههٔ گذشته، مطالعاتِ بالینی با بهره‌گیری از کارآزمایی‌هایِ تصادفی‌سازی و کنترل‌شده(RCT) ، الکتروانسفالوگرافی(EEG) ، تصویربرداریِ تشدیدِ مغناطیسی (MRI) و سنجش‌هایِ نشانگرهایِ زیستیِ مولکولی، شواهدِ تجربیِ محکمی را گردآوری کرده‌اند که مزایایِ بالینیِ تلاوتِ شنیداری را تأیید می‌کند (Salari, 2025; Rozali, 2022).

این مطالعات نشان می‌دهند که گوش‌سپردن به تلاوت می‌تواند دردِ پس از جراحی را به‌طورِ معناداری کاهش دهد، پارامترهایِ همودینامیک را عادی سازد، اضطرابِ جراحی و رویه‌ای را تسکین بخشد و نشانگرهایِ زیستیِ التهابِ سیستمیک را کاهش دهد (Aburuz et al, 2023; Rahmah, 2025).

این مقاله، تلاشی است جامع برای گردآوریِ شواهدِ بیوفیزیکی، عصبی و کارآزمایی‌هایِ بالینی پیرامونِ اثربخشیِ درمانیِ تلاوتِ شنیداریِ قرآن. به‌منظورِ یکپارچه‌سازیِ این یافته‌هایِ تجربیِ پراکنده، ما یک پارادایمِ علمیِ جدید پیشنهاد می‌کنیم: **مدلِ دو مسیریِ عصبی-صوتی و روانی-معنویِ تلاوتِ شنیداری**. با تشریحِ هر دو مسیرِ تشدیدِ فیزیکی-مکانیکی و مسیرِ شناختی-معنوی، نقشه‌راهی مبتنی بر شواهد برای توجیهِ ادغامِ رسمیِ تلاوتِ شنیداری در فعالیتِ بالینیِ جریانِ اصلی ارائه می‌دهیم.

۱. چارچوب بیوفیزیکی: مدل دو مسیری عصبی-صوتی و روانی-معنوی تلاوت شنیداری

تلاوت شنیداری هنگامی که با موازین آوایی ساختاریافته ارائه شود، نه یک تحریک صوتی منفعل، بلکه یک "محرک بیودینامیک تعاملی" است که از طریق دو مسیر متوازی اثر می‌کند. مسیر مکانیکی-صوتی با تحریک گیرنده‌های مکانیکی سلولی و تغییر نوسانات الکتریکی قشر مغز، پاسخ "جنگ یا گریز" سمپاتیک را خاموش می‌سازد؛ در حالی که مسیر شناختی-واگی با درگیر ساختن قشر پیش‌پیشانی و سیستم لیمبیک (آمیگدال و هیپوکامپ)، عصب واگ را تحریک کرده و با آزادسازی استیل‌کولین، کورتیزول سرم را کاهش و شاخص‌های قلبی-عروقی را تثبیت می‌نماید (جعفرملک، شعاعی و شیرمردی، ۱۴۰۲: ۲۳۱-۲۶۲؛ قائمی و اویسی، ۱۴۰۲، ص ۳۲۵-۳۵۷). یکی از انتقادات کلیدی به درمان معنوی در پزشکی سکولار، فقدان یک مدل یکپارچه و زیست‌شناختی قابل قبول است که توضیح دهد چگونه کلمات بر زبان‌آمده می‌توانند شفای جسمانی قابل اندازه‌گیری ایجاد کنند. برای پر کردن این شکاف، ما مدل دو مسیری عصبی-صوتی و روانی-معنوی تلاوت شنیداری (AR-NAPSM)را بنیان می‌نهیم. این مدل، اثرات درمانی تلاوت قرآن را در دو سازوکار فیزیولوژیک متمایز اما همپوشان سازماندهی می‌کند: (۱) مسیر پیکری مکانیکی-صوتی، و (۲) مسیر شناختی-واگی روانی-معنوی (Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025; Rozali, 2022).

مسیر مکانیکی-صوتی بر واقعیت فیزیکی صوت به‌عنوان یک موج مکانیکی استوار است. تلاوت شنیداری، به‌ویژه هنگامی که مطابق با قواعد آوایی کلاسیک ارائه شود، امواج فشار صوتی را منتشر می‌کند که از طریق مجرای شنوایی عبور کرده و به بافت‌های پیکری انسان نفوذ می‌کنند (Kulsoom, 2024). این نفوذ موج پیکری، ارتعاشات فیزیکی ظریفی را در سلول‌های انسانی ایجاد می‌کند. شواهد حاصل از سلول‌های استرومال مغز استخوان ST ۲ نشان می‌دهد که امواج صوتی قابل شنیدن مستقیماً بر بیان ژن تأثیر می‌گذارند و نشانگرهای التهابی حساس به مکانیک را سرکوب کرده و در عین حال تکثیر و بقای سلولی را ارتقا می‌دهند (Kulsoom, 2024). همزمان، این امواج صوتی وارد گوش شده، حرکت مکانیکی را از طریق عصب شنوایی به سیگنال‌های الکتریکی تبدیل کرده و آن‌ها را به قشر شنوایی لوب گیجگاهی می‌فرستند (Rahmah, 2025). این تحریک الکتریکی، نوسانات عصبی مغزی را هم‌آوا می‌کند و چگالی طیفی توان امواج آلفا (۹-۱۱ هرتز) و امواج تتا (۳-۸ هرتز) را در قشر پیشانی و گیجگاهی افزایش می‌دهد، که این امر حالت‌های سمپاتیک «جنگ یا گریز» را سرکوب کرده و آرامش عصبی-شناختی را القا می‌کند (Rahmah, 2025; Rozali, 2022).

مسیر شناختی-واگی روانی-معنوی از طریق پردازش شناختی معنای زبانی، ریتم آوایی و ارتباط معنوی عمل می‌کند (Bakar, 2015). هنگامی که بیماری با ایمان اسلامی به تلاوت گوش می‌سپارد، یک حس شناختی از «اتصال» با خالق را تجربه می‌کند (Bakar, 2015; Moulaei, 2023). این حالت شناختی-معنوی، سیستم لیمبیک، به‌ویژه آمیگدال و هیپوکامپ را که برای تنظیم هیجانی و حافظه حیاتی هستند، فعال می‌کند (Rahmah, 2025). این فعال‌سازی لیمبیک به ساقه مغز منتقل شده و به فعال‌سازی عمیق عصب واگ و سیستم عصبی پاراسمپاتیک (PNS) می‌انجامد (Rahmah, 2025; Salari, 2025). فعال‌سازی واگ، استیل‌کولین آزاد می‌کند که ضربان قلب را کاهش داده، ریتم تنفس را آهسته‌تر و فشار خون شریانی را پایین می‌آورد (Salari, 2025). افزون بر این، این فرآیند محور هیپوتالاموس-هیپوفیز-آدرنال (HPA) را کاهشتنظیم کرده، ترشح هورمون‌های استرس آدرنال مانند اپینفرین، نوراپینفرین و کورتیزول را کاهش می‌دهد، و همزمان آزادسازی مرکزی اندورفین‌ها، دوپامین و سروتونین را تحریک می‌کند (Moulaei, 2023; Rahmah, 2025).

«از منظر روان‌شناسی رفتاری و بالینی، پاسخ زیستی-روانی حاصل از تلاوت شنیداری قرآن را می‌توان منطبق بر الگوی "منع متقابل" جوزف ولپه و حساسیت‌زدایی نظام‌مند تحلیل نمود؛ بدین ترتیب که اقترانِ حالتِ تمددِ اعصابِ عمیق و پاسخِ پاراسمپاتیکِ ناشی از شنیدن آوای قرآن با خاطرات و افکار اضطراب‌آور بستری (مانند ترس از جراحی، دستگاه‌های تهاجمی یا نارسایی کلیوی)، سبب خاموشی تدریجی پاسخ شرطی اضطراب می‌گردد (سجادی ابرقوئی و همکاران، ۱۳۹۹). به تعبیر توماس هاسلوپ و الکسیس کارل، این حالتِ نیایش‌گونه و آرامش شنیداری، علاوه بر ایجاد توازن عصب‌شناختی، نیروهای نهفتهٔ روان را آزاد کرده و نشاط عقلانی و پایداری اعصاب را در برابر تنش‌های شدید محیطی جایگزین محرک‌های اضطراب‌زا می‌سازد».

۲. آناتومی صوتی تلاوت: آواشناسی، تجوید و قرائات

اثربخشی صوتی تلاوت قرآن به‌طور چشمگیری به آناتومی صوتی منحصربه‌فرد آن وابسته است، که با قواعد آوایی کلاسیک به نام تجوید، ریتم سنجیده به نام ترتیل، و جایگاه‌های دقیق ادای حروف به نام مخارج تعریف می‌شود (Kulsoom, 2024). تجوید، به معنای «کامل گردانیدن» یا «زیبا ساختن»، بر تلفظ، وقف و کشش حروف حکمرانی می‌کند و خواندن را به یک صوت‌درمانی ملودیک و بسیار ساختاریافته تبدیل می‌کند (Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025). اگر این قواعد ادای حروف رعایت نشوند، بسامد فیزیکی، هارمونیک‌ها و معنای معنایی کلمات تغییر می‌یابد (Kulsoom, 2024).

الفبای عربی از ۲۸ حرف تشکیل شده که هر یک جایگاه دقیق ادای (مخارج) در دهان، گلو و بینی دارند(Kulsoom, 2024) . اصطکاک مکانیکی هوا هنگام عبور از این مجاری صوتی، بسامدهای تشدید صوتی خاصی را تولید می‌کند. هنگامی که با ترتیل (تلاوت سنجیده و آرام) تلاوت شود، صوت شکل یک موج ریتمیک و غیرتکراری به خود می‌گیرد که از خستگی شنوایی جلوگیری کرده و در عین حال تعامل عصبی را به حداکثر می‌رساند (Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025). این ویژگی با ترنّم، یعنی مدولاسیون ملودیک صدا، غنای بیشتری می‌یابد(Kulsoom, 2024). سنت‌های نبوی بر زیباسازی صدا در تلاوت تأکید دارند و می‌فرمایند: «قرآن را با صداهای خود زینت بخشید، زیرا صدای خوش بر زیبایی قرآن می‌افزاید» (سنن ابیداود ۱۱۶۸) (Kulsoom, 2024). تلاوت ملودیک به‌عنوان نوعی موسیقی‌درمانی طبیعی عمل می‌کند که نشان داده شده اضطراب پس از جراحی را کاهش و شاخص‌های قلبی-عروقی را بهبود می‌بخشد (Moulaei, 2023; Salari, 2025).

علاوه بر این، گوناگونی آوایی تلاوت قرآن از طریق هفت تا ده گویش و سبک تلفظ شناخته‌شده، موسوم به قرائات سبعه، مستند شده است (Kulsoom, 2024). این سبک‌ها (مانند نافع از مدینه، عاصم از کوفه، ابن‌کثیر از مکه) در کشش ادای خود متفاوتند و نیمرخ‌های آوایی و نحوه‌های صوتی نسبتاً متفاوتی ارائه می‌دهند (Kulsoom, 2024). این ساختار آوایی با گنجاندن حروف مقطعه - حروف گسسته و مختصر (مانند «الم» یا «یس») که در آغاز سوره‌های خاصی می‌آیند - منحصربه‌فردتر می‌شود (Kulsoom, 2024). این حروف به‌صورت واجهای خالص و بدون ترجمه تلاوت می‌شوند و توجه شنونده را کاملاً بر بسامدهای صوتی آوا متمرکز می‌کنند (Kulsoom, 2024). این معماری صوتی، قرآن را به یک محرک صوتی بسیار ساختاریافته تبدیل می‌کند که برای هم‌آوایی امواج مغزی و ارتعاش مکانیکی در سطح سلولی بهینه‌سازی شده است (Kulsoom, 2024; Rozali, 2022). همراه ساختن تلاوت موزون با ارائه ترجمه و مفهوم شناختی آیات (به زبان مادری بیمار)، اثر آرام‌بخشی و تثبیت همودینامیک را در مقایسه با استماع صرفاً آوایی به‌طور معناداری مضاعف می‌سازد. این امر نشان می‌دهد که مدل NAPSM-AR نباید تنها به عنوان یک تحریک مکانیکی-صوتی نگریسته شود، بلکه پردازش معنایی در قشر مغز، اثر ارتعاشات آوایی را تشدید و پایدار می‌نماید. همچنین رعایت موازین «آکسان و تکیه صوتی» بر روی واژگان محوری و تنغیم متناسب با بار هیجانی آیات، مانع از خستگی شنوایی شده و هم‌آوایی امواج آلفا و تتای مغزی را به حداکثر می‌رساند.» (زرنوشه فراهانی، ۱۴۰۲: ۱۷۷-۲۰۲؛ طوسی، علی‌پور و خالدی، ۱۴۰۲: ۳۰۵-۳۲۴؛ شفیعی و همکاران، ۱۳۹۰؛ Jafari et al, 2016).

علاوه بر ساختار فونتیک و آوایی عربی، ارزیابی‌های تفکیکی نقش مؤلفه‌های شنیداری و شناختی نشان می‌دهند که همراه ساختن تلاوت موزون با ارائه ترجمه و مفهوم‌شناختی آیات (به زبان مادری بیمار)، اثر آرام‌بخشی و تثبیت همودینامیک را در مقایسه با استماع صرفاً آوایی به‌طور معناداری مضاعف می‌سازد (شفیعی و همکاران، ۱۳۹۰؛ Jafari et al, 2016). این امر نشان می‌دهد که مدل AR-NAPSM نباید تنها به عنوان یک تحریک مکانیکی صوتی نگریسته شود، بلکه پردازش معنایی در قشر مغز، اثر ارتعاشات آوایی را تشدید و پایدار می‌نماید.

۳. ترکیب نظام‌مند شواهد کارآزمایی‌های بالینی

برای تعیین اثربخشی درمانی بالینی تلاوت قرآن، ما نتایج منتشرشده را از پایگاه‌های مختلفی جمع آوری و ترکیب کردیم (Moulaei,2023). این ترکیب نظام‌مند نشان می‌دهد که مزایای فیزیولوژیک و روان‌شناختی تلاوت در میان جمعیت‌های بیمار گوناگونی که از استرس بالا و درد جسمانی رنج می‌برند، قابل بازتولید است (Moulaei,2023; Rahmah2025).

تحلیل نظام‌مند ما شواهد تجربی را به چهار گروه بالینی متمایز دسته‌بندی کرد: ۱. بیماران تحت جراحی قلب و عروق پس از عمل؛ ۲. کاندیداهای جراحی مغز و اعصاب؛ ۳. بیماران مبتلا به بیماری مزمن کلیوی تحت همودیالیز؛ ۴. بیماران بدحال تحت تهویهٔ مکانیکی. بخش‌های زیر طرح‌های آزمایشی و نتایج بالینی کلیدی را برای هر گروه تحلیل می‌کنند.

۳.۱. مداخلات جراحی قلب و عروق و مدیریت درد

جراحی پیوند عروق کرونر (CABG) یک رویه تهاجمی بزرگ است که می‌تواند باعث درد شدید استرنوتومی و برش و نیز استرس قابل‌توجه شود (Nasiri 2014; Aburuz 2023). این درد فیزیکی، سیستم عصبی سمپاتیک را تحریک و ترشح اپینفرین و نوراپینفرین را افزایش می‌دهد. این افزایش می‌تواند موجب تاکیکاردی، پرفشاری خون و عدم تطابق عرضه و تقاضای اکسیژن میوکارد شود و خطر عوارض قلبی پس از جراحی را افزایش دهد (Aburuz, 2023). مدیریت این درد یک اولویت بالینی کلیدی است، اما اتکای بیش از حد به مسکن‌های اپیوئیدی خطر بالای دپرسیون تنفسی و تأخیر در بهبودی را به همراه دارد (Nasiri, 2014).

در یک کارآزمایی تصادفی‌سازی و کنترل‌شده با ۱۵۲ بیمار پس ازCABG ، ابوالرز، الدویک و احمد (۲۰۲۳) اثرات تلاوت شنیداری را بر درد و طول مدت بستری (LoS) بررسی کردند. گروه مداخله به مدت ۱۲ دقیقه، دو بار در روز در روزهای دوم و سوم پس از عمل، با استفاده از هدفون به تلاوت سوره الرحمن (با قرائت قاری عبدالباسط) گوش دادند. نتایج کاهش آماری معناداری را در نمرات درد در مقیاس دیداری (VAS) در گروه مداخله نسبت به گروه کنترل نشان داد (از ۶.۸۲ به ۱.۶۳، $p < 0.001$). مهم‌تر آنکه، گروه مداخله به‌طور معناداری مدت بستری کوتاه‌تری هم در (ICU ۳.۲ در مقابل ۶.۵۸ روز، $p < 0.05$) و هم در کل اقامت بیمارستانی (۱۲.۱۳ در مقابل ۱۳.۲۱ روز، $p < 0.05$) داشتند که نشان‌دهنده مزیت بالینی و اقتصادی مستقیم است (Aburuz 2023).

به‌طور مشابه، نصیری و همکاران (۲۰۱۴) یک RCT را بر روی ۸۰ بیمار جراحی قلب باز در ایران انجام دادند و یک تلاوت دعای آوایی را ارزیابی کردند. گروه مداخله ذکر حضرت زهرا (س) را تلاوت کرده و واژه «الله» را ۱۰۰ بار (۳۴ مرتبه الله اکبر، ۳۳ مرتبه الحمدلله، ۳۳ مرتبه سبحان الله) به مدت ۱۰ تا ۱۵ دقیقه تکرار کردند. این مطالعه کاهش آماری معناداری را در نمرات درد پس از عمل در گروه مداخله در تمامی سه روز پس از جراحی نشان داد ($p \leq 0.001$ برای روزهای ۱ و ۲، $p \leq 0.003$ برای روز ۳)، در حالی که گروه کنترل تغییری نشان نداد (Nasiri 2014). این امر نشان می‌دهد که هم گوش سپردن غیرفعال و هم آواسازی فعال عبارات دینی می‌توانند درد پس از جراحی را به‌طور معناداری کاهش دهند. شواهد بالینی جراحی قلب با افزودن کارآزمایی‌های پروسه‌های تشخیصی و حاد قلبی تقویت می‌گردد؛ به‌طوری‌که مطالعه ایلدرآبادی و همکاران (۱۳۸۲) بر روی بیماران جراحی قلب باز نشان داد استماع تلاوت قرآن قبل از عمل باعث کاهش معنادار فشارخون سیستولی و دیاستولی و تعدیل ضربان نبض می‌گردد. همچنین در اقدامات تشخیصی تهاجمی مانند آنژیوگرافی عروق کرونر، استماع آوای قرآن در ۱۰۸ بیمار موجب کاهش چشمگیر اضطراب موقعیتی شد (مجیدی، ۱۳۸۳). علاوه بر این، تلفیق رایحه‌درمانی با آوای قرآن در بیماران مبتلا به انفارکتوس حاد میوکارد (MI) هم‌افزایی بالینی بالایی در کنترل استرس حاد قلبی نشان داده است (نجفی و همکاران، ۱۳۹۳). مطالعه ایلدرآبادی و همکاران (۱۳۸۹) بر روی بیماران جراحی قلب باز نشان داد استماع تلاوت قرآن قبل از عمل باعث کاهش معنادار فشارخون سیستولی و دیاستولی و تعدیل ضربان نبض می‌گردد. همچنین در اقدامات تشخیصی تهاجمی مانند آنژیوگرافی عروق کرونر، استماع آوای قرآن در ۱۰۲ بیمار موجب کاهش چشمگیر اضطراب موقعیتی شد (مجیدی، ۱۳۸۵). علاوه بر این، تلفیق رایحه‌درمانی با آوای قرآن در بیماران مبتلا به انفارکتوس حاد میوکارد (MI) هم‌افزایی بالینی بالایی در کنترل استرس حاد قلبی نشان داده است (رفیعی، حسین‌زاده باردئی و ابوالفضلی، ۱۴۰۲: ۳۵۹-۳۷۹؛ نجفی و همکاران، ۱۳۹۳).

۳.۲. اضطراب کاندیداهای جراحی مغز و اعصاب و تنظیم خودکار

اضطراب پیش از عمل در میان کاندیداهای جراحی، به‌ویژه افرادی که در انتظار جراحی بزرگ مغز و اعصاب هستند، بسیار شائع است؛ جایی که ترس از آسیب مغزی یا نقص شناختی می‌تواند پریشانی روانشناختی شدید و بیش‌فعالی سمپاتیک ایجاد کند(Salari 2025) . اضطراب شدید پیش از عمل می‌تواند باعث بی‌ثباتی همودینامیک شده و نیازمند دوزهای بالاتر داروهای بیهوشی و آرام‌بخش باشد که این امر می‌تواند خروج از بیهوشی را به تأخیر انداخته و ارزیابی عصبی پس از عمل را پیچیده سازد.(Salari 2025)

سالاری و همکاران (۲۰۲۵) یک کارآزمایی تصادفی‌سازی و کنترل‌شده با ۶۲ بیمار جراحی مغز و اعصاب برای بررسی اثرات تلاوت شنیداری بر اضطراب پیش از عمل انجام دادند. گروه مداخله پیش از ورود به اتاق عمل به یک اتاق آرام برده شده و به مدت ۲۰ دقیقه از طریق هدفون به تلاوت سوره‌های فجر و حجرات گوش دادند. این مطالعه کاهش بسیار معناداری را هم در اضطراب آشکار (اندازه اثر ٪۳۵.۳، $p = 0.001$) و هم در اضطراب پنهان (اندازه اثر ٪۱۲.۲، $p = 0.001$) در مقایسه با گروه کنترل یافت (Salari 2025). افزون بر این، این مزیت روانشناختی با کاهش مستقیم و آماری معنادار در علائم حیاتی همراه بود: ضربان قلب ٪۲۱.۳، نرخ تنفس ٪۲۲.۹ و فشار خون ٪۱.۵ در گروه مداخله کاهش یافت (Salari 2025). این یافته‌ها نشان می‌دهند که تلاوت شنیداری پیش از عمل روشی بسیار مؤثر و کم‌هزینه برای تثبیت علائم حیاتی و تنظیم سیستم عصبی خودکار پیش از جراحی است. «تحلیل شناختی–روان‌شناختی این یافته‌های بالینی برجسته نشان می‌دهد که کاهش معنادار اضطراب آشکار و پنهان و تثبیت علائم حیاتی پیش از جراحی مغز و قلب، با فرایند "مثبت‌اندیشی ساختاریافته" و "توکل شناختی" پیوند مستقیم دارد؛ بدان معنا که شنیدن آیات قرآن، جهان‌بینی مبتنی بر خیر محض بودن خلقت (﴿**الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ**﴾ – السجده: ۷) و حاکمیت امداد غیبی را در ناخودآگاه فعال می‌سازد. بر اساس مدل توکل قرآنی (الطلاق: ۳)، هنگامی که بیمار کنترل مادی اوضاع را ناممکن می‌یابد، واگذاری امور به قدرت مدبر الهی، تردید و هراس از شکست درمان را خنثی کرده و با ایجاد اراده قوی و امیدبخشی (نظیر الگوی شناختی حضرت یوسف در بازتعریف شداید به موهبت؛ یوسف: ۱۰۰)، بار استرس پیش از جراحی و نوسانات همودینامیک را به شدت کاهش می‌دهد (سجادی ابرقوئی و همکاران، ۱۳۹۹).»

۳.۳. جمعیت‌های تحت مراقبت مزمن: نارسایی کلیوی و همودیالیز

بیماران مبتلا به بیماری مزمن کلیوی (CKD) که تحت همودیالیز نگهدارنده قرار دارند، استرس فیزیکی و روانشناختی قابل‌توجهی، شامل نرخ بالای اضطراب، افسردگی بالینی، خستگی شدید و کاهش کیفیت زندگی (QoL) را تجربه می‌کنند (Rahmah, 2025). این استرس مزمن با التهاب سیستمیک تشدید می‌شود که با افزایش سطوح خونی پروتئین واکنشی CRP ، اینترلوکین-۶ و افزایش نرخ رسوب گلبول قرمز (ESR) مشخص می‌شود (Rahmah, 2025). در یک مرور حیطه ای از ۹ مطالعه بالینی، رحمه، ابراهیم و پراویتی (۲۰۲۵) اثرات جسمی و روانشناختی تلاوت شنیداری را در طول همودیالیز بررسی کردند. فراترکیب نشان داد بیمارانی که در حین دیالیز به مدت ۱۵-۳۰ دقیقه به تلاوت سوره یس یا سوره الرحمن گوش دادند، کاهش‌های معناداری در اضطراب، افسردگی و خستگی گزارش کردند که با بهبود چشمگیر QoL و کیفیت خواب همراه بود (Rahmah, 2025). در سطح فیزیولوژیک، یک کارآزمایی توسط تیمورزاده و همکاران نشان داد که گوش سپردن به تلاوت سه بار در هفته به مدت یک ماه منجر به کاهش چشمگیر نشانگرهای التهابی سیستمیک شد: IL-6 سرم از ۲۶.۸۸ به ۶.۶۵ پیکوگرم/میلی‌لیتر کاهش یافت، ESR از ۵۲.۰۲ به ۱۵.۹۶ میلی‌متر/ساعت و CRP از ۵۵.۲ به ۱۳.۰۸ میلی‌گرم/دسی‌لیتر رسید (Rahmah, 2025). به‌علاوه، پارامترهای بالینی بهبود معناداری را در کارآیی دیالیز) سنجیده‌شده با پاکسازی (Kt/V و کاهش فشار خون نشان دادند، که آشکار می‌سازد درمان‌های شنیداری معنوی می‌توانند مستقیماً از عملکرد فیزیولوژیک در محیط‌های مراقبت مزمن حمایت کنند.

۳.۴. مراقبت‌های ویژه و جداسازی از تهویهٔ مکانیکی

بیماران بخش مراقبت‌های ویژه که نیازمند تهویهٔ مکانیکی هستند، استرس بالایی را به دلیل رویه‌های تهاجمی، فقدان ارتباط و درد تجربه می‌کنند (Bakar,2015; Yadak, 2017). جدا کردن بیماران از پشتیبانی ونتیلاتور فرآیندی حیاتی و استرس‌زا است، زیرا قطع تدریجی کمک مکانیکی تلاش تنفسی بیمار را افزایش می‌دهد که می‌تواند موجب اضطراب، تنفس سریع و سطحی و شکست در جداسازی شود (Yadak2017). این استرس اغلب نیازمند داروهای آرام‌بخش است که می‌توانند محرک تنفسی را سرکوب کرده و فرآیند جداسازی را به تأخیر بیندازند (Yadak2017).

یدک و همکاران (۲۰۱۷) یک کارآزمایی تصادفی‌سازی و کنترل‌شده با ۵۵ بیمار ICU تحت تهویهٔ مکانیکی در طول آزمون‌های تنفس خودبه‌خودی (SBTs) انجام دادند. گروه مداخله از طریق هدفون به مدت ۳۰ دقیقه به تلاوت سوره بقره (با قرائت شیخ ماهر المعیقلی) گوش دادند. در حالی که این مطالعه تفاوت‌های معناداری در نرخ تنفس یا اشباع اکسیژن (SaO2) بین گروه‌های مداخله و کنترل نیافت، نتایج تأیید کردند که ۳۰ دقیقه تلاوت هیچ خطر بالینی ندارد و می‌توان آن را به‌طور ایمن در کنار پروتکل‌های استاندارد جداسازی برای حمایت از رفاه بیمار به کار برد (Yadak, 2017).

در یک کارآزمایی شبه‌تجربی دیگر با ۴۴ بیمار ICU تحت تهویهٔ مکانیکی، سیتی آوا ابوبکر (۲۰۱۵) اثرات ۳۰ دقیقه تلاوت سوره فاتحه و سوره یس را ارزیابی کرد. این مطالعه کاهش آماری معناداری را در ضربان قلب در طول زمان در گروه مداخله یافت (p۰.۰۴ =)، در حالی که گروه کنترل تغییری نشان نداد (Bakar, 2015). نویسنده تأکید کرد که تلاوت شنیداری یک مداخلهٔ پرستاری غیرتهاجمی و کم‌هزینه فراهم می‌کند که می‌تواند آسایش روانی-معنوی را بهبود بخشیده و ضربان قلب را در بیماران بدحال تثبیت کند(Bakar, 2015) .

۳.۵. ترکیب نظام‌مند شواهد کارآزمایی‌های بالینی

دامنه اثربخشی مدل بیوفیزیکی تلاوت شنیداری، فراتر از بسترهای بالینی حاد، به حوزه بهداشت روان پیشگیرانه در جمعیت‌های تحت استرس حاد شناختی و فرسودگی حرفه‌ای نیز تسری می‌یابد. دانشجویان گروه علوم پزشکی به دلیل حجم سنگین مباحث علمی، کارورزی‌های بالینی پر تنش و مواجهه زودهنگام با رنج بیماران، در معرض فرسودگی ذهنی شدید و افت شاخص‌های سلامت عمومی قرار دارند (Guthrie, 1998). در یک کارآزمایی کنترل‌شده روش‌مند توسط رضایی و همکاران (۱۳۹۷)، تأثیر استماع ۱۵ جلسه ۳۰ دقیقه‌ای تلاوت سوره بقره (با صدای قاری عبدالباسط عبدالصمد در محیط آکوستیک آرام) بر سلامت روان ۳۰ نفر از دانشجویان علوم پزشکی مورد ارزیابی قرار گرفت. نتایج سنجش با استفاده از پرسشنامه سلامت عمومی گلدبرگ (GHQ-28) و تحلیل کوواریانس (ANCOVA) نشان داد که گروه مداخله بهبود آماری بسیار معناداری را در مقایسه با گروه کنترل تجربه کردند ($p = 0.039, F = 4.55$). این یافته‌ها نشان می‌دهد که مکانیسم هم‌آوایی عصبی-صوتی، حتی در مغزهای تحت تنش‌های شدید آکادمیک غیربالینی، قادر به بازگرداندن هومئوستاز روانی-فیزیولوژیک است.

۴. هم‌آوایی عصبی و احساس اتصال

کارآزمایی‌های بالینی ترکیب‌شده، شواهد تجربی محکمی از ارزش درمانی تلاوت شنیداری قرآن فراهم می‌کنند. هنگامی که از دریچهٔ مدل دو مسیری NAPSM-AR تحلیل شوند، این مزایای فیزیکی، فیزیولوژیک و روان‌شناختی به هم‌افزایی قدرتمندی میان هم‌آوایی عصبی و اتصال معنوی اشاره دارند(Rahmah, 2025; Bakar2015) .

یکی از سازوکارهای زیستی کلیدی تلاوت شنیداری، تأثیر آن بر نوسانات عصبی مغزی است. مطالعات EEG نشان می‌دهند که گوش سپردن به تلاوت، توان امواج آلفای مغزی (۱۴-۹ هرتز) را به‌طور معناداری افزایش می‌دهد که با آرامش عمیق و حالت‌های مراقبه‌ای همراه است (Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025).

غلبهٔ موج آلفا فعالیت سمپاتیک را سرکوب و آزادسازی اندورفین‌ها و میانجی‌های عصبی مانند دوپامین و سروتونین را تحریک می‌کند (Rahmah, 2025). در یک مطالعهٔ مقایسه‌ای EEG توسط جلال‌الدین و همکاران، گوش سپردن به تلاوت، توان موج آلفای به‌طور معناداری بالاتر و توان موج بتای پایین‌تری (مرتبط با استرس فعال) را در افراد سالم نسبت به گوش سپردن به موسیقی کلاسیک یا آرام‌بخش ایجاد کرد(Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025) . این امر نشان می‌دهد که معماری صوتی ساختاریافته و ریتم آوایی تلاوت قرآن در القای حالات عصبی آرامش عمیق بسیار مؤثر است (Rahmah, 2025; Kulsoom, 2024). این پدیده تعدیل غدد درون‌ریز از طریق تلاوت شنیداری، در سطوح سلولی و ایمونولوژیک غیربالینی نیز راستی‌آزمایی شده است. تنش‌های حاد شناختی (مانند امتحانات ترمیک بالینی) به طور کلاسیک منجر به جهش کاتکول‌آمین‌ها، افزایش سطح کورتیزول و در پی آن، سرکوب فاکتورهای ایمنی خونی و بزاقی می‌گردند. پژوهش‌های همسو نشان داده‌اند که گوش سپردن به تلاوت ساختاریافته صوتی قرآن، به عنوان یک سپر فیزیولوژیک (Physiological Buffer) عمل کرده و مانع از افت ترشح ایمونوگلوبولین‌ها (IgA) و جهش نامطلوب هورمون‌های استرس‌زای ناشی از فعالیت شدید محور HPA می‌شود (پژان و همکاران، ۱۳۹۳؛ رضایی و همکاران، ۱۳۹۷). این تأثیر هومئوستاتیک، فرضیه بنیانی مدل دوسیری مبنی بر تعامل مستقیم ارتعاش پیکری و پاسخ غدد درون‌ریز را در حفظ ثبات زیستی سیستم ارگانیک تایید می‌نماید.

افزون بر این، شواهد نظام‌مند نشان می‌دهند که حفظ و تلاوت فعالانهٔ قرآن تغییرات ساختاری ماندگاری در مغز ایجاد می‌کند. پژوهش MRI توسط رحمان و همکاران با مقایسهٔ حافظان قرآن (حفّاظ) با افراد غیرحافظ، تفاوت‌های آماری معناداری را در حجم مادهٔ مغزی یافت: حافظان به‌طور معناداری حجم بیشتر مادهٔ خاکستری (GM) و مادهٔ سفید (WM)، به‌ویژه در ساختارهای هیپوکامپ و لوب گیجگاهی که در حافظه و تنظیم هیجانی درگیرند، نشان دادند (Rozali, 2022). این حفظ ساختاری بافت مغز ممکن است به محافظت در برابر زوال شناختی مرتبط با افزایش سن کمک کرده و خطر اختلالات تحلیل‌برندهٔ عصبی را کاهش دهد، که نشان می‌دهد اعمال معنوی بلندمدت می‌توانند انعطاف‌پذیری عصبی ساختاری را ارتقا بخشند (Rozali,2022).

فراتر از سازوکارهای بیوفیزیکی و صوتی، مفهوم روان‌شناختی «اتصال» یک محرک کلیدی در شفای معنوی است (Bakar, 2015). برای بیماران با ایمان اسلامی، گوش سپردن به قرآن به آن‌ها کمک می‌کند تا ارتباطی مستقیم با خالق برقرار کنند که آسایش هیجانی عمیق و احساس امنیت را فراهم می‌کند (Bakar, 2015; Moulaei, 2023).

این اتصال روانی-معنوی می‌تواند به بیماران در یافتن معنا و هدف در رنجشان کمک کند و تاب‌آوری هیجانی و صبر آن‌ها را در طول اقدامات پزشکی دردناک یا استرس‌زا تقویت نماید (Salari2025; Moulaei2023).

تلاوت شنیداری با پرداختن به نیازهای معنوی بیمار، از یک مدل مراقبت جامع زیست‌روانی‌اجتماعی حمایت می‌کند و رابطهٔ پزشک-بیمار را بهبود بخشیده و رفاه کلی بیمار را ارتقا می‌دهد (Kulsoom2024) . «در تحلیل عمیق‌تر پدیدارشناختیِ مفهوم "اتصال" (Connection)، دستیابی به آرامش عصب‌شناختی پایدار مستلزم تطهیر روان‌تحلیلی و برطرف شدن سازوکارهای "احساس گناه ناخودآگاه" (Unconscious Guilt) است؛ بدان سبب که سرکوب افکار گناه و احساس پستی ناخودآگاه، یکی از عوامل اصلی تنش‌های روان‌تنی مبهم و خودایمنی بالینی است. تلاوت قرآن با فراخوان بیمار به استغفار و توبه شناختی (آل عمران: ۱۳۵ و الزمر: ۵۳: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»)، احساس گناه سرکوب‌شده را به آگاهی هوشیار آورده و با نوید بخشایش مطلق الهی، کاتارسیس (تخلیه هیجانی) و بازسازی شناختی کاملی ایجاد می‌کند. این تطهیر روان‌تحلیلی، موانع درونی احساس "اتصال" به خالق را برطرف ساخته و انسجام ساختاری مغز و تاب‌آوری هیجانی را ارتقا می‌دهد (سجادی ابرقوئی و همکاران، ۱۳۹۹).»

۵. پیامدهای عملی و ادغام بالینی

شواهد فیزیولوژیک و روان‌شناختی قانع‌کننده‌ای که از تلاوت شنیداری قرآن حمایت می‌کنند، ادغام رسمی آن را به‌عنوان یک درمان مکمل غیردارویی در محیط‌های مراقبت سلامت مدرن توجیه می‌کند (Rahmah, 2025; Kulsoom, 2024).

از آن‌جا که اجرای آن ساده، فاقد عوارض جانبی شناخته‌شده و بسیار مقرون‌به‌صرفه است، تلاوت شنیداری می‌تواند به‌آسانی در برنامه‌های مراقبت پرستاری در حوزه‌های بالینی گوناگون ادغام شود (Aburuz, 2023; Bakar, 2015).

برای اجرای مؤثر این درمان، مدیران مراقبت سلامت و رهبران پرستاری باید پروتکل‌های استاندارد ادغام بالینی را اتخاذ کنند:

۱. آموزش کارکنان: پرستاران، پزشکان و ارائه‌دهندگان مراقبت‌های ویژه باید آموزش پایه در مورد اهمیت فرهنگی و معنوی تلاوت دریافت کنند تا به آن‌ها کمک شود نیازهای معنوی بیماران را با احترام و حرفه‌ای‌گری پاسخ دهند (Kulsoom, 2024; Bakar, 2015).

۲. پروتکل‌های استاندارد: بیمارستان‌ها باید پروتکل‌های شفاف و مبتنی بر شواهدی را ایجاد کنند که زمان‌بندی، تعداد دفعات و مدت جلسات تلاوت را مشخص کند، مانند ارائهٔ جلسات گوش سپردن ۳۰-۱۵ دقیقه‌ای دو بار در روز در مراحل بحرانی مراقبت (Aburuz, 2023; Bakar, 2015).

۳. تجهیزات تخصصی: بخش‌ها باید به هدفون‌های یک‌بارمصرف با کیفیت بالا و پخش‌کننده‌های صوتی دیجیتال از پیش بارگذاری‌شده حاوی تلاوت‌های استاندارد و موزون توسط قاریان مشهور (مانند شیخ ماهر المعیقلی یا قاری عبدالباسط) مجهز شوند تا تجربهٔ شنیداری با کیفیت بالا و عاری از حواس‌پرتی تضمین گردد (Aburuz, 2023; Yadak, 2017).

علاوه بر این، اجرای بالینی باید توسط بهترین شیوه‌های اخلاقی هدایت شود:

۱. رضایت بیمار: گوش سپردن به تلاوت باید همواره کاملاً داوطلبانه باشد و رضایت آگاهانهٔ قبلی باید از بیمار یا قیم قانونی او اخذ شود (Kulsoom, 2024).

۲.احترام به تنوع: درمان‌های معنوی باید با احترام به باورهای فردی اجرا شوند و هرگز نباید بر بیماران با ادیان دیگر تحمیل یا به آن‌ها فشار آورده شوند، هرچند بیماران غیرمسلمان در صورت تمایل می‌توانند همچنان از مسیر مکانیکی-صوتی امواج صوتی بهره‌مند شوند (Kulsoom, 2024; Rahmah, 2025). با اتخاذ این مدل‌های ادغام استاندارد و محترمانه، تیم‌های بالینی می‌توانند با اطمینان از تلاوت شنیداری برای بهبود آسایش بیمار و حمایت از چارچوب مراقبت جامع و مشفقانه‌تری بهره ببرند (Kulsoom, 2024; Bakar, 2015).

۶. تبیین دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای دربارهٔ تلاوت

تلاوت و استماع قرآن کریم هرگز یک عمل صرفاً طقوسی، مناسکی یا هنر آوایی ایستا نیست؛ بلکه فرآیندی پویا، اثرگذار و درگاه اصلی "نفوذ کلام الهی در افئده و قلوب"، "تولید طمأنینه روانی" و "تسریع شفای روحی و جسمی انسان" تلقی می‌گردد (بیانات در محافل قرآنی، پایگاه اطلاع‌رسانی khamenei.ir، کد خبر ۱۲۳۹).

از منظر رهبر انقلاب، تلاوت قرآن "مقدمه حیاتی تدبر، خشوع و انشراح صدر" است. ایشان بارها تأکید نموده‌اند که هدف نهایی از زیبایی صوت و رعایت قواعد لحنی، ایجاد زمینه برای تأثیرگذاری پیام الهی بر عمق روان مخاطب است. از دیدگاه ایشان، قاری قرآن نباید تلاوت را به یک اجرای تکنیکی یا خودنمایی صوتی تنزل دهد؛ بلکه باید با لحنی خاشعانه، محزون و متناسب با مفاهیم آیات، پیام وحی را بر روان شنونده جاری سازد. این دیدگاه به طور کامل با سازوکار "مسیر شناختی-واگی روانی-معنوی" مطرح‌شده در این مقاله همسویی دارد؛ چراکه لحن خاشعانه و موزون، با مهار مداخلات شناختی و سرکوب پریشانی‌های ذهنی، سیستم لیمبیک را فعال نموده و با تحریک عصب واگ، به کاهش نوسانات خودکار عصبی و افزایش توان امواج آلفا و تتای مغزی می‌انجامد (ایرنا، کد خبر ۸۶۰۸۶۰۳۷).

یکی دیگر از محورهای بنیادین در اندیشه رهبر انقلاب، مفهوم "استماع فعال و سکوت آگاهانه" (با استناد به آیه ۲۰۴ سوره اعراف: «**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا**») است. ایشان گوش‌سپردن دلنشین و آگاهانه به قرآن را "باران رحمت الهی بر جان‌های تشنه" و عامل اصلی زدودن قساوت و اضطراب از وجود انسان می‌دانند. در محیط‌های بالینی و بخش‌های مراقبت ویژه که بیماران تحت استرس شدید فیزیولوژیک، درد و بیم از مرگ قرار دارند، استماع آگاهانه قرآن کریم بر اساس رهنمودهای ایشان، پناهگاهی معنوی ایجاد می‌کند که با تقویت حس "توکل و اتصال به قدرت لایزال الهی"، بار هورمون‌های استرس نظیر کورتیزول و آدرنالین را به شدت کاهش داده و پاسخ‌های پاراسمپاتیک را تقویت می‌نماید.

علاوه بر مبانی نظری، رهبر انقلاب دستورالعمل‌ها و توصیه‌های پانزده‌گانه کاربردی را برای انس دائمی با قرآن کریم مطرح فرموده‌اند که مستقیماً در طراحی پروتکل‌های بالینی و درمانی قابل به‌کارگیری است (حوزه نت، مقاله ۹۶۴۶۴). مهم‌ترین این توصیه‌ها عبارتند از:

۱. تداوم و استمرار روزانه در قرائت و استماع: جهت حفظ پیوستگی عصبی-روانی و تثبیت آرامش؛

۲. توجه به ترجمه و مفاهیم آیات: برای درگیر ساختن مراکز پردازش شناختی در قشر پیش‌پیشانی؛

۳. استماع تلاوت‌های خاشعانه قاریان برجسته: به منظور هم‌آوایی الگوی تنفس و ضربان قلب با ریتم‌های موزون؛

۴. قرائت در فضاهای آرام و خلوت: جهت حداکثرسازی تمرکز شنیداری و کاهش نویز محیطی؛

۵. تعمیق انس قرآن در محیط‌های درمانی و خانوادگی: برای تقویت روحیه امید و ارتقای ایمنی زیستی.

در نهایت، از نگاه رهبر انقلاب، شفای قرآنی یک فرآیند جامع زیستی-روانی-معنوی است که با ارتقای تاب‌آوری بیمار در مواجهه با بیماری‌های صعب‌العلاج و رویه‌های تهاجمی بالینی، روند بهبود را سرعت می‌بخشد. این رویکرد معرفتی، بنیانی علمی و دینی فوق‌العاده محکم برای ادغام رسمی پروتکل‌های تلاوت شنیداری قرآن در نظام‌های مراقبت سلامت جامع و بیمارمحور فراهم می‌سازد.»

۷. تحلیل

در حالی که شواهد منتشرشدهٔ حمایت‌کننده از تلاوت شنیداری قرآن بسیار دلگرم‌کننده است، چندین محدودیت روش‌شناختی باید برای پیشرفت علمی این حوزه برطرف شوند (Rahmah2025; Yadak2017).

یک محدودیت عمده در میان مطالعات، ناهمگونی بالای پروتکل‌های مداخله است که در انتخاب سوره‌ها، قاریان خاص، سرعت‌های آوایی و روش‌های ارائه (هدفون در مقابل بلندگوهای باز) به‌طور گسترده‌ای متفاوتند (Rahmah, 2025; Bakar, 2015). استانداردسازی این متغیرها برای ایجاد یک دوز درمانی قابل‌اعتماد و مقایسهٔ نتایج میان کارآزمایی‌ها ضروری است (Rahmah,2025; Bakar, 2015).

چالش بالینی عمدهٔ دیگر، سطح بالای نویز محیطی در بخش‌های مراقبت‌های ویژهٔ مدرن است که می‌تواند استرس قابل‌توجهی ایجاد کرده و اثرات درمانی مداخلهٔ شنیداری را مختل سازد (Yadak, 2017). نویز – ICU مانند آلارم‌های بالینی، مکالمات کارکنان و جابه‌جایی تجهیزات - می‌تواند با توانایی بیمار برای تمرکز بر تلاوت تداخل کرده و آرامش آن‌ها را برهم زند (Yadak, 2017). کارآزمایی‌های بالینی آینده باید سطوح نویز محیطی را اندازه‌گیری و ثبت کرده و از هدفون‌های با کیفیت بالای حذف‌کنندهٔ نویز برای محافظت از بیمار در برابر نویز بالینی و تضمین یک محیط شنیداری آرام استفاده کنند (Yadak, 2017).

علاوه بر این، پژوهش‌های آینده باید چندین حوزه کلیدی را کاوش کنند:

۱. کارآزمایی‌های تصادفی‌سازی و کنترل‌شده: نیاز حیاتی بهRCT های چندمرکزی با روش‌شناسی دقیق و حجم نمونهٔ بزرگتر برای تأیید پیامدهای فیزیولوژیک و کاهش سوگیری وجود دارد (Ghiasi2018; Yadak2017).

۲. سنجه‌های فیزیولوژیک عینی: کارآزمایی‌های بالینی باید پارامترهای عینی و قابل اندازه‌گیری (مانند تغییرپذیری ضربان قلب از ECG پیوسته، چگالی طیفی توان EEG و سنجش‌های سایتوکین التهابی) را در کنار پرسشنامه‌های ذهنی در اولویت قرار دهند تا شواهد تجربی مستحکم‌تری ارائه شود (Aburuz2023; Rahmah2025).

۳. مطالعات مقایسه‌ای: پژوهشگران باید کارآزمایی‌های مقایسه‌ای انجام دهند که تلاوت قرآن را مستقیماً با موسیقی کلاسیک، نویز سفید و مراقبهٔ ذهن‌آگاهی فعال مقایسه کند تا مؤلفه‌های صوتی و معنوی منحصربه‌فرد آن جدا شود (Salari, 2025; Rahmahn, 2025). با پرداختن به این شکاف‌های روش‌شناختی، پژوهش‌های آینده می‌توانند بنیانی علمی استوار برای درمان‌های تلاوت شنیداری ایجاد کنند (Rahmah, 2025; Yadak, 2001). جهت ارتقای دقت روش‌شناختی در آزمون‌های بالینی آینده، پیشنهاد می‌شود پژوهشگران به جای استفاده از ابزارهای تک‌بعدی ارزیابی اضطراب، از پرسشنامه‌های استاندارد چندبعدی روان‌سنجی همچون «پرسشنامه سلامت عمومی گلدبرگ و هیلیر» (GHQ-28) بهره بگیرند. تفکیک اثرات درمانی بر چهار بعد متمایز شامل: ۱. نشانه‌های جسمانی (Somatic Symptoms)؛ ۲. اضطراب و اختلال خواب (Anxiety/Insomnia)؛ ۳. اختلال کارکرد اجتماعی (Social Dysfunction)؛ ۴. افسردگی اساسی (Severe Depression) (Goldberg & Hillier, 1979)، امکان نگاشت بیونورولوژیک دقیق‌تری را فراهم می‌سازد. به عنوان فرضیه، می‌توان بررسی کرد که آیا مسیر ارتعاش پیکری-مکانیکی عمدتاً به بهبود علائم جسمانی و خواب مراجع بالینی منجر می‌شود، یا اینکه مسیر شناختی-روانی-معنوی (از طریق بازسازی جهان‌بینی فرد) تأثیر شگرف‌تری بر کارکرد اجتماعی و کاهش عمیق نشانه‌های افسردگی دارد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۷). این پایش تفکیکی، دریچه جدیدی را به طراحی پروتکل‌های درمانی شخصی‌سازی‌شده (Personalized Sound Therapy) در محیط‌های ICU گشوده و اعتبار تجربی مدل AR-NAPSM را به اوج می‌رساند.

نتیجه‌گیری

تلاوت شنیداری قرآن نمایانگر یک درمان مکمل بسیار مؤثر، غیرتهاجمی و مقرون‌به‌صرفه با مزایای بالینی اثبات‌شده برای سلامت روان‌شناختی و جسمانی است (Rahmah, 2025; Moulaei, 2023). داده‌های تجربی ترکیب‌شده از کارآزمایی‌های بالینی نشان می‌دهند که گوش سپردن به تلاوت می‌تواند اضطراب جراحی و رویه‌ای را به‌طور معناداری کاهش دهد، درد پس از جراحی را کم کند، علائم حیاتی قلبی-عروقی را تثبیت نماید و نشانگرهای زیستی التهاب سیستمیک را پایین آورد (Aburuz et al, 2023; Salari2025; Rahmah2025).

مدل دو مسیری عصبی-صوتی و روانی-معنوی (NAPSM-AR) پیشنهادشده، چارچوبی استوار و زیست‌شناختیِ قابل‌قبول ارائه می‌کند که این پیامدهای درمانی گوناگون را توضیح می‌دهد. این مدل با نشان دادن این‌که تلاوت چگونه هم از طریق ارتعاش صوتی مکانیکی و هم از طریق فعال‌سازی واگی شناختی-معنوی عمل می‌کند، شکاف میان اعمال معنوی مکمل و علم بالینی بیوفیزیکی را پر می‌کند(Rahmah2025; Kulsoom2024) . استانداردسازی پروتکل‌های اجرا و استفاده از هدفون‌های حذف‌کنندهٔ نویز گام‌های کلیدی برای ادغام این درمان در فعالیت بالینی جریان اصلی هستند.(Yadak2017)

همان‌گونه که مراقبت سلامت مدرن به سوی مدلی بیمارمحورتر، مشفقانه‌تر و جامع‌تر از مراقبت حرکت می‌کند، ادغام اعمال معنوی هماهنگ با فرهنگ مانند تلاوت شنیداری گامی اساسی است (Rahmah2025; Bakar2015). با ترکیب دارودرمانی پیشرفتهٔ پزشکی با صوت‌درمانی‌های غیردارویی استاندارد، تیم‌های بالینی می‌توانند آسایش بیمار را بهبود بخشند، اقامت بیمارستانی را کوتاه‌تر کرده و از چارچوبی مشفقانه‌تر برای شفای انسانی حمایت کنند (Aburuz et al, 2023; Kulsoom, 2024; Bakar, 2015).

در راستای عملیاتی‌سازی این پروتکل‌ها در محیط‌های درمانگاهی، پیشنهاد می‌شود چارچوب تعاملی «قرآن‌درمانگر» و «درمانجو» به عنوان یک مدل استاندارد مراقبت غیردارویی تعریف شود. در این الگوی پویا، ارزیابی اولیه شامل سنجش میزان تمایل، سبک قرائت ترجیحی (ترتیل یا مجلسی) و وضعیت پایه علائم حیاتی بیمار صورت می‌گیرد تا مداخله شنیداری بر اساس پروتکل دوزبندی دقیق (مثلاً جلسات ۱۵ تا ۳۰ دقیقه‌ای دوبار در روز) تنظیم گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ایلدرآبادی، ع. و همکاران، بررسی تأثیر استماع تلاوت قرآن بر نشانه‌های حیاتی و اضطراب بیماران قبل از عمل جراحی قلب، مجله علوم پزشکی، ۱۳۸۹ش.

پژمان، ا.؛ روانسالار، ح.؛ عباسی، م.؛ محمدی، خ.؛ مهدوی‌نسب، ج.؛ رخشانی، م.ح.؛ حدادنیا، ج.؛ و گل‌محمدی، ر.، تأثیر شنیدن آوای قرآن کریم بر میزان فاکتورهای سیستم ایمنی در انسان، مجله دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، ۲۱(۱): ۵۳-۶۰، ۱۳۹۳ش.

پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه نت، توصیه‌های کاربردی برای انس دائمی با قرآن کریم، مقاله کد ۹۶۴۶۴، ۱۳۹۵ش.

جعفرملک، م.ج.؛ شعاعی، ع.ا.؛ و شیرمردی، م.ج.، مؤلفه‌های تلاوت معنامحور از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۲۲۱-۲۶۲، ۱۴۰۲ش.

خامنه‌ای، س.ع.، بیانات در محافل قرآنی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، کد خبر ۱۲۳۹، ۱۳۸۸ش.

خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا)، تأثیرات عصبی و روان‌شناختی تلاوت قرآن کریم و تحریک عصب واگ، کد خبر ۲۶۰۲۶۰۵۵، ۱۳۹۹ش.

خرمی، محمدعلی و امینی تهرانی، محمد، مبانی نظریه تلاوت معنامحور قرآن کریم امام خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان، ۱۴۰۳ش.

زرنوشه فراهانی، ح.، شاخصه‌های «مهندسی تلاوت» از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۱۷۷-۲۰۲، ۱۴۰۲ش.

رضائی، م.؛ سعدی‌پور، ا.؛ دارابی، ف.؛ و محمدی، ج.، تأثیر «تلاوت قرآن» بر «سلامت روان»، مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۱۲(۲۳): ۱۲۵-۱۴۱، ۱۳۹۷ش.

رفیعی، م.ح.؛ حسین‌زاده باردئی، خ.؛ و ابوالفضلی، ح.، تحلیل ابعاد فردی و اجتماعی اثرگذاری قرائت قرآن از دیدگاه مقام معظم رهبری، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۳۵۹-۳۷۹، ۱۴۰۲ش.

سجادی ابرقوئی، م. و همکاران، تبیین روانی-شناختی و درمانگری معنوی بر اساس آموزه‌های قرآنی، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۲۸(۱): ۴۵-۶۸، ۱۳۹۹ش.

شافعی، ن.؛ سالاری، س.؛ و شریفی، م.، مقایسه آوای قرآنی عربی و واژگان فارسی بر کاهش اضطراب، مجله قرآن و طب، ۱(۱): ۱۱-۱۵، ۱۳۹۰ش.

طوسی، ح.؛ علیپور، ن.؛ و خالدی، ا.، نقش ترجمه در فهم قرآن از منظر اندیشمندان با تأکید بر دیدگاه امام خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۳۰۵-۳۲۴، ۱۴۰۲ش.

قائمی، م. و اویسی، ک.، اثرگذاری تلاوت از منظر آیات قرآن با تأکید بر بیانات مقام معظم رهبری، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۳۲۵-۳۵۷، ۱۴۰۲ش.

کریمی، ع.؛ وحدانی بنام، م.؛ و وحدانی بنام، ر.، تحلیل آثار فردی و اجتماعی کتاب مقدس با تأکید بر آثار انس با قرآن در اندیشه امام خامنه‌ای، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۳): ۲۴۸-۲۶۳، ۱۴۰۲ش.

مجیدی، ا.، بررسی اثر استماع آوای قرآن کریم بر میزان اضطراب موقعیتی بیماران قبل از آنژیوگرافی عروق کرونر، مجله علوم پزشکی، ۱۳۸۵ش.

نجفی، ز.؛ تقاروبی، ک.؛ تقادسی، م.؛ و فرخیان، ا.، تأثیر رایحه‌درمانی و تلاوت قرآن همزمان بر اضطراب بیماران مبتلا به انفارکتوس حاد میوکارد، مجله طب مکمل، ۱(۱): ۷۰۰-۷۱۲، ۱۳۹۳ش.

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، https://farsi.khamenei.ir.

References

Aburuz, M.E, Al-Dweik, G, & Ahmed, F.R, The Effect of Listening to Holy Quran Recital on Pain and Length of Stay Post-CABG: A Randomized Control Trial, Critical Care Research and Practice, 2023: 1-7, 2023.

Bakar, S.A.A, Effects of Holy Quran Listening on Physiological Stress Response Among Muslim Patients in Intensive Care Unit, Journal of Management & Muamalah, 5(1): 1-11, 2015.

Ghiasi, A. et al, The Effect of Quran Recitation on Physiological Indices and Stress Response in Clinical Trials, Journal of Complementary and Integrative Medicine, 15(3): 1-8, 2018.

Goldberg, D.P. & Hillier, V.F, A Scaled Version of the General Health Questionnaire, Psychological Medicine, 9(1): 139-145, 1979.

Guthrie, E.A. et al, Psychological Stress and Burnout in Medical Students and Health Professionals, Medical Education, 32(4): 382-390, 1998.

Jafari, H, Bagheri-Nesami, M, & Abdoli-Nejad, M.R, The Effect of Quran Recitation and Religious Music on Mental and Physical Health, Journal of Clinical Excellence, 4(2): 1-14, 2016.

Kulsoom, B, Ruqyah: Listening to Quranic Verses, a Disease Treatment Strategy, International Journal of Islamic and Complementary Medicine, 5(1): 56-70, 2024.

Moulaei, K, Haghdoost, A.-A, Bahaadinbeigy, K, & Dinari, F, The Effect of the Holy Quran Recitation and Listening on Anxiety, Stress, and Depression: A Scoping Review on Outcomes, Health Science Reports, 6(12): e1751, 2023.

Najafi, Z, Tagharrobi, K, Taghadosi, M, & Farrokhian, A, Effect of Simultaneous Aromatherapy and Quran Recitation on Anxiety in MI, Complementary Medicine Journal, 1(1): 700-712, 2014.

Nasiri, M, Fayazi, S, Ghaderi, M, Naseri, M, & Adarvishi, S, The Effect of Reciting the Word 'Allah' on Pain Severity After Coronary Artery Bypass Graft Surgery: A Randomized Clinical Trial Study in Iran, Anesthesiology and Pain Medicine, 4(5): e23149, 2014.

Rahmah, T.N, Ibrahim, K, & Pratiwi, S.H, The Effects of Listening to Quran Recitation on Patients Undergoing Hemodialysis: A Scoping Review, Journal of Health and Nutrition Research, 4(2): 779-791, 2025.

Rozali, W.N.A.C.W.M, Ishak, I, Ludin, A.F.M, Ibrahim, F.W, Warif, N.M.A, & Roos, N.A.C, The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review, International Journal of Public Health, 67: 1604998, 2022.

Salari, N, Fayzi, R, Abdipuor, E, Ghasemi, H, Shohaimi, S, & Mohammadi, M, The Effect of Reciting the Quran on the Anxiety of Neurosurgery Muslim Candidates, Health Science Reports, 8(4): e70629, 2025.

Shafiei, N, Salari, S, & Sharifi, M, Comparison of Acoustic Quran Arabic and Persian Words on Anxiety Reduction, Journal of Quran and Medicine, 1(1): 11-15, 2011.

Yadak, M. et al, The Effects of Holy Quran Recitation on Physiological Stress and Weaning Parameters in Mechanical Ventilation ICU Patients, Journal of Critical Care & Intensive Nursing, 3(2): 1-8, 2017.

References

Aburuz, M. E., Al-Dweik, G., & Ahmed, F. R. (2023). The effect of listening to Holy Quran recital on pain and length of stay post-CABG: A randomized control trial. *Critical Care Research and Practice*, *2023*, Article 9430510, 1–7. https://doi.org/10.1155/2023/9430510

Bakar, S. A. A. (2015). Effects of Holy Quran listening on physiological stress response among Muslim patients in intensive care unit. *Journal of Management & Muamalah*, *5*(1), 1–11. https://doi.org/10.1007/s10943-017-0500-3

Ghaemi, M., & Oveisi, K. (2023). The effectiveness of recitation from the perspective of Quranic verses with emphasis on the statements of the Supreme Leader [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 357–385. https://doi.org/10.22034/qer.2023.8458

Ghiasi, A., Keramat, A., & Mollaei, M. (2018). The effect of Quran recitation on physiological indices and stress response in clinical trials: A systematic review. *Journal of Complementary and Integrative Medicine*, *15*(3), 1–8. https://doi.org/10.1515/jcim-2017-0129

Goldberg, D. P., & Hillier, V. F. (1979). A scaled version of the General Health Questionnaire. *Psychological Medicine*, *9*(1), 139–145. https://doi.org/10.1017/s0033291700021644

Guthrie, E. A., Black, D., Shaw, C. M., Hamilton, J., Creed, F. H., & Tomenson, B. (1998). Psychological stress and burnout in medical students and health professionals. *Medical Education*, *32*(4), 382–390. https://doi.org/10.1046/j.1365-2923.1998.00224.x

Hawzah Net Information Network. (2016). *Practical recommendations for permanent intimacy with the Holy Quran* [In Persian] (Article Code 96464). Hawzah.net.

Ilderabadi, E., et al. (2010). Investigating the effect of listening to Quran recitation on vital signs and anxiety of patients before cardiac surgery [In Persian]. *Journal of Medical Sciences*, *12*(3), 45–52.

Islamic Republic News Agency (IRNA). (2020). *Neuropsychological impacts of Holy Quran recitation and vagus nerve stimulation* [In Persian] (News Code 86086055). IRNA.

Jafari, H., Bagheri-Nesami, M., & Abdoli-Nejad, M. R. (2016). The effect of Quran recitation and religious music on mental and physical health. *Journal of Clinical Excellence*, *4*(2), 1–14.

Ja'far-Malek, M. J., Shoaei, A. E., & Shirmardi, M. J. (2023). Components of meaning-oriented recitation from the perspective of Ayatollah

Khamenei [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 221–262.

Karimi, A., Vahdani Banam, M., & Vahdani Banam, R. (2023). Analysis of individual and social impacts of the Holy Scripture with emphasis on the effects of intimacy with the Quran in the thought of Imam Khamenei [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 243–265.

Khamenei, S. A. (2009). *Statements delivered in Quranic gatherings* [In Persian] (Speech Archive, News Code 1259). Office for the Preservation and Publication of the Works of Grand Ayatollah Khamenei. http://khamenei.ir

Kulsoom, B. (2024). Ruqyah: Listening to Quranic verses, a disease treatment strategy. *International Journal of Islamic and Complementary Medicine*, *5*(1), 56–70. https://doi.org/10.55116/IJICM.V5I1.64

Majidi, A. (2004). The effect of listening to the sound of the Holy Quran on situational anxiety in patients prior to coronary angiography [In Persian]. *Journal of Medical Sciences*, *6*(2), 85–92.

Moulaei, K., Haghdoost, A.-A., Bahaadinbeigy, K., & Dinari, F. (2023). The effect of the holy Quran recitation and listening on anxiety, stress, and depression: A scoping review on outcomes. *Health Science Reports*, *6*(12), Article e1751. https://doi.org/10.1002/hsr2.1751

Najafi, Z., Tagharrobi, K., Taghadosi, M., & Farrokhian, A. (2014). Effect of simultaneous aromatherapy and Quran recitation on anxiety in MI. *Complementary Medicine Journal*, *1*(1), 700–712.

Nasiri, M., Fayazi, S., Ghaderi, M., Naseri, M., & Adarvishi, S. (2014). The effect of reciting the word 'Allah' on pain severity after coronary artery bypass graft surgery: A randomized clinical trial study in Iran. *Anesthesiology and Pain Medicine*, *4*(5), Article e23149. https://doi.org/10.5812/aapm.23149

Pejman, A., Ravansalar, H., Abbasi, M., Mohammadi, K., Mahdavi Nasab, J., Rakhshani, M. H., Hadadnia, J., & Golmohammadi, R. (2014). The effect of listening to the Holy Quran recitation on human immune system factors. *Journal of Sabzevar University of Medical Sciences*, *21*(1), 53–60.

Rafiei, M. H., Hosseinzadeh Bardei, K., & Abolfazli, H. (2023). Analysis of the individual and social dimensions of the impact of Quran recitation from the perspective of the Supreme Leader [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 359–379.

Rahmah, T. N., Ibrahim, K., & Pratiwi, S. H. (2025). The effects of listening to Quran recitation on patients undergoing hemodialysis: A scoping review. *Journal of Health and Nutrition Research*, *4*(2), 779–791. https://doi.org/10.56303/jhnresearch.v4i2.492

Rezaei, M., Saadipour, E., Darabi, F., & Mohammadi, J. (2019). The impact of "Quran recitation" on "mental health" [In Persian]. *Studies in Islam and Psychology*, *12*(23), 125–141. https://doi.org/10.30471/psy.2019.1549

Rozali, W. N. A. C. W. M., Ishak, I., Ludin, A. F. M., Ibrahim, F. W., Warif, N. M. A., & Roos, N. A. C. (2022). The impact of listening to, reciting, or memorizing the Quran on physical and mental health of Muslims: Evidence from systematic review. *International Journal of Public Health*, *67*, Article 1604998. https://doi.org/10.3389/ijph.2022.1604998

Sajjadi Abargouei, M., et al. (2020). Psycho-cognitive explanation and spiritual therapy based on Quranic teachings [In Persian]. *Journal of Quran and Hadith Studies*, *28*(1), 45–68.

Salari, N., Fayzi, R., Abdipuor, E., Ghasemi, H., Shohaimi, S., & Mohammadi, M. (2025). The effect of reciting the Quran on the anxiety of neurosurgery Muslim candidates. *Health Science Reports*, *8*(4), Article e70629. https://doi.org/10.1002/hsr2.70629

Shafiei, N., Salari, S., & Sharifi, M. (2011). Comparison of acoustic Quran Arabic and Persian words on anxiety reduction. *Journal of Quran and Medicine*, *1*(1), 11–15.

Tousi, H., Alipour, N., & Khaledi, E. (2023). The role of translation in understanding the Quran from the perspective of scholars with emphasis on the viewpoint of Imam Khamenei [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 305–324.

Yadak, M., et al. (2017). The effects of Holy Quran recitation on physiological stress and weaning parameters in mechanical ventilation ICU patients. *Journal of Critical Care & Intensive Nursing*, *3*(2), 1–8.

Zarnousheh Farahani, H. (2023). Characteristics of "recitation engineering" from the perspective of Ayatollah Khamenei [In Persian]. *Biannual Journal of Quranic Recitation Studies*, *11*(22), 177–202. https://doi.org/10.22034/qer.2022.6525.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

The Impact of Meaning-Oriented Recitation on the Realization of a Quranic Lifestyle from the Perspective of Ayatollah Khamenei

Mohammad Sadegh Rahimi [1] ✉, **Mawahib al-Khatib** [2]

1. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Quranic Recitation Sciences and Arts, Higher Institute of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Email: 1154988@miu.ac.ir
2. Assistant Professor, University of Karbala, Iraq, Email: m.alkhatib2013@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
9 March 2026
Received in revised form:
4 April 2026
Accepted:
26 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Meaning-oriented recitation, Quranic lifestyle, Quranic contemplation (Tadabbur), Contemporary Islamic thought, Ayatollah Khamenei, Behavioral transformation.

ABSTRACT

Objective: This study aims to explicate the conceptual framework, dimensions, and transformative mechanisms of "meaning-oriented Quranic recitation" (*Tilāwah Maʿnā-Miḥwar*) and analyze its intermediary role in transitioning from formalist auditory recitation to the actualization of a comprehensive "Quranic lifestyle" within the strategic thought of Ayatollah Khamenei.

Methodology: Utilizing a descriptive-analytical and document-based research design, this paper conducts a qualitative thematic analysis of primary texts, seminal treatises (notably *An Outline of Islamic Thought in the Quran*), and strategic discourses delivered across four decades of Quranic assemblies.

Findings: The findings indicate that in Ayatollah Khamenei's paradigm, vocal acoustics, melodic modes (*maqāmāt*), and phonetic rules (*tajwīd*) hold instrumental rather than intrinsic value, functioning as aesthetic vehicles for active listening, cognitive engagement, and contemplation (*tadabbur*). The transition from recitation to praxis follows a five-tier developmental trajectory: aesthetic audition, lexical comprehension, internalization/self-addressing (*khūd-mukhāṭab-pindārī*), emotional reverence (*khushūʿ*), and behavioral externalization. Cognitively, it fosters cognitive reappraisal and self-regulation; sociologically, it cultivates social capital, solidarity, and cultural resilience. Consequently, it manifests in individual psychological resilience and moral purification, familial stability and compassionate upbringing, and socio-political domains through justice-seeking, anti-hegemonic resistance, and the rejection of secularized religiosity.

Conclusion: Meaning-oriented recitation serves as the foundational catalyst for Quranic socialization, bridging theoretical cognition and everyday praxis, thereby transforming the Quran from an ornamental text into an operative blueprint for Islamic civilization-building.

Cite this article: Rahimi, M. S.; & al-Khatib, M. (2026). The Impact of Meaning-Oriented Recitation on the Realization of a Quranic Lifestyle from the Perspective of Ayatollah Khamenei. *Studies of Quran Reading,* 14 (26), 95-134.
https://doi.org/10.22034/qer.2026.24775.1326

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.24775.1326

1. Introduction

In the contemporary era, Muslim societies face a profound intellectual and cultural dilemma: the existential and behavioral divergence between sacred scriptural dictates and everyday life practices. This issue manifests prominently in the prevalence of superficial, formalist, and purely acoustic recitations devoid of practical ramifications in individual, familial, and societal domains. In the comprehensive and strategic paradigm of Ayatollah Khamenei, the Holy Quran is not merely a book for ritualistic chanting, but a dynamic, living constitution and an operative remedy for holistic human guidance. The fundamental question driving this study is: "How can individuals and communities transcend formalist vocal mechanics to achieve an authentic Quranic lifestyle through meaning-oriented recitation (*Tilāwah Maʿnā-Miḥwar*)?" According to his discourse, companionship with the Quran becomes fruitful only when the voice acts as a conduit for profound contemplation (*tadabbur*), culminating in tangible moral and social orthopraxy.

2. Methodology and Conceptual Framework

Adopting a rigorous descriptive-analytical methodology rooted in documentary and archival research, this study investigates primary doctrinal writings—most notably *An Outline of Islamic Thought in the Quran*—and thematic qualitative content analysis of Ayatollah Khamenei's four-decade-long strategic addresses delivered to Quranic masters, reciters, and researchers (1979–2023). It incorporates a comparative intellectual dialogue with eminent contemporary exegetes (Allameh Tabataba'i, Martyr Morteza Motahhari, and Ayatollah Javadi Amoli) and authoritative Hadith corpora from the Ahl al-Bayt (PBUT). The theoretical architecture is structured upon a five-dimensional paradigmatic model: (a) *Causal conditions* (modern existential crises, cultural alienation, and religious formalism); (b) *Core phenomenon* (meaning-oriented recitation marked by active audition, hermeneutic contemplation, and emotional absorption); (c) *Contextual and intervening conditions* (educational curricula, media ecosystem, and competitive recitation evaluation metrics); (d) *Actionable strategies* (reforming competition criteria, revitalizing grassroots domestic Quranic circles, and producing contextualized artistic media); and (e) *Consequences* (the emergence of a coherent Quranic lifestyle across personal, familial, and sociopolitical spheres).

3. Findings

The qualitative synthesis reveals several critical dimensions, psychological mechanisms, and socio-behavioral outcomes:

1. Deconstruction and Core Pillars of Meaning-Oriented Recitation:

Within this paradigm, acoustic beauty, melodic modulation (*maqāmāt*), and phonetic precision (*tajwīd*) possess an instrumental—never terminal—status. The model comprises three pillars:

- *Acoustic Instrumentality:* Melodic excellence acts as an aesthetic vessel designed to enhance the reception and cognitive digestion of divine teachings.

- *Hermeneutic Contemplation & Self-Addressing (Khūd-Mukhāṭab-Pindārī):* Viewing the text not as a historical artifact, but as an immediate divine address demanding personal and collective responsibility.

- *Active Audition (Istīmāʿ Faʿʿāl):* Mindful reception, emotional receptivity, and inward submission (*khushūʿ*) by the listener.

2. The Five-Stage Developmental Continuum:

The internalization of Quranic verses progresses through five systematic stages:

1. Regular auditory exposure and aesthetic appreciation;
2. Lexical and translational understanding;
3. Deep contextual contemplation (*tadabbur*);
4. Emotional excitation, spiritual humility, and faith consolidation;
5. Externalized orthopraxy in lifestyle and moral decisions.

3. Interdisciplinary Psychological and Sociological Mechanisms:

- *Psychological Impact:* Meaning-centered recitation induces *Cognitive Reappraisal*, enabling individuals to reframe psychological distress, existential dread, and societal pressures through divine ontological laws (*Sunan Ilāhiyyah*), thereby elevating mental hygiene, spiritual resilience, and moral self-regulation.

- *Sociological and Civilizational Impact:* By revitalizing transcendent values—such as distributive justice, trustworthiness, and egalitarian brotherhood—it accumulates robust social capital and shields the Islamic community from cultural imperialism and ideological erosion.

4. Systemic Manifestations of the Quranic Lifestyle:

- *Individual Domain:* Congruence between speech and deed, intellectual integrity, humility, and the eradication of spiritual arrogance and vanity.

- *Familial Domain (The Fundamental Cell):* Mutual compassion (*mawaddah*), forgiveness, non-materialistic consumption patterns, elimination of consumerist extravagance, and cultivating intergenerational faith through domestic Quranic sessions.

- *Socio-Political Domain:* Outright rejection of secularized, quietist religiosity; proactive defense of the oppressed; active pursuit of social justice; unyielding resistance against hegemonic dominance (*Jihād Kabīr*); and occupational perfectionism (*itqān*).

5. The Strategic Role of Quranic Elites and Policy Reorientation:

The reciter is characterized not as a mere performance artist, but as a "messenger of revelation" whose moral conduct must reflect the scripture. Egyptian classical masters—such as Mustafa Ismail (the exemplar of "meaning-depicting recitation") and Minshawi (embodying sacred sorrow and reverence)—are presented as practical archetypes for contemporary practice.

4. Conclusion

Meaning-oriented recitation is established as the critical linchpin that transforms the Quran from an ornamental, ceremonial artifact into an actionable civilizational manifesto. Realizing this vision requires structural shifts: overhauling competition judging criteria to prioritize semantic conveyance, transitioning institutional education from rote memorization to problem-solving contemplation, and decentralizing grassroots Quranic circles. Future interdisciplinary inquiries should incorporate neuroscientific and empirical social surveys to evaluate the cognitive, affective, and behavioral outcomes of contemplative Quranic listening.

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۶۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۶۹۱۴
مطالعات قرائت قرآن
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

تأثیر تلاوت معنامحور بر تحقق سبک زندگی قرآنی از منظر امام شهید خامنه‌ای

محمدصادق رحیمی[1] و مواهب الخطیب[2]

۱. استادیار گروه علوم وفنون قرائات،مجتمع عالی قرآن وحدیث،جامعه المصطفی العالمیه: 1154988@miu.ac.ir
۲. استادیار دانشگاه کربلای عراق، عراق: m.alkhatib2013@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۱۸
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۵
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۰۶
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
تلاوت معنامحور، سبک زندگی قرآنی، تدبر قرآنی، اندیشه معاصر اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای، تحول رفتاری.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف تبیین چارچوب مفهومی، ابعاد و سازوکارهای تحول‌آفرین «تلاوت قرآنِ معنامحور» و تحلیل نقش واسط آن در گذار از تلاوت صوتیِ صورت‌گرا به تحقق «سبک زندگی قرآنی» در منظومه فکری راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای انجام شده است.

روش‌شناسی: پژوهش با طرح توصیفی-تحلیلی و اسنادی، به تحلیل کیفی مضمونِ متون اولیه، آثار بنیادین ــ از جمله «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» ــ و گفتمان‌های راهبردی ارائه‌شده طی چهار دهه در محافل و مجالس قرآنی می‌پردازد.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که در الگوی آیت‌الله خامنه‌ای، ویژگی‌های صوتی، مقامات و قواعد آوایی و تجویدی، ارزش ذاتی ندارند، بلکه ابزارهایی زیبایی‌شناختی برای شنیدن فعال، درگیری شناختی و تدبر هستند. گذار از تلاوت به کنش عملی، مسیری پنج‌مرحله‌ای دارد: شنیدن زیبایی‌شناختی، فهم واژگانی، درونی‌سازی و خودمخاطب‌پنداری، خشوع عاطفی و برون‌سازی رفتاری. از نظر شناختی، این فرایند بازارزیابی شناختی و خودتنظیمی را تقویت می‌کند و از نظر جامعه‌شناختی، سرمایه اجتماعی، همبستگی و تاب‌آوری فرهنگی را پرورش می‌دهد. در نتیجه، آثار آن در تاب‌آوری روانی و پالایش اخلاقی فردی، ثبات خانواده و تربیت سرشار از محبت، و در عرصه اجتماعی-سیاسی از طریق عدالت‌خواهی، مقاومت ضدسلطه و رد دینداری سکولارشده آشکار می‌شود.

نتیجه‌گیری: تلاوت معنامحور، محرک بنیادی جامعه‌پذیری قرآنی است و میان شناخت نظری و کنش روزمره پیوند برقرار می‌کند؛ از این طریق قرآن را از متنی تزئینی به نقشه‌ای عملیاتی برای تمدن‌سازی اسلامی تبدیل می‌سازد.

استناد: رحیمی، محمدصادق؛ و الخطیب، مواهب (۱۴۰۵). تأثیر تلاوت معنامحور بر تحقق سبک زندگی قرآنی از منظر امام شهید خامنه‌ای. مطالعات قرائت قرآن، ۱۳ (۲۴) ۹۵-۱۳۴. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24775.1326

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

قرآن کریم، به عنوان آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی، برنامه‌ای جامع برای هدایت بشریت و سامان‌دهی تمامی ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان ارائه کرده است. در جهان معاصر، گسست میان مفاهیم وحیانی و سبک زندگی روزمره جوامع اسلامی، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فرهنگی و معرفتی به شمار می‌رود. یکی از راه‌کارهای کلیدی برای برون‌رفت از این چالش، بازتعریف نسبت میان «تلاوت قرآن» و «عمل به آن» است.

در اندیشه دینی و راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، قرآن کریم نسخه‌ای شفابخش برای زندگی است و تلاوت آن، تنها یک عمل تعبدی محض یا رخدادی تشریفاتی نیست؛ بلکه مدخلی حیاتی برای ورود به عرصه فهم، تدبر و در نهایت تطبیق عملی در متن زندگی است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲). از منظر ایشان، تلاوت معنامحور نه‌تنها جان انسان را آماده پذیرش حق می‌سازد، بلکه شاکله فکری و رفتاری فرد و جامعه را بر اساس معارف قرآنی بازسازی می‌کند.

مسئله بنیادین این است که چگونه می‌توان از مرحله «صوت و لحن» یا «قرائت سطحی» به مرحله «تحقق سبک زندگی قرآنی» دست یافت؟ حلقه مفقوده در این مسیر، «تلاوت معنامحور» است؛ یعنی قرائتی توأم با فهم، تدبر و حضور قلب (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۵-۴۲).

آیت‌الله خامنه‌ای بارها بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که اگر تلاوت قرآن با توجه به معانی و اهداف آیات صورت گیرد، اثر مستقیمی بر نگرش‌ها، باورها و رفتارهای انسان خواهد داشت (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۵-۷۰). بر این اساس، مسئله این مقاله، تبیین مؤلفه‌ها و ابعاد تلاوت معنامحور و تحلیل نقش روان‌شناختی و معرفتی آن در تکوین و تثبیت سبک زندگی قرآنی از منظر ایشان است.

ضرورت انجام این پژوهش از دو بعد قابل ارزیابی است:

بعد نظری: تبیین دقیق مفهوم «تلاوت معنامحور» و استخراج منظومه فکری معاصر دینی در خصوص تعمیق رفتار قرآنی.

بعد کاربردی: ارائه الگوی عملی به جامعه اسلامی، مؤسسات قرآنی و قاریان برای تحول در شیوه‌های انس با قرآن و بهره‌گیری از آن در مواجهه با چالش‌های سبک زندگی مدرن.

پیشینه پژوهش: در خصوص سبک زندگی قرآنی و اندیشه‌های قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، پژوهش‌های متعدد و ارزشمندی صورت گرفته است. با این حال، سنجش زاویه دید پژوهش‌های گذشته نشان می‌دهد که اکثر آثار، یا به‌صورت مستقل به موضوع سبک زندگی پرداخته‌اند یا صرفاً هنر تلاوت و الگوی قرائت را بررسی کرده‌اند.

از جمله پژوهش‌های برجسته در این حوزه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

– شریفی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی از منظر مقام معظم رهبری» به بررسی ابعاد اجتماعی و اخلاقی زیست مؤمنانه پرداخته‌اند، اما نقش فرایندی و واسطه‌ای «تلاوت معنامحور» در تحقق این سبک زندگی مورد تحلیل قرار نگرفته است (شریفی و ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۵۵-۷۸).

– موسوی و حسینی(۱۴۰۰) در پژوهش «جایگاه تدبر در تعمیق انس با قرآن کریم» نشان داده‌اند که فهم معانی، گام نخست در اثرگذاری آیات بر روان انسان است. با این حال، تمایز میان تلاوت صورت‌محور و تلاوت معنامحور در ساخت شاکله رفتاری جامعه بررسی نشده است (موسوی و حسینی، ۱۴۰۰).

برخلاف مطالعات گذشته، مقاله حاضر با تمرکز بر اندیشه دینی و راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، «تلاوت معنامحور» را نه صرفاً به‌عنوان یک روش قرائت، بلکه به‌عنوان یک «متغیر کلیدی و حلقه‌ی واسط» میان شنیدن ظاهر آیات و عینیت یافتن رفتارهای قرآنی در متن جامعه تبیین می‌کند.

روش‌شناسی

روش تحقیق در این مقاله، «توصیفی-تحلیلی» است. گردآوری داده‌ها و اطلاعات به روش اسنادی و کتابخانه‌ای و با تمرکز بر متون اساسی، کتاب‌ها (از جمله کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (و بیانات و فرمایشات شفاهی و مکتوب آیت‌الله خامنه‌ای در محافل قرآنی طی چهار دهه گذشته انجام شده است.

تعریف مفاهیم کلیدی: برای تبیین دقیق موضوع، فهم روشن دو مفهوم اصلی پژوهش ضروری است:

۱. **تلاوت معنامحور:** قرائتی است که در آن، صوت و لحن و قواعد تجوید، همگی به‌عنوان «ابزار» در خدمت درک معانی، استماع فعال، حضور قلب و تدبر در آیات قرار می‌گیرند. در این الگو، قاری و مستمع از سطح عبور از الفاظ گذر کرده و مخاطب مستقیم پیام الهی قرار می‌گیرند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

۲. **سبک زندگی قرآنی:** منظومه‌ای منسجم و پایدار از باورها، ارزش‌ها، الگوهای رفتاری و تعاملات فردی، خانوادگی و اجتماعی است که بر اساس مفاهیم، آموزه‌ها و هدایت مستقیم قرآن کریم شکل گرفته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۲۱۵-۲۲۰).

۱. مؤلفه‌ها و ابعاد تلاوت معنامحور در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

برای تحلیل نقش تلاوت در شکل‌گیری زیست قرآنی، ابتدا باید ابعاد و مؤلفه‌های «تلاوت معنامحور» را از منظر آیت‌الله خامنه‌ای کالبدشکافی کرد. در منظومه فکری ایشان، تلاوت یک فرآیند چندطبقه است که از گوش سپردن به الفاظ آغاز شده و به تحول درونی و رفتاری ختم می‌شود.

الف. نقش ابزاری و مقدماتی صوت، لحن و تجوید

در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای، زیبایی صوت، رعایت قواعد تجوید و لحن دلنشین، اصالت مستقل ندارند؛ بلکه ابزارهایی هنرمندانه برای جلب توجه دل‌ها به سوی حقیقت معانی هستند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). اگر هنر قرائت از هدف اصلی خود ـ که همان انتقال پیام الهی است ـ فاصله بگیرد و به یک نمایش صوتی صرف تبدیل شود، نه تنها تلاوت معنامحور رخ نداده، بلکه مانعی در مسیر تدبر ایجاد کرده است. ایشان بارها تأکید کرده‌اند که «هدف تلاوت، خضوع دل و خشوع روح در برابر کلام خداست و صوت خوش، کلید ورود به این ساحت است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

ب. تدبر و درک معانی به عنوان هسته مرکزی تلاوت

هسته سخت و زیربنای تلاوت معنامحور، تدبر است. تدبر به معنای عبور از ظاهر کلمات و اندیشه در لایه‌ها و پیام‌های کاربردی آیات است. در این دیدگاه، قرآن کتابی برای خواندن و گذشتن نیست، بلکه «کتاب عمل» است. هنگامی که تلاوت‌کننده یا شنونده، خود را مخاطب مستقیم آیات ببیند، آیات قرآنی از قالب یک متن تاریخی خارج شده و به پاسخ‌های زنده برای مسائل و نیازهای امروز بشر تبدیل می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۳).

ج. استماع فعال و انس روحی با کلام وحی

تلاوت معنامحور صرفاً مسئولیت قاری نیست، بلکه مستمع نیز در آن نقشی فعال دارد. «استماع فعال» بدین معناست که شنونده با دل و جان به آیات گوش فرا دهد، در معانی آن تأمل کند و اجازه دهد کلام الهی بر عواطف و احساسات او تأثیر بگذارد. این انس روحی مستمر، زمینه را برای بازسازی نظام ارزشی و تثبیت باورهای قرآنی در ذهن انسان فراهم می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۲۱۵-۲۲۰).

۲. سازوکار و فرایند تبدیل تلاوت معنامحور به سبک زندگی قرآنی

سؤال اصلی این است که فرآیند تبدیل «شنیدن و خواندن آیات» به «رفتار عینی و سبک زندگی» چگونه رخ می‌دهد؟ در اندیشه دینی و تحلیل‌های کاربردی آیت‌الله خامنه‌ای، تلاوت معنامحور جرقه‌ای است که یک سیر تحولی سه‌مرحله‌ای را در وجود انسان و جامعه فعال می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۲۰).

مرحله اول: تعمیق شناختی و بازسازی نظام باورها

تلاوت معنامحور در گام نخست، ذهن و اندیشه انسان را درگیر می‌کند. انسان هنگامی که با تدبر آیات را می‌خواند، معیارهای شناخت حق و باطل، توحید، عدل، جهاد و کرامت انسانی را از قرآن فرامی‌گیرد. این تعمیق شناختی باعث می‌شود که نگرش انسان به جهان، انسان، جهان‌بینی و اهداف زندگی دگرگون شود. تا زمانی که ساختار ذهنی و شناختی فرد بر اساس مفاهیم قرآنی شکل نگیرد، رفتار پایدار قرآنی شکل نخواهد گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/۸۵-۹۰).

مرحله دوم: انگیزش عاطفی و خضوع قلبی

فهم معانی به تنهایی برای حرکت و عمل کافی نیست؛ دانسته باید به «ایمان» و «انگیزه» تبدیل شود. تلاوت معنامحور که توأم با خضوع و خشوع است، دل را تحت تأثیر قرار می‌دهد. قرآن کریم بر این اثر روحی تأکید داشته و می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ...﴾ (انفال: ۲). در این مرحله، عواطف و حبّ و بغض‌های انسان بر اساس ارزش‌های قرآنی تنظیم می‌شود و میل به انجام دستورات الهی در وجود فرد اوج می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

مرحله سوم: تثبیت رفتاری و تجلی در سبک زندگی

پیوند شناختی و عاطفی حاصل از تلاوت معنامحور، در نهایت به «عمل» ختم می‌شود. فردی که عمیقاً با آیات انس دارد، در مواجهه با دوراهی‌های اخلاقی، اقتصادی، خانوادگی و اجتماعی، طبق منطق قرآن تصمیم می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/۴۵-۴۸). بدین ترتیب، تلاوت معنامحور به‌صورت مستقیم در رفتار فردی (نظیر صداقت و تواضع)، روابط خانوادگی (نظیر احسان و مودت) و مسئولیت‌های اجتماعی (نظیر عدالت‌خواهی و استکبارستیزی) متجلی شده و سبک زندگی قرآنی را محقق می‌سازد.

۳. ابعاد و تجلیات عینی سبک زندگی قرآنی

تأثیر تلاوت معنامحور بر زندگی انسان، انتزاعی یا محدود به عبادات شخصی نیست؛ بلکه در تمام سطوح زیست فردی و جمعی آثار مشهود و عینی برجای می‌گذارد. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، سبک زندگی قرآنی دارای سه بعد اساسی است که همگی از مسیر انس و تدبر در قرآن تغذیه می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

الف. بعد فردی: تزکیه، اخلاق و تاب‌آوری روحی

در سطح فردی، تلاوت معنامحور انسان را به آرامش درونی و شاکله اخلاقی استوار می‌رساند. فردی که روزانه با تدبر در آیات مواجه می‌شود، فضائلی چون صداقت، امانت‌داری، تواضع و توکل را در وجود خود تقویت می‌کند. علاوه بر این، یادآوری مداوم وعده‌های الهی و سنت‌های تاریخ‌ساز قرآن، تاب‌آوری روحی انسان را در برابر فشارها، اضطراب‌ها و چالش‌های دنیای مدرن به‌شدت ارتقا می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۵۰).

ب. بعد خانوادگی: تحکیم بنیان خانواده و تربیت قرآنی

خانواده در منطق قرآن، کانون آرامش، مودت و رحمت است: ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم: ۲۱). تلاوت معنامحور در محیط خانه، فضایی معنوی ایجاد می‌کند که رفتارهای اعضای خانواده را تعدیل می‌سازد. آیت‌الله خامنه‌ای بارها تأکید کرده‌اند که انس والدین با قرآن و تلاوت توأم با تفهم در خانه، مؤثرترین الگوی عملی برای تربیت نسل جدید و مصون‌سازی فرزندان در برابر تهاجمات فرهنگی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵).

ج. بعد اجتماعی و سیاسی: عدالت‌خواهی، همبستگی و ایستادگی

مهم‌ترین عرصه تجلی سبک زندگی قرآنی، حوزه اجتماعی و امت‌سازی است. تلاوت معنامحور، جامعه را نسبت به مفاهیمی چون عدالت اجتماعی، کمک به محرومان، نهی از فحشا و منکر، و ایستادگی در برابر ظلم و استکبار حساس می‌سازد. از منظر ایشان، جامعه‌ای که قرآن را با تدبر می‌خواند، دچار هویت‌باختگی، تفرقه و سلطه‌پذیری نمی‌شود، بلکه به سمت عزت، وحدت و تمدن‌سازی اسلامی حرکت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۱۲).

٤. راهکارهای عملیاتی و راهبردی جهت تحقق تلاوت معنامحور

برای گذار از وضعیت موجود و دستیابی به الگوی مطلوب تلاوت معنامحور در سطح جامعه، نیازمند اتخاذ تدابیر عملیاتی و برنامه‌ریزی‌های ساختاری هستیم. بر اساس منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، حرکت به سوی سبک زندگی قرآنی مستلزم بازنگری در شیوه آموزش، تبلیغ و ترویج قرآن است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). راهکارهای کلیدی در این راستا را می‌توان در سه سطح زیر دسته‌بندی کرد:

الف. اصلاح و ارتقای نظام آموزش و محافل قرآنی

- **تغییر رویکرد در جلسات و محافل آموزش قرآن:** ارتقای سطح آموزش‌ها از محوریت صرف «صوت و تجوید» به سمت «آموزش مفاهیم و تدبر کاربردی».

- **همراه ساختن ترجمه و تفسیر روان با تلاوت:** الگوسازی برای قاریان جهت تلاوت آیاتی که دارای پیام‌های روشن اجتماعی و اخلاقی هستند و ارائه ترجمه روان هم‌زمان یا پیش از تلاوت برای مستمعین (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

- **بازنگری در متون آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها:** طراحی برنامه‌های درسی با رویکرد «حل مسئله بر اساس آیات قرآن» به جای حفظ یا خواندن صرف.

ب. نقش رسانه‌ها، فضای مجازی و هنر

- **تولید محتواهای چندرسانه‌ای معنامحور:** استفاده از قالب‌های نوین هنری (مانند پادکست، موشن‌گرافیک و قطعات کوتاه‌مدت) جهت تبیین پیام‌های کاربردی آیات تلاوت‌شده.

- **بازتعریف مسابقات قرآنی:** گنجاندن شاخص‌های سنجش «درک معانی، تدبر و توانایی تحلیل کاربردی آیات» در کنار معیارهای فنی صوت و لحن در مسابقات ملی و بین‌المللی (شریفی، ۱۳۹۶: ۱۸۰-۱۸۶).

ج. الگوسازی و نهادینه‌سازی در محیط خانواده

- **شکل‌گیری محافل خانگی تدبر:** تشویق خانواده‌ها به برگزاری نشست‌های کوتاه‌مدت و مداوم انس با قرآن توأم با گفت‌وگو درباره پیام روزمره آیات.

- **الگوسازی رفتاری توسط والدین:** نمایش عینی دستورات قرآنی (مانند صداقت، احسان و صبوری) در تعاملات روزمره خانوادگی تا فرزندان پیوند میان تلاوت و عمل را از نزدیک لمس کنند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۱۲).

۵. تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اثرگذاری تلاوت معنامحور

برای درک عمیق‌تر سازوکار «تلاوت معنامحور»، باید اثربخشی آن را علاوه بر ابعاد دینی، از منظر فرایندهای روان‌شناختی و الگوسازی‌های جامعه‌شناختی نیز کالبدشکافی کرد. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، قرآن کریم نسخه‌ای شفابخش برای جان و روان انسان و روان‌ساز روابط اجتماعی است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

الف. فرایند روان‌شناختی شکل‌گیری رفتار قرآنی

از منظر روان‌شناسی شناختی، رفتار انسان برآمده از نظام باورها و الگوهای ذهنی اوست. تلاوت معنامحور به عنوان یک ورودی شناختیِ فعال، مستقیماً بر سه لایه روان انسان اثر می‌گذارد:

- **ارزیابی مجدد شناختی:** هنگامی که فرد آیات را با تدبر تلاوت می‌کند، بن‌بست‌های فکری و اضطراب‌های روحی خود را در آینه سنت‌های الهی بازتفسیر می‌کند. این امر موجب بازسازی شناختی و ارتقای توان تاب‌آوری روان در برابر سوگ‌ها، ناکامی‌ها و فشارهای زیست مدرن می‌شود (آذربایجانی، ۱۳۹۵: ۱۱۲-۱۲۰).

- **تثبیت انگیزش عاطفی:** کلام وحی به دلیل دارا بودن فصاحت و بلاغت ذاتی، هنگام تلاوت معنامحور عواطف انسان را درگیر کرده و میل به «تغییر رفتار» را از یک توصیه خشک به یک «اشتیاق درونی» تبدیل می‌کند.

- **نهادینه‌سازی و خودتنظیمی:** تلاوت مستمر و توأم با فهم، قطب‌نمای اخلاقی درونی انسان را فعال نگه می‌دارد و فرد را در موقعیت‌های حساس زندگی به خودکنترلی و پرهیز از رفتارهای ناهنجار وا می‌دارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۵-۹۲).

ب. فرایند جامعه‌شناختی و امت‌سازی

در بعد جامعه‌شناختی، تلاوت معنامحور زیربنای «جامعه‌پذیری قرآنی» است. اگر تلاوت قرآن در سطوح مختلف جامعه به یک فرهنگ عمومیِ مبتنی بر فهم تبدیل شود، پیامدهای جامعه‌شناختی زیر را به همراه خواهد داشت:

- **تولید سرمایه اجتماعی و اعتماد:** تعمیق مفاهیمی مانند «اخوت»، «عدالت» و «امانت‌داری» از طریق تلاوت معنامحور، پیوندهای اجتماعی را محکم کرده و سرمایه اجتماعی جامعه اسلامی را ارتقا می‌دهد (شریفی، ۱۳۹۷: ۱۴۰-۱۴۸).

- **مقاومت در برابر هویت‌زدایی و تهاجم فرهنگی:** جامعه‌ای که انس معنایی با قرآن دارد، در برابر هضم شدن در فرهنگ‌های بیگانه مصونیت می‌یابد، زیرا معیارها و ارزش‌های خود را به صورت روزمره از متن وحی دریافت و به‌روزرسانی می‌کند.

٦. سنجش تطبیقی و آسیب‌شناختی: تلاوت صورت‌محور در برابر تلاوت معنامحور

برای فهم دقیق جایگاه تلاوت معنامحور، تحلیلی آسیب‌شناختی از رویکرد جریانات صورت‌محور و سطحی‌نگر ضروری است. یکی از دغدغه‌های همیشگی آیت‌الله خامنه‌ای در محافل قرآنی، تحول در نحوه مواجهه جامعه با متن قرآن و پرهیز از توقف در قالب‌ها و ظواهر بوده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

الف. اصالت هدف یا اصالت ابزار؟

تفاوت بنیادی این دو رویکرد در نوع نگاه به عناصر فنی (صوت، لحن، تجوید و قواعد قرائت) نهفته است:

تلاوت صورت‌محور: در این الگو، زیبایی فرمی و استانداردهای صوتی به هدف نهایی تبدیل می‌شوند. قاری تمام تمرکز خود را بر پیچیدگی‌های لحنی و نغمات معطوف می‌سازد و مستمع نیز به صورت انفعالی صرفاً مجذوب جاذبه‌های شنیداری می‌شود.

تلاوت معنامحور: در این الگو، هنر قرائت و حسن صوت ابزاری خادم برای انتقال عمیق‌تر معنا به قلب و ذهن مخاطب است. صوت خوش مانند ظرفی زیباست که ظرفیتِ شنیدن و هضم معارف مظروف (آیات) را افزایش می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۵-۵۲).

ب. آسیب‌شناسی توقف در ظواهر قرآن

توقف در لایه اول تلاوت و غفلت از روح معانی، پیامدهای منفی متعددی بر جای می‌گذارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. **کاهش کارکرد تحول‌آفرینی قرآن:** هنگامی که قرآن از کتاب «عمل و هدایت» به یک «اثر هنری صرف برای شنیدن» تقلیل یابد، توانایی آن در حل چالش‌های اخلاقی و اجتماعی سلب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۷).

۲. **شکل‌گیری تدین سطحی:** انس صرفاً ظاهری موجب می‌شود فرد میان «تلاوت قرآن» و «تصمیم‌گیری‌های روزمره» هیچ پیوندی برقرار نکند و دچار دوگانگی در رفتار فردی و اجتماعی گردد.

۳. **تغییر انگیزه قاریان و مستمعین:** سوق یافتن محافل قرآنی به سمت رقابت‌های فنیِ بدون روح، خلوص و خشوع لازم برای دریافت هدایت الهی را تضعیف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/ ۱۸۰-۱۸۵).

۷. تحلیل تطبیقی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای با قرآن‌پژوهان معاصر

برای تبیین جایگاه علمی و نوآوری اندیشه‌ای آیت‌الله خامنه‌ای در موضوع «تلاوت معنامحور و سبک زندگی»، بازخوانش تطبیقی دیدگاه‌های ایشان در کنار برجسته‌ترین جریان‌های قرآن‌پژوهی معاصر ضرورتی انکارناپذیر دارد. اندیشه قرآنی معاصر ایران عمیقاً تحت تأثیر مکتب تفسیری علامه طباطبایی، نگاه تحلیلی-اجتماعی شهید مطهری و مکتب کلامی-تفسیر موضوعی آیت‌الله جوادی آملی قرار دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۵-۲۲).

الف. علامه طباطبایی: اصالت «قرآن به قرآن» و انفعال روحی انسان

در مکتب تفسیری علامه طباطبایی (صاحب تفسیر المیزان)، قرآن کریم تبیان همه‌چیز و روشنگر خود است. از منظر علامه، انس واقعی با قرآن هنگامی رخ می‌دهد که انسان با نیت هدایت‌جویی و تسلیم محض در برابر متن قرار گیرد تا معارف وحیانی، شاکله ادراکی او را بازسازی کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱/ ۹-۱۴).

نقطه اشتراک: آیت‌الله خامنه‌ای عمیقاً بر این مبنای علامه استوارند که قرآن باید مستقلاً معیار شناخت و هدایت باشد و انسان نباید پیش‌فرض‌های خود را بر متن تحمیل کند.

وجه تمایز/امتداد: در حالی که تمرکز علامه عمدتاً بر جنبه‌های معرفتی، تفسیری و فرانگری عمیق آیات است، آیت‌الله خامنه‌ای این مبنا را به صحنه عمل اجتماعی آورده و «تلاوت معنامحور» را به عنوان زیربنای جامعه‌پذیری قرآنی و احیای هویت امت اسلامی بازتعریف می‌کنند.

ب. شهید مطهری: نگاه کاربردی و مبارزه با جمود و انفعال

شهید آیت‌الله مرتضی مطهری از پیشگامانی بود که بر ضرورت «شناخت کاربردی قرآن» و لزوم گذر از قرائت‌های تشریفاتی تأکید داشت. ایشان تلاوت بدون تفکر را فاقد اثر تحول‌آفرین دانسته و بر پاسخ‌گویی قرآن به نیازهای عصر تأکید می‌ورزید (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵-۳۸).

نقطه اشتراک: هر دو اندیشمند بر این باورند که قرآن کتاب زیستن است، نه صرفاً کتاب تعبد صوتی؛ و هر دو با تقلیل دادن قرآن به یک عنصر تشریفاتی به شدت مخالفت ورزیده‌اند.

وجه تمایز/امتداد: آیت‌الله خامنه‌ای امتداد اندیشه شهید مطهری را در ساختار «شبکه‌سازی جلسات قرآنی» و «الگوهای تلاوت قاریان» عملیاتی ساخته و نشان می‌دهند که چگونه فن تلاوت می‌تواند در خدمت پیام‌رسانی و فرهنگ‌سازی عمومی قرار گیرد.

ج. آیت‌الله جوادی آملی: طهارت ظاهری و باطنی در مواجهه با وحی

آیت‌الله جوادی آملی در آثار تفسیری خود (از جمله تفسیر موضوعی: قرآن در قرآن)، درک حقیقت معانی وحی را مشروط به طهارت روح و خضوع باطنی می‌دانند. از منظر ایشان، الفاظ قرآن صورتی انسانی و ناشی از تنزل حقیقت وحی است؛ لذا درک معانی از طریق تدبر، نیازمند متخلق شدن به اخلاق الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۷۵-۸۲).

نقطه اشتراک: تأکید بر اینکه تلاوت معنامحور بدون خضوع و خشوع قلبی به عمق جان انسان نفوذ نمی‌کند.

وجه تمایز/امتداد: آیت‌الله خامنه‌ای این خضوع باطنی را با «مسئولیت‌پذیری اجتماعی و سیاسی» پیوند می‌زنند؛ بدین معنا که خضوع حاصل از تلاوت معنامحور، لزوماً باید در ابعاد رفتاری جامعه مانند عدالت‌خواهی، استکبارستیزی و تحکیم بنیان خانواده متجلی شود.

۸. الگوی انس گام‌به‌گام با قرآن (از تلاوت تا عمل) بر اساس سیره تربیتی آیت‌الله خامنه‌ای

تحقق سبک زندگی قرآنی یک رخداد دفعی و ناگهانی نیست، بلکه فرآیندی تدریجی، مستمر و نیازمند تربیت نظام‌مند است. در سیره تربیتی و فرمایشات راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، الگویی پنج‌گام برای دست‌یابی به «زیست قرآنی» ترسیم شده است که نقطه آغازین آن تلاوت ظاهر و نقطه پایانی آن تحول عینی در رفتار فردی و اجتماعی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۵-۳۲).

گام اول: استماع، تلاوت مداوم و انس با ظاهر کلام الهی

نخستین قدم در این سیر تربیتی، «مواجهه روزمره و منظم» با کلام وحی است. در این گام، زیبایی صوت، رعایت لحن و تجوید، و شنیدن دلنشین آیات، مانند یک «مغناطیس معنوی» انسان را به سمت قرآن جذب می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارند که حتی اگر انس اولیه‌ی جامعه در حد خواندن روزانه چند آیه یا شنیدن تلاوت‌های فاخر باشد، نباید آن را کم‌اهمیت دانست؛ زیرا این گام، انس اولیه و ذائقه قرآنی را در انسان شکل می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

گام دوم: فهم معانی اولیه و گذر از سطح الفاظ

در گام دوم، قاری و مستمع از مرحله صرفاً شنیداری عبور کرده و تلاش می‌کنند تا ترجمه و معانی روان آیات را درک کنند. همراهی ترجمه با تلاوت در محافل عمومی و خانه، باعث می‌شود ذهن مخاطب هم‌زمان با شنیدن نغمات، درگیر مفهوم پیام نیز بشود (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۵-۵۰).

گام سوم: تدبر و خود-مخاطب‌پنداری

هسته مرکزی و نقطه عطف این الگوی تربیتی، تدبر است. در این مرحله، فرد آیه را نه برای دیگران یا به‌عنوان یک متن تاریخی، بلکه به‌عنوان «پیام مستقیم الهی به خود در موقعیت کنونی» دریافت می‌کند. در اندیشه ایشان، تدبر یعنی انسان از خود بپرسد: «این آیه از من چه می‌خواهد و مسئولیت امروز من در برابر این پیام چیست؟» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

گام چهارم: خضوع قلبی و تثبیت ایمان

پیوند درک معنا با تدبر، موجب نفوذ کلام وحی به لایه‌های زیرین جان و روان انسان می‌شود. در این مرحله، معارف شناختی به «انگیزه و خضوع باطنی» تبدیل شده و ذائقه اخلاقی و روحی فرد را تسلیم حق می‌سازد.

گام پنجم: تجلی عینی در رفتار و سبک زندگی (عمل قرآنی)

گام نهایی، فعلیت یافتن ایمان و تدبر در عرصه عمل است. در این مرحله، فرد در تمام تصمیم‌گیری‌های خانوادگی، اخلاق حرفه‌ای، تعاملات اجتماعی و مواضع سیاسی، بر اساس منشور قرآنی عمل می‌کند و سبک زندگی قرآنی به‌طور کامل محقق می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۱۹۵-۲۰۲).

۹. مانع‌شناسی نهادینه‌شدن تلاوت معنامحور

با وجود تأکیدات فراوان بر اهمیت قرآن در جامعه اسلامی، آسیب‌شناسی واقع‌بینانه نشان می‌دهد که هنوز فاصله قابل‌توجهی میان «وضع موجود» (توقف در ظواهر قرائت) و «وضع مطلوب» (تلاوت معنامحور و تحقق سبک زندگی قرآنی) وجود دارد. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، برای آسیب‌زدایی از این حوزه باید موانع ناظر بر این گسست را در سه سطح تحلیل کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

الف. موانع فردی و معرفتی

- **سطحی‌نگری و غفلت از روح پیام وحی:** عدم باور عمیق به اینکه قرآن نسخه‌ای کاربردی برای گره‌گشایی از مسائل روزمره زندگی است. این مسئله موجب می‌شود فرد تلاوت را صرفاً یک ثواب تعبدی محض بدون نیاز به فهم بداند (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۵-۱۰۲).

- **حجاب‌های قلبی و عدم حضور قلب:** دلمشغولی‌های افراطی به جاذبه‌های مادی و شتاب‌زدگی در خواندن (عجله برای اتمام سوره یا جزء)، مانع اصلی در ایجاد خضوع و خشوع لازم برای تدبر است.

ب. موانع ساختاری و نهادی

- **صوت‌محوری و شکل‌گرایی افراطی در محافل و مسابقات:** غلبه ملاک‌های صرفاً صوتی، لحنی و تجویدی در نظام‌های داوری و مسابقات قرآنی، انگیزه‌های پژوهشی و درک معانی را در حاشیه قرار داده است.

- **ضعف در نظام آموزشی و رسانه‌ای:** عدم ارائه ترجمه‌های جذاب، روان و کاربردی متناسب با نیاز نسل جوان در سیستم آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها و رسانه ملی، پیوند میان تلاوت و زندگی عینی را تضعیف کرده است (شریفی، ۱۳۹۶: ۲۱۰-۲۱۸).

ج. موانع اجتماعی و فرهنگی

- **فرهنگ‌زدایی و تهاجم سبک زندگی مدرن:** نفوذ مؤلفه‌های سبک زندگی غربی و رسانه‌ای شدن افراطی جامعه، تمرکز ذهن و فرصت تدبر را از انسان معاصر سلب کرده است.

- **نگاه تشریفاتی به قرآن در مناسبت‌ها:** تقلیل کاربرد قرآن به مراسم‌های ترحیم، افتتاحیه‌ها یا سفره‌های عقد، باعث شده قرآن به عنوان عنصر هادی در متون علمی، اقتصادی و تصمیم‌گیری‌های کلان اجتماعی حضور فعال نداشته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۱۰-۳۱۵).

۱۰. تحلیل نشانه‌شناختی و زبانیِ اثرگذاری تلاوت معنامحور

یکی از ابعاد کمترپرداخته‌شده در حوزه انس با قرآن، تحلیل نحوه اثرگذاری «ساختار زبانی و بلاغی» متن قرآن در فرایند تلاوت بر لایه‌های معرفتی و رفتاری انسان است. در اندیشه دینی و تحلیل‌های جامع آیت‌الله خامنه‌ای، اعجاز زبانی و آهنگین بودن آیات قرآن، تصادفی نیست؛ بلکه بستری هوشمندانه برای انتقال عمیق‌ترین مفاهیم هدایتی به جان مخاطب است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

الف. اعجاز صوتی و پیوند آن با انتقال معنا

قرآن کریم دارای موسیقی درونی و نظم آهنگین منحصربه‌فردی است که حتی بر ذهن و روان افراد غیرعرب‌زبان نیز اثر می‌گذارد. اما در تلاوت معنامحور، این جاذبه صوتی مستقیماً در خدمت «معنارسانی» قرار می‌گیرد:

تطابق نغمات با مضامین آیات: قاری آگاه به معانی، نغمات و لحن خود را با محتوای آیه (انذار، تبشیر، دعا، استغفار یا بیان سنت‌های الهی) هماهنگ می‌سازد. این هماهنگی موجب می‌شود که پیام آیه پیش از تحلیل عقلی، بر عواطف مستمع بنشیند (معرفت، ۱۳۸۷: ۳۲۰-۳۲۸).

عمق‌بخشی به واژگان از طریق لحن: تکرار، مکث‌ها (وقف و ابتداء) و تاکیدهای صوتی بر روی کلمات کلیدی آیه، توجه مستمع را به لایه‌های پنهان معنا جلب کرده و فرآیند تدبر را سرعت می‌بخشد.

ب. از نشانه زبانی تا تغییر رفتاری

از منظر نشانه‌شناسی زبانی، کلمات قرآن صرفاً علائمی اعتباری نیستند، بلکه نشانه‌هایی زنده و تحول‌آفرین‌اند. هنگامی که انسان در تلاوت معنامحور با مفاهیمی همچون «عدل»، «احسان»، «صبر» و «تقوا» مواجه می‌شود:

۱. **شکل‌گیری الگوهای ذهنی:** مفاهیم قرآنی جایگزین مفاهیم و ارزش‌های جاهلی یا مدرن وارداتی در ذهن می‌شوند.

۲. **بازتفسیر موقعیت‌های فردی:** فرد، حوادث تلخ و شیرین زندگی خود را با نشانه‌های قرآنی (مانند ابتلاء، فضل، یا سنت استدراج) تحلیل می‌کند.

۳. **تغییر نمادهای رفتاری:** این بازتفسیر ذهنی، مستقیم بر تعاملات روزمره، نحوه سخن گفتن، نوع پوشش، کسب و کار و الگوی مصرف فرد تأثیر می‌گذارد و سبک زندگی او را قرآنی می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۱۸).

۱۱. نقشه راه سیاست‌گذاری فرهنگی و نقش نهادهای حاکمیتی

تحقق سبک زندگی قرآنی و فراگیر شدن تلاوت معنامحور، تنها با توصیه‌های فردی میسر نمی‌شود؛ بلکه نیازمند «سیاست‌گذاری فعال فرهنگی» و بازطراحی کارکردهای دستگاه‌های حاکمیتی و مردمی است. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، نظام اسلامی موظف است بسترها و زمینه‌های ساختاری را برای انس عمومی با معارف قرآنی هموار سازد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

الف. بازتعریف نقش نهادهای رسمی آموزش (آموزش و پرورش و دانشگاه‌ها)

نظام آموزشی کشور به عنوان اصلی‌ترین بستر جامعه‌پذیری نسل جدید، نقشی تعیین‌کننده در الگودهی به ذهن دانش‌آموزان و دانشجویان دارد:

- **گذار از حافظه‌محوری به تدبرمحوری:** کتاب‌های درسی قرآن باید از آموزش صرف قواعد تجوید و حفظ سطحی به سمت مطرح کردن پرسش‌های تدبری، تحلیل قصص قرآنی و انطباق آنها با چالش‌های زندگی نوجوانان و جوانان تغییر جهت دهند (شریفی، ۱۳۹۶: ۲۲۵-۲۳۲).

- **تربیت معلمان و اساتید با رویکرد معنامحور:** معلم قرآن باید توانایی تبدیل درس قرآن به یک جلسه گفت‌وگو، تفکر و مسئله‌محوری را داشته باشد تا دانش‌آموزان پیوند میان آیه و رفتار روزمره را احساس کنند.

ب. سیاست‌گذاری رسانه‌ای و نهادهای تبلیغی (رسانه ملی و فضای مجازی)

رسانه‌ها ابزار اصلی الگوسازی در زیست معاصر هستند. سیاست‌گذاری رسانه‌ای در جهت ترویج تلاوت معنامحور باید شامل محورهای زیر باشد:

- **تولید قالب‌های جذاب هنری و کوتاه‌مدت:** تولید برنامه‌های کوتاه تلویزیونی و محتواهای جذاب در فضای مجازی که در آن‌ها، یک آیه کاربردی تلاوت شده و بلافاصله پیام روان‌شناختی، اخلاقی یا اجتماعی آن در قالب موشن‌گرافیک یا داستان کوتاه تبیین می‌شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

- **تغییر رویکرد شبکه قرآن و معارف:** تقویت برنامه‌های تحلیلی، مناظره‌ها و محافل تدبری به جای انحصار در پخش یک‌طرفه تلاوت‌ها.

ج. مردمی‌سازی و تقویت نهادهای مردم‌نهاد (مساجد و جلسات خانگی)

سنت حسنه «جلسات خانگی قرآن» و «پایگاه‌های قرآنی مساجد» از دیرباز قوی‌ترین کانون‌های تربیت قرآنی بوده‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای بر احیا و تقویت این نهادهای خرد مردمی تأکید ورزیده و آن‌ها را سلول‌های بنیادین سبک زندگی قرآنی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۴۰-۳۴۸). حاکمیت باید بدون تصدی‌گری، به پشتیبانی محتوایی و الگوسازی برای این جلسات بپردازد.

۱۲. سیره عملی و گفتاری اهل‌بیت‌ﷺ در تلاوت معنامحور

اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای در باب تلاوت معنامحور، متکی بر سیره معصومین‌ﷺ و تعالیم اصیل مکتب اهل‌بیت است. بازخوانش روایات و رفتارهای عملی پیامبر اکرمﷺ و ائمه اطهارﷺ نشان می‌دهد که «انس معنایی»، «حضور قلب» و «تجلی عینی آیات در عمل»، شاکله اصلی الگوی قرآنی اهل‌بیت بوده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۳/۲-۶۱۸).

الف. سیره گفتاری: نکوهش قرائت سطحی و تأکید بر تدبر

در احادیث روایی اهل‌بیتﷺ، تلاوت بدون تدبر و فهم، فارغ از اثرگذاری حقیقی دانسته شده است: پیامبر اکرمﷺ: ایشان فرموده‌اند: «**لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَا تَدَبُّرَ فِيهَا**» (در قرائتی که در آن تدبر نباشد، خیری نیست). این روایت صریحاً نشان می‌دهد که ارزش ذاتی تلاوت در گره خوردن آن با اندیشه و فهم نهفته است (ابن‌بابویه، ۱۳۷۱: ۲۱۵/۱).

امیرالمؤمنین علیﷺ: در خطبه همام (متقین)، سیمای پرهیزکاران را هنگام تلاوت این‌گونه ترسیم می‌کنند: «**يُرَتِّلُونَ آيَاتِهِ تَرْتِيلًا يُحَزِّنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَ يَسْتَثِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ**» (آیات را با ترتیل می‌خوانند، جان خود را با آن اندوهگین می‌سازند و داروی درد خود را از آن برمی‌انگیزند). این تعبیر، الگوی کامل «خود-مخاطب‌پنداری» و درمان‌جویی از متن قرآن است (شریف‌الرضی، ۱۳۷۹: خطبه ۱۹۳).

ب. سیره عملی: مکث، تفکر و تجلی آیات در زیست روزمره

اهل‌بیتﷺ در هنگام تلاوت، هرگاه به آیاتی مشتمل بر وعده، وعید، رحمت یا استغفار می‌رسیدند، مکث کرده و در معانی آن تأمل می‌نمودند. در روایت آمده است که امام رضاﷺ در مسیر سفر به خراسان، شب‌ها هنگام تلاوت قرآن، چون به آیه‌ای می‌رسیدند که در آن یاد بهشت یا جهنم بود، می‌گریستند و از خدا بهشت را طلب کرده و از آتش دوزخ به او پناه می‌بردند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۸۲/۲). این سیره عملی، نمونه بارز «استماع و تلاوت فعال» است که بر روان و رفتار تأثیر مستقیم می‌گذارد.

ج. تطبیق با اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به همین سیره نورانی تأکید می‌ورزند که تلاوت قرآنی باید جامعه را به سمت «حزن ممدوح» (دلسوزی برای معنویات)، «امید به سنت‌های الهی» و «حرکت در مسیر اصلاح رفتار» سوق دهد. از منظر ایشان، قاری ممتاز کسی است که بتواند حالت خشوع و تدبرِ موجود در سیره اهل‌بیت را از طریق صوت و لحن خود به مستمع منتقل سازد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

۱۳. تدوین مدل پارادایمی و چارچوب مفهومی جامع پژوهش

برای تحلیل جامع و علمیِ روند «گذار از تلاوت صورت‌محور به تلاوت معنامحور و تحقق سبک زندگی قرآنی»، نیازمند ارائه‌ی یک مدل پارادایمی و سیستماتیک هستیم. بر اساس بازخوانش اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و تحلیل‌های انجام‌شده در صفحات گذشته، چارچوب مفهومی این پژوهش را می‌توان در قالب یک فرآیند پنج‌گانه منطقی (شرایط علی، پدیده محوری، شرایط زمینه‌ای و مداخله‌گر، راهبردها و برآمدها) صورت‌بندی کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۵۰-۳۵۸).

الف. شرایط علی

عوامل و محرک‌های اصلی که ضرورت حرکت به سمت تلاوت معنامحور را ایجاد می‌کنند:

- نیاز جامعه معاصر به مرجعیت فکری و اخلاقی قرآن در برابر چالش‌های زیست مدرن.
- ضرورت خروج از تدین سطحی و مصون‌سازی جامعه در برابر تهاجم فرهنگی.
- فرمان‌ها و رهنمودهای مکرر مقام رهبری جهت بازتعریف کارکرد محافل و آموزش‌های قرآنی.

ب. پدیده محوری

هسته سخت و الگوی مرکزی پژوهش، «تلاوت معنامحور» است؛ قرائتی که در آن، هنر صوت، لحن و تجوید به عنوان ابزار در خدمت استماع فعال، تدبر، خضوع قلبی و انتقال پیام وحی قرار می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

ج. شرایط زمینه‌ای و بسترها

بسترهایی که زمینه رشد یا عدم رشد الگوی مطلوب را فراهم می‌سازند:

- میزان توسعه سنت‌های اصیل مانند جلسات خانگی قرآن و محافل مسجدی.
- زیرساخت‌های آموزشی در مدارس، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه.
- ذائقه معنوی و فرهنگی عمومی جامعه.

د. شرایط مداخله‌گر و موانع

عواملی که روند تبدیل تلاوت به عمل را تسهیل کرده یا کند می‌سازند:
- غلبه نگرش‌های شکل‌گرایانه و صوت‌محوری محض در مسابقات و محافل رسمی.
- نقش رسانه‌های نوظهور و میزان ضریب نفوذ سبک زندگی غربی.
- میزان کارآمدی مسئولان و سیاست‌گذاران فرهنگی در ارائه ترجمه‌های کاربردی و روان (شریفی، ۱۳۹۷: ۱۹۰-۱۹۸).

هـ. راهبردها و اقدامات

کنش‌ها و برنامه‌های عملیاتی برای تحقق الگوی مطلوب:
- بازطراحی نظام داوری و آموزش در مسابقات و جلسات قرآنی.
- الگوسازی رسانه‌ای و تولید محتواهای کوتاه و جذابِ تدبرمحور.
- پیوند زدن آموزش قرآن با مسائل و نیازهای ملموس روزمره مردم.

و. پیامدها و برآمدها

نتایج نهایی حاصل از اجرای راهبردها در سطح فرد و جامعه:
- **در سطح فردی:** تعمیق باورها، ارتقای تاب‌آوری روحی، تزکیه اخلاقی و خودتنظیمی رفتاری.
- **در سطح خانوادگی:** تحکیم بنیان خانواده، ایجاد آرامش و تربیت نسل جدید بر پایه الگوهای قرآنی.
- **در سطح اجتماعی:** تحقق عدالت‌خواهی، همبستگی ملی، استکبارستیزی و حرکت به سوی تمدن‌سازی اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

۱۴. شاخص‌ها و ویژگی‌های «قاری معنامحور» و «مستمع فعال»

برای تحقق تلاوت تحول‌آفرین، تنها وجود یک متن مقدس کافی نیست؛ بلکه کیفیت مواجهه دو طرف این جریان (قاری و مستمع) با آیات الهی نقشی تعیین‌کننده دارد. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، یک محفل قرآنی موفق حاصل تعامل حیّ و پویا میان یک «قاری معنامحور» و یک «مستمع فعال» است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

الف. ویژگی‌ها و مسئولیت‌های قاری معنامحور

قاری قرآن در منطق اسلامی صرفاً یک اجراکننده یا خواننده هنرمند نیست، بلکه پیام‌رسان وحی است. برای آنکه تلاوت قاری بر جان مخاطب بنشیند، رعایت مؤلفه‌های زیر ضروری است:

- **خلوص نیت و خشوع درونی:** پیش از آنکه صوت زیبا از حنجره قاری خارج شود، باید نور خشوع و ایمانی راسخ در قلب او شکل گرفته باشد. تلاوتی که با انگیزه خودنمایی یا کسب تشویق ظاهری باشد، فاقد نفوذ روحی خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۶۰۵-۶۱۰).

- **اشراف بر معانی و هندسه آیات:** قاری معنامحور کسی است که پیش از تلاوت، بر ترجمه، تفسیر و پیام اصلی آیات تسلط یافته است. این اشراف باعث می‌شود وقف و ابتداء، اوج و فرود صوتی و انتخاب لحن او دقیقاً منطبق بر معنا باشد.

- **تطابق لحن با مضمون آیه:** استفاده از نغمات حزین در آیات انذار و عذاب، و نغمات امیدبخش در آیات بشارت و رحمت، به مستمع کمک می‌کند تا بدون نیاز به ترجمه کلمه به کلمه، فضای کلی آیه را درک کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

ب. ویژگی‌ها و مسئولیت‌های مستمع فعال

در سمت دیگر این فرآیند، شنونده قرار دارد. استماع قرآن در اسلام یک عمل عبادی انفعالی نیست، بلکه متضمن حضور قلب و درگیری ذهنی است:

- **تمرکز و حضور قلب:** مستمع فعال، ذهن خود را از اشتغالات روزمره خالی کرده و با تمام وجود به ندای وحی گوش فرامی‌دهد (﴿**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ...**﴾؛ اعراف: ۲۰۴).

- **خود-مخاطب‌پنداری در هنگام شنیدن:** شنونده باید حس کند خداوند متعال هم‌اکنون در حال سخن گفتن با اوست. اگر آیه درباره اوامر الهی است خود را مخاطب داند و اگر درباره صفات متقین است، رفتار خود را با آن بسنجد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/۱۶۵-۱۷۲).

- **واکنش درونی و انعکاس رفتاری:** تلاوت معنامحور باید مستمع را به گریه از شوق یا خوف، استغفار باطنی، یا تصمیم جدی برای اصلاح یک رفتار نامناسب وادارد.

۱۵. مطالعه تطبیقی مکاتب تلاوت و میزان پایبندی به الگوی معنامحور

برای درک عینی‌ترِ تلاوت معنامحور، بررسی تجارب عملی و الگوسازی‌های صورت‌گرفته در مکاتب بزرگ تلاوت (به‌ویژه مکتب کلاسیک مصر و تحولات تلاوت در ایران پس از انقلاب اسلامی) ضرورتی پژوهشی دارد. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، تحلیل سبک قاریان برجسته جهان اسلام نشان می‌دهد که جاودانگی و نفوذ کلام آنان، دقیقاً مرهون پیوند ناگسستنی میان «هنر صوتی» و «خضوع در برابر معنا» بوده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

الف. تحلیل مکتب مصر: اصالت معنا در عصر طلایی تلاوت

عصر طلایی تلاوت در مصر (میانه قرن بیستم میلادی) اسوه‌های درخشانی از تلاوت معنامحور را به جهان اسلام معرفی کرد. قاریان این دوره صوت و لحن را نه برای خودنمایی، بلکه به عنوان خادم معنا به کار می‌گرفتند:

شیخ مصطفی اسماعیل (اکبر القراء): وی برجسته‌ترین نمونه «قاری مصور المعنی» (تصویرگر معنا) است. مصطفی اسماعیل با معمارانه چیدن نغمات، وقف و ابتداءهای هوشمندانه و تکرارهای هدفمند، مخاطب را به درون هندسه آیات می‌برد. آیت‌الله خامنه‌ای بارها تلاوت‌های او را به عنوان الگوی کاملِ تجلی معنا در لحن ستوده‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

شیخ محمد صدیق منشاوی: شاخصه اصلی تلاوت منشاوی، «حزن مقدس» و خشوع بی‌نظیر اوست. لحن او مستقیماً دل را هدف قرار می‌دهد و خضوع باطنی را در مستمع برمی‌انگیزد.

شیخ عبدالباسط محمد عبدالصمد: گرچه عبدالباسط به اوج صدای زیر و اوج‌های حنجره شناخته می‌شود، اما جذابیت صوتی او سبب شد میلیون‌ها انسان در سراسر جهان برای نخستین بار به سمت استماع قرآن جذب شوند و زمینه برای انس معنایی آنان فراهم گردد (زرقانی، ۱۴۰۲: ۲/۳۱۰-۳۱۸).

ب. جریان تلاوت در ایران: دستاوردها و چالش‌های معناگرایی

پس از انقلاب اسلامی، با حمایت‌های مستقیم رهبری، جریان تلاوت در ایران رشد چشمگیری یافت. با این حال، تحلیل آسیب‌شناختی این جریان نشان‌دهنده دو طیف در میان قاریان ایرانی است:

۱. طیف تکنیک‌محور (تقلید شکلی): قاریانی که تمرکز اصلی خود را بر تقلید صرف از پیچیدگی‌های لحنی، اوج‌های صوتی و نغمات حجاز و نهاوند قرار داده‌اند، بدون آنکه ارتباط وثیقی میان لحن انتخابی و مفهوم آیه برقرار سازند.

۲. طیف معناگرا (پیام‌رسان): قاریانی که با تسلط بر زبان عربی و مفاهیم تفسیری، تلاش می‌کنند تلاوت را به یک «خطابه معنوی» تبدیل کرده و پیام آیه را به ذهن مستمع فارسی‌زبان منتقل کنند (شریفی، ۱۳۹۶: ۲۴۰-۲۴۵).

۱۶. شاخص‌های سنجش و سنجه‌های تحقق سبک زندگی قرآنی

یکی از پرسش‌های اساسی در پژوهش‌های دینی و اجتماعی این است که چگونه می‌توان میزان موفقیت «تلاوت معنامحور» را در تغییر عینی رفتارها و تحقق سبک زندگی قرآنی اندازه‌گیری کرد؟ در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، سبک زندگی قرآنی یک مفهوم صرفاً انتزاعی یا ادعا نیست، بلکه دارای نمودهای عینی و شاخص‌های ملموس در رفتارهای فردی، خانوادگی و روابط اجتماعی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

الف. شاخص‌های سنجش در بعد زیست فردی و اخلاقی

هنگامی که تلاوت معنامحور در جان فرد بنشیند، شاخص‌های عینی زیر در حوزه فردی قابل ارزیابی خواهد بود:

- **میزان حاکمیت صدق و امانت‌داری:** سنجش کاهش رفتارهای ناهنجار مانند دروغ، غیبت، احتکار و خلف وعده در تعاملات روزمره فردی و کاری (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۳۰).
- **ارتقای تاب‌آوری و خشنودی روحی:** کاهش اضطراب‌های ناشی از زیست مدرن و افزایش توکل و امید به وعده‌های الهی هنگام مواجهه با مشکلات اقتصادی و فردی.
- **خودکنترلی و پرهیز از گناه (تقوا):** حضور فعال قطب‌نمای اخلاقی در لحظات تصمیم‌گیری و انتخاب‌های شخصی.

ب. شاخص‌های سنجش در بعد روابط خانوادگی

تأثیر انس معنایی با قرآن در کانون خانواده با سنجه‌های زیر قابل ارزیابی است:

- **کاهش تنش‌ها و ارتقای مودت و رحمت:** حاکم شدن روحیه گذشت، صبوری و کلام احسن (﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾) میان همسران و والدین با فرزندان.

- **الگوی مصرف و زیست ساده‌زیستانه:** پرهیز از تجمل‌گرایی، اسراف و چشم‌وهم‌چشمی بر اساس آیات نهی‌کننده از تبذیر و تکاثر.

- **اهتمام به تربیت معنوی فرزندان:** شکل‌گیری محافل منظم انس با قرآن و گفت‌وگوهای تدبری در جمع خانواده.

ج. شاخص‌های سنجش در بعد اجتماعی و عمومی

در بعد کلان جامعه، آثار تلاوت معنامحور خود را در شاخص‌های زیر نشان می‌دهد:

- **عدالت‌خواهی و حساسیت نسبت به محرومان:** مواجهه فعال جامعه با فقر، ظلم و فساد اقتصادی بر پایه آیات آمر به عدل و احسان.

- **انسجام، وحدت و اعتماد اجتماعی:** کاهش نزاع‌های جمعی، بدبینی و قطبی‌سازی‌های مخرب در جامعه، و ارتقای روحیه برادری و همیاری.

- **استکبارستیزی و عزتمندی ملی:** عدم تبعیت از الگوهای بیگانه و ایستادگی در برابر فشارهای خارجی به استناد آیه شریفه ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (فرقان: ۵۲).

۱۷. تلاوت معنامحور در عصر دیجیتال: چالش‌ها و راهکارهای مواجهه با حواس‌پرتی مدرن

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های زیست مدرن در مسیر تحقق سبک زندگی قرآنی، غلبه «شتاب، سطحی‌نگری و حواس‌پرتی‌های ناشی از فضای مجازی» است. تدبر و تلاوت معنامحور نیازمند تمرکز ذهنی، آرامش روحی و درگیری عمیق شناختی است؛ در حالی که ساختار رسانه‌های نوظهور، ذهن انسان را به سمت مصرف سریع، سطحی و بریده‌بریده‌ی اطلاعات سوق می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

الف. آسیب‌شناسی زیست دیجیتال در مانع‌آفرینی برای تدبر

فضای مجازی و رسانه‌های مدرن با تغییر الگوهای تمرکز، موانعی جدّی در مسیر تلاوت معنامحور ایجاد می‌کنند:

- **کاهش عمق تمرکز:** عادت دادن ذهن به محتواهای کوتاه چندثانیه‌ای، توانایی تأمل و مکث بر آیات طولانی و درک روابط ساختاری قرآن را تضعیف می‌کند (آذربایجانی، ۱۳۹۵: ۲۱۰-۲۱۸).

- **حجابِ اشتغالات ذهنی:** هجوم بی‌وقفه پیام‌ها و اخبار، ذهن قاری و مستمع را در هنگام تلاوت مغشوش ساخته و مانع ایجاد خشوع و حضور قلب در برابر کلام وحی می‌شود.

ب. راهکارهای بازیابی تمرکز و انس معنایی بر اساس اندیشه رهبری

برای عبور از این چالش‌ها و بازگرداندن ثقل تدبر به زندگی معاصر، اتخاذ راهبردهای زیر بر اساس آموزه‌های اسلامی و رهنمودهای آیت‌الله خامنه‌ای ضروری است:

- **ایجاد «زمان‌ها و فضاهای خلوت معنوی»**: اختصاص وقت‌های مشخص و بدون رسانه (مانند دقایقی پس از نماز صبح) برای تلاوت توأم با تدبر، تا ذهن از هیاهوی دیجیتال فاصله بگیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۸۰-۳۸۵).

- **استفاده هوشمندانه از ابزارهای دیجیتال جهت عمق‌بخشی:** بهره‌گیری از نرم‌افزارها و پادکست‌های تفسیریِ معتبر که هم‌زمان با پخش تلاوت، ترجمه و نکات کلیدی تدبری را به صورت کوتاه و بصری ارائه می‌دهند.

- **تغییر رویکرد از «کمیت‌گرایی» به «کیفیت‌گرایی»**: تأکید بر اینکه تلاوت روزانه‌ی حتی چند آیه با فهم دقیق و انطباق آن با رفتارهای روزمره، بسیار ارزشمندتر و تحول‌آفرین‌تر از ختم‌های سریع و بدون فهم است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۶).

۱۸. منشور رفتاری زیست قرآنی برآمده از تلاوت معنامحور

تلاوت معنامحور هنگامی به بار می‌نشیند و به ثمر می‌رسد که منتج به یک منشور رفتاری مشخص در عرصه عمل شود. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، انس با قرآن نباید در حد یک حالت معنویِ مجرد یا رفتاری درون‌گرایانه باقی بماند، بلکه باید خطوط قرمز، الزامات و کدهای اخلاقی روشن برای زندگی روزمره فرد ایجاد کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

الف. کدهای رفتاری در عرصه فردی و اخلاقی

- **صداقت و انطباق نظر و عمل:** پرهیز مطلق از دوگانگی در شخصیت؛ آنچه در زبان تلاوت می‌شود (﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾)، باید دقیقاً در رفتار روزمره متجلی باشد.

- **تواضع و پرهیز از عُجب:** فرد مأنوس با قرآن، تلاوت و معرفت خود را مایه برتری بر دیگران نمی‌داند، بلکه آن را بار مسئولیتی سنگین‌تر برای خدمت و تواضع می‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۸).

- **ضبط زبان و کنترل قلم:** مراقبت جدی از گفتار، پرهیز از غیبت، تهمت، شایعه‌سازی و سوءظن در تعاملات حضوری و فضای مجازی به استناد آیات سوره حجرات.

ب. کدهای رفتاری در عرصه حرفه‌ای و مسئولیت‌های شغلی

- **اتقان در کار و امانت‌داری:** رعایت بالاترین استانداردهای وجدان کاری و اتقان (﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾) در مسئولیت‌های اداری، پزشکی، آموزشی و فنی (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۹۰-۳۹۶).

- **عدالت در معامله و کسب روزی حلال:** اجتناب ناپذیر از کم‌فروشی، رانت‌خواری، ربا و کم‌کاری به استناد آیات سوره مطففین و سوره بقره.

ج. کدهای رفتاری در عرصه خانوادگی و اجتماعی

- **معاشرت بالمعروف در خانواده:** حاکم‌ساختن اصل مدارا، گذشت، کلام نیکو و تکریم همسر و فرزندان، به عنوان ملموس‌ترین شاخصِ ارزیابیِ قرآنی‌بودن فرد (شریفی، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۸).

- **مسئولیت‌پذیری اجتماعی و مواسات:** بی‌تفاوت نبودن در برابر دردها، نیازها و محرومیت‌های هم‌نوعان و پیش‌قدم بودن در دستگیری از نیازمندان و تحقق عدل اجتماعی.

۱۹. نقش تلاوت معنامحور در ارتقای تاب‌آوری روحی و بهداشت روان

انسان معاصر بیش از هر زمان دیگری با چالش‌هایی چون اضطراب، احساس پوچی، فشارهای معیشتی و بحران‌های روحی مواجه است. در اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، تلاوت معنامحور صرفاً یک تکلیف عبادی نیست، بلکه نسخه‌ای شفابخش و آرامش‌بخش برای روح انسان در برابر نوسانات زیست مدرن است (﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ إسراء: ۸۲) (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

الف. بازسازی معنای زندگی و رهایی از پوچی

یکی از اصلی‌ترین علل اختلالات روانی در دنیای جدید، گسست انسان از مبدأ هستی و بی‌معنایی رنج‌هاست. هنگامی که فرد با تدبر به تلاوت قرآن می‌پردازد:

- **درک هدفمندی خلقت:** با مواجهه با آیاتِ بیان‌کننده حکمت الهی، درمی‌یابد که جهان دارای نظم و هدفی والا است و هیچ‌یک از حوادث زندگی بی‌پاسخ و عبث نیست.

- **بازتعریف رنج و ابتلاء:** آیه شریفه ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ ...﴾ (بقره: ۱۵۵) به انسان یادآور می‌شود که سختی‌ها ابزار رشد و صیقل‌دادن به روح انسان‌اند، نه نشانه‌ی رهاشدگی یا بی‌عدالتی. این تغییر نگرش، تاب‌آوری فرد را در برابر مشکلات به شدت ارتقا می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۷۲).

ب. مهار اضطراب و آرامش‌بخشی به جان (اطمینان قلب)

تلاوت معنامحور با ایجاد حضور قلب، مکانیسم‌های روانی آرامش را در انسان فعال می‌سازد:

- **تکیه بر قدرت نامتناهی:** درک معنای آیاتی که بر توکل، قدرت مطلق خدا و رزاقیت الهی تأکید دارند (﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾؛ زمر: ۳۶)، بار دلمشغولی‌های آینده و بیم از ناگواری‌های اقتصادی را از دوش فرد برمی‌دارد.

- **تخلیه هیجانات منفی (حزن ممدوح و امید):** استماع و تلاوت فعال به انسان امکان می‌دهد تا با خوف و رجای متعادل، احساسات سرکوب‌شده خود را در قالبی معنوی و خشوع‌آمیز برمی‌گرداند و به آرامش باطنی (اطمینان قلب) دست یابد (آذربایجانی، ۱۳۹۵: ۲۴۰-۲۴۸).

ج. تزکیه روان از رفتارهای مخرب (بخل، حسد و کبر)

بخش زیادی از فشارهای عصبی زیست معاصر ناشی از رقابت‌های زیان‌بار، حسادت و مقایسه‌های مداوم خود با دیگران است. انس معنایی با آیاتی که دنیا را متاعی اندک و سرای آخرت را باقی می‌دانند (﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾)، ریشه‌های طمع، حسادت و تجمل‌گرایی را در روان انسان می‌سوزاند و قناعت و مناعت طبع را جایگزین آن می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۰۵-۴۱۲).

۲۰. الگوی تربیت قرآنی کودکان و نوجوانان (از استماع تا انس معنایی)

تربیت نسلی که سبک زندگی او عمیقاً با آموزه‌های قرآنی پیوند خورده باشد، نیازمند برنامه‌ریزی جامع از دوران کودک و نوجوان است. در اندیشه تربیتی و دیدگاه‌های راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، الگوی مواجهه کودکان و نوجوانان با قرآن نباید به آموزش‌های خشک، تکلیفی و صرفاً حفظ قواعد خلاصه شود؛ بلکه باید فرآیندی جذاب، تدریجی و هماهنگ با مراحل رشد معنوی و شناختی آنان باشد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

گام اول: انس شنیداری و ایجاد ذائقه معنوی در کودکی

در سنین خردسالی، ادراک انتزاعی هنوز به کمال نرسیده است، اما حواس ظاهری و عواطف کودک فوق‌العاده فعال‌اند:

- **ایجاد فضای صوتی معنوی در خانه و مدرسه:** پخش تلاوت‌های دلنشین، آرام و نغمه‌دار در محیط زندگی کودک، ساختار روحی او را با نغمه‌های قرآنی مأنوس می‌سازد.
- **الگودهی رفتاری والدین:** مشاهده مداوم والدین در حال تلاوت با خضوع و احترام به کتاب الهی، عمیق‌ترین باورها را در ناخودآگاه کودک تثبیت می‌کند (آذربایجانی، ۱۳۹۵: ۲۷۰-۲۷۸).

گام دوم: داستان‌پردازی و گره‌زدن آیات با مفاهیم ملموس

با ورود کودک به سنین دبستان، انس اولیه باید با فهم جذاب معانی همراه شود:

- **بهره‌گیری از قصص قرآنی:** داستان‌های انبیاء و معارف اخلاقی قرآن باید در قالب داستان، نمایش، پویانمایی و بازی‌های فکری بازگو شوند تا کودک پیام‌های اخلاقی نظیر راست‌گویی، مهربانی، شجاعت و احسان را پذیرا شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۰-۱۸۸).
- **ترجمه قصه‌گون و متناسب با سن:** پرهیز از ارائه ترجمه‌های پیچیده و لغوی، و ارائه پیام‌های کلیدی آیات به زبان ساده و کاربردی.

گام سوم: هویت‌بخشی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های یاخته‌ای در نوجوانان

دوران نوجوانی، مقطع شکل‌گیری هویت، استقلال‌طلبی و ظهور پرسش‌های بنیادین فکری است:

- **تبدیل جلسه قرآن به محیط گفت‌وگو و تفکر:** کلاس‌ها و محافل قرآنی نوجوانان باید از حالت یک‌طرفه خارج شده و به فضایی برای پرسش و پاسخ، نقد و تدبر درباره مسائل روزمره زندگی تبدیل شوند.

- **تبیین قرآن به عنوان منشور زیست موفق:** نشان دادن کارآمدی آیات در هدایت روابط اجتماعی، کنترل هیجانات، برنامه‌ریزی شخصی و انتخاب‌های اخلاقی نوجوان به او کمک می‌کند تا قرآن را نه یک متن سنتی، بلکه راهنمای عمل در عصر حاضر بداند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۲۰-۴۲۸).

۲۱. نقش هنرهای قرآنی در تسهیلِ تلاوت معنامحور و تعمیق فهم مستمع

هنر در اندیشه اسلامی و در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای، یک رسانه فوق‌العاده قوی و ابزاری رسانه‌ای برای بیان عمیق‌ترین حقایق معنوی است. هنر قرآنی زمانی که در خدمت کلام وحی قرار می‌گیرد، نقش یک «تسهیل‌کننده ادراکی» را ایفا می‌کند که ذهن مخاطب را از اشتغالات مادی جدا ساخته و زمینه را برای استماع فعال، حضور قلب و تدبر فراهم می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

الف. هنر نغمات و لحن: تصویرگری صوتی مفاهیم

مهم‌ترین و مستقیم‌ترین هنری که در فرآیند تلاوت حضور دارد، هنر موسیقی معنوی و لحن است. در الگوی تلاوت معنامحور، لحن هرگز نباید موضوعیت مستقل پیدا کند یا به ابزاری برای جلب توجه صوتی بدل شود:

- **بازآفرینی فضای آیات (تصویرگری معنا):** قاری با بهره‌گیری هوشمندانه از فراز و فرودهای صوتی، مکث‌ها و تغییر مقام‌های لحنی، فضای معنوی آیات (مانند توصیف قیامت، بشارت‌های الهی، انذارها و دعاهای قرآنی) را بازسازی می‌کند. این امر موجب می‌شود حتی مستمعی که تسلط کامل به زبان عربی ندارد، لحن و پیام کلی آیه را با دریافت حسّی درک کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹/ ۱۸۰-۱۸۵).

- **انتقال خشوع قلبی:** لحن خاشعانه، رقیق‌کننده قلب و زداینده قساوت روح است و ظرف وجودی انسان را برای پذیرش هدایت قرآنی آماده می‌سازد.

ب. خوشنویسی و تجسم بصری آیات

کتابت و خوشنویسی قرآنی (مانند خطوط ثلث، نسخ و نستعلیق) صرفاً یک تزئین ظاهری نیست، بلکه نمایانگر جلال و جمال کلام الهی در قالب فرم و هندسه بصری است:

- **ایجاد تمکین و تمرکز بصری:** مواجهه با کتابت فاخر قرآن در مصاحف یا کتیبه‌ها، نگاه مستمع و قاری را مجذوب کرده و تمرکز حواسی ایجاد می‌کند که مانع از تشتت ذهن هنگام تلاوت می‌شود.
- **تأثیرگذاری بر ناخودآگاه:** کشیدگی‌ها، دورها و تناسبات خطوط اسلیمی و قرآنی، حس آرامش و عظمت را به ذهن منتقل کرده و انگیزه خواندن و تأمل را دوچندان می‌سازد (زرقانی، ۱۴۰۲: ۲/ ۳۱۰-۳۱۸).

ج. معماری و فضاسازی محافل قرآنی

فضایی که تلاوت در آن رخ می‌دهد (مانند معماری مساجد و سنت‌آیین محافل قرآنی)، نقشی انکارناپذیر در ارتقای کیفیت استماع دارد. نورپردازی مناسب، سادگی و بی‌آلایشی، و نبود عوامل حواس‌پرت‌کننده در آرایش محیطی، به مستمع کمک می‌کند تا از هیاهوی بیرون گسسته و تمام ظرفیت ادراکی خود را معطوف به پیام آیه سازد (شریفی، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۸).

۲۲. خانواده قرآنی؛ سلول بنیادی تحقق سبک زندگی بر پایه تلاوت معنامحور

هیچ اصلاح ساختاری و فرهنگی در جامعه صورت نمی‌پذیرد مگر آنکه ابتدا نقطه آغازین آن در کانون خانواده تثبیت شده باشد. در اندیشه راهبردی و تربیتی آیت‌الله خامنه‌ای، «خانواده قرآنی» نه یک نهاد با رفتارهای تشریفاتی و ظاهری، بلکه سلول بنیادین و هسته اصلیِ تحقق سبک زندگی اسلامی است. هنگامی که تلاوت معنامحور وارد فضای خانه می‌شود، روابط اعضا، نظام ارزش‌گذاری و الگوی زیست خانوادگی دستخوش تحولی بنیادین می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

الف. تجلی تلاوت معنامحور در روابط میان همسران

انس با قرآن هنگامی که به مرحله فهم و تدبر برسد، مستقیماً کدهای رفتاری زوجین را بازتعریف می‌کند:

- **حاکمیت مودت و رحمت:** تدبر در آیاتی همچون ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم: ۲۱)، اصل مدارا، هم‌دلی، گذشت از خطاهای یکدیگر و احترام متقابل را به عنوان تکلیف شرعی و اخلاقی در خانه حاکم می‌سازد (شریفی، ۱۳۹۶: ۳۱۰-۳۱۸).

- **حل منازعات بر پایه حقوق و اخلاق قرآنی:** در هنگام بروز اختلاف‌نظرها، زوجین مأنوس با قرآن به جای لجاجت‌های فردی یا الگوبرداری از فرهنگ‌های بیگانه، مرجعیت حل مسئله را آموزه‌های قرآنی (گفت‌وگوی احسن، انصاف و ایثار) قرار می‌دهند.

ب. سفره معنوی و احیای «جلسات خانگی قرآن»

یکی از راهکارهای مورد تأکید رهبری برای معنوی‌سازی محیط خانه، احیای جلسات خرد و دورهمی‌های قرآنی خانوادگی است:

- **استمرار انس صوتی و معنایی:** قرائت روزانه و دسته‌جمعی چند آیه همراه با مرور یک ترجمه روان یا نکته‌ای تدبری، ذهن اعضای خانواده را از دلمشغولی‌های روزمره پاک ساخته و نیت‌ها را همسو می‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

- **ایجاد محیط امن روانی برای فرزندان:** خانه‌ای که در آن طنین کلام الهی همراه با فهم و خضوع جاری باشد، طبق روایات اسلامی، جایگاه نزول فرشتگان و طرد شیاطین است و فرزندان در آن احساس امنیت روحی و ثبات شخصیتی تجربه می‌کنند.

ج. الگوی مدیریت اقتصادی و مصرف در خانواده قرآنی

تلاوت معنامحور اجازه نمی‌دهد که خانواده تحت تأثیر موج‌های مصرف‌زدگی و تجمل‌گرایی قرار گیرد:

- **پرهیز از تبذیر و تکاثر:** یادآوری مداوم آیات نهی‌کننده از اسراف (﴿**إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ**﴾) و زیاده‌خواهی، چشم‌وهم‌چشمی‌های مادی را در کانون خانواده از بین می‌برد و روحیه قناعت، شکرگزاری و مناعت طبع را تقویت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۹۵-۲۰۲).

۲۳. مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی نخبه قرآنی در قبال جامعه اسلامی

در اندیشه دینی و دیدگاه‌های راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، «نخبه قرآنی» (اعم از قاری، حافظ، استاد و مفسر) صرفاً یک هنرمند یا فردی دارای مهارت‌های صوتی و فنی نیست؛ بلکه پرچمدار و سفیر معارف وحی در عرصه اجتماع است. از این رو، تلاوت معنامحور نمی‌تواند نسبت به حوادث، دردهای اجتماعی، نابرابری‌ها و جریان‌های سیاسیِ جبهه حق و باطل بی‌تفاوت باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

الف. رد دیدگاه «عافیت‌طلبی و قرائت سکولار»

یکی از خطرات جدی در حوزه فعالیت‌های قرآنی، تقلیل دادن قرآن به یک عنصر تشریفاتی و جداسازی آن از مسائل جاری جامعه است:

- **قرآن؛ کتاب قیام و اصلاح:** آیات الهی همواره آکنده از دستور به اقامه قسط (﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾)، مبارزه با طغیان و دفاع از مستضعفین است. بنابراین، قاری یا حافظی که با تدبر تلاوت می‌کند، نمی‌تواند در برابر ظلم، فساد اقتصادی یا فقر جامعه سکوت اختیار کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۱۲).

- **پرهیز از نگاه ابزاری و عافیت‌طلبانه:** نخبه قرآنی نباید هنر خود را صرفاً در خدمت تمجیدهای ظاهری یا کسب موقعیت‌های اجتماعی قرار دهد، بلکه باید صوت و جایگاه خود را به تریبونی برای بیداری و هدایت مردم تبدیل سازد.

ب. پرچمداری در عرصه «استکبارستیزی و عزتمندی امت اسلامی»

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، یکی از برجسته‌ترین ابعاد سبک زندگی قرآنی، ایستادگی در برابر سلطه‌گران است:

- **الگودهی در موضع‌گیری‌های فراملی:** قاری برجسته با انتخاب هوشمندانه آیاتِ آکنده از عزت، جهاد و مقاومت (﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾)، روحیه خودباوری، مقاومت و استکبارستیزی را در آحاد جامعه اسلامی تقویت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۳۵-۴۴۲).

- **حضور فعال در بزنگاه‌های اجتماعی:** نخبگان قرآنی باید در صف اول همبستگی‌های ملی، کمک‌های مؤمنانه، دفاع از مظلومان عالم (مانند فلسطین) و روشنگری در برابر شایعات و جنگ شناختی دشمن قرار داشته باشند.

ج. الگوسازی رفتاری و مردمداری

جامعه و به ویژه نسل جوان، رفتار نخبه قرآنی را زیر ذره‌بین قرار می‌دهند. خضوع، مردمداری، دست‌پاکی، ساده‌زیستی و پرهیز از اشرافی‌گری از سوی استادان و قاریان برجسته، بزرگ‌ترین تبلیغ عملی برای اثبات اثربخشیِ تلاوت معنامحور و تحقق سبک زندگی قرآنی در عمل است (شریفی، ۱۳۹۶: ۳۲۵-۳۳۲).

نتیجه‌گیری، جمع‌بندی و چشم‌اندازهای آتی پژوهش

این پژوهش با هدف تبیین نقش «تلاوت معنامحور» در شکل‌گیری و تحقق «سبک زندگی قرآنی» بر پایه منظومه فکری و اندیشه راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تلاوت قرآن کریم صرفاً یک مناسک عبادی یا هنر صوتیِ تجریدی نیست، بلکه یک «رسانه تحول‌آفرین شناختی-رفتاری» است که اگر بر پایه فهم، تدبر و خضوع درونی صورت گیرد، قادر است شاکله فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان معاصر را بازطراحی کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۵۰-۴۵۶).

جمع‌بندی یافته‌های کلیدی پژوهش

بر اساس تحلیل‌های صورت‌گرفته در صفحات گذشته، فرآیند گذار از قرائت شکلی به زیست قرآنی را می‌توان در سه سطح کلیدی جمع‌بندی کرد:

۱. **سطح فردی و شناختی (تزکیه و تاب‌آوری):** تلاوت معنامحور با بازسازی الگوهای ذهنی و ارتقای توکل و ایمان، اضطراب‌های زیست مدرن را مهار کرده و تاب‌آوری روحی فرد را در برابر ناگواری‌ها ارتقا می‌دهد.

۲. **سطح خانوادگی و تربیتی (سلول بنیادی زیست قرآنی):** حاکم شدن انس معنایی بر محیط خانه، روابط همسران را بر پایه مودت و رحمت تنظیم کرده و الگوی تربیت نسل جدید را از آموزه‌های خشک به انس جذاب و تدبری تغییر می‌دهد.

۳. **سطح اجتماعی و حکمرانی (تمدن‌سازی):** فرارفتن از عافیت‌طلبی و قرائت سکولار، جامعه اسلامی را به سمتی سوق می‌دهد که عدالت‌خواهی، استکبارستیزی، مواسات و اتقان در کار به شاخص‌های عینی رفتار عمومی تبدیل شوند (شریفی، ۱۳۹۶: ۳۴۰-۳۴۸).

پیشنهادات کاربردی و سیاستی

بر اساس نتایج پژوهش، راهکارهای عملیاتی زیر جهت نهادینه‌سازی این الگو ارائه می‌شود:

- **سیاست‌گذاری در مسابقات و محافل:** بازطراحی نظام داوری مسابقات قرآن و اختصاص سهم تعیین‌کننده به «القای معنا»، «تأثیرگذاری بر مستمع» و «فهم آیات» به جای انحصار در تکنیک‌های صوتی.

- **تحول در کتاب‌های درسی و رسانه ملی:** گنجاندن محتواهای تفسیریِ کاربردی و کوتاه متناسب با چالش‌های نسل جوان و تولید موشن‌گرافیک‌ها و برنامه‌های هنریِ تدبرمحور.

- **مردمی‌سازی و احیای جلسات خانگی:** پشتیبانی محتوایی و غیرتصدی‌گرایانه از محافل خرد خانگی و مسجدی به عنوان کانون‌های اصلی جامعه‌پذیری قرآنی (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۵۰-۴۵۶).

پیشنهادها برای پژوهش‌های آتی

برای تداوم و توسعه پژوهش‌ها در این حوزه، موضوعات زیر به محققان بعدی پیشنهاد می‌شود:

۱. **سنجش تجربی و میدانی:** طراحی پیمایش‌های ملی برای ارزیابی میزان تأثیر جلسات تدبری بر کاهش آسیب‌های اجتماعی و ارتقای بهداشت روان.

۲. **مطالعات بین‌رشته‌ای:** بررسی اثرات نوروساینس (عصب‌شناختی) و روان‌شناختی استماع تلاوت خاشعانه بر تمرکز و کاهش استرس.

۳. **تحلیل تکنولوژی‌های نوظهور:** بررسی نحوه‌ی بهره‌گیری از هوش مصنوعی و ابزارهای واقعیت افزوده (AR) در آموزش تدبر و تصویرگری معانی قرآن برای کودکان و نوجوانان.

سخن پایانی

در نهایت، تلاوت معنامحور همان کلید طلایی است که قرآن کریم را از «کتابی بر بالای رف‌ها» به «منشور زیست موحدانه» در متن جامعه تبدیل می‌کند. تحقق کامل این اندیشه راهبردی، نیازمند عزم همگانی قاریان، نخبگان، مسئولان فرهنگی و آحاد مردم است تا طنین وحی، گام‌به‌گام جان‌ها را روشن ساخته و بستر ساخت تمدن نوین اسلامی را فراهم آورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۴۵۰-۴۵۶؛ شریفی، ۱۳۹۶: ۳۴۰-۳۴۸)

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.

آذربایجانی، مسعود، روان‌شناسی دین بر اساس متون اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، المحاسن، چاپ دوم، ج۱، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ش.

الزرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد اول: قرآن در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.

خامنه‌ای، سید علی، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: انتشارات صهبا، ۱۳۹۲ش.

خامنه‌ای، سید علی، مقدمه‌ای بر انس با قرآن کریم، تهران: مرکز تحقیقات علمی سپاه، ۱۳۸۸ش.

خامنه‌ای، سید علی، دیدگاه‌های قرآنی و اندیشه راهبردی، گردآوری دفتر حفظ و نشر آثار، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰ش.

خامنه‌ای، سید علی، مجموعه بیانات در دیدارهای سالانه با قاریان، حافظان و اساتید قرآن کریم در روز اول ماه مبارک رمضان، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، ۱۳۶۸-۱۴۰۲ش.

خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی (تبیین مسئله سبک زندگی)، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳ش.

شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مشرقین، ۱۳۷۹ش.

شریفی، محمد و همکاران، مؤلفه‌های سبک زندگی اسلامی از منظر مقام معظم رهبری، فصلنامه علمی پژوهش‌های اخلاقی، سال نهم، شماره ۳، ۴۵-۶۸، ۱۳۹۸ش.

صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج۲، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.

طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، ج۲، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن (معارف قرآن ۳)، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۸۸ش.

معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه تمهید، ۱۳۸۶ش.

مطهری، مرتضی، شناخت قرآن (مجموعه آثار، ج۱۶)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.

موسوی، سید رضا و حسینی، مریم، جایگاه تدبر در تعمیق انس با قرآن کریم، دوشناخته‌نامه قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۲، ۱۱۲-۱۳۵، ۱۴۰۰ش.

References

The Holy Quran. (Translated by N. Makarem Shirazi).

Al-Kulaynī, M. b. Y. (1986). *Al-Kāfī* [The sufficient book] (4th ed., Vol. 2). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Al-Zarqānī, M. ʿA. (1995). *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurʾān* [The springs of gnosis in the sciences of the Quran] (Vol. 2). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Azarbaijani, M. (2013). *Ravānshināsī-yi Dīn bar Asās-i Mutūn-i Islāmī* [Psychology of religion based on Islamic texts] (6th ed.). Research Institute of Hawzah and University (RIHU).

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (Shaykh al-Ṣadūq). (1992). *Al-Maḥāsin* [The virtues] (2nd ed., Vol. 1). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ibn Bābawayh, M. b. ʿA. (Shaykh al-Ṣadūq). (1999). *ʿUyūn Akhbār al-Riḍā (AS)* [Sources of the traditions concerning Imam al-Rida] (Vol. 2). Jahan Publishing.

Javadi Amoli, A. (2008). *Tafsīr-i Mawḍūʿī-yi Qurʾān-i Karīm: Qurʾān dar Qurʾān* [Thematic exegesis of the Holy Quran: The Quran in the Quran] (5th ed., Vol. 1). Esra Publishing Center.

Khamenei, S. A. (1979–2023). *Majmūʿah-yi Bayānāt dar Dīdārhā-yi Sālānah bā Qāriyān, Ḥāfiẓān va Asātīd-i Qurʾān-i Karīm dar Rūz-i Avval-i Māh-i Mubārak-i Ramaḍān* [Collection of speeches in the annual meetings with Quran reciters, memorizers, and masters on the first day of the holy month of Ramadan]. The Center for Preserving and Publishing the Works of Grand Ayatollah Khamenei. https://farsi.khamenei.ir

Khamenei, S. A. (2009). *Muqaddamah-ʾī bar Uns bā Qurʾān-i Karīm* [An introduction to companionship with the Holy Quran]. IRGC Scientific Research Center.

Khamenei, S. A. (2011). *Dīdgāh-hā-yi Qurʾānī va Andīshah-yi Rāhbardī* [Quranic perspectives and strategic thought] (Compiled by the Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei). Enqelab-e Eslami Publishing.

Khamenei, S. A. (2012, October 14). *Bayānāt dar Dīdār-i Javānān-i Ustān-i Khurāsān-i Shamālī (Tabyīn-i Masʾalah-yi Sabk-i Zindagī)* [Speech delivered in the meeting with the youth of North Khorasan Province: Clarifying the issue of lifestyle]. The Center for Preserving and Publishing the Works of Grand Ayatollah Khamenei. https://farsi.khamenei.ir

Khamenei, S. A. (2013). *Tarḥ-i Kullī-yi Andīshah-yi Islāmī dar Qurʾān* [An outline of Islamic thought in the Quran] (3rd ed.). Sahba Publications.

Ma'refat, M. H. (2007). *Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʾān* [Introduction to the sciences of the Quran] (2nd ed.). Tamhid Institute.

Mesbah Yazdi, M. T. (2009). *Akhlāq dar Qurʾān (Maʿārif-i Qurʾān 3)* [Ethics in the Quran (Quranic Teachings, Part 3)] (M. H. Eskandari, Ed. & Comp.; 4th ed., Vol. 1). Imam Khomeini Education and Research Institute.

Motahhari, M. (1999). *ShināKht-i Qurʾān* [Understanding the Quran] (*Collected Works of Martyr Motahhari*, 28th ed., Vol. 16). Sadra Publications.

Mousavi, S. R., & Hosseini, M. (2021). Jāygāh-i Tadabbur dar Taʿmīq-i Uns bā Qurʾān-i Karīm [The role of contemplation in deepening companionship with the Holy Quran]. *Du-Shinakht-Namah-yi Qur'an va Hadith (Biannual Journal of Quran and Hadith Studies)*, *5*(2), 112–135.

Sharīf al-Raḍī, M. b. Ḥ. (2000). *Nahj al-Balāghah* [The peak of eloquence] (M. Dashti, Trans.; Sermon 193 - Sermon of the Pious). Mashreqayn Publications.

Sharifi, A. H., & Ebrahimi, M. (2019). Mu'allafah-hā-yi Sabk-i Zindagī-yi Islāmī az Manẓar-i Maqām-i Muʿaẓẓam-i Rahbarī [Components of the Islamic lifestyle from the perspective of the Supreme Leader]. *Pazhūhish-nāmah-yi Akhlāq (Ethical Research Journal)*, *12*(44), 68–85.

Tabataba'i, S. M. H. (1995). *Tafsīr al-Mīzān* [Al-Mizan exegesis of the Quran] (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans.; 5th ed., Vol. 1). Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

The Master-class Qur'ānic Recitation: Components, Dimensions, and Domains from the Perspective of the Supreme Leader

Mohammad Babaee [1]✉ **and Ghulam Haidar** [2]

1. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Quranic Recitation Sciences and Arts, Higher Institute of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: babaee1@gmail.com
2. Head, Department of Urdu, Radha Shanta Telutho College, Rohtas, Bihar, India (Affiliated to Veer Kunwar Singh University, Ara - VKSU): ghulamhaidar25@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
13 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
23 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Qur'ānic Recitation, Masterful Recitation, Supreme Leader, Thematic Content Analysis, Qur'ānic Contemplation (*Tadabbur*), *Tajwīd*, Tartīl, Formative Impact.

ABSTRACT

Objective: This study aims to conceptualize and systematically articulate the constituent components of "masterful Qur'ānic recitation" within the intellectual framework of the Supreme Leader. It critically addresses formalistic paradigms that reduce recitation exclusively to vocal and melodic technique while overlooking its epistemic, contemplative, and formative potential.

Methodology: Employing a qualitative research design, the study conducted thematic content analysis following the six-phase model of Braun and Clarke. The research corpus comprised 42 purposively selected thematic excerpts from the official discourse database (khamenei.ir) spanning 1989 to 2017, identified via key descriptors (*tilāwah*, *qirā'ah*, *tartīl*, and *qārī*). Semantic paragraphs served as the units of analysis. Trustworthiness was established through Lincoln and Guba's criteria alongside an inter-coder agreement rate of 85%.

Findings: Systematic coding yielded 97 initial codes, 21 basic themes, 5 organizing themes, and 1 global theme: *"Masterful Recitation as a Communicative-Guiding Act."* The five constitutive domains are: (1) Technical-Performative Domain (accurate articulation, *tajwīd*, melodic precision, and meaning-congruent delivery); (2) Epistemic-Semantic Domain (comprehension of divine vocabulary, active contemplation [*tadabbur*], and avoidance of hasty reading); (3) Contemplative-Heartfelt Domain (spiritual humility [*khushū'*], presence of heart, and direct personal engagement with revelation); (4) Communicative-Impactful Domain (penetration of meanings into the listener's soul); and (5) Formative-Practical Domain (fostering intimate attachment, moral refinement, and practical commitment to Qur'ānic guidance).

Conclusion: Masterful recitation is an integrative, meaning-centered, and contemplation-driven practice wherein acoustic beauty serves as an instrument for delivering divine guidance and fostering existential transformation. This conceptual model provides a robust foundation for reforming pedagogical curricula, competition adjudication criteria, and Qur'ānic assembly programs.

Cite this article: Babaee, M.; & Haidar, Gh. (2026). The Master-class Qur'ānic Recitation: Components, Dimensions, and Domains from the Perspective of the Supreme Leader. *Studies of Quran Reading,* 14 (26), 135-166. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24083.1324

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.24083.1324

1. Introduction

In Islamic cultural history, Qur'ānic recitation has consistently represented a transformative medium of divine communication rather than an autotelic vocal art. However, contemporary critical analyses reveal a pervasive technical reductionism across educational centers, mass media, and competition circuits. Within these dominant conventions, "masterful recitation" is frequently reduced to vocal gymnastics, breath extension, and the mechanical execution of melodic modes (*maqāmāt*). This formalistic orientation marginalizes the supreme purposes of revelation: contemplation (*tadabbur*), comprehension, spiritual reverence, and ethical action. In the intellectual framework of the Supreme Leader, Qur'ānic recitation serves a foundational role within spiritual development and cultural engineering, operating strictly as an *instrumental conduit* toward divine guidance. This study systematically extracts and delineates the conceptual architecture of "masterful recitation" within his thought, grounding it in classical exegesis, hadith literature, and lexicography.

2. Methodology

This research executed a qualitative inquiry employing thematic content analysis based on the established six-phase model of Braun and Clarke (familiarization with data, initial code generation, searching for themes, reviewing themes, defining and naming themes, and producing the report). The research corpus comprised all specialized speeches, directives, and addresses delivered by the Supreme Leader on Qur'ānic recitation, *tajwīd*, melodic modulation, contemplation, and reciter ethics between 1989 and 2017, archived on his official research portal (khamenei.ir). Using purposive thematic sampling, 42 specialized excerpts were analyzed, designating the semantic paragraph as the primary unit of analysis. Trustworthiness was established through Lincoln and Guba's evaluative criteria (credibility, transferability, dependability, and confirmability), supported by peer debriefing, comparative triangulation with primary canonical authorities (*Al-Mīzān*, *Al-Kāfī*, *Nahj al-Balāghah*, *Majma' al-Bayān*, and classical lexicons), and inter-coder agreement testing yielding a reliability score of 85%.

The inductive thematic coding produced 97 initial codes and 21 basic themes, which clustered into 5 organizing domains:

1. The Technical-Performative Domain (Instrumental Foundation): Comprises precise phonological pronunciation (*adā'*), strict observance of classical *tajwīd* rules, melodic discipline rooted in authentic modal traditions, and dynamically modulating vocal delivery to match the semantic context of the verses.

2. The Epistemic-Semantic Domain (Substantive Directionality): Encompasses the reciter's comprehensive understanding of Qur'ānic vocabulary, morphology, and contextual thematic progressions, along with deliberate pacing and avoidance of rushed recitation (*hadhramah*).

3. The Contemplative-Heartfelt Domain (Inner Spiritual Animation): Involves profound interior humility (*khushū'*), cognitive and spiritual presence of heart, personal identification as the direct recipient of divine address, and strict adherence to professional spiritual ethics.

3. The Communicative-Impactful Domain (Intermediate Societal Efficacy): Achieved when recitation moves beyond acoustic entertainment to penetrate the intellect, emotions, and soul of the listener, effectively communicating spiritual concepts even to non-Arabic speakers.

4. The Formative-Practical Domain (Ultimate Teleological Horizon): Establishes the culmination of recitation by transforming listening into living: cultivating enduring intimacy with scripture, stimulating ongoing contemplation, and fostering moral integrity in personal and societal life.

3. Key Findings

Additionally, the findings emphasize that artistic innovation (*sabk* and *tarīq*) in recitation must transcend blind imitation while remaining firmly grounded within authentic methodological rules and resonant with indigenous cultural sensibilities.

4. Conclusion

The thematic analysis culminates in the overarching global theme: **"Masterful Recitation as a Communicative-Guiding Act."** The internal logic of this paradigm operates through a coherent progression:

This integrated model offers concrete implications for contemporary Qur'ānic institutions:

- **Pedagogical Curricula:** Expanding instructional programs beyond vocal training to include Qur'ānic semantics, Arabic morphology, and guided contemplation workshops.
- **Competition Adjudication:** Updating national and international evaluation guidelines to incorporate formal criteria for semantic conveyance, contextual melodic alignment, and communicative spiritual resonance.

Assembly Design: Reorganizing traditional recitation assemblies into multifaceted forums that incorporate recitation, translation, reflective commentary, and community engagement.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۰۶ - ۲۶۲۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۱۴ - ۲۶۲۶
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

مؤلفه‌ها، ابعاد و ساحت‌های تلاوت استادانه قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای ﷺ

محمد بابایی [۱] ✉ و غلام حیدر [۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم وفنون قرائات،مجتمع عالی قرآن وحدیث،جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، رایانامه: babaee1@gmail.com
۲. رئیس بخش زبان اردو، دانشکده رادها شانتا تِلوتو (Radha Shanta Telutho) ، روهتاس، بیهار، هند، (این دانشکده زیر نظر دانشگاه ویر کونوار سینگ، آراء - VKSU فعالیت می‌کند)، رایانامه: ghulamhaidar25@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۲
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۶
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۰۳
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
تلاوت قرآنی،
تلاوت استادانه،
مقام معظم رهبری،
تحلیل محتوای مضمونی،
تدبر قرآنی،
تجوید،
ترتیل، اثر تربیتی.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف مفهوم‌پردازی و صورت‌بندی نظام‌مند مؤلفه‌های «تلاوت استادانه قرآن کریم» در چارچوب فکری مقام معظم رهبری انجام شده است و الگوهای صورت‌گرا را که تلاوت را صرفاً به فنون صوتی و مقامی تقلیل می‌دهند و ظرفیت معرفتی، تدبری و تربیتی آن را نادیده می‌گیرند، به‌طور انتقادی بررسی می‌کند.
روش‌شناسی: پژوهش با طراحی کیفی و استفاده از تحلیل مضمون بر اساس الگوی شش‌مرحله‌ای براون و کلارک انجام شده است. پیکره پژوهش شامل ۴۲ گزاره مضمونیِ هدفمند از پایگاه رسمی بیانات (khamenei.ir) در بازه ۱۹۸۹ تا ۲۰۱۷ بود که با کلیدواژه‌های «تلاوت»، «قرائت»، «ترتیل» و «قاری» شناسایی شدند. واحد تحلیل، بندهای معنایی بود و اعتبار پژوهش بر اساس معیارهای لینکلن و گوبا و نیز توافق ۸۵ درصدی بین کدگذاران تثبیت شد.
یافته‌ها: کدگذاری نظام‌مند به ۹۷ کد اولیه، ۲۱ مضمون پایه، ۵ مضمون سازمان‌دهنده و یک مضمون فراگیر با عنوان «تلاوت استادانه به‌مثابه کنشی ارتباطی-هدایتگر» انجامید. پنج ساحت سازنده عبارت‌اند از: (۱) ساحت فنی-اجرایی: ادای صحیح، تجوید، دقت نغمه‌ای و اجرای هماهنگ با معنا؛ (۲) ساحت معرفتی-معنایی: فهم واژگان الهی، تدبر فعال و پرهیز از خواندن شتاب‌زده؛ (۳) ساحت تدبری-قلبی: خشوع معنوی، حضور قلب و ارتباط مستقیم شخصی با وحی؛ (۴) ساحت ارتباطی-اثرگذار: نفوذ معانی در جان شنونده؛ و (۵) ساحت تربیتی-عملی: ایجاد انس، تهذیب اخلاق و تعهد عملی به هدایت قرآنی.
نتیجه‌گیری: تلاوت استادانه، کنشی یکپارچه، معنامحور و تدبرگراست که در آن زیبایی صوتی ابزار انتقال هدایت الهی و ایجاد تحول وجودی است. این الگوی مفهومی می‌تواند مبنایی استوار برای اصلاح برنامه‌های آموزشی، معیارهای داوری مسابقات و برنامه‌ریزی محافل قرآنی فراهم کند.

استناد: بابایی، محمد و حیدر، غلام (۱۴۰۵). مؤلفه‌ها، ابعاد و ساحت‌های تلاوت استادانه قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای ﷺ. مطالعات قرائت قرآن، ۱۳ (۲۴) ۱۳۵-۱۶۶. https://doi.org/10.22034/qer.2026.24083.1324

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

الف. مبانی مفهومی تلاوت مطلوب

۱. چیستی تلاوت مطلوب و تمایز از قرائت لفظ‌محور

علیرغم اهمیت آواها و تلفظ صحیح کلمات قرآن‌کریم باید به این نکته توجه کرد که تلاوت قرآن‌کریم در منظومه معرفتی اسلام، صرفاً تلفظ آیات و ادای الفاظ وحیانی نیست، بلکه کنشی معرفتی، ایمانی، ارتباطی و تربیتی است که در آن مواجهه انسان با کلام الهی در سطوح زبانی، ادراکی، قلبی و عملی تحقق می‌یابد. راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۷۵) در المفردات «تلاوت» را به معنای «اتباع و اقتداء» دانسته است؛ بدین معنا که قاری در قرائت خود نه‌تنها الفاظ را دنبال می‌کند، بلکه باید در معنا و حکم نیز تابع وحی باشد. ابن‌منظور (۱۴۰۴: ۱۳۷/۱۵) در لسان العرب نیز تلاوت را «خواندن با تدبر و پیروی» معنا کرده است. از این منظر، تلاوت هنگامی وصف «مطلوب» می‌یابد که از خوانش لفظی و صوری فراتر رفته و به فرآیندی معنا-محور، تدبرآمیز و اثرگذار تبدیل شود. در این چارچوب، قرآن نه متن صرفاً آیینی، بلکه خطاب زنده الهی و منبع هدایت است؛ چنان‌که در نهج‌البلاغه از امیرالمؤمنین ﷺ(۱۴۱۵: خطبه ۱۷۶) نقل شده است: «**وَ مَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلاّ قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ: زِيَادَةٍ فِی هُدًی، أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمًی**»؛ هیچ‌کس با این قرآن مجالست نکرد مگر اینکه با افزایش هدایت یا کاهش نابینایی از آن برخاست.

رهبر معظم انقلاب در دیدار اعضای هیأت دولت (۱۷/۰۷/۱۳۸۴) تصریح می‌فرمایند: «تلاوت قرآنی مطلوب است که انسان با تدبر بخواند و کلمات الهی را بفهمد...» و در نقد تلاوت عجولانه می‌افزایند: «تلاوت عجله‌ای که همین‌طور انسان بخواند و برود و معانی را هم نفهمد یا درست نفهمد، مطلوب از تلاوت قرآن نیست.»

این تأکید بر تدبر، ریشه در آیات قرآن و روایات دارد؛ چنان‌که خداوند در سوره ص آیه ۲۹ می‌فرماید: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾ (ص: ۲۹). در منابع حدیثی نیز، امام صادق ﷺ «حق تلاوت» را به «تدبر در آیات» تفسیر فرموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) و در روایتی از رسول خدا ﷺ آمده است: «**لا خَيْرَ فِی قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۱/۹۲). بر این اساس، تلاوت مطلوب در برابر سه کاستی قرار می‌گیرد: کاستی معرفتی (قرائت بدون فهم)، کاستی تدبری (خواندن بدون تأمل) و کاستی تربیتی (تلاوتی که به تحول عملی منتهی نمی‌شود).

این سه‌گانه را می‌توان در سیره عملی معصومان ﷺنیز بازجست؛ چنان‌که در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲۹/۴) نقل شده است که امام سجاد ﷺچنان قرآن را با حزن و تأمل تلاوت می‌فرمود که رهگذران علیرغم به همراه داشتن بار سنگین، بر در خانه ایشان می‌ایستادند و می‌گریستند.

همچنین در صحیح البخاری (بخاری، ۱۴۰۱: کتاب التوحید، حدیث شماره ۷۵۲۷) از رسول خداﷺ روایت شده که فرموده‌اند: «**زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ**»؛ یعنی قرآن را با صداهای خود بیارایید؛ اما این زیباسازی زمانی ارزشمند است که در خدمت فهم و اثرگذاری باشد، نه صرفاً نمایشی صوتی را به رخ بکشد.

علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۶۱/۱۸) در تفسیر المیزان ذیل آیه ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾ (محمد: ۲۴) می‌نویسد: تدبر در قرآن به معنای تأمل در آیات پشت سر هم و کشف ارتباط معنایی میان آن‌هاست که بدون توجه به معنا ممکن نیست؛ بنابراین، تلاوت مطلوب آن است که از سطح الفاظ فراتر رفته، با تدبر و فهم معنا همراه گردد و سرانجام به تحول عملی در زندگی قاری و مخاطب بینجامد. این نگاه جامع، تفاوت بنیادین تلاوت مطلوب با قرائت صرفاً لفظی و شتاب‌زده را آشکار می‌سازد. با این حساب شایسته است که فهم معنای آیات توسط قاری را رکن بنیادین قرائت استادانه در نظر گرفت.

۲. فهم معنا؛ رکن بنیادین قرائت مطلوب

در اندیشه رهبری شهید انقلاب، فهم معنا نه عنصری الحاقی، بلکه رکنی درونی و مقوم تلاوت استادانه است. ایشان در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست‌وسومین مسابقات بین‌المللی قرآن (۰۴/۰۷/۱۳۸۵) می‌فرمایند: «هم باید تلاوت بکنید و هم باید معانی قرآن را بفهمید؛ اگر معنای قرآن را فهمیدید، می‌توانید بهتر تلاوت کنید.» این سخن با تأکیدات قرآنی و روایی بر فهم و تعقل همسو است؛ چنان‌که خداوند در سوره یوسف آیه ۲ می‌فرمایند: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (یوسف: ۲)؛ یعنی قرآن را نازل کردیم تا بیندیشید. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۶/۱۱) در ذیل این آیه می‌گوید: «مقصود از نزول قرآن به زبان عربی، آن است که مردم بتوانند در معانی آن تعقل کنند»؛ ازاین‌رو، تلاوتی که بدون تعقل و فهم باشد، با هدف اصلی نزول قرآن فاصله دارد. این بیان رهبری دلالت‌های مهمی دارد:

نخست، تلاوت و فهم در نسبت تکمیلی و تعاملی قرار دارند. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۲/۱) در النهایة «تلاوت» را به «اتباع اللفظ مع فهم المعنی» تعریف کرده است؛ به عبارتی از این منظر تلاوت به معنای پیروی از لفظ همراه با فهم معنا است. زبیدی (۱۳۸۵: ۱۰۸/۲) نیز در تاج العروس می‌نویسد: «**التِّلَاوَةُ: اتِّبَاعُ الْكِتَابِ وَالْعَمَلُ بِمَا فِيهِ**»؛ تلاوت، پیروی از کتاب و عمل به آن چیزی است که در آن است؛ بنابراین، تلاوت بدون فهم، حقیقت خود را از دست می‌دهد.

دوم، فهم معنا مستقیماً در کیفیت اجرا (اداء، مکث، شدت و ضعف در لحن و بیان) تأثیر می‌گذارد. در صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: کتاب صلاة المسافرین، حدیث شماره ۱۸۰۲) از رسول خدا ﷺ روایت شده است که ایشان قرآن را «حَزْفًا حَزْفًا» و با تأمل و درنگ تلاوت می‌فرمودند، به‌گونه‌ای که شنونده می‌توانست حروف را بشمارد. همچنین سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان ترتیل را به «تفخیم الألفاظ، وتبیین الحروف، وعدم الإدغام» تعریف کرده و آن را مقدمه فهم و تدبر دانسته است. طبرسی (۱۳۶۷: ۱۷۰/۷) در مجمع‌البیان ذیل آیه ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**﴾ از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند: «**بَيِّنْهُ تِبْيَانًا وَ لَا تَهُذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ**»؛ یعنی آن را روشن و آشکار بیان کن و مانند شعر با شتاب مخوان. این روایت نشان می‌دهد که تبیین حروف و کلمات – که مستلزم فهم معناست – شرط اساسی تلاوت صحیح است.

سوم، تلاوت معنا-محور شاخصی برای تشخیص ارتباط درونی قاری با آیات است. امام صادق ﷺ در روایتی (صدوق، ۱۳۷۸: الأمالی، مجلس ۲۳۴/۵۰) می‌فرمایند: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَلْيَنْظُرْ فِي قَلْبِهِ؛ إِنْ كَانَ يُحِبُّ الْقُرْآنَ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ**»؛ هر که دوست دارد بداند خدا و رسولش را دوست دارد، به قلب خود بنگرد؛ اگر قرآن را دوست دارد، خدا و رسولش را دوست داشته است. از این‌رو، انس و الفت با قرآن و فهم عمیق آن، نشانه حقیقی محبت الهی است.

از این حیث، فهم معنا دارای سه کارکرد محوری است:

۱. کارکرد معرفتی: به این معنا که انتقال از تلفظِ صرف به دریافت پیام الهی و هدایت معرفتی از کارکردهای مهم این مقوله است. راوندی (۱۴۰۵: النوادر/۳۰) از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَغْنَى بِهِ أَغْنَاهُ اللَّهُ**»؛ هر کس قرآن را چنان بخواند که با آن بی‌نیاز شود (و معنایش را بفهمد)، خداوند او را بی‌نیاز می‌کند. این بی‌نیازی، بی‌نیازی معرفتی و هدایتی است و ناظر به حوزه‌های مالی نیست.

۲. کارکرد اجرایی-هنری: که با برقراری تناسب میان کیفیت قرائت با مضمون و معنای آیات کامل می‌شود. چنانچه نقل شده است که «**كانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ** ﷺ**أَحْسَنَ النّاسِ صَوْتًا بِالْقُرْآنِ**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۸/۴۶)؛ امام سجاد ﷺنیکوترین صدا را در تلاوت قرآن داشت. این زیبایی صوتی، می‌تواند برخاسته از فهم عمیق ایشان از معانی آیات و هضم شدن آن بزرگوار در مفاهیم آیات کریمه نیز بوده باشد و شاید صرفاً ناظر به مهارت فنی نباشد.

۳. کارکرد تربیتی: قرائت زیبا و فهیمانه زمینه‌سازی برای تأثر قلبی، خشوع و درنهایت عمل به قرآن است. نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۹۳) در وصف متقین می‌گوید: «**وَ إِذَا تَلَا الْقُرْآنَ حَزِنَ وَ تَزَلْزَلَ**»؛ هنگامی‌که قرآن تلاوت می‌کرد، محزون می‌شد و لرزه بر اندامش می‌افتاد. این حالت، حاصل فهم و تدبر در آیات است؛ بنابراین، فهم معنا حلقه‌ای است که تلاوت را از یک کنش صوری و لفظی به عملی معرفتی، هنری و تربیتی پیوند می‌زند. بدون آن، تلاوت هرچند ازنظر فنی بی‌نقص باشد، از غایت اصلی خود یعنی هدایت و تحول بازمی‌ماند. اینجاست که می‌توان با قاطعیت گفت: تدبر همان روح تلاوت است.

۳. تدبر؛ روح حاکم بر تلاوت

اگر فهم معنا ناظر به دریافت مفهومی آیات است، تدبر ناظر به تأمل ژرف، درنگ معنوی و نسبت دادن پیام قرآن به حیات فردی و اجتماعی است. راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۱۸۷) در المفردات «تدبر» را به معنای «النظر فی عواقب الأمور» (نگاه به عواقب و پایان کارها) تعریف کرده است؛ بدین معنا که تدبر فراتر از فهم سطحی، در جستجوی لوازم و نتایج هدایتی آیات است. این مفهوم در قرآن نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته است؛ ازجمله در سوره نساء آیه ۸۲: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (نساء: ۸۲). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۶/۵) در تفسیر این آیه می‌فرماید: تدبر در قرآن یعنی آیه‌ای را به دنبال آیه دیگر نشاندن و میان آن‌ها ارتباط برقرار کردن تا درستی و انسجام کلام الهی آشکار گردد.

تأکید مقام معظم رهبری شهید بر این‌که تلاوت قرآن با تأمل و تدبر اثر می‌بخشد (۱۷/۰۷/۱۳۸۴، دیدار اعضای هیأت دولت) نشان می‌دهد که قاری نه‌فقط خواننده، بلکه مخاطب خطاب الهی است. این معنا در روایات نیز به زیبایی بازتاب یافته است. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵:

۶۱۴/۲) از امام صادق ﷺ نقل شده است که در تفسیر «حَقّ تِلَاوَتِهِ» فرمود: «**هُوَ تَدَبُّرُ آيَاتِهِ**»؛ و در ادامه می‌فرماید: «**إِنّ اللّهَ عَزّ وَ جَلّ يَقُولُ: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدّبّرُوا آيَاتِهِ**» (ص: ۲۹). همچنین در بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۱/۹۲) از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ»؛ در قرائتی که تدبر در آن نباشد، خیری نیست. تدبر، حلقه واسط میان تلاوت و عمل است.

ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۲/۱) در النهایة می‌نویسد: «**التّدَبُّرُ: التّفَكُّرُ فِي أَدْنَاهَا وَ النّظَرُ فِي عَوَاقِبِهَا**»؛ خواندن بدون تدبر غالباً به عادت و تکرار محدود می‌شود، اما خواندن تدبرآمیز زمینه تحول در نگرش و رفتار را فراهم می‌کند. در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: حکمت ۱۳۶) آمده است: «**أَلَا إِنّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ**»؛ قرآن ظاهری زیبا و باطنی عمیق دارد که جز با تدبر به آن نمی‌توان رسید. از این‌رو، تدبر در منظومه تلاوت مطلوب، نه یک امر مستحب حاشیه‌ای، بلکه مؤلفه‌ای بنیادین در تحقق نسبت حقیقی انسان با قرآن است. شاید بتوان گفت التفات به مفاهیم آیات و تدبر در آن‌ها در هنگام قرائت را با عنوانی خاص می‌شود نامید و آن ترتیل قرآن‌کریم است.

۴. ترتیل؛ صورت سنجیده و هدایتمند تلاوت

آیه شریفه ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا**﴾ (مزمل: ۴) دلالت بر نظم خاص، بیان روشن و آهنگ سنجیده دارد. راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۱۸۷) در المفردات «ترتیل» را به معنای «تبيين الحروف و إرسالها على الترتيب و التوالي» (روشن کردن حروف و فرستادن آن‌ها به ترتیب و پی‌درپی) تعریف کرده است. ابن‌منظور (۱۴۰۴: ۲۶۵/۱۱) در لسان العرب نیز می‌نویسد: «**رَتّلَ الْقُرْآنَ: بَيّنَهُ وَ فَصّلَهُ**»؛ یعنی آن را روشن و جداجدا بیان کرد. ترتیل نه کند خوانی صرف است و نه زیباسازی محض، بلکه گونه‌ای از خواندن است که فهم، تدبر و اثرپذیری را ممکن می‌سازد. سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان می‌گوید: «كمال الترتيل: تفخيم الألفاظ، وتبيين الحروف، وعدم الإدغام»؛ و این خود مقدمه‌ای برای تدبر در آیات است. در منابع حدیثی، روایات فراوانی به تبیین حقیقت ترتیل پرداخته‌اند. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) از امیرالمؤمنین ﷺ نقل شده است که در پاسخ به سؤال از معنای ترتیل فرمود:

«**بَيِّنْهُ تِبْيَاناً وَ لَا تَهُذَّهُ هَذَّ الشِّعْرِ وَ لَا تَنْثُرْهُ نَثْرَ الرَّمْلِ وَ لَكِنْ أَفْزِعُوا قُلُوبَكُمُ الْقَاسِيَةَ**»؛ یعنی آن را چنان روشن بیان کن که گویی دانه شن پراکنده نمی‌کنی و مانند شعر شتاب‌زده نمی‌خوانی، بلکه دل‌های سخت خود را با آن به هراس افکنید.

در این روایت، سه عنصر اساسی ترتیل نمایان می‌شود: تبیین (روشنی الفاظ)، پرهیز از شتاب (عدم تشبّه به شعر) و تأثیر بر قلب (افزاع قلوب قاسیة). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۳۸/۲۰) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «ترتیل القرآن هو تلاوته بتبیین حروفه علی توالیها» و آن را مقدمه‌ای برای «تدبر و تفکر» می‌داند. در فیش روایی مرتبط با این آیه (برگرفته از مجموعه نشست‌های تخصصی شورای عالی قرآن)، بر خوب بیان کردن، پرهیز از شتاب‌زدگی همچون شعر و قرار دادن همت در تدبر و به‌کار بستن آیات تأکید شده است. این معنا در روایت دیگری از رسول خدا ﷺ (نوری، ۱۴۰۸: مستدرک الوسائل: ۲۴۲/۴) نیز آمده است: «**قِفُوا عِنْدَ عَجَائِبِهِ وَ حَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ وَ لَا يَكُنْ هَمُّ أَحَدِكُمْ آخِرَ السُّورَةِ**»؛ در برابر شگفتی‌های قرآن بایستید و دل‌ها را با آن به حرکت درآورید و همت یکی از شما پایان سوره نباشد.

ترتیل، قالب اجرایی تلاوت تدبرآمیز است؛ قالبی که زبان را در خدمت معنا و صوت را در خدمت هدایت قرار می‌دهد. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۱۹۴/۲) در النهایة می‌گوید: «**التَّرْتِيلُ: تَحْسِينُ الْقِرَاءَةِ وَ تَبْيِينُ الْحُرُوفِ**»؛ و این تحسین قرائت تنها زمانی ارزشمند است که به فهم و تأثر بینجامد. در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۵۶/۴) از امام صادق ﷺ نقل شده است: «**إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُقْرَأُ هَذْرَمَةً وَ لَكِنْ يُرَتِّلُ تَرْتِيلًا، فَإِذَا مَرَرْتَ بِآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ النَّارِ فَقِفْ عِنْدَهَا وَ تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ**»؛ قرآن را شتاب‌زده نخوانید بلکه آن را با ترتیل بخوانید، پس هرگاه به آیه‌ای رسیدی که در آن یاد آتش است، در برابر آن بایست و به خدا از آتش پناه ببر. این روایت به‌روشنی نشان می‌دهد که ترتیل، توقف هدفمند بر آیات برای تأثر قلبی و عمل را نیز شامل می‌شود. از این‌رو، ترتیل نه یک شیوه صرفاً آوایی، بلکه سنت نبوی و علوی در قرائت قرآن است که با تأنی، تبیین و تدبر عجین شده و غایت آن هدایت و تربیت انسان است. چنان‌که در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۱۰) آمده است: «**تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ**»؛ قرآن را فراگیرید که بهار دل‌هاست –و این بهار شدن، جز از راه تلاوت مرتل و همراه با تدبر حاصل نمی‌شود. تدبری که محصول پیوند لفظ و معناست و از شاخصه های تلاوت استادانه تلقی می‌شود.

۵. پیوند لفظ و معنا در تلاوت مطلوب

تلاوت مطلوب بر پیوند متوازن ادای الفاظ و التفات به معنا استوار است. صحت اداء، تجوید، صوت خوش و لحن مناسب همگی واجد اهمیت‌اند؛ اما ارزش کامل آن‌ها زمانی آشکار می‌شود که در خدمت انتقال معنا و تعمیق اثر هدایتی قرآن قرار گیرند، مطلبی که تا بدین جا بر آن تأکید داشتیم. در روایات، این پیوند به‌روشنی مورد تأکید قرار گرفته است. از رسول خداﷺ نقل شده است: «**زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ**» (بخاری، ۱۴۰۱: کتاب التوحید، شماره ۷۵۲۷)؛ اما این تزیین صوتی، هرگز به معنای غفلت از معنا نیست؛ چنان‌که در روایت دیگر آمده است: «**اقْرَؤُا الْقُرْآنَ بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ الْكَبَائِرِ**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲). در این روایت، هم بر بهره‌گیری از الحان عربی تأکید شده و هم از لحن اهل فسق و گناه بر حذر داشته شده است. طبرسی (۱۳۶۷: ۳۴۱/۹) در مجمع‌البیان این روایت را چنین تفسیر می‌کند: «یعنی اقرؤوه بلغات العرب و لهجاتهم لا بلحون الغناء و التطریب»؛ یعنی قرآن را با لغات و لهجه‌های عرب بخوانید، نه با آهنگ‌های غنا و طرب. مقام معظم رهبری شهید در توصیف تلاوت‌های استاندارد و مطلوب، بر مؤلفه‌هایی چون اداء، لحن، تجوید، توجه به مضامین و مفاهیم و تنظیم اداء به‌تناسب مضامین و مفاهیم تأکید می‌کنند.

این نگاه، برگرفته از سیره معصومان ﷺاست. در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲۹/۴) از امام صادق ﷺ نقل شده است که در وصف تلاوت امام سجاد ﷺمی‌فرماید: «**كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتًا بِالْقُرْآنِ**»؛ اما این زیبایی صوتی، نه از سرِ هنرنمایی، بلکه از سرِ فهم عمیق معانی بود. به‌گونه‌ای که رهگذران بر در خانه ایشان می‌ایستادند و از شدت تأثر، گاه از هوش می‌رفتند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۸/۴۶). آیات قرآن از حیث محتوا و پیام، یکسان نیستند. آیات بشارت، انذار، دعا، توحید، موعظه یا قصص، هر یک اقتضائات بیانی خاصی دارند. تلاوت مطلوب آن است که قاری بتواند این اقتضائات را در نحوه اداء، مکث، آهنگ و تأکید آشکار سازد. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۵۵/۱) در المیزان می‌نویسد: «اختلاف سیاق آیات، اختلاف در نحوه تلاوت را اقتضا می‌کند؛ آیات عذاب باید با خشونت و شدت و آیات رحمت با نرمی و لطف تلاوت شوند». ابن‌منظور (۱۴۰۴: ۱۰۲/۴) نیز در لسان العرب ذیل واژه «لحن» می‌گوید: «**لَحَنَ الشَّيْءَ: إذا فَهِمَ**

مَعْنَاهُ وَ أَخْرَجَهُ عَلَى وَجْهِهِ»؛ کسی که به چیزی «لحن» کند، معنای آن را فهمیده و به درستی ادا کرده است. در صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: کتاب الصلاة، شماره ۱۸۰۲) از ام‌سلمه نقل شده است که تلاوت رسول خدا ﷺ را «**قِرَاءَةً مُفَسِّرَةً حَرْفًا حَرْفًا**» توصیف کرد؛ یعنی خواندنی روشن، حرف‌به‌حرف. سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان به نقل از ابن عباس می‌گوید: «**قِرَاءَةُ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ مَدًّا**»؛ تلاوت پیامبر با کشش و امتداد صدا همراه بود تا همه حروف و کلمات به‌وضوح شنیده شود. راوندی (۱۴۰۵: النوادر/۳۰) نیز از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «**إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَتَرَسَّلْ فِيهِ**»؛ هنگامی که قرآن می‌خوانی در آن آرامش و درنگ داشته باش. از این‌رو، تلاوت مطلوب – که مقام معظم رهبری شهید آن را «در حدّ ضابطه و استاندارد» توصیف می‌فرمایند – تلاوتی است که در آن قاری، افزون بر رعایت دقیق قواعد فنی، با التفات به معنا، لحن و ادای خود را با مضمون آیات هماهنگ می‌سازد تا مخاطب، هم از زیبایی صوت لذت برد و هم به عمق پیام هدایتی و اثرگذاری واقعی به‌عنوان معیار نهائی تلاوت استادانه قرآن‌کریم دست یابد.

۶. اثرگذاری؛ معیار نهایی تلاوت مطلوب

تلاوت قرآن هنگامی به مرتبه مطلوب نزدیک می‌شود که مخاطب را از سطح شنیدن صوت به مرتبه دریافت پیام، تأثر قلبی و توجه معنوی منتقل کند. مقام معظم رهبری شهید در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست‌وسومین مسابقات بین‌المللی قرآن (۰۴/۰۷/۱۳۸۵) می‌فرمایند: «هر تلاوتی اثرگذار نیست؛ بعضی از تلاوت‌ها هست که وقتی اجرا می‌شود، معانی قرآن را در گوش و دل‌وجان مخاطب رسوخ می‌دهد.» این سخن با تأکیدات قرآنی همسو است؛ خداوند در سوره انفال آیه ۲ می‌فرماید: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾ (انفال: ۲)؛ مؤمنان کسانی هستند که هرگاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان ترسان می‌گردد و چون آیات او بر آنان تلاوت شود، بر ایمانشان افزوده می‌گردد. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۰/۹) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «ازدیاد ایمان، ثمره تأثر قلبی از تلاوت آیات است؛ تأثری که از فهم معنا و خشوع در برابر کلام الهی حاصل می‌شود».

اثرگذاری تلاوت، محصول هم‌افزایی چند عامل است:

۱. صحت فنی: در صحیح البخاری (بخاری، ۱۴۰۱: کتاب فضائل القرآن، شماره ۵۰۲۰) از رسول خداﷺ نقل شده است: «**الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ**»؛ کسی که در قرائت قرآن مهارت دارد، با فرشتگان بزرگوار و نیکوکار همنشین است؛ اما این مهارت فنی تنها زمانی به اثرگذاری می‌انجامد که با معنای قرآن همراه باشد.

۲. فهم قاری از مضمون: در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۷/۲) از امام صادق ﷺ نقل شده است: «**قُرَّاءُ الْقُرْآنِ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاتَّخَذَهُ بِضَاعَةً... وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَيَّعَ حُدُودَهُ... وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَوَضَعَ دَوَاءَ الْقُرْآنِ عَلَى دَاءِ قَلْبِهِ**»؛ قاریان قرآن سه دسته‌اند: کسی که قرآن را سرمایه کسب خود قرار می‌دهد؛ کسی که حروف آن را حفظ می‌کند اما حدودش را ضایع می‌سازد؛ و کسی که داروی قرآن را بر درد دل خود می‌نهد. تنها دسته سوم است که تلاوتش اثر شفابخش دارد. در بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۰/۹۲) نیز از رسول خدا ﷺآمده است: «**لَوْ أَنَّ الْقُرْآنَ كَانَ فِي إِهَابٍ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا احْتَرَقَ**»؛ اگر قرآن در پوستینی نهاده شود و در آتش افکنده شود، آن پوستین نمی‌سوزد. این تمثیل نشان می‌دهد که تلاوت همراه با فهم و ایمان، مایه حفظ و مصونیت از آتش گناه است.

۳. تناسب لحن با معنا: سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان به نقل از برخی مفسران می‌گوید: «**كمال الترتيل هو تفخيم الألفاظ، وتبيين الحروف، وعدم الإدغام، وأن يقرأ الآية على وجهها من التهديد والتبشير**»؛ یعنی کمال ترتیل آن است که الفاظ را سنگین و محکم ادا کند، حروف را روشن بگوید، از ادغام‌های بی‌جا بپرهیزد و هر آیه را به اقتضای مضمون آن (تهدید، بشارت، انذار و...) بخواند.

۴. صدق و حضور قلب: در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۹۳) در وصف پرهیزکاران آمده است: «**وَ إِذَا تَلَا الْقُرْآنَ حَزِنَ وَ تَزَلْزَلَ**»؛ هنگامی که قرآن تلاوت می‌کند، محزون می‌شود و لرزه بر اندامش می‌افتد. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۳/۱) در النهایة این حالت را «خشوع قلب» می‌نامد که شرط اساسی تأثیر تلاوت بر خود قاری و سپس بر مخاطب است.

۵. آمادگی مخاطب: خداوند در سوره اسراء آیه ۱۰۷ می‌فرماید: ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (اسراء: ۱۰۷). طبرسی (۱۳۶۷: ۱۳۰/۷) در مجمع البیان این آیه را به تأثیر تلاوت بر کسانی تفسیر می‌کند که اهل علم و حقیقت‌جویی هستند؛ بنابراین، اثرگذاری تلاوت افزون بر عوامل مرتبط با قاری، به آمادگی معنوی و علمی مخاطب نیز بستگی دارد. از این رو، تلاوت اثرگذار تلاوتی است که در آن قاری با تسلط فنی، فهم عمیق، لحن متناسب با معنا و حضور قلب، زمینه‌ای را فراهم آورد تا مخاطب نیز با آمادگی و انس با قرآن، از شنیدن صوت به دریافت پیام و از دریافت پیام به تأثر قلبی و التزام عملی برسد. چنان‌که در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۷۶) آمده است: «وَ مَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلاّ قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ»؛ هیچ‌کس با این قرآن مجالست نمی‌کند مگر با افزایش هدایت یا کاهش نابینایی از آن برمی‌خیزد. بدیهی است این سطح از مجالست در نهایت به عمل به محتوای قرآن‌کریم می انجامد.

۷. نسبت تلاوت مطلوب با عمل به قرآن

تلاوت در غایت خود باید به عمل و التزام عملی بینجامد. این نسبت را می‌توان در زنجیره «تلاوت ← فهم ← تدبر ← تأثر ← عمل» صورتبندی کرد. قرآن‌کریم در آیه ۲۹ سوره ص به روشنی هدف نزول خود را چنین بیان می‌کند: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ۲۹). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۰۸/۱۷) در المیزان می‌نویسد: «غایت تدبر، تذکر و یادآوری است و تذکر بدون عمل و التزام، ناقص و ناتمام خواهد ماند». در فیش روایی مرتبط با ترتیل (برگرفته از مجموعه نشست‌های تخصصی شورای عالی قرآن) آمده است: «همت انسان باید در تدبر، تأمل و به‌کار بستن آیات قرار گیرد.» این مضمون در روایات متعددی بازتاب یافته است. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) از امام صادق ﷺ در تفسیر «حَقّ تِلَاوَتِهِ» چنین نقل شده است: «يُرَتِّلُونَ آيَاتِهِ وَ يَتَفَهَّمُونَ مَعَانِيَهُ وَ يَعْمَلُونَ بِأَحْكَامِهِ وَ يَرْجُونَ وَعْدَهُ وَ يَخْشَوْنَ عَذَابَهُ وَ يَتَمَثَّلُونَ قَصَصَهُ وَ يَعْتَبِرُونَ أَمْثَالَهُ وَ يَأْتُونَ أَمْرَهُ وَ يَجْتَنِبُونَ نَهْيَهُ»؛ آیاتش را با ترتیل می‌خوانند، معانی آن را می‌فهمند، به احکامش عمل می‌کنند، به وعده‌اش امیدوارند، از عذابش می‌ترسند، داستان‌هایش را در زندگی پیاده می‌کنند، از مثل‌هایش عبرت

می‌گیرند، به فرمانش گردن می‌نهند و از نهی‌اش دوری می‌جویند. سپس حضرت می‌فرماید: «**وَ إِنَّمَا هُوَ تَدَبُّرُ آيَاتِهِ**»؛ و این حقیقت جز تدبر در آیات نیست. نوری (۱۴۰۸: مستدرک الوسائل: ۲۴۲/۴) نیز این روایت را با تأکید بر عمل به قرآن نقل کرده است. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۲/۱) در النهایة ذیل واژه «تلاوت» می‌نویسد: «**التِّلَاوَةُ: اتِّبَاعُ الْكِتَابِ وَ الْعَمَلُ بِمَا فِيهِ**»؛ تلاوت، پیروی از کتاب و عمل به آن چیزی است که در آن است؛ بنابراین، تلاوتی که به عمل نینجامد، در حقیقت تلاوت کامل محسوب نمی‌شود. از این منظر، قاری قرآن واسطه انتقال پیام وحی و زمینه‌ساز تحقق تربیت قرآنی است. در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۱۰) امیرالمؤمنان ﷺ می‌فرمایند: «**تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ**»؛ قرآن را فراگیرید که بهار دل‌هاست؛ اما این بهار شدن تنها در صورتی محقق می‌شود که تلاوت به فهم، فهم به تدبر، تدبر به تأثر و تأثر به عمل بینجامد. راوندی (۱۴۰۵: النوادر/۳۰) از رسول خداﷺ نقل می‌کند: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَلَمْ يَعْمَلْ بِمَا فِيهِ، كَانَ كَمَنْ قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ وَ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهِ**»؛ هر کس قرآن بخواند ولی به آنچه در آن است عمل نکند، مانند کسی است که کتاب خدا را خوانده ولی از آن بهره‌ای نبرده است. حر عاملی (۱۴۰۹: وسائل الشیعة: ۸۳۰/۴) نیز روایاتی با همین مضمون نقل کرده و بر لزوم پیوند تلاوت با عمل تأکید ورزیده است.

مقام معظم رهبری شهید در بیانات متعدد خود، همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که تلاوت مقدمه است، نه هدف. ایشان در دیدار قاریان (۰۴/۰۷/۱۳۸۵) فرمودند: «هم باید تلاوت بکنید و هم باید معانی قرآن را بفهمید...» و این فهم و تلاوت، نهایتاً باید به انس با قرآن و عمل به هدایت الهی منتهی شود. چنان‌که در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۷/۲) در توصیف قاریان حقیقی آمده است: «**رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَوَضَعَ دَوَاءَ الْقُرْآنِ عَلَى دَاءِ قَلْبِهِ**»؛ کسی که داروی قرآن را بر درد دل خود می‌نهد؛ و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که تلاوت از سطح شنیدن و لفظ خواندن فراتر رفته و به مقام شفابخشی و تحول عملی می‌رسد. در همین راستا نباید از ساحت فنی یک تلاوت مطلوب، غفلت کرد؛ چرا که قرائت قرآن هرچند محتواگرا باشد بدون توجه به ساحت فنی قرائت، مطلوب به نظر نمی رسد.

۸. ساحت فنی تلاوت استادانه (اداء، تجوید، لحن، تناسب با مضمون)

تلاوت استادانه در ساحت فنی، ناظر به مؤلفه‌های ضابطه‌مند و معناپذیری است که قرائت را از سطح عادی فراتر می‌برد. مقام معظم رهبری شهید در بیانات خود در محفل انس با قرآن (۲۸/۰۳/۱۳۹۴) بر رعایت موازین لحن، ادای صحیح و تنظیم اداء به تناسب مضمون تأکید کرده‌اند. این چهار مؤلفه، هر یک به تنهایی شرط لازم تلاوت مطلوب‌اند، اما ارزش حقیقی آنها در پیوند با یکدیگر و در خدمت معنا قرار گرفتن است.

۱. **اداء صحیح؛** نخستین سطح تلاوت استادانه اداء صحیح حروف، کلمات و جملات قرآنی، بنیادی‌ترین سطح تلاوت است. در روایات، این معنا تحت عنوان «تبیین الحروف» یا «اداء الحروف من مخارجها» مطرح شده است. از امیرالمؤمنین ﷺنقل شده است که در تفسیر «ترتیل» فرمود: «**هُوَ حِفْظُ الْوُقُوفِ وَ أَدَاءُ الْحُرُوفِ**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲). ابن‌منظور (۱۴۰۴: ۱۰۲/۴) در لسان العرب می‌نویسد: «**أَدّی الْحَرْفَ: أَخْرَجَهُ مِنْ مَخْرَجِهِ**»؛ یعنی حرف را از مخرج خود ادا کرد. در صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: کتاب الصلاة، شماره ۱۸۰۲) از ام‌سلمه نقل شده است که تلاوت رسول خداﷺ را «**قِرَاءَةً مُفَسَّرَةً حَرْفًا حَرْفًا**» توصیف کرد؛ خواندنی روشن، حرف به حرف. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۳۸/۲۰) در المیزان نیز اداء صحیح را شرط اساسی «ترتیل» می‌داند.

۲. **تجوید؛** نظام قاعده‌مند برای صحت قرائت تجوید، دانش ادای حروف از مخارج و صفات آنها با رعایت قواعدی مانند ادغام، اظهار، اخفاء، اقلاب، مد و قصر و تفخیم و ترقیق است. سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان می‌نویسد: «**التَّجْوِيدُ: إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا وَ تَرْتِيبُهَا**»؛ تجوید، دادن حق هر حرف و مرتب کردن آنهاست. در روایات نیز بر آموختن تجوید تأکید شده است. از رسول خداﷺ نقل شده است: «**تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ وَ تَجَوَّدُوا فِيهِ**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۹۲). ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۵/۱) در النهایة تجوید را به معنای «تحسین القراءة» و «تبیین اللفظ» می‌داند. با این حال، تجوید زمانی ارزش کامل دارد که به عنوان ابزاری برای انتقال صحیح معنا به کار رود و هدفی مستقل و جدا از محتوا محسوب نمی‌شود.

۳. **لحن؛** بعد هنری و ارتباطی در خدمت معنا لحن در تلاوت قرآن، به معنای آهنگ و نغمه‌ای است که با رعایت قواعد موسیقایی عربی، قرائت را دلنشین و تأثیرگذار می‌سازد. در روایت نبوی آمده است: «**لِكُلِّ شَيْءٍ حِلْيَةٌ وَ حِلْيَةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ**» (بخاری، ۱۴۰۱: کتاب فضائل

القرآن، شماره ۵۰۲۳)؛ اما هشدار نیز داده شده است که از لحن اهل فسق و گناه پرهیز شود: «**إِيّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ وَ الْكَبَائِرِ**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲). طبرسی (۱۳۶۷: ۳۴۱/۹) در مجمع البیان این روایت را چنین تفسیر می‌کند: یعنی قرآن را با الحان و آهنگ‌هایی که در غنا و طرب حرام به کار می‌رود، تلاوت نکنید. راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۱۸۷) «لحن» را به «الإمالة إلی الشیء» تعریف کرده و بر این نکته تأکید دارد که لحن صحیح، آن است که شنونده را به معنای کلام نزدیک کند، نه از آن دور سازد.

۴. **تناسب اداء با مضمون؛** مهارتی که بدون فهم معنا ممکن نیست مهم‌ترین مؤلفه فنی در تلاوت استادانه، «تناسب اداء با مضمون» است.

این مهارت، قاری را ملزم می‌سازد که در مواجهه با هر دسته از آیات – بشارت، انذار، دعا، توحید، موعظه، قصص و احکام – لحن، شدت و ضعف صدا، مکث‌ها، تأکیدها و شیوه اداء را متناسب با همان مضمون تنظیم کند. در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: حکمت ۱۳۶) آمده است: «**وَ الْقُرْآنُ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ**»؛ قرآن ظاهری زیبا و باطنی عمیق دارد که جز با فهم و تدبر به آن نمی‌توان رسید. نوری (۱۴۰۸: مستدرک الوسائل: ۲۴۲/۴) از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که در تفسیر آیه ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**﴾ فرمود: «**قِفُوا عِنْدَ عَجَائِبِهِ وَ حَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ**»؛ در برابر شگفتی‌هایش بایستید و دل‌ها را با آن به حرکت درآورید. این حرکت دادن دل‌ها، جز از راه تناسب اداء با مضمون ممکن نیست. حر عاملی (۱۴۰۹: وسائل الشیعة: ۸۲۹/۴) در روایتی از امام صادق ﷺ نقل می‌کند که ایشان در تلاوت، هرگاه به آیه رحمت می‌رسیدند، وقف می‌کردند و از خدا رحمت می‌خواستند و هرگاه به آیه عذاب می‌رسیدند، وقف می‌کردند و به خدا از عذاب پناه می‌بردند. راوندی (۱۴۰۵: النوادر/۳۰) نیز این مضمون را به گونه‌ای دیگر نقل کرده است. این سیره نشان می‌دهد که تناسب اداء با مضمون، نه یک تکنیک صرفاً فنی، بلکه بازتابی از حضور قلب و فهم عمیق قاری از معنای آیات است.

مقام معظم رهبری شهید (۲۸/۰۳/۱۳۹۴، محفل انس با قرآن) با اشاره به اهمیت رعایت موازین لحن و تنظیم اداء به تناسب مضمون، تأکید می‌فرمایند که اگر لحن به درستی رعایت نشود، «مطمئناً آن اثر مطلوب را نخواهد بخشید؛ گاهی اثر عکس می‌بخشد». از این رو، ساحت فنی تلاوت استادانه، اگرچه شرط لازم است، اما به تنهایی کافی نیست و باید در خدمت معنا و هدایت قرار گیرد تا به مرحله ای از تلاوت استادانه ترقی پیدا کند که در برابر قرائت سطحی قابل تشخیص باشد.

۹. تلاوت استادانه در برابر قرائت سطحی

در منظومه فکری رهبری، تلاوت استادانه مفهومی معنا-بنیاد و مرکب است که در مقابل تلاوت سطحی، شتاب‌زده و لفظ-محور قرار می‌گیرد. این تقابل، ریشه در آیات و روایات دارد؛ خداوند در سوره محمد آیه ۲۴ می‌فرماید: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمد: ۲۴). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۶۱/۱۸) در المیزان ذیل این آیه می‌نویسد: «عدم تدبر در قرآن، نشانه قفل‌شدگی دل‌هاست» و این همان «قرائت سطحی» است که از عمق معنا بازمی‌ماند. تلاوت سطحی در سه سطح قابل شناسایی است:

۱. سطح لفظی: خواندن بدون ادراک معنایی در این سطح، قاری الفاظ را تلفظ می‌کند اما از معنا غافل است. در روایات، از این نوع قرائت به شدت نهی شده است. از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «**لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۱/۹۲). همچنین در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۷۶) آمده است: «**وَ مَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلاّ قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ**»؛ هیچ‌کس با این قرآن مجالست نمی‌کند مگر با افزایش هدایت یا کاهش نابینایی. قرائتی که به افزایش هدایت نیانجامد، در واقع کاهش نابینایی (افزایش جهل معنوی) را به دنبال دارد. کلینی (۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) از امام صادق ﷺ نقل می‌کند: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَلَمْ يَعْرِفْ مَا يَقْرَأُ، كَانَ كَمَنْ قَرَأَ كِتَابًا لَا يَفْهَمُهُ**»؛ هر کس قرآن بخواند و نداند چه می‌خواند، مانند کسی است که کتابی را می‌خواند که نمی‌فهمد.

۲. سطح فنی: اجرای قواعد جدا از پیام آیات در این سطح، قاری تجوید و لحن را به درستی رعایت می‌کند، اما این مهارت‌های فنی را جدا از پیام هدایتی آیات به کار می‌گیرد. چنین تلاوتی، اگرچه از نظر ظاهر زیباست، اما از غایت اصلی خود بازمانده است. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۷/۲) از امام صادق ﷺ در توصیف قاریان سه دسته آمده است: «**رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَيَّعَ حُدُودَهُ**»؛ کسی که حروف قرآن را حفظ می‌کند اما حدود آن را ضایع می‌سازد. سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان هشدار می‌دهد که «کمال الترتیل» زمانی حاصل می‌شود که تبیین حروف و تفخیم الفاظ با توجه به معنا و مضمون آیات همراه باشد، نه صرفاً به عنوان یک اجرای فنی خشک. همچنین در روایت نبوی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) آمده است: «**اقْرَؤُا الْقُرْآنَ**

بِأَلْحَانِ الْعَرَبِ وَ أَصْوَاتِهَا وَ إِيَّاكُمْ وَ لُحُونَ أَهْلِ الْفِسْقِ»؛ این روایت نشان می‌دهد که حتی لحن‌های صحیح عربی نیز اگر از مسیر هدایت خارج شوند و به سمت لهو و فسق بروند، مطلوب نیستند. طبرسی (۱۳۶۷: ۳۴۱/۹) در مجمع البیان این روایت را به پرهیز از «تطریب و غنا» تفسیر کرده است.

۳. سطح تربیتی: ناتوانی در ایجاد تحول و خشوع تلاوت سطحی، قادر نیست مخاطب را به تأثر قلبی، خشوع و تحول اخلاقی و عملی برساند. در مقابل، خداوند تلاوت مؤمنان را چنین وصف می‌کند: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾ (انفال: ۲). در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲۹/۴) از امام صادق ﷺنقل شده است که تلاوت امام سجاد ﷺ چنان بود که رهگذران بر در خانه ایشان می‌ایستادند و از شدت تأثر، گاه از هوش می‌رفتند.

این اثرگذاری عمیق، حاصل تلاوتی است که از سطح لفظ و فن فراتر رفته و به عمق جان نفوذ کرده است. نوری (۱۴۰۸: مستدرک الوسائل: ۲۴۲/۴) نیز از رسول خداﷺ نقل می‌کند که در تفسیر «**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**» فرمود: «**حَرِّكُوا بِهِ الْقُلُوبَ**»؛ دل‌ها را با قرآن به حرکت درآورید. تلاوتی که قادر به تحریک دل نباشد، در سطح تربیتی ناتوان است.

در برابر این سه سطح، تلاوت استادانه – چنان‌که مقام معظم رهبری شهید در دیدار قاریان مسابقات بین‌المللی (۰۴/۰۷/۱۳۸۵) فرمودند: تلاوتی است که «معانی قرآن را در گوش و دل و جان مخاطب رسوخ می‌دهد». این تلاوت، لفظ را با معنا، فن را با هدایت و قرائت را با اثرگذاری پیوند می‌زند. چنان‌که در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۱۰) آمده است: «**تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ**»؛ قرآن را فراگیرید که بهار دل‌هاست. تلاوت استادانه، آن نوع از قرائت است که این بهار شدن را محقق می‌سازد.

گفتنی است تلاوتی با این شاخصه‌ها نمی‌تواند در زمان و مکانی خاص به صورت تقلیدی محض توقف کند و باید متناسب با شرائط و زمانهای مختلف به سبک های نو آورانه و بومی بیانجامد، از طرفی گاه همین سبک و نوآوری در تلاوت می تواند باعث آسیب هائی در ارکان قرائت گردد؛ لذا پرداختن به این موضوع از دیدگاه رهبری شهید هم الزامی است.

۱۰. سبک و نوآوری در تلاوت و معیارهای مربوطه

مقام معظم رهبری شهید همواره بر لزوم حرکت فراتر از تقلید صرف در تلاوت تأکید کرده‌اند. در دیدار قاریان در رمضان ۱۴۲۰ قمری (مقارن با اواخر دهه ۱۳۷۰ شمسی) فرمودند: «ما باید بتوانیم در تلاوت قرآن، سبک و سیاق خودمان را داشته باشیم؛ سبکی که هم اصیل باشد، هم متناسب با ذائقه و فهم مردم ما و هم در چارچوب اصول و قواعد صحیح قرائت.» در دیدار رمضان ۱۴۲۲ نیز به قاریان جوان توصیه کردند از تلاوت‌های صرفاً هنری پرهیز کرده و به سوی تلاوتی بروند که «خشوع در دل ایجاد کند، دل را به یاد خدا بیندازد». این تأکید بر نوآوری درون‌چارچوب، ریشه در سیره معصومان ﷺدارد. از امیرالمؤمنان ﷺنقل شده است که در توصیف قرائت خود فرمود: «**أَنَا أَقْرَأْتُكُمْ قِرَاءَةً لَمْ يَقْرَأْهَا أَحَدٌ قَبْلِي**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳/۹۲)؛ من قرائتی را به شما آموختم که هیچ‌کس پیش از من آن را نخوانده است. این روایت نشان می‌دهد که نوآوری در قرائت، نه تنها مذموم نیست، بلکه اگر در چارچوب اصول باشد، امری ممدوح و میراث نبوی است. در مقابل، از تقلید محض نیز نهی شده است. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۰۶/۱) در النهایة می‌گوید: «**التَّقْلِيدُ فِي الْقِرَاءَةِ مَذْمُومٌ إِذَا كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الِاجْتِهَادِ**»؛ تقلید در قرائت، هنگامی که شخص توانایی اجتهاد دارد، نکوهیده است.

در راستای تبیین این رهنمود، صاحب‌نظران عرصه قرائت (رجوع کنید به مقالات مجموعه نشست نهم شورای عالی قرآن، به ویژه مقاله «سبک‌شناسی در هنر تلاوت») میان «مکتب» (نگرش حاکم بر تلاوت، مانند نگرش مفهومی یا بداهه‌خوانی)، «سبک» (الگوی اجرایی و چیدمان نغمات) و «طریق» (تغییرات ظاهری و تزیینی در چارچوب یک سبک) تفکیک قائل شده‌اند.

ایجاد مکتب یا سبک کاملاً جدید امروزه دشوار است، اما در بخش «طریق» ظرفیت‌هایی چون موتیف‌سازی جدید، فقله‌پردازی، ترکیب نغمات و تنوع در نحوه انتقال مقامات وجود دارد. این تفکیک، ریشه در نگاه عالمانه به قرائت دارد. زبیدی (۱۳۸۵: ۱۰۸/۲) در تاج العروس ذیل واژه «سبک» می‌نویسد: «**السَّبْكُ: تَهْذِيبُ الشَّيْءِ وَ تَصْفِيَتُهُ**»؛ سبک، پالایش و پیراستن چیزی (در اینجا تلاوت) است به گونه‌ای که هویت و اصالت خود را حفظ کند. نوآوری تنها زمانی ارزش دارد که «اصول و احکام اولیه تلاوت را خدشه‌دار نکند» و «مورد پذیرش عرف تلاوت و شنوندگان حرفه‌ای قرار گیرد». این شرط، با نصوص دینی نیز همسو است. در الکافی «کلینی، ۱۳۶۵:

۶۱۴/۲» از امام صادق ﷺنقل شده است: «**اقْرَؤُا الْقُرْآنَ كَمَا عَلَّمَكُمُ النَّاسُ**»؛ قرآن را همان‌گونه که مردم به شما آموخته‌اند، بخوانید. این روایت، پذیرش عرف قرائت صحیح را شرط دانسته است. همچنین در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۵۶/۴) از رسول خداﷺ نقل شده: «**لَا تَزِيدُوا فِي دِينِي مَا لَيْسَ مِنْهُ**»؛ در دین من چیزی را که از آن نیست، میفزایید؛ بنابراین، هرگونه نوآوری در تلاوت باید در چارچوب اصول ثابت قرائت باقی بماند و از بدعت‌گذاری پرهیز کند. سیوطی (۱۳۶۳: ۲۹۴/۱) در الاتقان نیز بر لزوم «**اتباع السلف الصالح در اصول قرائت**» تأکید کرده و نوآوری‌های خارج از این اصول را ناپسند دانسته است.

از جمع این دو نگاه (رهنمودهای مقام معظم رهبری شهید و تحلیل فنی صاحب‌نظران) برمی‌آید که نوآوری در منظومه رهبری به معنای «عدالت در به‌کارگیری مؤلفه‌ها متناسب با توان صوتی و فرهنگی قاری ایرانی» است؛ یعنی قاری ایرانی باید با شناخت دقیق امکانات صوتی خود و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های طریق، ضمن حفظ اصالت تلاوت، هویت مستقلی بیابد و سبکی متناسب با ذائقه جامعه ایران اسلامی ارائه دهد. این همان «مهندسی تلاوت در تراز انقلاب اسلامی» است که رهبری بارها بر آن تأکید فرموده‌اند. چنان‌که در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۱۰) آمده است: «**وَ تَفَقَّهُوا فِي الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ**»؛ در قرآن به درایت و تفقه دست یابید که بهار دل‌هاست. این تفقه و درایت، زمینه‌ساز سبک‌سازی اصیل و هویتمند در تلاوت است و در ارتباط گیری با مخاطب هم فرهنگ و بومی تاثیر دارد. تاثیرگذاری که می تواند به مثابه هدفی از مهندسی تلاوت باشد.

۱۱. ارتباط با مخاطب؛ اثرگذاری به مثابه هدف مهندسی تلاوت

از نگاه رهبری شهید، یکی از شاخص‌های تلاوت مطلوب، اثرگذاری بر مخاطب است. مقام معظم رهبری شهید در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست‌وسومین مسابقات بین‌المللی قرآن (۰۴/۰۷/۱۳۸۵) می‌فرمایند: «هر تلاوتی اثرگذار نیست؛ بعضی از تلاوتها هست که وقتی اجرا میشود، معانی قرآن را در گوش و دل و جان مخاطب رسوخ میدهد.» قاری نباید صرفاً به دنبال تشویق و جلب توجه حضار باشد، بلکه باید مخاطب را به متن قرآن نزدیک کند و زمینه انس و عمل را فراهم آورد. این معنا در قرآن نیز بازتاب یافته است: ﴿**وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾(انفال: ۲). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۰/۹) در المیزان می‌گوید: «ازدیاد ایمان، نشانه اثرگذاری تلاوت بر قلب مخاطب است».

در تبیین فنی این رهنمود (برگرفته از مقالات نشست‌های تخصصی شورای عالی قرآن)، «ارتباط با مخاطب» در دو سطح قابل تحلیل است:

سطح ظاهری که شامل نگاه محبت‌آمیز به حضار، رعایت ادب و تواضع و گاه شرح مختصری از آیات پیش از تلاوت. در روایات نیز بر آداب ظاهری تلاوت تأکید شده است. از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «**إِذَا قَرَأْتُمُ الْقُرْآنَ فَاسْتَحْيُوا اللَّهَ اسْتِحْيَاءَكُمْ مِنْ وَالِدَيْكُمْ**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۸/۹۲)؛ یعنی هنگام تلاوت قرآن، از خدا چنان حیا کنید که از پدر و مادر خود حیادارید. این حیا، در رفتار ظاهری قاری نمود پیدا می‌کند. همچنین در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲۸/۴) آمده است که امام صادق ﷺ هنگام تلاوت، خوشبو و پاکیزه بود و به قبله رو می‌کرد.

سطح معنوی که عمیق‌تر از سطح ظاهری است. قاری باید بتواند با ایجاد «ارتباط روحی و درونی» با مخاطب، حس و حال خود را منتقل کند. این ارتباط برآمده از «نغمه درونی» و «زمزمه دلی» قاری است که برآیند تمام حالات، شرایط و درونیات اوست. در روایات، از این حالت به «خشوع قلب» تعبیر شده است. از امام صادق ﷺ نقل شده است: «**إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَتَخَشَّعْ لِلّهِ بِقَلْبِکَ وَ تَذَلَّلْ لَهُ بِنَفْسِکَ**» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۲/۲)؛ هنگامی که قرآن می‌خوانی، با دلت برای خدا خشوع کن و با جانت در برابرش فروتن باش. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۱۹۴/۲) در النهایة «خشوع» را به معنای «سکون و طمأنینه قلب در برابر عظمت خدا» تعریف کرده است.

از سوی دیگر، «حس و حالت» قاری نیز در این میان نقش اساسی دارد: اگر قاری حس خود را با فضای آیه – چه آیه رحمت، چه آیه عذاب، چه داستان، چه حکم – تطبیق ندهد، تلاوتش حتی با رعایت دقیق قواعد نیز از مسیر اثرگذاری خارج می‌شود. این ارتباط معنوی، حاصل «عدالت در تلاوت» و «حضور قلب» قاری است. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) از امام صادق ﷺ در تفسیر آیه ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**﴾ نقل شده است: «**لَكِنْ أَفْزِعُوا قُلُوبَكُمُ الْقَاسِيَةَ**»؛ با تلاوت، دل‌های سخت خود را به هراس افکنید. این «افزاع» یعنی حضور قلب و تأثر درونی قاری که به مخاطب نیز منتقل می‌شود.

قاری که میان صوت، لحن، تجوید و معنا تعادل برقرار کرده باشد و با خود و با خدا ارتباطی صادقانه دارد، ناخودآگاه این ارتباط را به مخاطب نیز منتقل می‌کند. نتیجه آن‌چیزی جز «خشوع در دل مخاطب» و «رسوخ معانی قرآن در جان او» نیست. به تعبیر رهبری (بیانات در دیدار

قاریان، رمضان ۱۴۲۰)، این همان تلاوتی است که «دل‌ها را نرم می‌کند و انسان را به یاد خدا می‌اندازد». در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: خطبه ۱۹۳) در وصف متقین آمده است: «**وَ إِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ**»؛ هنگامی که به آیه‌ای می‌رسیدند که در آن بیم‌دادنی بود، گوش دل‌های خود را به آن می‌سپردند. این گوش سپردن، همان ارتباط معنوی است که تنها با حضور قلب و عدالت در تلاوت حاصل می‌شود. راوندی (۱۴۰۵: النوادر/۳۰) نیز از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند: «**مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَ هُوَ شَابٌّ مُؤْمِنٌ، اخْتَلَطَ الْقُرْآنُ بِلَحْمِهِ وَ دَمِهِ**»؛ هر جوان مؤمنی که قرآن بخواند، قرآن با گوشت و خونش آمیخته می‌شود. این آمیختگی، نتیجه ارتباط عمیق و حضور قلبی در تلاوت است که اثر آندر سایه رعایت اخلاق حرفه ای و معنویت که از بایسته های فرافنی تلاوت استادانه محسوب می شوند، به مخاطب نیز می‌رسد.

۱۲. اخلاق حرفه‌ای و معنویت؛ بایسته‌های فرافنی تلاوت استادانه

شهید امام خامنه‌ای بر «اخلاق قرآنی قاری» به عنوان شرط اساسی تأثیرگذاری تأکید داشته‌اند. در دیدار قاریان در رمضان ۱۴۲۱ فرمودند: «قاری قرآن باید متخلق به اخلاق قرآن باشد... اگر قاری، قرآن را وسیله شهرت و مال دنیا قرار دهد، از رتبه والای خود سقوط کرده و نه تنها اثری نمی‌گذارد، بلکه مانع نیز می‌شود.» همچنین در بیاناتی دیگر (۲۶/۰۷/۱۳۸۰) بر اخلاص تأکید کرده‌اند: «تلاوت برای خدا، تلاوتی است که در دل نفوذ میکند؛ تلاوت برای خلق خدا، هیچ اثری ندارد.» این تأکید بر اخلاص، ریشه در قرآن و روایات دارد؛ خداوند در سوره بینه آیه ۵ می‌فرماید: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ (قرآن، بینه، ۵). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۴۲۵/۲۰) در المیزان می‌گوید: «اخلاص، شرط قبولی هر عبادتی از جمله تلاوت قرآن است».

در منابع روایی نیز بر اخلاق قاری تأکید فراوان شده است. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲۷/۲) از امام صادق ﷺنقل شده است: «**قُرَّاءُ الْقُرْآنِ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاتَّخَذَهُ بِضَاعَةً... وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَ حُرُوفَهُ وَ ضَيَّعَ حُدُودَهُ... وَ رَجُلٌ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَوَضَعَ دَوَاءَ الْقُرْآنِ عَلَى دَاءِ قَلْبِهِ**»؛ آن دسته از قاریان که قرآن را وسیله کسب دنیا قرار می‌دهند، در حقیقت از رتبه والای خود سقوط کرده‌اند. همچنین در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: حکمت ۴۴۷) آمده است:

«**مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمّا يُصْلِحُ**»؛ هر که بدون علم (و اخلاص) عمل کند، فسادش بیشتر از صلاحش است. این روایت به روشنی نشان می‌دهد که تلاوت بدون اخلاص نه تنها سودی ندارد، بلکه ممکن است مانع اثرگذاری نیز شود. در مقالات نشست‌های تخصصی شورای عالی قرآن، پنج شاخص برای اخلاق حرفه‌ای قاری شناسایی شده است:

۱. طهارت ظاهری و باطنی: پاکیزگی لباس، بدن و مکان تلاوت، همراه با پاکی نیت و اعتقاد. در صحیح مسلم (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: کتاب الطهارة، شماره ۲۲۳) از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «**مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ**»؛ کلید نماز، طهارت است. به طریق اولی، تلاوت قرآن که مقدمه نماز و عبادتی مستقل است، به طهارت نیاز دارد. در وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲۸/۴) نیز بر غسل و وضو پیش از تلاوت تأکید شده است.

۲. اخلاص در عمل: تلاوت صرفاً برای رضای خدا، نه برای کسب مال، شهرت یا تشویق. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾ (قرآن، کهف، ۱۱۰). طبرسی (۱۳۶۷: ۴۵/۷) در مجمع البیان ذیل این آیه می‌گوید: «شرک در عبادت، ریا و خودنمایی است که عمل را باطل می‌کند».

۳. پرهیز از غرور و خودبزرگ‌بینی: قاری نباید خود را به خاطر برخورداری از هنر تلاوت برتر از دیگران بداند. در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: حکمت ۴۵۲) آمده است: «**الْعُجْبُ يَطْلُبُ الْمَزِيدَ مِنَ الْكِبْرِ**»؛ خودپسندی، افزون‌طلبی در تکبر را به دنبال دارد. ابن‌اثیر جزری (۱۳۶۷: ۲۸۵/۳) در النهایة «عُجب» را به «أن یری الرجل لنفسه فضلا» تعریف کرده و آن را آفت عبادات دانسته است.

۴. رعایت ادب حضور در محضر قرآن: وقار و آرامش در تلاوت، پرهیز از حرکات نامتعارف و توجه به اینکه گوینده قرآن، خداست و قاری فقط واسطه. در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۱۴/۲) در روایت ترتیل آمده است: «**لَكِنْ أَفْزِعُوا قُلُوبَكُمُ الْقَاسِيَةَ**»؛ با تلاوت، دل‌های سخت خود را به هراس افکنید.

این «افزاع» یعنی حضور در محضر خدا با ادب و خشوع.

۵. مسئولیت اجتماعی: قاری باید الگوی عملی برای جامعه باشد و از هرگونه رفتاری که موجب وهن قرآن یا جامعه قرآنی شود، پرهیز کند. در نهج‌البلاغه (۱۴۱۵: نامه ۳۱) امیرالمؤمنان ﷺ به فرزندشان توصیه می‌فرماید: «**كُنْ فِي النَّاسِ كَالنَّحْلَةِ فِي الطَّيْرِ**»؛ در میان مردم همچون زنبور عسل در میان پرندگان باش (که سود می‌رسانی و آزار نمی‌دهی).

قاری نیز باید با رفتار خود، دیگران را به قرآن جذب کند، نه دفع. اخلاق حرفه‌ای، شرط تحقق عملی «مهندسی تلاوت» است. بدون آن، نوآوری و مهارت فنی به انحراف کشیده می‌شود و تلاوت از مسیر هدایت به سمت نمایش و خودنمایی سوق می‌یابد. چنان‌که در روایت نبوی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۰/۹۲) آمده است: «**أَكْثَرُ مَا يُدْخِلُ النَّاسَ النَّارَ الْأَجْوَفَانِ: اللِّسَانُ وَ الْفَرْجُ**»؛ بیشتر آنچه مردم را به آتش می‌اندازد، دو چیز توخالی است: زبان و شهوت. قاری اگر نیت خود را خالص نسازد، تلاوتش نه تنها وسیله نجات، بلکه مایه هلاکت خواهد بود. از این رو، شهید امام خامنه‌ای با تأکید بر اخلاص و تقوا به عنوان روح تلاوت، یادآور شده‌اند که «عدالت در تلاوت» بدون «عدالت در نیت و رفتار» ناقص و بی‌ثمر خواهد ماند. قاری که خود به اخلاق قرآنی آراسته باشد، تلاوتش آیینه تمام نمای قرآن خواهد شد و توانایی ایجاد خشوع و انس را در مخاطبان خواهد یافت.

ب. جمع‌بندی نهایی: مدل مفهومی تلاوت استادانه

۱. خلاصه یافته‌ها

برآیند مباحث پیش‌گفته نشان می‌دهد که «تلاوت استادانه» در منظومه فکری مقام معظم رهبری شهید، مفهومی تک‌بعدی، صرفاً صوتی یا محدود به مهارت‌های اجرایی نیست، بلکه الگویی چندساحتی، معنا-محور، تربیتی و اثرگذار است که در آن عناصر فنی، معرفتی، معنوی و عملی در پیوندی منسجم با یکدیگر قرار می‌گیرند. بر اساس تحلیل ۴۲ فیش موضوعی، پنج ساحت اصلی به شرح زیر شناسایی گردید:

ساحت فنی-اجرایی (مشتمل بر صحت اداء، تجوید، لحن، تناسب اداء با مضمون)، ساحت معرفتی-معنایی (مشتمل بر فهم کلمات الهی، تدبر در آیات، پرهیز از شتاب‌زدگی)، ساحت تدبری-قلبی (مشتمل بر خشوع، حضور قلب، مواجهه به عنوان مخاطب قرآن)، ساحت ارتباطی-اثرگذاری (مشتمل بر رسوخ معنا در گوش و دل و جان مخاطب، القای مفاهیم) و ساحت تربیتی-عملی (مشتمل بر زمینه‌سازی برای انس، التزام و عمل به قرآن). این پنج ساحت در قالب یک مضمون فراگیر با عنوان «تلاوت استادانه به مثابه کنش ارتباطی-هدایتی» قابل صورتبندی است.

۲. مدل مفهومی پیشنهادی

مدل مفهومی تلاوت استادانه در اندیشه مقام معظم رهبری شهید، از پیوند پنج ساحت در یک زنجیره منطقی و تربیتی شکل می‌گیرد:

ساحت اول: فنی-اجرایی (زمینه و ابزار): شامل صحت قرائت، اتقان تجویدی، زیبایی صوت و لحن و تناسب اداء با مضمون آیات. این ساحت شرط لازم تلاوت استادانه است، اما به تنهایی کافی نیست.

ساحت دوم: معرفتی-معنایی (جهت و محتوا): شامل فهم معانی آیات، تدبر در مضامین، آگاهی از ترجمه و پیام هدایتی کلمات الهی. این ساحت به تلاوت جهت می‌بخشد و مانع از فروکاستن آن به هنرنمایی صرف می‌شود.

ساحت سوم: تدبری-قلبی (روح و حضور): شامل خشوع، حضور قلب، توجه به این که خدا با قاری سخن می‌گوید و احساس مسئولیت در برابر پیام وحی. این ساحت به تلاوت صدق معنوی و حیات درونی می‌بخشد.

ساحت چهارم: ارتباطی-اثرگذاری (هدف میانی): شامل رسوخ معانی قرآن در گوش، دل و جان مخاطب، القای مفاهیم حتی به کسانی که زبان عربی نمی‌دانند و ایجاد لذت معنوی و توجه قلبی. این ساحت معیار اصلی تمایز تلاوت استادانه از تلاوت سطحی است.

ساحت پنجم: تربیتی-عملی (غایت نهایی): شامل زمینه‌سازی برای انس با قرآن، دعوت به تدبر مستمر، ایجاد تحول درونی و گرایش به عمل به آموزه‌های وحیانی. این ساحت تلاوت را به هدف نزول قرآن یعنی هدایت انسان پیوند می‌دهد.

۳. زنجیره مفهومی تلاوت استادانه

ارتباط میان این پنج ساحت، نه به صورت انباشت کنارهم، بلکه به صورت یک زنجیره هدفمند و تربیتی قابل تصویر است

اتقان فنی ← فهم معنا ← خشوع و حضور قلب ← اثرگذاری بر مخاطب ← انس و عمل به قرآن

در این زنجیره، هیچ یک از عناصر به صورت منفرد و مستقل برای تحقق تلاوت استادانه کافی نیستند. صوت زیبا بدون فهم معنا می‌تواند به نمایش هنری فروکاسته شود؛ رعایت قواعد فنی بدون تدبر ممکن است به قرائتی خشک و کم‌اثر بینجامد؛ فهم معنا بدون توانایی اجرایی

مناسب ممکن است در انتقال مؤثر پیام ناکام بماند؛ و اثرگذاری بدون جهت‌گیری عملی، به تجربه‌ای گذرا و ناپایدار محدود می‌شود. ازاین‌رو، تلاوت استادانه حاصل هم‌نشینی و هم‌افزایی همه این مؤلفه‌هاست.

۴. تعریف نهایی تلاوت استادانه

بر اساس مدل پیشنهادی، می‌توان تعریف زیر را برای تلاوت استادانه در اندیشه مقام معظم رهبری شهید ارائه داد:

تلاوت استادانه عبارت است از قرائتی صحیح، منضبط، خوش‌آهنگ، معناپذیر و اثرگذار که در آن قاری با تسلط بر اداء، تجوید، لحن و شیوه‌های هنری تلاوت و با فهم مضامین و مفاهیم آیات، حضور قلبی و خشوع، ساختار صوتی قرائت را در خدمت انتقال پیام وحی، رسوخ معنا در جان مخاطب و زمینه‌سازی برای انس و عمل به قرآن قرار می‌دهد.

۵. دلالت‌های مدل برای نظام آموزش و ارزیابی قرائت قرآن

مدل مفهومی ارائه شده، دلالت‌های روشنی برای بازنگری در نظام آموزش، ارزیابی و داوری تلاوت قرآن در نهادهای قرآنی دارد:

اول: در آموزش قاریان، افزون بر مهارت‌های فنی (تجوید، صوت، لحن)، باید درک معنایی و تدبر در آیات به عنوان یک مؤلفه اصلی گنجانده شود.

دوم: در مسابقات و محافل قرآنی، معیارهای داوری باید افزون بر صحت قرائت و زیبایی صوت، شامل «میزان تناسب اداء با مضمون»، «نشانه‌های فهم معنا در نحوه قرائت» و «قدرت اثرگذاری بر مخاطب» باشد.

سوم: قاری قرآن نه صرفاً یک اجراکننده فنی، بلکه یک کنشگر فرهنگی و تربیتی تلقی شود که مسئولیت انتقال پیام وحی و ایجاد فضای قرآنی در جامعه را بر عهده دارد.

چهارم: محافل انس با قرآن باید از مدل صرفاً اجرایی-شنیداری خارج شده و به فضایی برای تلفیق تلاوت، ترجمه، تدبر و گفتگو درباره پیام آیات تبدیل شوند.

فهرست منابع

قرآن کریم.
ابن‌اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۰۴ق.
بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۲۱/۰۳/۱۳۸۷.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن، ۱۹/۰۱/۱۳۶۹.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جلسه اختتامیه مسابقات قرائت قرآن، ۰۵/۱۱/۱۳۷۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جمع قاریان قرآن در روز اول ماه رمضان، ۳۱/۰۵/۱۳۸۸.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اعضای گروه ویژه و گروه معارف اسلامی صدای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳/۱۲/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۷/۰۶/۱۳۹۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت، ۱۷/۰۷/۱۳۸۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۱/۰۵/۱۳۹۵.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از بانوان اندیشمند، ۱۸/۰۷/۱۳۷۷.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۲۲/۰۱/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۱۷/۱۱/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۰۶/۰۸/۱۳۸۲.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۲۶/۰۶/۱۳۸۳.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۲۵/۰۷/۱۳۸۳.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان، ۱۷/۱۲/۱۳۷۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۲۰/۰۴/۱۳۹۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۲/۰۴/۱۳۹۵.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۲۰/۱۱/۱۳۶۸.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۰۴/۱۲/۱۳۶۸.

خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از قاریان قرآن، ۲۷/۱۲/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در سی و دومین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن‌کریم، ۰۲/۰۳/۱۳۹۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در سی و یکمین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن‌کریم، ۱۳/۰۳/۱۳۹۳.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در ششمین همایش ملی نخبگان جوان، ۱۲/۰۷/۱۳۹۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن‌کریم، ۰۴/۰۴/۱۳۹۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان شرکت‌کننده در بیست و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن، ۰۴/۰۷/۱۳۸۵.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان قرآن در روز اول ماه مبارک رمضان، ۱۲/۰۶/۱۳۸۷.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان قرآن، ۲۴/۰۴/۱۳۸۹.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان قرآن‌کریم، ۱۴/۰۷/۱۳۸۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان مصری، ۲۷/۱۱/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان، ۲۲/۰۶/۱۳۸۶.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار قاریان، ۳۱/۰۴/۱۳۹۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار معلمان و اساتید دانشگاه‌های خراسان شمالی، ۲۰/۰۷/۱۳۹۱.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار هیأت علمی و دست‌اندرکاران برگزاری همایش ملی «فقه هنر»، ۲۱/۱۰/۱۳۹۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در ضیافت انس با قرآن در اولین روز ماه رمضان، ۲۱/۰۵/۱۳۸۹.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در محفل انس با قرآن، ۲۸/۰۳/۱۳۹۴.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در محفل انس با قرآن‌کریم، ۱۸/۰۳/۱۳۹۵.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در محفل انس با قرآن‌کریم، ۰۶/۰۳/۱۳۹۶.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات قرآن، ۱۴/۱۰/۱۳۷۳.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مراسم اختتامیه هجدهمین دوره مسابقات حفظ، قرائت و تفسیر قرآن‌کریم، ۲۶/۰۷/۱۳۸۰.

خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مراسم تودیع قاریان قرآن (استاد شیخ شعبان عبدالعزیز صیاد و شیخ محمود صدیق منشاوی)، ۰۶/۰۲/۱۳۷۰.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مراسم جشن تکلیف دانش‌آموزان، ۲۳/۰۹/۱۳۹۵.
خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مراسم قرائت قرآن مجید، ۱۰/۱۰/۱۳۷۶.
خامنه‌ای، سید علی، شرح حدیث در ابتدای جلسه درس خارج فقه، ۱۹/۰۱/۱۳۹۱.
خامنه‌ای، سید علی، شرح حدیث در ابتدای جلسه درس خارج فقه، ۱۹/۰۱/۱۳۹۲.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق/بیروت: دارالعلم/الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
راوندی، سید فضل‌الله، النوادر، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، کویت: مطبعة حکومت کویت، ۱۳۸۵ق.
سید رضی، نهج‌البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: دار الأسوة، ۱۴۱۵ق.
سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
شورای عالی قرآن، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های دهمین نشست تخصصی شورای عالی قرآن (ویژگی‌های تلاوت استادانه و مبانی، مفاهیم و راهکارهای توسعه حفظ قرآن‌کریم)، تهران: شورای عالی قرآن، ۱۳۹۳ش.
شورای عالی قرآن، مجموعه مقالات و سخنرانی‌های نهمین نشست تخصصی شورای عالی قرآن (ویژگی‌های تلاوت استادانه)، تهران: شورای عالی قرآن، ۱۳۹۲ش.
صدوق، محمد بن علی، الأمالی، قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۸ق.
طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش.
مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ق.

References

The Holy Qur'ān.

Al-Bukhārī, M. I. (1981). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Fikr.

Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. H. (1989). *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'ah* (Vols. 1–30). Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth.

Al-Kulaynī, M. Y. (1986). *Al-Kāfī* (Vols. 1–8; A. A. Ghaffari, Ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Al-Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'immat al-Aṭhār* (Vols. 1–110). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Nūrī, M. H. (1988). *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il* (Vols. 1–18). Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, H. M. (1992). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (S. A. Dawudi, Ed.). Dār al-Qalam.

Al-Rāwandī, F. (1985). *Al-Nawādir* (A. Ansari, Ed.). Dār al-Kitāb.

Al-Ṣadūq, M. A. (1998). *Al-Amālī*. Mu'assasat al-Bi'thah.

Al-Suyūṭī, J. (1984). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Vols. 1–2). Amīr Kabīr Publications.

Al-Ṭabarsī, F. H. (1988). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vols. 1–10). Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī.

Al-Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vols. 1–20). Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī Jāmi'eh-ye Modarresīn.

Al-Zabīdī, M. (1965). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Vols. 1–40). Maṭba'at Ḥukūmat al-Kuwayt.

Ibn al-Athīr al-Jazarī, M. M. (1988). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar* (Vols. 1–5). Mu'assasat Ismā'īliyān.

Ibn Manẓūr, M. M. (1984). *Lisān al-'Arab* (Vols. 1–15). Dār Ṣādir.

Khamenei, S. A. (1990–2017). *Archive of statements, addresses, and discourses on Qur'ānic recitation, ethics, and exegesis (44 thematic documents spanning 1368 to 1396 SH)*. The Center for Preserving and Publishing the Works of Grand Ayatollah Khamenei. http://farsi.khamenei.ir

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nayshābūrī. (1992). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. Abd al-Baqi, Ed.). Dār al-Fikr.

Sharīf al-Raḍī, M. H. (Ed.). (1995). *Nahj al-Balāghah: Speeches, letters, and sayings of Imam Ali (AS)* (S. al-Ṣāliḥ, Ed.). Dār al-Uswah.

Supreme Council of the Holy Qur'ān. (2013). *Proceedings and lectures of the 9th Specialized Conference of the Supreme Council of the Holy Qur'ān: Characteristics of Masterful Recitation*. Supreme Council of the Holy Qur'ān Press.

Supreme Council of the Holy Qur'ān. (2014). *Proceedings and lectures of the 10th Specialized Conference of the Supreme Council of the Holy Qur'ān: Characteristics of Masterful Recitation, Principles, Concepts, and Development Strategies for Qur'ānic Memorization*. Supreme Council of the Holy Qur'ān Press.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Factors Influencing the Recitation of the Holy Qur'an from the Perspective of the Supreme Leader

Maryam Atefi [1], and Abdollah Jebraili Jelodar [2], and Habib Abdeh [3]✉

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Sarab Branch, Islamic Azad University, Sarab, Iran. Email: mm_atefi@iau.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic Recitation Sciences and Arts, Higher Institute of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: Jebarman2020@gmail.com
3. Corresponding author, Fourth-Level Seminary Scholar (Level 4 Researcher), Department of Quranic Recitation Sciences and Arts, Higher Institute of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: habikha2017@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
11 March 2026
Received in revised form:
5 April 2026
Accepted:
5 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Holy Qur'an, Recitation (Tilāwah), Supreme Leader, Effective Components, Qur'anic Reading (Qirā'ah), Content Analysis.

ABSTRACT

Objective: This study aims to identify and classify the effective components in the recitation of the Holy Qur'an from the perspective of the Supreme Leader of the Islamic Revolution (Ayatollah Khamenei). It seeks to systematically analyse his statements in order to propose a theoretical framework for the essential elements of a correct and impactful recitation.

Method: A qualitative approach with a directed content analysis method was employed. The research population consists of the Supreme Leader's statements delivered in Qur'anic interpretation sessions, meetings with reciters, and various Qur'anic ceremonies between 1990 and 2009. Data were collected through purposive sampling based on direct or indirect relevance to the topic of recitation. The data were analysed using open and axial coding, and the extracted components were categorised into four main themes.

Findings: The analysis resulted in the identification of eight key components: (1) attending to the meaning of verses and conveying Qur'anic concepts through recitation; (2) observing correct pause and connection (waqf and waṣl); (3) proper stopping, beginning, and melodic phrasing; (4) engendering humility and supplication in recitation; (5) selecting verses appropriate to the context and audience; (6) fostering familiarity with the Qur'an for taking admonition; (7) emulating distinguished reciters (e.g., Muṣṭafā Ismā'īl, Ṣiddīq al-Minshāwī, 'Abd al-Fatāḥ Sha'shā'ī); and (8) paying attention to contextual coherence and semantic relations. These components are classifiable into three levels: structural (pause/connection), semantic (meaning and conveyance), and affective (humility and intimacy with the Qur'an).

Conclusion: The Supreme Leader's discourse presents a comprehensive multi-dimensional approach to Qur'anic recitation, extending beyond technical and tajwīd aspects to emphasise semantic, affective, and communicative dimensions. The extracted components can serve as a theoretical model for training reciters, evaluating performances, and guiding media policy. Future research is recommended to formulate these components into a coherent conceptual model and examine their application in contemporary recitations

Cite this article: Atefi, M.; & Jebraili Jelodar, A.; & Abdeh, H. (2026). Factors Influencing the Recitation of the Holy Qur'an from the Perspective of the Supreme Leader. *Studies of Quran Reading*, 2025, 14 (26), 167-196. https://doi.org/10.22034/qer.2026.20097.1276

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.20097.1276

Introduction

The recitation of the Holy Qur'an occupies a central position in Islamic devotional and intellectual life. Beyond its ritual significance, recitation (tilāwah) is understood as an act of engagement with the Divine word that involves linguistic precision, aesthetic sensibility, and spiritual transformation. However, contemporary discussions on Qur'anic recitation often confine themselves to technical rules of tajwīd or phonetics, while the broader conceptual framework – especially the normative and pedagogical dimensions articulated by influential religious authorities – remains underexplored.

One of the most authoritative contemporary voices on this subject is that of Ayatollah Sayyid 'Alī Khamenei, the Supreme Leader of the Islamic Revolution of Iran. Over decades, in his Qur'anic interpretation sessions, meetings with reciters, and public speeches, he has articulated a rich and nuanced vision of what constitutes excellent recitation. His statements not only address technical correctness but also emphasise semantic delivery, emotional impact, contextual appropriateness, and moral edification. Despite the availability of these valuable primary sources, systematic academic efforts to extract, categorise, and theorise his views are scarce. The existing literature tends to cite his remarks anecdotally rather than subjecting them to rigorous content analysis.

The present study addresses this gap by posing a central question: What are the core components of effective Qur'anic recitation according to the Supreme Leader, and how can these be systematically organised into a theoretical framework? The objective is to move beyond mere description and offer a structured model that can guide reciters, educators, and media producers. This research is significant not only for its contribution to Qur'anic studies but also for its potential to bridge the gap between religious authority and applied recitation practices in the contemporary Islamic world.

Methodology

This research adopts a qualitative, interpretive paradigm, employing **directed content analysis** (Hsieh & Shannon, 2005) as its primary method. This approach is chosen because it allows the researcher to start with a predefined focus – here, the concept of "effective recitation" – while remaining open to emerging themes from the data.

Research population and sampling: The population comprises all publicly available statements of the Supreme Leader that contain explicit or

implicit references to the recitation, reading, or auditory reception of the Qur'an. Given the vastness of his oeuvre, a **purposive sampling** strategy was applied. Inclusion criteria were: (a) direct mention of terms such as *tilāwah*, *qirā'ah*, *tajwīd*, or *tartīl*; (b) discussion of reciters' performances, techniques, or desired qualities; (c) commentaries on specific verses in the context of recitation. The final corpus consisted of 12 key speeches and interpretation sessions delivered between 1990 and 2009, which are repeatedly cited in the primary source material (e.g., meetings with reciters on 19/01/1990, 06/02/1991, 17/12/1992, 31/05/2009, etc.).

Data collection and recording: All statements were retrieved from the official website of the Supreme Leader (khamenei.ir) and cross-checked with published transcripts. Each unit of analysis was a complete paragraph or a distinct utterance containing a judgement, recommendation, or evaluation regarding recitation.

Data analysis procedure: The analysis followed a systematic coding process:

- **Open coding:** Initial units were broken down into meaningful segments and labelled with descriptive codes (e.g., "connection between verses," "emotional delivery," "context sensitivity").

- **Axial coding:** The open codes were grouped into broader categories based on their conceptual similarities. For instance, codes such as "conveying the meaning of *ana rabbukum al-a'lā*" and "differentiating divine speech from human speech" were merged under "semantic conveyance."

- **Selective coding:** The axial categories were further synthesised into core themes that represent the fundamental components of recitation as envisioned by the Supreme Leader.

To ensure trustworthiness, the coding was reviewed by two independent qualitative researchers, and disagreements were resolved through discussion. Member checking was not applicable, but the direct quotations from the Leader's statements were always retained to anchor interpretations in raw data.

Findings

The analysis yielded **eight principal components**, which can be organised into **three analytical levels**: Structural, Semantic, and Affective.

I. Structural Level (Formal and Technical Aspects)

1. Correct pause and connection (*waqf* and *waṣl*): The Leader emphasises that improper pauses or connections can distort meaning. For example, he critiques reciters who separate **"inna sanulqī"** from the

preceding verses of Sūrat al-Muzzammil, thereby losing the logical link. He insists that pauses must respect syntactic and semantic boundaries.

2. Proper stopping, beginning, and melodic phrasing: Beyond simple rules, he advocates for a conscious use of stop signs (e.g., *qif*, *lā*, *jīm*) and melodic variations that match the emotional tone of the verse. He notes that while some melodic sense is innate, reciters should learn established patterns without slavish imitation.

II. Semantic Level (Meaning and Communication)

1. Attending to the meaning of verses and conveying concepts: The Leader repeatedly underscores that recitation is not mere vocalisation but a communicative act. He illustrates this with the contrasting recitation of **"ana rabbukum al-aʿlā"** (the false claim of Pharaoh) and **"limani l-mulku l-yawma"** (God's sovereignty). The reciter must make the listener perceive the truth or falsehood of the speech through tone, emphasis, and pacing.

2. Contextual coherence and semantic relations: Reciters must be aware of the broader narrative and argumentative flow. For instance, the connection between **"wa rattili l-qur'āna tartīlan"** and **"innā sanulqī"** should not be broken, because the latter is the consequence of the former. This component requires deep exegetical knowledge.

3. Selecting verses appropriate to the occasion: The Leader offers a concrete example: reciting **"alā laʿnatu llāhi ʿalā ẓ-ẓālimīn"** (a curse) in a shrine or joyous gathering is inappropriate, while verses of divine mercy and paradise are fitting. He strongly criticises media outlets that broadcast such mismatches repeatedly, pointing to a lack of editorial discernment.

III. Affective and Spiritual Level (Emotional and Moral Impact)

1. Engendering humility (*khushūʿ*) and supplication (*taḍarruʿ*): The Leader distinguishes between mere "singing" (which he criticises as superficial) and recitation that instils fear, hope, and awe of God. He praises reciters like Muṣṭafā Ismāʿīl who make the listener feel the grief of Prophet Noah for his son and simultaneously the divine justice. This component links recitation to inner transformation.

2. Fostering familiarity (*uns*) with the Qur'an for taking admonition: Beyond the ceremonial setting, he advises every Muslim – not just professional reciters – to read the Qur'an daily, even a few verses, with reflection. He describes the Qur'an as a "sermon" (*mawʿiẓah*) that needs to

be heard repeatedly because hearing has a unique effect that mere knowledge does not provide.

3. Emulating distinguished reciters as pedagogical models: The Leader explicitly names Muṣṭafā Ismā'īl, Ṣiddīq al-Minshāwī, and 'Abd al-Fatāḥ Sha'shā'ī as exemplary. He does not advocate blind copying but urges reciters to study how these masters combined vocal beauty with semantic depth, emotional expression, and spiritual presence.

These eight components are not isolated; they interact synergistically. A structurally correct recitation without semantic awareness remains hollow, while a semantically rich recitation lacking humility becomes theatrical.

Conclusion

This extended analysis demonstrates that the Supreme Leader's perspective on Qur'anic recitation is far more sophisticated than conventional technical manuals. It integrates formal rules (tajwīd, waqf, waṣl), interpretive competence (understanding context and meaning), affective engagement (khushū', taḍarru'), and ethical-social awareness (contextual appropriateness and media responsibility). The eight extracted components offer a **multi-level framework** that can be operationalised in practice: for reciter training, curricula can include modules on semantics and emotional expression; for media, editorial boards can establish criteria for context-matching; for individual Muslims, daily reading with reflection is encouraged as a spiritual discipline.

Limitations of this study include its reliance on a limited temporal corpus (1990–2009) and the absence of a comparative analysis with other contemporary authorities. Future research should expand the corpus, include more recent statements, and validate the proposed framework through expert interviews or quantitative surveys among reciters and educators. Furthermore, a comparative study with the views of other prominent Qur'anic scholars (e.g., from Egypt or the Arabian Peninsula) would enrich the understanding of regional and doctrinal variations.

In conclusion, the Supreme Leader's teachings offer a holistic model that elevates recitation from a performative skill to a transformative practice. By applying this model, the global Muslim community can revitalise its relationship with the Qur'an, ensuring that the recited word not only reaches the ears but also penetrates the heart and guides action.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۶۹۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۶۹۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

مولفه‌های موثر در تلاوت قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای

مریم عاطفی [۱]، عبدالله جبرئیلی جلودار [۲] و حبیب عبده [۳]✉

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، استادیار ۴، واحد سراب، دانشگاه آزاد اسلامی، سراب، ایران: mm_atefi@iau.ac.ir
۲. استادیار گروه علوم وفنون قرائات،مجتمع عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران: Jebarman2020@gmail.com
۳. نویسنده مسئول، دانش پژوه سطح چهار ،گروه علوم وفنون قرائات، مجتمع عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران: habikha2017@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۰

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۵

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم،
تلاوت،
مقام معظم رهبری،
مؤلفه‌های مؤثر،
قرائت،
تحلیل محتوا.

چکیده

هدف: پژوهش ، حاضر با هدف شناسایی و دسته‌بندی مؤلفه‌های مؤثر در تلاوت قرآن کریم از منظر بیانات مقام معظم رهبری انجام شده است. این مطالعه درصدد است تا با تحلیل نظام‌مند دیدگاه‌های ایشان، چارچوبی نظری برای مؤلفه‌های اساسی تلاوت صحیح و تأثیرگذار ارائه دهد.

روش: این پژوهش با رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل محتوای جهت‌دار انجام شده است. جامعه آماری پژوهش، مجموعه بیانات مقام معظم رهبری در جلسات تفسیر قرآن، دیدار با قاریان و مراسم مختلف قرآنی طی سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۸۸ می‌باشد. داده‌ها با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند و بر اساس معیارهای ارتباط مستقیم با غیرمستقیم با موضوع تلاوت و قرائت، گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها با استفاده از روش کدگذاری باز و محوری صورت گرفته و مؤلفه‌های استخراج‌شده در چهار دسته اصلی طبقه‌بندی شده‌اند.

یافته‌ها: تحلیل بیانات مقام معظم رهبری منجر به شناسایی هشت مؤلفه کلیدی در تلاوت قرآن گردید که عبارت‌اند از: ۱) توجه به معنای آیات و القای مفاهیم قرآنی در تلاوت، ۲) رعایت اصول قطع و وصل صحیح، ۳) اهمیت وقف و ابتدا و نغمه‌های صحیح، ۴) ایجاد خشوع و تضرع در قرائت، ۵) توجه به تناسب آیات با مکان و مخاطب، ۶) انس با قرآن و اخذ موعظه از آن، ۷) تقلید از قاریان برجسته جهان اسلام (نظیر مصطفی اسماعیل، صدیق منشاوی و عبدالفتاح شعشاعی)، ۸) توجه به سیاق و ارتباط معنایی آیات. همچنین، مشخص گردید که مؤلفه‌های مذکور در سه سطح ساختاری (قطع و وصل، وقف و ابتدا)، معنایی (توجه به معنا، القای مفاهیم) و عاطفی (خشوع، انس با قرآن) قابل دسته‌بندی هستند.

نتیجه‌گیری: بیانات مقام معظم رهبری، چارچوبی رویکردی جامع و چندبعدی به مقوله تلاوت قرآن است که فراتر از جنبه‌های فنی و تجویدی، بر ابعاد معنایی، عاطفی و ارتباطی تأکید دارد. مؤلفه‌های استخراج‌شده می‌توانند به‌عنوان الگویی نظری برای آموزش قاریان، ارزیابی تلاوت‌ها و سیاست‌گذاری در رسانه‌های جمعی مورد استفاده قرار گیرند. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی، مؤلفه‌های مذکور در قالب مدل مفهومی منسجم ارائه شده و میزان کاربست آن‌ها در تلاوت‌های معاصر بررسی گردد.

استناد: عاطفی، مریم؛ و جبرئیلی جلودار، عبدالله؛ و عبده، حبیب (۱۴۰۵). مولفه‌های موثر در تلاوت قرآن کریم از منظر امام شهید خامنه‌ای. مطالعات قرائت قرآن، ۱۳ (۲۴) ۱۶۷-۱۹۶. https://doi.org/10.22034/qer.2026.20097.1276

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

تلاوت قرآن کریم، در سنت اسلامی، فراتر از یک مهارت صوتی یا تمرین زبانی است؛ این عمل عبادی، حلقه‌ی اتصال میان مؤمن و کلام الهی را شکل می‌دهد و در تمامی اعصار، محور تعلیم و تربیت دینی، القای معانی وحیانی و ایجاد تحول روحی در مخاطبان بوده است. با این حال، در دوران معاصر و به‌ویژه در فضای رسانه‌ای و هنری، گاه تلاوت به سطحی از رقابت‌های صوتی یا نمایش‌های اجرایی تقلیل می‌یابد که در آن، جنبه‌های معنایی، اخلاقی و تربیتی قرائت، مغفول می‌ماند. این مسئله، ضرورت بازخوانی منابع اصیل اسلامی و نیز بهره‌مندی از آراء اندیشمندان و مراجع دینیِ صاحب‌نظر را که به تبیین ابعاد جامع تلاوت پرداخته‌اند، دوچندان می‌سازد.

در میان شخصیت‌های معاصر جهان اسلام، آیت‌الله سید علی خامنه‌ای (مدّظلّه‌العالی) از جایگاهی ممتاز برخوردارند؛ زیرا علاوه بر مقام رهبری سیاسی، ایشان سال‌ها به‌عنوان مفسر قرآن، استاد اخلاق و ناقد جدی جلسات قرائت، دیدگاه‌های نظام‌مندی را در باب مؤلفه‌های تلاوت موفق ارائه داده‌اند. این دیدگاه‌ها، نه فقط مبتنی بر دانش فقهی و اصولی، بلکه آمیخته با ذوق هنری، درک عمیق از نغمات عربی و آگاهی از تجارب تاریخی قاریان برجسته‌ی جهان اسلام است. با این وجود، تاکنون پژوهش مستقلی که به استخراج، دسته‌بندی و نظریه‌پردازیِ مؤلفه‌های مدّنظر ایشان در قالب یک چارچوب مفهومی منسجم بپردازد، صورت نپذیرفته است و غالب نگاشته‌ها، یا به گزارش خطابه‌های ایشان اکتفا کرده‌اند یا در ضمن مباحث تفسیری، اشاراتی پراکنده به موضوع قرائت داشته‌اند. این خلأ پژوهشی، انگیزه‌ی اصلی برای تدوین مقاله‌ی حاضر است.

مبانی نظری

۱. مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

پیش از ورود به تحلیل مؤلفه‌های تلاوت از منظر مقام معظم رهبری، تبیین دقیق مفاهیم بنیادینِ «تلاوت»، «قرائت» و «تجوید» ضروری است؛ چه آنکه در بسیاری از متون فارسی، این سه واژه به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند، در حالی که در منابع اصیل علوم قرآنی، هر یک بار معنایی متمایزی دارند و تفکیک نکردن آنها، به خلط مفهومی در تحلیل منجر می‌شود.

۱ـ۱. تلاوت در لغت و اصطلاح

واژۀ «تلاوت» در لغت عرب، از ریشۀ «تلو» به معنای پیروی و متابعت است. راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲ ق) در مفردات الفاظ القرآن می‌نویسد: «تلاوت، متابعت است؛ گاهی به جسم و گاهی به پیروی در حکم تعلّق می‌گیرد و مصدر آن تَلْو و تِلْو است و گاهی با خواندن و تدبّر همراه می‌شود. از این جهت، خواندن آیات خدا و تدبّر در آنها را تلاوت گویند که شخص قاری، در پی کلمات و معانی آنها حرکت می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۷).

طبرسی (متوفی ۵۴۸ ق) در مجمع البیان فی تفسیر القرآن ذیل آیۀ ۴۴ سورۀ بقره، دیدگاه مکمّلی ارائه می‌دهد: «تلاوت در اصل به معنای تبعیت است، زیرا در خواندن، برخی حروف را به برخی دیگر تابع می‌کنند. فرق تلاوت با قرائت آن است که قرائت در اصل، جمع‌کردن حروف است و تلاوت، قراردادن آنها در پی یکدیگر» (طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۲۱۴).

در مقایسۀ این دو تعریف، باید گفت که تعبیر راغب از تعبیر مجمع‌البیان دقیق‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسد؛ چه آنکه راغب، متابعت را همراه با پیگیری معانی مطرح کرده است، در حالی که طبرسی بیشتر بر جنبۀ صوریِ پشت‌سرهم قرارگرفتن حروف تأکید دارد. به عبارت دیگر، در دیدگاه راغب، قاری در پی کلمات و معانی است و اتباع را به‌صورت لازم (متابعتِ همراه با تعقّل) به کار برده است، اما در دیدگاه طبرسی، اتباع بیشتر جنبۀ متعدّی (قراردادن حروف در پی یکدیگر) دارد.

قرشی بنابی (۱۴۱۲ق) نیز در قاموس قرآن با استناد به راغب می‌نویسد: «تلاوت مخصوص کتب آسمانی و خدایی است و از قرائت اخصّ است؛ هر تلاوتی قرائت است، ولی هر قرائتی تلاوت نیست. گفته نمی‌شود: "نامۀ تو را تلاوت کردم". پس در قرآن و سایر کتب آسمانی، تلاوت و قرائت هر دو اطلاق می‌شود، ولی در غیر آنها، فقط قرائت به کار می‌رود» (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص ۲۷۸).

در اصطلاح علوم قرآنی و دانش قرائت، تلاوت عبارت است از «خواندن قرآن با ترتیل و آرامش، همراه با طنین ویژه‌ای که ناشی از بزرگداشت و خشوع تلاوت‌کننده در برابر آن باشد» (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ج۸، ص ۶۱۴). این تعریف، برخلاف تعاریف صرفاً لغوی، به بُعد عاطفی و روحانی تلاوت نیز توجه دارد و آن را از یک عمل صرفاً آوایی به یک عبادت همراه با حضور قلب ارتقا می‌دهد.

۱ـ۲. قرائت در لغت و اصطلاح

واژهٔ «قرائت» در لغت عرب، از ریشهٔ «قرأ» مشتق شده است. ابن‌فارس (متوفی ۳۹۵ ق) در معجم مقاییس اللغة می‌نویسد: «مادّهٔ قرأ، یک معنای واحد و اصلی دارد و آن، اجتماع و گردآمدن است» (ابن‌فارس، بیتا، مادّهٔ قرأ).

راغب اصفهانی نیز در مفردات با تأیید این معنا می‌گوید: «از همین رو، انضمام حروف و کلمات به یکدیگر را هنگام خواندن، قرائت گویند» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، مادّهٔ قرأ).

در اصطلاح علوم قرآنی، قرائت تعریف دقیق‌تری دارد. زرکشی (متوفی ۷۹۴ ق) در البرهان فی علوم القرآن می‌نویسد: «قرائت، اختلاف در حروف واژگان قرآنی و کیفیت تلفظ آنهاست به لحاظ مشدّد یا غیرمشدّد بودن» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۱۳). به‌عبارت دیگر، قرائت در این معنا، به چگونگی ادای واج‌ها و روش‌های تلفظی اشاره دارد که در قرائات سبعه یا عشره منعکس شده است.

قرشی بنابی در ادامهٔ بحث پیشین می‌نویسد: «قرء: جمع کردن. خواندن را از آن قرائت گویند که در خواندن، حروف و کلمات کنار هم جمع می‌شوند. ولی به هر جمعی قرائت نگویند؛ مثلاً وقتی که گروهی را جمع کردی، نمی‌گویی "قرئت القوم"» (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص ۲۶۰). ایشان سپس به دو آیهٔ شریفه استناد می‌کند: ﴿**فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ**﴾ (نحل/۹۸) و ﴿**وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ (اعراف/۲۰۴). در تفسیر این دو آیه، مفسّران امر به استعاذه و انصات را حمل بر استحباب کرده‌اند و چه بهتر که هنگام تلاوت قرآن، همه ساکت شده و گوش فرا دهند (همان).

بستانی در فرهنگ ابجدی نیز قرائت را چنین تعریف می‌کند: «قرات: کیفیت و چگونگی خواندن است» (بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۶۸۸).

۱ـ۳. نسبت‌سنجی مفهومی قرائت، تلاوت و تجوید

با استناد به تعاریف پیش‌گفته، می‌توان نسبت میان این سه مفهوم را چنین ترسیم کرد:

تجوید (Tajwīd): دانشِ ارائهٔ هر حرف از مخرج و صفت ذاتی و عارضیِ خود؛ در واقع، زیرمجموعه‌ای از قرائت صحیح است و شرط لازم برای تلاوت مقبول محسوب می‌شود، اما به تنهایی کافی نیست.

قرائت (Qirā'ah): چگونگی تلفظ واژگان قرآنی و روش‌های ادای حروف و کلمات؛ جنبهٔ فنی، واج‌شناختی و رسمیِ خواندن.

تلاوت (Tilāwah): خواندن قرآن با ترتیل، آرامش، خشوع و طنین ویژه‌ای که ناشی از بزرگداشت کلام الهی و حضور قلب است؛ عملی جامع که فراتر از جنبهٔ فنی، ابعاد معنایی، عاطفی و عبادی را نیز دربرمی‌گیرد.

بنابراین، هر تلاوتی قرائت است، ولی هر قرائتی تلاوت نیست. تفاوت اساسی در این است که تلاوت، التزام به معناداری، اتصال عاطفی با مخاطب و حالت تعبّدی را نیز شامل می‌شود. این تمایز مفهومی، در تحلیل بیانات مقام معظم رهبری دربارهٔ مؤلفه‌های تلاوت، نقشی محوری ایفا می‌کند؛ چه آنکه بسیاری از توصیه‌های ایشان، دقیقاً ناظر به ارتقای قرائتِ صرفاً فنی به تلاوتِ مؤثّر و روح‌پرور است.

۲. پیشینهٔ پژوهش

بررسی منابع موجود در حوزهٔ تلاوت و دیدگاه‌های مقام معظم رهبری، نشان می‌دهد که مطالعات پیشین را می‌توان در سه دستهٔ اصلی جای داد:

دستهٔ اول: آثار فنی و تجویدی. این دسته، گسترهٔ وسیعی از کتب کلاسیک و معاصر را دربرمی‌گیرد که به توصیف قواعد تجویدی و قرائات سبعه یا عشره پرداخته‌اند؛ آثاری چون النشر فی القراءات العشر ابن‌الجزری، التبصرة مکی بن ابیطالب و متون آموزشی متأخر. این دسته، هرچند از اعتبار علمی بالایی برخوردارند، اما عمدتاً بر جنبهٔ فنیِ قرائت متمرکزند و به ابعاد معنوی، اخلاقی و تربیتی تلاوت نمی‌پردازند.

دستهٔ دوم: پژوهش‌های مرتبط با اندیشهٔ قرآنی مقام معظم رهبری. در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی با رویکرد تحلیل محتوای بیانات ایشان در حوزهٔ تفسیر و علوم قرآنی صورت گرفته است. از جمله می‌توان به مقالهٔ «بررسی روش و گرایش تفسیری مقام معظم رهبری» (علوی‌مهر و مروجی طبسی) اشاره کرد که به روش تفسیری ایشان پرداخته است. همچنین مقالهٔ «مراحل انس با قرآن در تحقق جامعهٔ قرآنی از نگاه مقام معظم رهبری» (جلیلیان و موسوی‌نیا) که با رویکردی جامعه‌شناختی، مراحل انس با قرآن را از منظر ایشان بررسی کرده است. این آثار، هرچند از جهت تبیین رویکرد کلی ایشان به قرآن ارزشمندند، اما به‌طور خاص به مؤلفه‌های تلاوت و قرائت نپرداخته‌اند و بیشتر بر تفسیر و انس با قرآن تأکید دارند.

دستهٔ سوم: نوشتارهای عمومی و غیردانشگاهی. در پایگاه‌های اینترنتی و برخی نشریات عمومی، نوشتارهایی وجود دارد که به نقل پراکندهٔ برخی بیانات ایشان در مدح قاریان یا نقد جلسات قرائت بسنده کرده‌اند. این نوشتارها فاقد روش‌شناسی علمی، تحلیل نظام‌مند و چارچوب نظری مشخص هستند و بیشتر جنبهٔ گزارشگری دارند تا پژوهشی.

بنابراین، مقالهٔ حاضر در نقطهٔ تلاقیِ علوم قرائت، تحلیل گفتمان رهبری و نظریه‌پردازی تربیتی قرار می‌گیرد و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، می‌کوشد خلأ موجود در دستهٔ دوم را پر کند؛ یعنی استخراج، دسته‌بندی و نظریه‌پردازیِ مؤلفه‌های تلاوت از منظر بیانات مقام معظم رهبری.

۳. روش‌شناسی پژوهش

۳-۱. رویکرد و روش

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل محتوای جهت‌دار انجام شده است. این روش که برگرفته از رویکرد هسیه و شنون است، به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا با داشتن یک چارچوب مفهومی اولیه (در اینجا، مفهوم «تلاوت مؤثر» از منظر رهبری)، ضمن بررسی داده‌ها، نسبت به کشف مضامین جدید نیز آمادگی داشته باشد. به‌عبارت دیگر، این رویکرد، هم بهره‌مند از دانش پیشین است و هم نسبت به اکتشافات جدید گشوده.

۳-۲ .جامعهٔ آماری و نمونه‌گیری

جامعهٔ آماری این پژوهش، مجموعهٔ بیانات مکتوب و صوتیِ آیت‌الله خامنه‌ای در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۸۸ شمسی است که در پایگاه رسمی ایشان (khamenei.ir) و نیز در کتاب‌های گردآوری‌شده از جلسات تفسیر و دیدار با قاریان، ثبت و ضبط شده است.

نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند انجام شد؛ بدین معنا که از میان انبوه بیانات، تنها آن دسته از سخنرانی‌ها و جلساتی انتخاب شدند که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع تلاوت، قرائت، وقف، ابتدا، نغمه، خشوع، القای معنا، نقد عملکرد قاریان یا انتخاب آیات مناسب اشاره داشتند. معیارهای ورود به نمونه عبارت بودند از: (الف) ذکر صریح واژگانی چون «تلاوت»، «قرائت»، «تجوید» یا «ترتیل»؛ (ب) بحث دربارهٔ عملکرد قاریان، تکنیک‌ها یا ویژگی‌های مطلوب قرائت؛ (ج) تفسیر آیات در بستر تلاوت و قرائت.

در نهایت، ۱۲ سخنرانی کلیدی که به‌کرات در منابع اولیه به آنها ارجاع داده شده است (مانند دیدار با قاریان در تاریخ‌های ۱۳۶۹/۰۱/۱۹، ۱۳۷۰/۰۲/۰۶، ۱۳۷۱/۱۲/۱۷، ۱۳۸۸/۰۵/۳۱ و جلسات تفسیر سورهٔ حمد در ۱۳۷۰/۰۱/۲۱)، به‌عنوان نمونهٔ نهایی انتخاب گردید.

۳-۳. واحد تحلیل و روش کدگذاری

واحد تحلیل، جمله‌ها و پاراگراف‌هایی بودند که به‌طور صریح یا ضمنی به موضوع پژوهش مرتبط بودند. هر واحد تحلیل، شامل یک گزارهٔ کامل (حکم، توصیه، ارزیابی یا نقد) دربارهٔ تلاوت بود.

۴. یافته‌های پژوهش

تحلیل نظام‌مند بیانات مقام معظم رهبری، به شناسایی هشت مؤلفهٔ کلیدی در تلاوت قرآن کریم انجامید که در سه سطح ساختاری، معنایی و عاطفی قابل دسته‌بندی هستند. در ادامه، هر یک از این مؤلفه‌ها با ذکر شواهد مستقیم از بیانات ایشان و تحلیل علمی ارائه می‌شود.

۴ـ۱. سطح ساختاری (جنبه‌های صوری و فنی)

مؤلفهٔ ۱: لزوم توجه به قطع و وصل صحیح

مقام معظم رهبری در بیانات خود، بارها بر رعایت دقیق قطع (وقف) و وصل (ابتداء) در تلاوت تأکید کرده‌اند و آن را یکی از ارکان اساسی تلاوت صحیح برشمرده‌اند. ایشان در تاریخ ۱۳۶۹/۰۱/۱۹ در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن می‌فرمایند:

«الان یکی از آقایان، سورهٔ شریفهٔ مزّمّل را می‌خواندند که انصافاً خیلی هم خوب بود. ﴿**قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا**﴾ (مزمل/۲-۵). این "إنّا سنلقی"، به قبلی‌ها ارتباط پیدا می‌کند. آماده شو؛ "إنّا سنلقی". نمی‌شود شما «و رتّل القران ترتیلا» را بگویید و یک نفس بکشید و یک خرده استراحت بکنید، بعد بگویید: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا**﴾. نه، در این‌جا قطع بکنید، اما آیهٔ بعد را زود شروع کنید و فاصله نیندازید» (بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن، ۱۹/۰۱/۱۳۶۹، khamenei.ir).

در این بیانات، رهبری به یک نکتهٔ ظریف اما بنیادین در تلاوت اشاره می‌کنند: رابطهٔ معنایی و سیاقی میان آیات، باید در نحوهٔ قطع و وصل منعکس شود. آیهٔ «إنّا سنلقی»، نتیجه و دنبالهٔ دستور به

قیام شب و ترتیل قرآن است و اگر قاری بین آنها فاصلهٔ زیادی بیندازد، این ارتباط معنایی گسسته می‌شود. از این رو، ایشان توصیه می‌کنند که قطع صورت گیرد، اما فاصلهٔ زمانی کوتاه باشد تا پیوستگی معنایی حفظ شود.

ایشان در ادامهٔ همین بیانات، با ذکر مثالی دیگر، عمق این مسئله را روشن‌تر می‌سازند:

یکی این است که قطع و وصل‌هایتان، همیشه به میزان نیست. من در این‌جا، همین مواردی را که شما خواندید، یادداشت کرده‌ام که البته وقت نیست همهٔ آنها را مطرح کنم. اگر وقت بود، به شما می‌گفتم که کجا را اشتباه وصل کردید، یا اشتباه قطع کردید. گاهی این اشتباه دیده می‌شود و معنا خراب می‌گردد؛ گاهی هم معنا خراب و ضایع نمی‌شود، اما آن زیبایی را دیگر ندارد.

وقتی شما می‌گویید: ﴿وَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ﴾ (بقره/۱۱۶) - از این عبارت، ما یک‌طور چیزی می‌فهمیم؛ اما وقتی می‌گویید: ﴿وَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ﴾ - با یک فاصلهٔ 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 وَلَداً». البته اگر وصل کردید، غلط نیست؛ زیرا که آن استنباط، استنباط خیلی واضحی نیست» (همان).

این مثال نشان می‌دهد که قطع و وصل، صرفاً یک مسئلهٔ فنی یا تجویدی نیست، بلکه تأثیر مستقیمی بر فهم مخاطب از متن قرآن دارد. اگر قاری، «سبحانه» را بدون فاصله و به‌صورت متصل به «اتّخذ اللّه ولداً» بخواند، ممکن است این توهم ایجاد شود که تسبیح نیز بخشی از گفتار کسانی است که به خداوند نسبت فرزند داده‌اند؛ در حالی که «سبحانه» بیانگر تنزیه الهی از این نسبت نارواست و باید به‌گونه‌ای ادا شود که این تمایز برای شنونده روشن گردد.

مفسّران نیز به این نکته توجه داشته‌اند. در تفسیر طبری، ذیل این آیات چنین آمده است: «﴿وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (مزمل/۴) معنی آن باشد که چون قرآن خوانی، آهسته خوانی و در خواندن شتاب نکنی...» (طبری، ۱۳۵۶ش، ج۷، ص ۱۹۵۱). همچنین علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیهٔ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزمل/۵) به وجوه مختلف سنگینی قرآن اشاره کرده و می‌نویسد: «"ثقل" - سنگینی - کیفیت خاصی برای جسم است و خاصیت آن این است که حمل چنین جسمی و جابجا کردن آن دشوار است و چه بسا همین کلمه در غیر جسم، مثلاً در امور معنوی نیز به عنوان استعاره استعمال می‌شود... در این گونه تعبیرها، کلمهٔ سنگین در غیر جسم به کار رفته،

در امور معنوی که درک آن دشوار است و یا حقایقی در بر دارد که رسیدن به آن سخت است، و یا فرمان‌هایی را متضمن است که امتثال آن و مداومت بر انجام آن دشوار است» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج۲۰، ص ۹۶).

مؤلفهٔ ۲: اهمیت وقف و ابتدا و نغمه‌های صحیح

مقام معظم رهبری در بیانی دیگر، به اهمیت وقف و ابتدا و نیز نغمه‌های صحیح در تلاوت پرداخته و آن را از مسائل اساسی تلاوت برشمرده‌اند. ایشان در دیدار با قاریان قرآن در ماه مبارک رمضان (۲۵/۰۷/۱۳۸۳) می‌فرمایند:

«ببینید کجا باید آیه را کوتاه کرد؛ کجا باید وقف کرد؛ کجا باید با وقف، معنا را نشان داد یا با تکرار، معنا را نشان داد و گاهی با یک کلمه، یک معنا را رساند؛ این‌ها را باید رعایت کنید. یکی از مسائل تلاوت ما، مسئلهٔ موسیقی تلاوت و این نغمه‌های صحیح تلاوت است، که این‌ها را باید صحیح خواند... این‌ها هم یک روش و شیوه‌ای دارد که البته من حالا می‌بینم خیلی بهتر شده و سابقاً این‌طور نبود. نغمه‌ها و آهنگ‌های قرآنی را باید فراگرفت. البته خیلی‌اش هم ذوقی است؛ این را هم عرض بکنیم؛ یعنی اگر کسی دارای ذوق هنری باشد، بدون این‌که بخواهد یاد بگیرد و نت بخواند، خودش می‌فهمد که چه کار باید بکند؛ طبیعتِ ذوق قاری، او را می‌کشاند به یک آهنگ صحیح. هرچه بتوانید کمتر در این زمینه‌ها از این و آن تقلید کنید، بهتر است» (بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار قاریان قرآن کریم در ماه مبارک رمضان، ۲۵/۰۷/۱۳۸۳، khamenei.ir).

در این فراز، چند نکتهٔ اساسی قابل استخراج است:

نخست: وقف و ابتدا، صرفاً یک مسئلهٔ صوری نیست، بلکه وسیله‌ای برای نشان‌دادن معنا و رساندن مفهوم به مخاطب است. قاری باید بداند در کجا توقف کند تا معنای آیه به درستی منتقل شود و در کجا آغاز کند تا ارتباط معنایی آیات حفظ گردد.

دوم: نغمه‌های قرآنی، اگرچه ریشه در ذوق هنری دارند، اما قواعد و روش‌هایی دارند که باید فراگرفته شوند. ایشان میان «ذوق» و «تقلید صرف» تفاوت قائل می‌شوند و بر پرورش ذوق هنری به‌جای تقلید کورکورانه تأکید می‌ورزند.

سوم: اگرچه نغمه‌ها و آهنگ‌ها را باید فراگرفت، اما «ذوق هنری» نقشی کلیدی ایفا می‌کند. قاریِ خوش‌ذوق، بدون نیاز به آموزش صرفاً فنی، می‌تواند آهنگ مناسب را تشخیص دهد. این نگاه، تلاوت را به‌عنوان یک هنرِ متعهّد معرفی می‌کند که هم از دانش و هم از ذوق بهره می‌برد.

علامه معرفت (۱۴۱۰ق) در التمهید فی علوم القرآن به تفاوت قرائت ابن‌عامر شامی اشاره کرده که «قالوا اتخذ الله ولدا» را بدون واو خوانده است (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۱۲۴). این نشان می‌دهد که اختلاف در قرائت، گاه به تغییر حروف و گاه به تغییر نحوهٔ وصل و قطع منجر می‌شود و از این رو، رعایت علامات وقف و ابتدا - مانند «لا»، «قلی»، «م»، «ج» یا «صلی» - همراه با تدبّر در معنا و عمق آیات، از ضروریات تلاوت صحیح است.

۴ـ۲. سطح معنایی (توجه به معنا و القای مفاهیم)

مؤلفهٔ ۳: توجه به معنای آیات و القای مفاهیم در قرائت

یکی از برجسته‌ترین و پربسامدترین مؤلفه‌هایی که در بیانات مقام معظم رهبری به چشم می‌خورد، توجه به معنای آیات و القای مفاهیم از طریق تلاوت است. ایشان در تاریخ ۱۳۶۹/۰۱/۱۹، با ذکر مثالی عینی از تلاوت شیخ مصطفی اسماعیل، این مؤلفه را به‌خوبی تبیین می‌کنند:

وقتی که از قول فرعون نقل می‌کند: ﴿فَقالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى﴾ (نازعات/۲۴) - که الان یکی از برادران می‌خواندند - باید شما طوری این ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى﴾ را ادا کنید که آن‌چنان نباشد که وقتی خدای متعال می‌گوید: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر/۱۶) آن‌طوری ادا بشود. یعنی ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى﴾ را باید طوری ادا کنید که کسی که می‌شنود، بفهمد این حرف، حرف دروغی است و آن کسی که گفته - یعنی فرعون - دروغ گفته است. این، ممکن است.

این، چیزی است که در نوارهای "شیخ مصطفی اسماعیل" شنیده می‌شد. اصلاً اهمیت کار شیخ مصطفی اسماعیل، در همین است. او، این‌طوری می‌خواند. باید این‌طوری بخوانید. و این نمی‌شود، مگر این‌که معنای قرآن را بدانید» (بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن، ۱۹/۰۱/۱۳۶۹، khamenei.ir).

این بیانات، حاوی چند پیام اساسی است:

نخست: تلاوت، یک عمل ارتباطی است، نه صرفاً یک اجرای آوایی. قاری باید بتواند موضعِ گوینده را به مخاطب منتقل کند؛ یعنی وقتی آیه، سخن فرعون است، لحن باید بیانگر دروغ‌گویی،

تکبّر و ادّعای دروغین باشد و وقتی آیه، سخن خدای متعال است، لحن باید بیانگر عظمت، قدرت و حقّانیت الهی باشد. تمایز میان این دو، از طریق تغییر در لحن، فشار صدا، سرعت و کیفیت ادای کلمات حاصل می‌شود.

دوم: این توانایی، نیازمند فهم معنای آیات است. قاری تا معنای آیه را درک نکند، نمی‌تواند لحن مناسب را انتخاب کند. از این رو، دانش تفسیری برای یک قاریِ متعهّد، نه یک فضیلت افزوده، بلکه یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است.

سوم: شیخ مصطفی اسماعیل به‌عنوان الگوی عملی این ویژگی معرفی شده است. ایشان نه فقط به‌خاطر صدای خوب، بلکه به‌خاطر توانایی در جان‌دادن به کلمات قرآنی و القای احساس مناسب مورد ستایش قرار گرفته است.

ایشان در تاریخ ۱۳۷۰/۰۲/۰۶، در مراسم تودیع قاریان قرآن، با تفصیل بیشتری به این ویژگی شیخ مصطفی اسماعیل می‌پردازند:

«شیخ مصطفی اسماعیل، خیلی فوق‌العاده بود. چیزهایی در تلاوت او بود که انصافاً قابل تقلید است. منهای مسئلهٔ صدا و کیفیت ادای حروف و کلمات، او کلمات قرآنی را جان می‌داد. یعنی وقتی که او آیه را می‌خواند، آن احساسی به مستمع دست می‌داد که در آیه اقتضای آن احساس بود. مثلاً فرض بفرمایید که در سورهٔ هود، آن‌جایی که راجع به قضیهٔ پسر نوح آیات کریمه را می‌خواند: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ (هود/۴۵). انسان پدری را احساس می‌کند که پسر کافرش دارد در مقابلش از بین می‌رود؛ یعنی هم احساس رأفت به خاطر بُنوّت او، و هم احساس نفرت به خاطر کفر او. او این را با خواندن خودش به انسان القا می‌کند. این، چیز خیلی مهمی است و آن تأثیر قرآنی را در خواننده مضاعف می‌کند. شبیه این را - نه به این شدت - من در خواندن شیخ عبدالفتاح دیدم؛ او هم تا حدودی این‌طور است. مرحوم منشاوی هم جزو آن چهره‌های برجستهٔ قرآنی است» (بیانات در مراسم تودیع قاریان قرآن، ۰۶/۰۲/۱۳۷۰، khamenei.ir).

در این فراز، رهبری به نقش تلاوت در القای احساسات متضاد اشاره می‌کنند. در داستان حضرت نوح﵇ پدری با دو احساس متعارض روبروست: از یک سو، رأفت و محبت پدرانه نسبت به فرزند، و از سوی دیگر، نفرت از کفر فرزند. یک قاریِ ماهر باید بتواند هر دو احساس را به‌گونه‌ای در تلاوت خود منعکس کند که مخاطب، این کشمکش درونی را درک کند. این، نه با صرفاً خواندن درست حروف، بلکه با تغییرات ظریف در لحن، شدت و ضعف صدا و سرعت قرائت امکان‌پذیر می‌شود.

مفسّران نیز به این بُعد از تلاوت توجه داشته‌اند. آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه ذیل آیهٔ ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي...﴾ (هود/۴۵) می‌نویسد: «نوح به پروردگارش عرض کرد: پروردگارا! پسر من از خاندان من است و وعده تو (در مورد نجات خاندانم) حق است و تو از همه حکم‌کنندگان برتری» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج۹). این تفسیر، نشان می‌دهد که حضرت نوح﵇ در این آیه، در مقام احتجاج و استدلال با خداست و از این رو، لحن تلاوت باید بیانگر احترام، تضرّع و در عین حال، اصرار بر دریافت رحمت باشد.

سید قطب (۱۴۲۵ق) در فی ظلال القرآن نیز به تأثیر عمیق قرآن بر قلب مؤمن اشاره کرده و می‌نویسد: «القلب المؤمن يجد في آيات هذا القرآن ما يزيده إيمانا، و ما ينتهي به إلى الاطمئنان... إن هذا القرآن يتعامل مع القلب البشري بلا وساطة، و لا يحول بينه و بينه شيء إلا الكفر الذي يحجبه عن القلب و يحجب القلب عنه» (قطب، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص ۱۴۷۵). این نگاه، با تأکید رهبری بر «القای مفاهیم» و «تأثیرگذاری بر قلب مخاطب» هماهنگی کامل دارد.

مؤلفهٔ ۴: توجه به سیاق و ارتباط معنایی آیات

مؤلفهٔ دیگری که در بیانات رهبری به‌وفور به چشم می‌خورد، توجه به سیاق و ارتباط معنایی آیات است. این مؤلفه، با مؤلفهٔ پیشین (قطع و وصل صحیح) پیوندی تنگاتنگ دارد، اما فراتر از آن، به درک ساختار کلیِ سوره و ارتباط منطقی میان آیات اشاره دارد.

در بیانات پیش‌گفته دربارهٔ سورهٔ مزّمّل، رهبری به این نکته اشاره کردند که «إنّا سنلقی» با آیات پیشین ارتباط پیدا می‌کند و نباید این ارتباط گسسته شود. این، در واقع، تأکیدی بر توجه به سیاق است؛ یعنی قاری باید بداند که هر آیه در چه بافتی قرار گرفته و با آیات قبل و بعد خود چه رابطه‌ای دارد.

علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیهٔ ﴿وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (مزمل/۴) به این نکته اشاره می‌کند که «ترتیل قرآن» به معنای تلاوت آن است به نحوی که حروف پشت سر هم آن روشن و جدا از هم به گوش شنونده برسد و این جمله، عطف است بر جملهٔ «قُمِ اللَّيْلَ» و معنای آن دو این است که شب برخیز و قرآن را به ترتیل بخوان (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج۲۰، ص ۹۶). همچنین ایشان به آیهٔ ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً﴾

(اسراء/۷۸) استناد کرده و یادآور می‌شوند که برخی مفسّران (مانند زمخشری در کشّاف) مراد از «قرآن الفجر» را قرائت قرآن دانسته‌اند، نه خود نماز (تفسیر کشّاف، ج۴، ص ۶۳۷).

این نشان می‌دهد که توجه به سیاق، نه فقط برای قاریان، بلکه برای مفسّران نیز یک اصل اساسی است و غفلت از آن، به برداشت‌های نادرست از قرآن منجر می‌شود.

۴-۳. سطح عاطفی و روحانی (خشوع، انس و تأثیرگذاری)

مؤلفهٔ ۵: ایجاد خشوع و تضرّع در قرائت

مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۸۸/۰۵/۳۱، در جمع قاریان قرآن در روز اول ماه رمضان، به موضوع خشوع و تضرّع در قرائت پرداخته و آن را از مهم‌ترین ویژگی‌های یک تلاوت مؤثّر برشمرده‌اند:

«بنده طبق معمول، به قرّاء عزیزمان توصیه‌هایی می‌کنم. یک توصیهٔ دیگری هم که امسال می‌خواهم عرض بکنم، این است که این لحن‌ها و آهنگ‌ها خوب است؛ این‌ها چیزهایی است که قرآن را در گوش و دل شیرین می‌کند و در نفوذ قرآن تأثیر می‌گذارد؛ منتها دو جور می‌شود. این آهنگ‌های گوناگون را با این صداهای خوب، اداء کرد: یکی اینکه صرفاً کسی خوانندگی می‌کند؛ این یک جور است. داریم توی این قرّاء معروف مصری - که حالا برجستگان قرّاء هستند - بعضی این‌جوری‌اند؛ صرفاً خوانندگی است؛ خوب هم می‌خوانند، صداها هم خوب است، لحن‌ها و آهنگ‌ها هم خوب است. یک جور دیگر این است که قرآن را به نحوی بخوانند - با همین صوت‌ها، با همین لحن‌ها و آهنگ‌ها - که خشوع در دل ایجاد کند، دل را به یاد خدا بیندازد: ﴿وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً﴾ (انفال/۲). این، حاصل بشود. انسان را به حالت خشوع و تضرّع نزدیک کند؛ این‌جوری هم داریم. در همین قرّاء معروفی که هستند، بعضی‌شان این‌جوری‌اند؛ خواندنشان، خواندن خشوع است. باید این را رعایت کنند، بخصوص شما جوانها که بحمداللّه هم صداهای خوبی دارید، هم تسلط خوبی، هم می‌فهمم که این آیاتی را که می‌خوانید با معانی و مفاهیم آن آشنا هستید.

قبل‌ها این‌جور نبود؛ سال‌های دههٔ اول انقلاب این‌جور نبود؛ صداهای خوبی هم بود، می‌خواندند، اما توجه به معانی و مفاهیم غالباً نداشتند. بحمداللّه حالا این پیشرفت‌ها جوان‌ها را پیش آورده. این‌ها خوب است؛ منتها این را هم رعایت کنید و در ضوابط تلاوت خودتان بگنجانید، تا این خشوع به وجود بیاید» (بیانات در جمع قاریان قرآن در روز اول ماه رمضان، ۳۱/۰۵/۱۳۸۸، khamenei.ir).

در این بیانات، یک تمایز اساسی ترسیم شده است: تلاوتِ صرفاً آوایی در مقابل تلاوتِ خشوع‌آفرین. در نوع اول، قاری صرفاً با صدای زیبا و لحن‌های دلنشین، قرآن را می‌خواند؛ اما در نوع دوم، هدف، ایجاد تحوّل درونی در مخاطب است. تلاوتِ خشوع‌آفرین، دل را به یاد خدا می‌اندازد، ایمان را افزایش می‌دهد و انسان را به حالت تضرّع و فروتنی نزدیک می‌کند.

ایشان همچنین به یک تحوّل تاریخی در قرائت ایران اشاره می‌کنند: در دهۀ اول انقلاب، اگرچه صداهای خوبی وجود داشت، اما توجه به معانی و مفاهیم غالباً نبود؛ اما در سال‌های بعد، این مسئله بهبود یافته و جوانان به این بُعد از تلاوت توجه بیشتری پیدا کرده‌اند. این اظهارنظر، نشان‌دهندۀ نگاه تربیتی و نظارتی رهبری بر جریان قرائت در کشور است.

قرآن کریم، خود به این ویژگی اشاره کرده است. خدای متعال می‌فرماید: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾ (انفال/۲). فیض کاشانی (۱۴۱۵ق) در تفسیر الصافی ذیل این آیه می‌نویسد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ» یعنی کسانی که در ایمان کامل هستند، ﴿**الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ یعنی از ذکر او به خاطر عظمت و هیبت جلالش به وحشت می‌افتند و چون آیات او بر آنان تلاوت شود، بر ایمانشان افزوده می‌شود و یقین و آرامش خاطرشان زیاد می‌گردد و بر پروردگارشان توکل می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۲۶۸).

همچنین آیۀ ﴿**أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَ ما نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَ لا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلُ فَطالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ**﴾ (حدید/۱۶) نیز به همین مضمون اشاره دارد. ابوالفتوح رازی (۱۴۰۸ق) در روض الجنان ذیل این آیه می‌نویسد: «مؤمنان آنان باشند که چون ذکر خدا کنند پیش ایشان و نام خدا برند، دل‌های ایشان بترسد... ﴿**وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ**﴾؛ و چون آیات او بر ایشان خوانند، ایشان را ایمان بیفزاید» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج۹، ص ۶۱).

آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۷۱ش) در تفسیر نمونه ذیل آیۀ انفال می‌نویسد: «و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می‌شود ایمانشان افزون می‌گردد و تنها بر پروردگارشان توکل دارند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج۷، ص ۸۵). همچنین آیت‌الله قرائتی (۱۳۸۸ش) در تفسیر نور ذیل آیۀ حدید می‌نویسد: «کسانی که از خداوند خشیت دارند و با خواندن یا شنیدن قرآن پوست بدنشان می‌لرزد، پس از مدّتی آرام شده، دلهایشان نرم می‌شود» (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج۹، ص ۴۶۹).

این تفاسیر، نشان می‌دهد که خشوع و تضرّع، نه یک ویژگیِ حاشیه‌ای، بلکه جوهرهٔ اصلیِ ایمان و تلاوت است. از این رو، تأکید رهبری بر این مؤلفه، ریشه در عمیق‌ترین لایه‌های آموزه‌های قرآنی دارد.

مؤلفهٔ ۶: توجه به قرائت آیات مناسب با هر مکان

یکی از مؤلفه‌های جالب‌توجه و عملی در بیانات رهبری، توجه به تناسب آیات با مکان و مخاطب است. ایشان در تاریخ ۱۳۷۱/۱۲/۱۷، در دیدار جمعی از قاریان، با ذکر یک مثال عینی و حتّی انتقادی، به این مسئله پرداخته‌اند:

«بنده دیدم یک قاری مصری در مرقد امام رضوان‌الله‌علیه رفته بود و آیاتی خوانده بود که آن آیات، مناسب چنان جایی نبود. هر آیه‌ای که برای هرجا مناسب نیست! اگر خدای نکرده کسی بیاید سر قبر عزیز شما و مثلاً آیهٔ ﴿**أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (هود/۱۸) را با صدای بلند بخواند، شما خوشتان می‌آید!؟ مسلماً دلتان می‌خواهد که آیهٔ ﴿**وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ**﴾ (حدید/۲۱) را بخواند. البته چنین آیاتی در آن‌جا خوانده نشد؛ اما آیهٔ نامناسبی بود.

حالا تلاوت آن قاری عمدی بود یا سهوی؛ هرچه بود، گذشت؛ اما تلویزیون ما این تلاوت را پخش کرد! گفتم: عجب اشتباهی کردند! فردا شب دوباره پخش شد! گفتیم: عجب! انسان اشتباه را یک‌بار می‌کند، نه دو شب پشت سرهم! شب سوم، باز دیدم پخش کردند! عصبانی شدم. سعی کردم تماس بگیرم و بگویم. شب چهارم شد. شب چهارم هم، باز پخش کردند! چه باید کرد با این وضع!؟...

... من این را قبول ندارم. بنده جمعی را معین کردم، گفتم بروید آن‌جا - صدا و سیما - بنشینید و بگویید چه آیاتی باید خوانده شود. دیگران هم باید با شما همکاری کنند... این‌ها موارد سلیقه‌ای است» (بیانات در دیدار جمعی از قاریان، ۱۷/۱۲/۱۳۷۱، khamenei.ir).

این بیانات، حاوی چند پیام اساسی است:

نخست: هر آیه‌ای برای هر جایی مناسب نیست. قرآن، کتابی است با آیات متنوّع: برخی آیات، بیانگر رحمت و بشارتند، برخی بیانگر عذاب و انذار، برخی بیانگر توحید و برخی بیانگر احکام. انتخاب آیهٔ مناسب با مکان و مخاطب، نشان‌دهندهٔ درک قاری از موقعیّت و احترام به مخاطب و مکان است.

دوم: این مسئله، فقط به قاری محدود نمی‌شود، بلکه رسانه‌های جمعی نیز مسئولیت دارند. ایشان با انتقاد از پخش مکرر یک تلاوتِ نامناسب از تلویزیون، بر نقش نظارتی و راهبردی رسانه در انتخاب محتوای مناسب تأکید می‌کنند.

سوم: ایشان برای حل این مسئله، راهکار عملی ارائه می‌دهند: تشکیل یک هیئت مشورتی برای تعیین آیات مناسب با هر موقعیّت. این نشان‌دهندهٔ نگاه مدیریتی و سیاست‌گذارانه ایشان به مسئلهٔ تلاوت است.

در ادبیات عرب، ضرب‌المثلی وجود دارد: «**لِكُلِّ مَقامٍ مَقالٌ، وَ لِكُلِّ زَمانٍ رِجالٌ**»؛ یعنی هر سخن را جایی است و هر زمانی، مردانی خاص دارد. قاریان عزیز باید توجه داشته باشند که اگر موضوع جلسهٔ تلاوت - مثلاً - با عزاداری برای یکی از امامان هدایتﷺ یا فوت یکی از مؤمنان مرتبط باشد، باید آیات متناسب با آن خوانده شود و اگر زمینهٔ جلسه، با ولادت یکی از ائمهٔ اطهارﷺ یا ازدواج برخی مؤمنان یا فرزندان آنها مرتبط باشد، باید آیات ذکر حکیم مربوط به خوش‌حالی و فرحت خوانده شود. به‌عنوان مثال، دو آیه‌ای که مقام معظم رهبری اشاره کردند، «**أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**»، خواندن یا تلاوت این آیه - حقیقتاً - در جلسهٔ تولد یا در جلسهٔ مناسبتی مانند رحلت امام خمینی‌ﷺ بسیار ناپسند است. اما آیهٔ دوم که با آن مثال زدند: «**وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ**» بسیار مناسب بود. یا مانند قول خدای متعال: ﴿**يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾ (فجر/۲۷-۲۸) که خواندن آن در مجالس ختم و تکریم مؤمنان بسیار مناسب است.

مؤلفهٔ ۷: لزوم انس با قرآن برای موعظه گرفتن از آن

مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱، در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، به موضوع انس با قرآن و موعظه‌پذیری از آن پرداخته‌اند. هرچند این بیانات، خطاب به نمایندگان مجلس است، اما محتوای آن، برای همهٔ مؤمنان - به‌ویژه قاریان - کاربرد دارد:

«از خدای متعال باید کمک خواست، باید استغاثه کرد، باید به قرآن و دعا و تضرّع پناه برد. من از جملهٔ سفارش‌هایی که گاهی قبلاً هم به دوستانِ نمایندهٔ مجلس عرض کردم، به مسئولین دولت هم همین‌جور، این است که تلاوت قرآن را نگذارید از زندگی‌تان حذف شود. حتماً قرآن بخوانید؛ هر روز، ولو کم، ولو روزی یک صفحه؛ با تأمّل و با دقت.

اصرار ما بر این است که دوستان رابطه‌شان را با قرآن از دست ندهند. به آن ده دقیقه‌ای هم که در اول مجلس قرآن خوانده می‌شود، اکتفا نکنید. اگر چه حالا یک سنت خوبی هم در مجلس هفتم گذاشته شد که ترجمهٔ قرآن هم خوانده می‌شود که کار مفید و شایسته‌ای است، لیکن به آن اکتفا نکنید. قرآن درس است، قرآن موعظه است؛ ما همه به موعظه احتیاج داریم.

موعظه معنایش این نیست که چیزی را که انسان نمی‌داند، همیشه به آدم بگویند؛ گاهی چیزهایی است که ما می‌دانیم، اما در شنیدن اثری است که در دانستن نیست؛ باید بشنویم و قرآن به ما می‌شنواند. ﴿مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (یونس/۵۷). تعبیر وعظ و موعظه در قرآن مکرر به کار رفته است. قرآن موعظه است) «بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۲۱/۰۳/۱۳۸۷، .(khamenei.ir

در این بیانات، چند نکتهٔ اساسی قابل استخراج است:

نخست: تلاوت قرآن، نباید از زندگی حذف شود. این، یک توصیهٔ اخلاقیِ صرف نیست، بلکه یک ضرورت تربیتی و روحانی است. قرائتِ روزانه، هرچند کم، با تأمّل و دقت، می‌تواند پیوند انسان با قرآن را حفظ کند.

دوم: قرآن، موعظه است؛ یعنی نه فقط یک کتابِ قانون یا یک متنِ عبادی، بلکه منبعی برای پندآموزی و اصلاح نفس. موعظه، الزاماً به معنای ارائهٔ اطلاعات جدید نیست؛ گاهی انسان مطالبی را می‌داند، اما شنیدنِ مجدّد آنها با لحنی خاص و در بافتی معنوی، اثری متفاوت دارد. قرآن، این اثر را برای مؤمنان فراهم می‌آورد.

سوم: اکتفا به قرائتِ تشریفاتی (مانند ده دقیقهٔ اول مجلس) کافی نیست. تلاوت باید اصلی مستمر در زندگی باشد، نه یک عادتِ سطحی و تشریفاتی.

قرآن کریم، خود به این معنا اشاره دارد. خدای متعال می‌فرماید: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدُورِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس/۵۷). همچنین می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/۲۸) و ﴿فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (مزمل/۲۰).

در روایات نیز به این مسئله تأکید شده است. کلینی (۱۴۰۷ق) در الکافی از امام صادق﵇ روایت کرده که فرمود: «مَا يَمْنَعُ التَّاجِرَ مِنْكُمُ الْمَشْغُولَ فِي سُوقِهِ إِذَا رَجَعَ إِلى مَنْزِلِهِ أَنْ لا يَنامَ حَتَّى يَقْرَأَ سُورَةً مِنَ الْقُرْآنِ فَتُكْتَبَ لَهُ مَكانَ كُلِّ آيَةٍ يَقْرَؤُها عَشْرُ حَسَناتٍ وَ يُمْحى عَنْهُ عَشْرُ

سَیِّئاتٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۶۱۱). این حدیث، به تاجری اشاره دارد که در طول روز، به‌خاطر اشتغال به کار، نتوانسته قرآن بخواند؛ امام به او توصیه می‌کنند که هنگام بازگشت به خانه، پیش از خواب، سوره‌ای از قرآن را تلاوت کند.

نیز از پیامبر اکرم روایت شده است که فرمودند: «هر کس در شبی ده آیه بخواند، از غافلان نوشته نمی‌شود و هر کس پنجاه آیه بخواند، از ذاکرین نوشته می‌شود و هر کس صد آیه بخواند، از قانتین نوشته می‌شود و هر کس دویست آیه بخواند، از خاشعین نوشته می‌شود و هر کس سیصد آیه بخواند، از رستگاران نوشته می‌شود و هر کس پانصد آیه بخواند، از کوشندگان نوشته می‌شود و هر کس هزار آیه بخواند، برای او قنطاری نوشته می‌شود و قنطار پانصد هزار مثقال طلا است و مثقال بیست و چهار قیراط است که کوچک‌ترین آن مانند کوه اُحُد و بزرگ‌ترین آن بین آسمان و زمین است» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۳).

این احادیث، نشان می‌دهد که قرائت قرآن، یک عبادتِ کم‌هزینه با پاداشی عظیم است و از این رو، تأکید رهبری بر انس روزانه با قرآن، ریشه در سنّت نبوی و علوی دارد.

مؤلفهٔ ۸: تقلید از قاریان برجسته به‌عنوان الگوهای عملی

مقام معظم رهبری در بیانات خود، به‌کرات از قاریان برجستهٔ جهان اسلام - به‌ویژه شیخ مصطفی اسماعیل، شیخ محمد صدیق منشاوی و شیخ عبدالفتاح شعشاعی - به‌عنوان الگوهای عملی برای قاریان یاد کرده‌اند. این تأکید، به معنای دعوت به تقلید کورکورانه نیست، بلکه به معنای آموزش از روش و سبک این بزرگان است.

شیخ مصطفی اسماعیل (۱۹۰۵–۱۹۷۸ م) که رهبری از او به‌عنوان «پادشاه قاریان» یاد کرده، اهل مصر و از روستای «میت غزال» واقع در مرکز السنطه از توابع استان غربی بود. او از اهالی سنّت و جماعت بود (کمال نجمی، بیتا، انتشارات سروش). ویژگی بارز تلاوت او، توانایی در جان‌دادن به کلمات قرآنی و القای احساس مناسب بود که رهبری در چند نوبت به آن اشاره کرده است.

شیخ محمد صدیق منشاوی (۱۹۲۰–۱۹۶۹ م) در روستای منشأ در استان سوهاج مصر به دنیا آمد و از قاریان برجستهٔ مصر بود. شیخ عبدالفتاح شعشاعی (۱۸۹۰–۱۹۶۲ م) در روستای شعشاع از توابع منوفیه مصر به دنیا آمد و در سن ۷۲ سالگی از دنیا رفت) انجمن تخصصی قاریان قرآن کریم مصری، معرفی قاریان و زندگینامه آنها، .(qharian.ir رهبری در بیانات خود (۰۶/۰۲/۱۳۷۰) از این دو قاری نیز به‌عنوان «چهره‌های برجستهٔ قرآنی» یاد کرده و تلاوت آنها را شایستهٔ تأمّل و الگوبرداری دانسته است.

نکتهٔ مهم در تأکید رهبری بر این قاریان، ویژگی‌های خاص آنهاست که فراتر از صرفاً داشتن صدای خوب است:

۱. تسلّط بر معانی قرآن و توانایی در انعکاس آنها در لحن و آهنگ

۲. ایجاد خشوع و تضرّع در مخاطب

۳. رعایت اصول فنی (وقف، ابتدا، نغمه) همراه با ابتکار و ذوق هنری

۴. تأثیرگذاری عمیق بر قلب و جان شنونده

این ویژگی‌ها، دقیقاً همان مؤلفه‌هایی هستند که در بخش‌های پیشین از بیانات رهبری استخراج شدند. بنابراین، معرفی این قاریان به‌عنوان الگو، نه یک توصیهٔ شخصی، بلکه تأکیدی بر مجموعه‌ای از معیارهای عینی برای تلاوت مطلوب است.

۵. بحث و تحلیل

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفه‌های هشت‌گانهٔ استخراج‌شده از بیانات مقام معظم رهبری، در سه سطح ساختاری، معنایی و عاطفی قابل دسته‌بندی هستند و هر یک از این سطوح، به‌نوبهٔ خود، با لایه‌ای از دانش قرآنی پیوند خورده است.

سطح ساختاری (مؤلفه‌های ۱ و ۲) با علم تجوید و وقف و ابتدا ارتباط دارد و ناظر بر جنبهٔ صوری و فنیِ تلاوت است. این سطح، اگرچه ضروری است، اما به‌تنهایی برای تحقّق «تلاوتِ مؤثّر» کافی نیست؛ چه آنکه بسیاری از قاریانِ ماهر در این سطح، همچنان در ایجاد تأثیر عمیق بر مخاطب ناتوان‌اند.

سطح معنایی (مؤلفه‌های ۳ و ۴) با علوم تفسیر و بلاغت پیوند دارد و ناظر بر درک معنا، توجه به سیاق و القای مفاهیم است. این سطح، قاری را از یک «خوانندهٔ صرف» به یک «مُبلّغِ معنا» ارتقا می‌دهد. رهبری با تأکید بر این سطح، در واقع، تلاوت را به تفسیرِ عملی پیوند می‌زند؛ یعنی قاری، از طریق لحن و آهنگ خود، تفسیری از آیات ارائه می‌دهد که مکمّلِ تفسیرِ لفظی است.

سطح عاطفی (مؤلفه‌های ۵ تا ۸) با علوم اخلاقی و تربیتی ارتباط دارد و ناظر بر ایجاد خشوع، انس با قرآن، تناسب با مکان و الگوبرداری از اساتید برجسته است. این سطح، تلاوت را از یک «عملِ فنی» به یک «تجربهٔ روحانی» تبدیل می‌کند که هم برای قاری و هم برای مستمع، تحوّل‌آفرین است.

نکتهٔ مهم در بیانات رهبری، ارتباط ارگانیک میان این سه سطح است. به‌عنوان مثال، توجه به معنا (سطح معنایی) بدون رعایت قطع و وصل صحیح (سطح ساختاری) ممکن است به انتقال نادرست معنا منجر شود و ایجاد خشوع (سطح عاطفی) بدون القای معنا (سطح معنایی) به یک احساسِ سطحی و بی‌محتوا تبدیل می‌شود. از این رو، تلاوتِ مطلوب از منظر رهبری، تلاوتی است که در هر سه سطح، به‌طور هم‌زمان به کمال رسیده باشد.

این دیدگاه، با رویکردهای معاصر در حوزهٔ ارتباطات و بلاغت نیز همخوانی دارد. در نظریهٔ ارتباطات، یک پیامِ مؤثّر، باید در سه سطح فنی (انتقال صحیح پیام)، معنایی (انتقال دقیق معنا) و تأثیری (ایجاد تغییر در مخاطب) موفق باشد. تلاوتِ قرآنی نیز، به‌عنوان یک فرایند ارتباطی، از این قاعده مستثنا نیست و رهبری با تأکید بر هر سه سطح، در واقع، یک نظریهٔ جامع دربارهٔ تلاوت ارائه داده‌اند که می‌تواند مبنای آموزش، ارزیابی و سیاست‌گذاری در این حوزه قرار گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، با هدف شناسایی و دسته‌بندی مؤلفه‌های مؤثّر در تلاوت قرآن کریم از منظر بیانات مقام معظم رهبری، به‌کارگیری روش تحلیل محتوای کیفی و بررسی نظام‌مندِ ۱۲ سخنرانی کلیدی ایشان در بازهٔ زمانی ۱۳۶۹ تا ۱۳۸۸ شمسی، به نتایج زیر دست یافته است:

نخست: هشت مؤلفهٔ کلیدی در تلاوت از منظر رهبری شناسایی شد که عبارت‌اند از: (۱) لزوم توجه به قطع و وصل صحیح، (۲) اهمیت وقف و ابتدا و نغمه‌های صحیح، (۳) توجه به معنای آیات و القای مفاهیم در قرائت، (۴) توجه به سیاق و ارتباط معنایی آیات، (۵) ایجاد خشوع و تضرّع در قرائت، (۶) توجه به قرائت آیات مناسب با هر مکان، (۷) لزوم انس با قرآن برای موعظه گرفتن از آن، و (۸) تقلید از قاریان برجسته به‌عنوان الگوهای عملی.

دوم: این هشت مؤلفه در سه سطح ساختاری، معنایی و عاطفی قابل دسته‌بندی هستند که به‌ترتیب با علوم تجوید و وقف و ابتدا، علوم تفسیر و بلاغت، و علوم اخلاقی و تربیتی پیوند دارند. تلاوتِ مطلوب از منظر رهبری، تلاوتی است که در هر سه سطح به‌طور هم‌زمان به کمال رسیده باشد.

سوم: بیانات رهبری، حاوی یک نظریهٔ جامع و چندبعدی دربارهٔ تلاوت است که فراتر از جنبه‌های فنی و تجویدی، بر ابعاد معنایی، عاطفی و ارتباطی تأکید دارد. این نظریه، با رویکردهای معاصر در حوزهٔ ارتباطات و بلاغت همخوانی داشته و می‌تواند به‌عنوان چارچوبی نظری برای آموزش قاریان، ارزیابی تلاوت‌ها و سیاست‌گذاری در رسانه‌های جمعی مورد استفاده قرار گیرد.

چهارم: رهبری با معرفی قاریان برجسته‌ای همچون شیخ مصطفی اسماعیل، شیخ محمد صدیق منشاوی و شیخ عبدالفتاح شعشاعی به‌عنوان الگوهای عملی، معیارهای عینی برای تلاوتِ مطلوب را ترسیم کرده‌اند که شامل تسلّط بر معانی قرآن، توانایی در القای احساس مناسب، ایجاد خشوع در مخاطب و رعایت اصول فنی همراه با ذوق هنری است.

پنجم: تأکید رهبری بر نقش رسانه‌های جمعی در انتخاب و پخش تلاوت‌های مناسب، و نیز بر انس روزانهٔ مؤمنان با قرآن به‌عنوان یک ضرورت تربیتی، نشان‌دهندهٔ نگاه کلان و راهبردی ایشان به مسئلهٔ تلاوت است که فراتر از یک موضوعِ تخصّصیِ قاریان، به فرهنگ عمومیِ جامعه مربوط می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.
ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: چاپ دوم.
ابن‌فارس، احمد. (بیتا). معجم مقاییس اللغة. قم: انتشارات اسلامی.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن (ج۹). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
انجمن تخصصی قاریان قرآن کریم مصری. (بیتا). معرفی قاریان و زندگینامه آنها. برگرفته از qharian.ir.
بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدی. تهران: چاپ دوم.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: چاپ دوم.
زرکشی، ممد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (ج۱). بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۰ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج۱). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۶ش). ترجمه تفسیر طبری (ج۷). تهران: توس، چاپ دوم.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان (ج۲۰). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج۲). تهران: مکتبة الصدر، چاپ دوم.
قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور (ج۳ و ج۹). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول.
قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج۱ و ج۵). تهران: چاپ ششم.
قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (ج۳). بیروت: دار الشروق، چاپ سی‌وپنجم.
کمال نجمی. (بیتا). زندگانی شیخ مصطفی اسماعیل در سایه قرآن کریم (ترجمه و تحقیق سعید ملاحسینی). تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ط - الإسلامیة) (ج۲). تهران: چاپ چهارم.

معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ق). التمهید فی علوم القرآن (ج۲). قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، چاپ سوم.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ش). دایرة المعارف قرآن کریم (ج۸). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ سوم.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه (ج۷ و ج۹). تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.

بیانات مقام معظم رهبری (برگرفته از پایگاه رسمی khamenei.ir):

بیانات در پایان مراسم قرائت قاریان قرآن (۱۹/۰۱/۱۳۶۹).

بیانات در مراسم تودیع قاریان قرآن (۰۶/۰۲/۱۳۷۰).

بیانات در جلسه سوم تفسیر سوره حمد (۲۱/۰۱/۱۳۷۰).

بیانات در دیدار جمعی از قاریان (۱۷/۱۲/۱۳۷۱).

بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم (۲۱/۰۳/۱۳۸۷).

بیانات در جمع قاریان قرآن در روز اول ماه رمضان (۳۱/۰۵/۱۳۸۸).

بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار قاریان قرآن کریم در ماه مبارک رمضان (۲۵/۰۷/۱۳۸۳).

References

The Holy Qur'an.

Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1406 AH). *Thawāb al-a'māl wa 'iqāb al-a'māl* (2nd ed.). Qom: [n.p.].

Ibn Fāris, A. (n.d.). *Mu'jam maqāyīs al-lughah*. Qom: Islāmic Publications.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥ. ibn 'A. (1408 AH). *Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 9) (1st ed.). Mashhad: Āstān Quds Raḍavī, Islāmic Research Foundation.

Bustānī, F. A. (1996/1375 SH). *Farhang-i abjadī* [Abjadī Dictionary] (2nd ed.). Tehran: [n.p.].

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1995/1374 SH). *Mufradāt alfāẓ al-Qur'ān* [Vocabulary of the Qur'ān] (2nd ed.). Tehran: [n.p.].

Zarkashī, M. ibn B. (1410 AH). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Vol. 1) (1st ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Ṭabarsī, F. ibn Ḥ. (1410 AH). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt.

Ṭabarī, M. ibn J. (1977/1356 SH). *Tarjuma-yi tafsīr-i Ṭabarī* [Translation of Tafsīr al-Ṭabarī] (Vol. 7) (2nd ed.). Tehran: Tūs.

Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1995/1374 SH). *Tarjuma-yi tafsīr al-Mīzān* [Translation of Tafsīr al-Mīzān] (Vol. 20) (5th ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islāmic Publications Office.

Fayḍ Kāshānī, M. ibn Sh. M. (1415 AH). *Tafsīr al-Ṣāfī* (Vol. 2) (2nd ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr.

Qarā'atī, M. (2009/1388 SH). *Tafsīr-i nūr* (Vols. 3 & 9) (1st ed.). Tehran: Farhangī-yi Dars-hā-yi az Qur'ān Cultural Center.

Qurashī Binābī, 'A. A. (1412 AH). *Qāmūs-i Qur'ān* [Qur'ānic Lexicon] (Vols. 1 & 5) (6th ed.). Tehran: [n.p.].

Quṭb, S. (1425 AH). *Fī ẓilāl al-Qur'ān* (Vol. 3) (35th ed.). Beirut: Dār al-Shurūq.

Kamāl Najmī. (n.d.). *Zindigānī-yi Shaykh Muṣṭafā Ismā'īl dar sāyah-yi Qur'ān-i karīm* [Life of Shaykh Muṣṭafā Ismā'īl in the Shadow of the Holy Qur'ān] (S. Mullā Ḥusaynī, Trans. & Research) (3rd ed.). Tehran: Soroush Publications.

Kulaynī, M. ibn Y. (1407 AH). *Al-Kāfī (al-Islāmiyyah)* (Vol. 2) (4th ed.). Tehran: [n.p.].

Ma'rifat, M. H. (1410 AH). *Al-Tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān* (Vol. 2) (3rd ed.). Qom: Seminary of Qom, Management Center.

Markaz-i Farhang wa Ma‘ārif-i Qur‘ān [Center for Qur‘ānic Culture and Knowledge]. (2003/1382 SH). *Dā‘irat al-ma‘ārif al-Qur‘ān al-karīm* [Encyclopedia of the Holy Qur‘ān] (Vol. 8) (3rd ed.). Qom: Būstān-i Kitāb (Publications of the Islāmic Propaganda Office of the Qom Seminary).

Makarim Shīrāzī, N. (1992/1371 SH). *Tafsīr-i nimūnah* [Exemplary Commentary] (Vols. 7 & 9) (10th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Khorrami, M. A., & Amini Tehrani, M. (2024/1403). Theory of the foundations of meaning-oriented recitation (Tilāwah) of the Holy Qur’an by Imam Khamenei. *Qur’anic Recitation Studies*, *12*(23), 217–246. doi:10.22034/qer.2024.19031.1263

Zoughi, A. (2024/1403). Readings (Qirā’āt) and reading characteristics of the Mashhad Razavi Codex: Description and analysis. *Qur’anic Recitation Studies*, *12*(23), 7–36. doi:10.22034/qer.2025.20426.1279

Statements of the Supreme Leader (Ayatollah Khamenei) – Retrieved from khamenei.ir:

- Statements at the conclusion of the Qur’an Reciters’ Ceremony (1989/01/19 – 1369/01/19). khamenei.ir
- Statements at the Farewell Ceremony for Qur’an Reciters (1991/02/06 – 1370/02/06). khamenei.ir
- Statements at the third session of the commentary on Sūrat al-Ḥamd (1991/04/21 – 1370/01/21). khamenei.ir
- Statements at the meeting with a group of reciters (1992/12/17 – 1371/12/17). khamenei.ir
- Statements at the first meeting with the representatives of the Eighth Parliament (2008/03/21 – 1387/03/21). khamenei.ir
- Statements at the gathering of Qur’an reciters on the first day of the month of Ramaḍān (2009/05/31 – 1388/05/31). khamenei.ir

Statements of the Supreme Leader at the meeting with reciters of the Holy Qur’an in the holy month of Ramaḍān (2004/07/25 – 1383/07/25). khamenei.ir.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

The Phonetic Developments in Semitic Languages and Their Role in the Divergence of Quranic Readings *(Qirāʾāt)*

Mirza Mohammad Reza Safaei Takhteh Fouladi [1]✉

1. Corresponding Author, Professor at the Islamic Seminary of Isfahan, Isfahan, Iran: takhtefolady@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
11 March 2026
Received in revised form:
7 April 2026
Accepted:
30 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Phonetic Shifts, Semitic Languages, Quranic Readings (*Qirāʾāt*), Comparative-Historical Linguistics, Arabic Dialects.

ABSTRACT

Objective: This study aims to investigate the phonological origins of variant Quranic readings (*Qirāʾāt*) by examining how historical phonetic sound shifts from Proto-Semitic into classical Arabic dialects and sister Semitic languages (Hebrew, Aramaic, Syriac, Akkadian, and Ge'ez) influenced reading divergences.

Methodology: Adopting a comparative-historical linguistic methodology within a descriptive-analytical framework, the study cross-examines lexical cognates, phonological sound shifts (labials, sibilants, interdentals, gutturals, velars, and liquids), and dialectal data across ancient Semitic corpora alongside canonical and non-canonical Quranic transmissions.

Findings: Findings reveal that numerous variant readings (e.g., *b*/*f* assimilation, *ṯ*/*f* shifts, *s*/*š* alternations, *ṣ*/*s*/*z* variations in *ṣirāṭ* and *saqar*, *ḏ*/*d* mutations in *iddakara*, and *ḥ*/*ʿayn* shifts in *ʿattā*) are systematic manifestations of regular Semitic phonological rules and regional Arabian dialectal developments, rather than scribal errors or random conjectural adaptations.

Conclusion: Comparative Semitic linguistics provides a rigorous, objective benchmark to reconstruct proto-forms and distinguish primary readings from secondary phonetic innovations, validating that diverse Quranic readings preserve authentic, ancient dialectal trajectories embedded within the broader Semitic language family

Cite this article: Safaei Takhteh Fouladi, M. M. R. (2026). The Phonetic Developments in Semitic Languages and Their Role in the Divergence of Quranic Readings (Qirāʾāt). *Studies of Quran Reading*, 13 (24), 197-224.
https://doi.org/10.22034/qer.2026.21756.1291

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.21756.1291

Introduction

Within Quranic studies and Arabic linguistics, exploring the genesis of variant readings (*Qirāʾāt*) among canonical and non-canonical reciters has traditionally centered on orthographic ambiguity (the unpointed, unvocalized ʿUthmānic *rasm*), tribal dialectal discrepancies, scribal variance, grammatical *ijtihād*, and the theological conception of the "seven ahruf." However, an essential dimension remains underexplored: the systematic phonological sound shifts from Proto-Semitic into the historical Semitic language branches (Hebrew, Aramaic, Syriac, Akkadian, Ge'ez, and Old South Arabian) and their dialectal reflections in pre-Islamic Arabia. Although Arabic retains remarkable archaic features of the Proto-Semitic phonemic inventory, its regional dialects underwent distinct phonetic evolutions. This study addresses the central question: How did historical Semitic phonetic transitions shape variant Quranic readings, and how can comparative-historical linguistics be deployed to reconstruct the original vocalic/consonantal archetypes behind reading discrepancies?

Methodology

This study employs a comparative-historical linguistic framework and contrastive phonological methodology. Phonological data, phonetic variants, and articulatory descriptions recorded in classical Quranic exegeses, grammatical compendia, and phonetic treatises (e.g., Sibawayh, Ibn Jinni, al-Farra', Abu Hayyan, al-Zamakhshari, al-Tabarsi) are systematically cross-examined against ancient Semitic comparative linguistic evidence. By scrutinizing epigraphic and textual data from the Hebrew Bible, Aramaic Targums, Syriac Peshitta, Ge'ez, and Akkadian corpora—corroborated by seminal Semitic philological references (Gesenius, Brockelmann, Moscati, Costaz, Dillmann, and Ramadan Abd al-Tawwab)—the research tracks evolutionary phonological trajectories across eight major consonantal categories: labials, sibilants, interdentals, palatals/affricates, velars/uvulars, pharyngeals/gutturals, velar/uvular fricatives, and liquids.

Findings

1. Labial Consonants (*b*, *p*/*f*): Proto-Semitic contained two distinct stop phonemes (*b* and *p*). In the variant readings of Khallad (from Hamzah), Abu 'Amr, and Hisham, vowelless *b* assimilates into *f* (e.g., *in ta'jab fa-'ajabun*), whereas al-Kisa'i records reverse assimilation of *f* into *b* in *nakhsif bihim*. Comparative evidence demonstrates that Arabic *f* is a direct lenited reflex of

Proto-Semitic *p*. The assimilation patterns represent archaic preservation of the shared labial stop articulation before total spirantization.

2. Sibilant Consonants (*s*, *z*, *ṣ*): Arabic *s* originates from two Proto-Semitic sources (*s* and *š*). Consequently, the non-canonical reading *ahussu* for *ahashshu* (Ta-Ha: 18) by 'Ikrimah and al-Hasan reflects the unconditioned merger of *š* into *s*. In *idh zayyana* (al-Anfal: 48), the assimilation of interdental *ḏ* into alveolar sibilant *z* mirrors Hebrew, Akkadian, and Ethiopic sound shifts. Furthermore, the tri-fold variation in *ṣirāṭ* (canonical *ṣirāṭ* with emphatic *ṣ*, original lexical *sirāṭ* with *s* derived from *al-saraṭ*, and voiced-sibilant *zirāṭ* with *išmām* among the tribes of 'Udhrah, Tayy, and Kalb bordering Jewish communities) illustrates the historical phonological adaptation of Proto-Semitic *ẓ* and *ḍ* into emphatic sibilants influenced by adjacent *ṭ*.

3. Interdental Consonants (*ṯ*, *ḏ*, *ś*, *ḍ*): In Surah al-Baqarah (2:61), the variant reading *ṯūmihā* (garlic) transmitted from Ibn Mas'ud and Ibn Abbas against canonical *fūmihā* aligns precisely with Hebrew *šūm* (שׂוּם) and Aramaic *tūmā* (תּוּמָא), proving *ṯ* was the Proto-Semitic archetype and *f* represents secondary Arabic labialization. In *iddakara* (Yusuf: 45) and *muddakir* (al-Qamar: 15), variations between canonical *d* and non-canonical *ḏ* stem from Aramaic/Syriac *dkar* / *etdakkar*. Lateral *ś* shifts account for alternations between *saqar*, *ṣaqar*, and *zaqar*, while the variant *ṣalalnā* for *ḍalalnā* (al-Sajdah: 10) mirrors the Akkadian/Hebrew shift of *ḍ* to *ṣ*.

4. Palatal Affricates (*ǧ* / *g*): Proto-Semitic possessed a voiced velar stop (*g*), preserved in Cairo Egyptian and ancient South Arabian, which evolved into the postalveolar affricate (*ǧ*) in Classical Arabic. In Surah al-Anbiya (21:96), variants *ḥadab*, *jadaf*, and *jadath* (grave) correspond to Hebrew *gādiš* and Syriac *gadopā*, elucidating the regular shifts of *g* to *ǧ* and *p* to *f*.

5. Velar & Uvular Consonants (*k*, *q*): The assimilation of *k* into *q* (*dhālika qiwāmā* by Hasan al-Basri) and the dialectal interchange between *kašaṭat* and *qašaṭat* (al-Takwir: 11) or *lā taqhar* and *lā takhar* (al-Duha: 9) reflect documented tribal phonological substitutions across Tamim, Asad, and Qays, corroborated by Syriac cognates (*ksta*).

6. Pharyngeal & Laryngeal Gutturals: Glottal stop (*hamzah*) elision in Hijazi Arabic (*qul ūḥiya* read as *qul wūḥiya*) corresponds to historical Aramaic and Hebrew laryngeal weakening. The "faḥfaḥah" phenomenon in the Hudhayl and Thaqif dialects—substituting *ḥ* with *ʻayn* (e.g., *ʻattā ḫīn* for *ḥattā ḫīn*, and *buḥithat* for *buʻthirat*)—demonstrates pharyngeal acoustic proximity and cross-Semitic assimilation.

7. Velar Fricatives & Liquids: The shift of *ġ* to *ʻayn* (*balaʻa* for *balagha*) and terminal liquid nasal substitution of *m* to *n* (*ajama al-māʼ* / *ajana*, analogous to Hebrew *mê nimrīm*).

Conclusion

A comprehensive comparative analysis between Semitic phonological evolution and Quranic variant readings establishes a groundbreaking, empirically sound framework for Quranic linguistic research. The study demonstrates that: First, a substantial proportion of reading variations (both canonical *mutawātir* and non-canonical *shādhdh*) represent authentic dialectal manifestations governed by regular Semitic sound laws, rather than scribal errors or late arbitrary grammatical rationalizations. Second, comparative Semitic linguistics furnishes an indispensable scientific apparatus for textual philology and proto-form reconstruction, enabling scholars to distinguish primitive archetypes from secondary phonetic evolutions.

All References Translated and Formatted in Standard APA 7th Edition (Out-of-Text Bibliography)

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

تحولات آوائی در زبان‌های سامی و نقش آن بر تفاوت قرائات قرآن کریم

میرزا محمد رضا صفائی تخته فولادی[1]✉

۱. نویسنده مسئول، استاد حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، ایران، رایانامه: takhtefolady@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۰

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
تحولات آوایی، زبان‌های سامی، قرائات قرآن، زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی، گویش‌های عربی.

چکیده

هدف: این پژوهش با بررسی خاستگاه‌های واجی قرائات گونه‌گون قرآن کریم، درصدد است نشان دهد که تحولات تاریخی آواها از نیا-سامی به گویش‌های عربی کلاسیک و زبان‌های هم‌خانواده سامی (عبری، آرامی، سریانی، اکدی و گعزی) چگونه بر اختلاف قرائات اثر گذاشته‌اند.

روش‌شناسی: پژوهش با بهره‌گیری از روش زبان‌شناختی تاریخی-تطبیقی و در چارچوبی توصیفی-تحلیلی، هم‌ریشه‌های واژگانی، جابه‌جایی‌های واجی (همخوان‌های لبی، صفیری، بین‌دندانی، حلقی، کامی/نرمکامی و روان) و داده‌های گویشی را در پیکره‌های کهن سامی، در کنار روایت‌های قرائات متواتر و غیرمتواتر قرآن، به‌صورت تطبیقی بررسی می‌کند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از قرائات متفاوت ــ از جمله همگونی b/f، جابه‌جایی ṯ/f، تناوب s/š، گونه‌گونی ṣ/s/z در «صراط» و «سقر»، دگرگونی ḏ/d در «اتّکر/اذّکر» و جابه‌جایی ḥ/ʿayn در «عتّی» ــ نمودهای نظام‌مند قوانین منظم واجی سامی و تحولات منطقه‌ای گویش‌های عربی هستند، نه خطاهای کاتبان یا سازگارسازی‌های حدسی و تصادفی.

نتیجه‌گیری: زبان‌شناسی تطبیقی سامی معیار علمی و عینی نیرومندی برای بازسازی صورت‌های آغازین و تمایز میان قرائات نخستین و نوآوری‌های واجی ثانوی فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که تنوع قرائات قرآنی، مسیرهای اصیل و کهن گویشیِ نهفته در گستره خانواده زبان‌های سامی را حفظ کرده است.

استناد: صفائی تخته فولادی، میرزا محمد رضا (۱۴۰۵). تحولات آوائی در زبان‌های سامی و نقش آن بر تفاوت قرائات قرآن کریم. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۱۹۷-۲۲۴. https://doi.org/10.22034/qer.2026.21756.1291

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

در بیان اختلاف میان قرائت قُرّاء، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که هر یک، عواملی را برای بروز اختلاف در روایت قرّاء برشمرده‌اند؛ از جمله: اختلاف سیاسی، اختلاف لهجه، اختلاف رسم‌الخط (شبیری، ۱۳۸۳)، اجتهاد قُرّاء (خویی، بی‌تا: ۱۲۳)، ناقص بودن رسم‌الخط (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۵/۲)، شباهت رسم‌الخط، اشتباه در حفظ، اشتباه ناسخان، ایجاد تنوع در قرائت، راه‌یابی تأویل در قرائت، و مصاحف متفاوت (فضلی، بی‌تا: ۳۴) و نیز اختلاف در نزول. در بررسی علل اختلاف قرائات، همگی این عوامل دارای شواهد و قرائنی هستند، اما یکی از مواردی که تاکنون بدان پرداخته نشده، بحث تحولات آوایی زبان عربی نسبت به زبان نیاسامی است.

زبان عربی از خانوادهٔ زبان‌های سامی به شمار می‌رود. این زبان‌ها در سیر تاریخی خود، دستخوش تحولاتی در سه سطح آوایی، صرفی و نحوی شده‌اند و زبان عربی نیز از این قاعده مستثنی نیست. از سوی دیگر، برخی از ویژگی‌های زبان‌های سامی، از جمله عربی، برگرفته از زبان نیاسامی است؛ ازاین‌رو، با بررسی این تحولات می‌توان برخی تفاوت‌های موجود در عربی را بازشناخت که از جملهٔ آنها تحولات قرائات است. بنابراین، پرسش اصلی این نوشتار آن است که تحولات آوایی زبان عربی نسبت به زبان نیاسامی چه تأثیری بر قرائات گوناگون قرآنی داشته است؟

دربارهٔ ریشهٔ تفاوت قرائات، در آثار متعددی سخن گفته شده است؛ از «حجة القراءات» تألیف ابوزرعه در قرن پنجم تا «بررسی عوامل زبانی تأثیرگذار در پیدایش اختلاف قرائات قرآنی» نوشتهٔ محمدرضا حاجی‌اسماعیلی؛ اما تاکنون هیچ نوشتاری به تأثیر تحولات آوایی زبان‌های سامی بر قرائات قرآنی اختصاص نیافته است. ازاین‌رو، در نوشتار پیش‌رو با بررسی تحولات آوایی و سیر تطور آنها در زبان‌های سامی، و با بهره‌گیری از روش بررسی تاریخی، به واکاوی اسباب تحولات قرائات پرداخته خواهد شد.

الف. نقش تحول اصوات شَفوی در قرائات

اصوات شفوی به آواهایی گفته میشود که از میان دو لب (لبینی) خارج میگردند (دوسری، ۲۰۰۴: ۶۷). در زبان نیاسامی، این مخرج تنها دو نوع آوا داشته و هر دو از نوع انفجاری هستند (کرافت و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۲۷).

۱. باء مهجور «b»

در روایت خلّاد بن خالد از حمزه، ابوعمرو و هشام، «باء» ساکن در «فاء» در پنج موضع ادغام می‌شود: «إِن تَعْجَبْ فَّعَجَبٌ» (رعد: ۵)، «لَمْ يَتُبْ فَّأُوْلَئِكَ» (حجرات: ۱۱)، «اِذْهَب فَّمَن» (اسراء: ۶۳)، «فَاذْهَب فَّإِنَّ» (طه: ۹۷)، «يَغْلِب فَّسَوْفَ» (نساء: ۷۴) (دمیاطی، ۲۰۰۶: ۴۲).

سیرافی این قرائت را دیدگاه سیبویه میداند که «باء» را در «فاء» ادغام میکرد، اما عکس آن را نه (سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج۵: ۴۷۳)، چراکه «باء» و «فاء» در لب هَممخرج هستند (عکبری، بیتا، ج۱: ۳۷۲).

این واج در تمامی زبانهای سامی یافت میشود. «باء» در نیاسامی از اصوات مَهجور (انفجاری) است (دوسری، ۲۰۰۴: ۵۰). حرف «باء» در آرامی و عبری جزو حروف «بِگد کِفت» (**ב ג ד כ פ ת**) محسوب میشود. این حروف در عبری قدیم به دو صورت تلفظ میشوند: اگر نقطه (داگش) در آنها وجود داشته باشد، بهصورت انفجاری ادا میشوند: «باء، گاف، دال، کاف، پاء، تاء»؛ و اگر بدون نقطه باشند، بهصورت سایشی: «واو، غین، ذال، خاف، فاء، ثاء» تلفظ میگردند (صواف، ۲۰۰۴: ۱۹). قاعدهٔ اصلی در تلفظ این اصوات، حالت انفجاری است، ولی در مواردی که پس از یک حرفِ متحرک بیایند، بهصورت سایشی تلفظ میشوند، بدون آنکه در معنای کلام تأثیری داشته باشند. برای نمونه، کلمهٔ «کَلْب» در عبری بهصورت «כֶּלֶב» (تلفظ: «کِلو») قرائت میشود (عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، بخش ۱۴، سطر ۱۱) و مشاهده میشود که «باء مَهجور» در اینجا بهصورت سایشی «v»تلفظ شده است.

بر اساس بررسی آوایی، در روایت خالد، «باء» بهصورت صوتی سایشی تلفظ میشود و به «v» متمایل میگردد. این همان تغییری است که در عبری برای «باء مَهجور» رخ داده است؛ بدین صورت که «باء» پس از حرکت، بهصورت سایشی «v» تغییر پیدا میکند. این تحول در نظام آوایی زبان عبری، سریانی و برخی لهجههای عربی تأثیر گذاشته است. بنابراین، این شیوهٔ قرائت در اثر همین تغییر آوایی شکل گرفته است.

۲. پاء «p»

در آیهٔ ﴿**نَخْسِفْ بِهِمُ**﴾ (سبأ: ۹)، کسائی «فاء» را در «باء» ادغام می‌کند، امّا سیرافی این قرائت را قلیل و ضعیف می‌شمارد (سیرافی، ۱۴۲۹: ۴۷۳/۵) و آن را قرائتی شاذ و منفرد می‌داند

(ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۵۳/۲۲). زمخشری نیز این قرائت را قوی نمی‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۷۰/۳). ابوعلی فارسی نیز ادغام را به جهتِ ضعفِ صوتِ «باء» نسبت به «فاء» جایز نمی‌شمرد؛ چنان‌که در «أَصْمَمْتُ بِكَ» ادغام روا نیست، امّا در حالتِ عکس، مانند «اضْرِبْ مَالِكاً»، مجاز است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۵۱/۷).

شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق) بر این باور است که این ادغام نزدِ اهلِ بصره جایز نیست، به دلایلِ زیر:

۱. مخرجِ «فاء» و «باء» با یکدیگر متفاوت است.

۲. در «فاء» پَس (نَفَس) وجود دارد و اگر در «باء» ادغام شود، این پَس از میان می‌رود.

۳. با قیاسِ میانِ «فاء» و «تاء» که هر دو از یک مخرج‌اند، امّا ادغامِ «فاء» در «تاء» جایز نیست، به‌طریقِ اولی می‌توان دریافت که ادغامِ آن در «باء» نیز جایز نیست (طوسی، بی‌تا: ۳۸۰/۸).

ابن‌حاجب (متوفی ۶۴۶ق) نیز به نقل از نحویان بیان داشته که ادغامِ «فاء» تنها در مانندِ خود جایز است، زیرا نوعی پَس (تَفَشّی) در «فاء» وجود دارد و این مانعی برای ادغام در حروفِ غیرِمماثل است (ابن‌حاجب، ۱۴۲۵: ۵۳۰/۲). امّا ابوحیان (متوفی ۷۴۵ق) با پذیرشِ همهٔ قرائات به‌عنوانِ قرائاتی فصیح، افصح و متواتر، به دیدگاهِ ابوعلی و زمخشری اعتنا نمی‌کند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۵۱/۷).

با این حال، باید دانست که صوتِ «فاء» در عربی، در واقع متحوّل از صوتِ «پاءِ مَهجور» در نیاسامی است و مخرجِ هر دو (پاء و باء) شَفَتان (شفتین) است و در صفات نیز مشابه‌اند. همچنین می‌توان در نظر داشت که برخی قبایلِ عرب در تحوّلِ «پاء» به «فاء»، مخرجِ پیشینِ حرف را حفظ کرده‌اند و در این‌گونه موارد، «فاء» به‌صورتِ صوتِ «پاء» متمایل می‌شود. بنابراین، قیاسِ «فاء» با «تاء» پذیرفته نیست، زیرا هیچ پیوندی میانِ تلفظِ تاریخیِ «فاء» در عربی و «تاء» وجود ندارد. صوتِ «پا» صورتی انفجاری است که در زبان‌های سامی، همچون اَکَدی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۸۱۱)، به همان حالتِ نیاسامی باقی مانده است؛ امّا در عبری و سریانی، پس از حرکت به‌صورتِ سایشی «فاء» و در عربی و حبشی به‌صورتِ سایشیِ مهموس «فا» درآمده است (عبدالتواب، ۱۴۰۳: ۴۱۷). این امر نشان می‌دهد که ادغامِ «فاء» در «باء» در حقیقت یا بازماندهٔ همان «پاءِ مَهجور» در عربی است، یا نوعی احیای آن در این زبان به‌شمار می‌رود.

ب. نقش تحول اصوات صفیر در قرائات

صَفیر به معنای صدای زائدی است که هنگام تلفظ سه حرف «صاد»، «زاء» و «سین» از لب خارج می‌شود (قمحاوی، بی‌تا: ۱۷). زبان نیاسامی هر سه این اصوات را دارا بوده است، امّا در برخی از زبان‌های سامی، این اصوات دست‌خوش تحول شده‌اند.

۱. سین (سامخ) «s»

در آیهٔ ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ (طه: ۱۸)، عِکرمه (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۲) و حَسَنِ بَصری، واژهٔ «أَهُشُّ» را به صورت «أُهَسُّ» قرائت کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۲۱/۷). لغت‌شناسان این دو قرائت را دارای دو معنای متفاوت دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۹/۶)، امّا این دو کلمه در واقع یک ریشه دارند؛ چراکه در قرائتِ غیرِ جمهور، «شین» به «سین» اِبدال شده است. این اِبدال ناشی از آن است که در زبانِ عربی و حَبَشی، «سین» از دو اصل در زبانِ نیاسامی نشأت گرفته است: در برخی واژگان از سینِ نیاسامی، و در برخی دیگر از شین (š) در نیاسامی (برگشتراسر، ۱۹۹۴: ۲۴). بر این اساس، به نظر می‌رسد که واژهٔ «أَهُشُّ» در زبانِ نیاسامی وجود داشته و قرائت با «سین»، ناشی از تحولِ آوایِ «شین» به «سین» است که در عربی رایج می‌باشد.

۲. زاء «z»

در قرائت «إِذْ زَيَّنَ» (انفال: ۴۸) به روایت ابوعمرو، کسائی، حمزه، خلف، خلّاد و هشام (دمیاطی، ۲۰۰۶: ۴۰) و نیز «إِذْ زَاغَتِ» به قرائت ابوعمرو، کسائی، خلّاد و هشام (همان: ۴۵۲)، حرف «ذال» در «زاء» ادغام می‌شود و به صورت «اِذْزَّيَّنَ» و «إِذ زَّاغَتِ» تلفظ می‌گردد. حال آنکه «ذال» از حروفِ اَسْنانِی (دندانی) است و «زاء» از حروفِ صَفیر (سوت‌دار)، و ادغامِ آنها نه از نوعِ مُماثل، نه از نوعِ مُتجانس، و نه از نوعِ مُتقارِبین به شمار می‌رود؛ از این‌رو در جواز یا عدمِ جوازِ این ادغام اختلافِ نظر وجود دارد (همان).

در پاسخ به این اشکال باید گفت که در سه زبانِ حَبَشی، عِبْری و اَکَدی، «زاء (z) «افزون بر زاءِ زبانِ سامیِ نخستین، از «ذال (ḏ) «نیز گرفته شده است. برای نمونه، ریشهٔ «زَرْع» در عربی، در عبری به صورت «ذَرْع» آمده است (عهد عتیق، کتاب اشعیا، بخش ۵۵، سطر ۱۰). از نشانه‌های این تحولِ آوایی در خودِ عربی می‌توان به واژهٔ «حَذَق» اشاره کرد که به صورت «حَزَق» نیز به کار

رفته است (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۱۶۵/۲)؛ هرچند این کاربرد در قرآن نیامده است. با توجه به وجود چنین نمونه‌هایی در زبانِ عربی و دیگر زبان‌های سامی، می‌توان ادعا کرد که ادغامِ «ذال» در «زاء» صحیح است، زیرا این پدیده در زبان‌های سامی و حتی در خودِ عربی پیشینه‌ای دارد.

۳. صاد «ṣ»

از أَصْمَعِی از أبی‌عَمْرو بنِ عُلاء نقل شده است که وی «صِرَاط» را در سورهٔ فاتحه، «زِرَاط» به زاءِ خالص قرائت کرده است و فَرّاء نیز از حمزه همین قرائت را نقل کرده است (ابن‌هائم، ۱۴۲۳: ۲۶۷).

ابوحیان، مانند بیشتر واژه‌شناسان، عنوان می‌کند که اصل «صِرَاط» با «سین» و مشتق از «سَرَطَ» است و ابدالِ «سین» به «صاد» کاربردِ فصیح و لغتِ قریش است که جمهورِ قُرّاء بدین‌گونه تلاوت کرده‌اند و در نسخهٔ امام نیز به همین صورت نگاشته شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۵/۱). شیخ طوسی نیز قرائت با «صاد» را ویژهٔ قریش می‌داند و می‌گوید اکثرِ عرب آن را با «سین» تلفظ می‌کنند (طوسی، بی‌تا: ۴۲/۱).

أَصْمَعِی از أبی‌عَمرو نقل کرده است که اِشْمامِ «صاد» به «زاء»، گویشِ قبیلهٔ قَیس است که در این آیه، حمزه به خلافِ رُواتِ خود قرائت کرده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۵/۱). در واژهٔ «تَصْدِیق» (یوسف: ۱۱۱) نیز افزون بر حمزه، کسائی، رویس و خلف آن را به اِشْمامِ «زاء» قرائت کرده‌اند (همان: ۳۵۶/۵). همچنین به نقل از ابوعلی فارسی گفته شده که أبی‌عَمرو، «صِرَاط» را به سه صورتِ سین، صاد و حرفی مشابه میان «زاء» و «صاد» قرائت می‌کرده است و أَصْمَعِی نقل کرده که او آن را به «زاء» خالص قرائت می‌کرده است. برخی واژه‌شناسان، أَصْمَعِی را دچار خطا دانسته‌اند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۷۴/۱).

اگر این واژه را دخیل بدانیم، چنان که جفری معتقد است، «سِرَاط» معتبر است و قرائت «صِرَاط» تحوّلی ثانویه و گویشِ قبیلهٔ قریش است و قرائت «زِرَاط» نیز برای برخی قبایل دیگر؛ امّا در این نظریه، هیچ توجیهی برای «زِرَاط» نمی‌توان ارائه داد، جز آنکه آن را یک قرائتِ محلّی به شمار آوریم؛ حال آنکه در گویش‌های محلّی، تنها همین واژه به این نحو قرائت شده است و به گفتهٔ ادیبان عرب، ابدالِ «زاء» از «صاد» تنها در صورتی جایز است که پس از آن «قاف» یا «دال» آمده باشد؛ مانند «مُصَدِّق» که «مُزْدِق» گفته شده است (واحدی، ۱۴۳۰: ۵۲۳/۱) که نادر است. از این رو به نظر می‌رسد این نظریه دچار چالش است؛ مگر اینکه گفته شود این واژه، واژه‌ای اصیل در زبان عربی است، چنان که واژه‌شناسان عرب چنین باور دارند. در این صورت باید این واژه در زبان نیاسامی وجود داشته باشد؛ امّا به چه صورتی؟

با نگاهی به زبان‌های سامی، می‌توان دریافت که آوای صادِ جدید (ṣ) در زبان‌های سامی یافت می‌شود، امّا این آوا در زبان حبشی از ظاء (ẓ) زبان نیاسامی گرفته شده است؛ همچنین این آوا در اَکَدی و عبری نیز از ظاء (ẓ) و ضاد (ḍ) نیاسامی تحول یافته است (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۸۴۰). بر این اساس، قرائت این واژه به صورت «زِرَاط» احتمالاً بدین سبب است که اصلِ «صِرَاط» باید به صورت «ضِرَاط» یا «ظِرَاط» در نیاسامی وجود داشته است. به احتمال قوی اصلِ آن «ظِرَاط» بوده است، زیرا ابدالِ حرفِ ظاء به صادی که اِشْمام به زاء دارد، در میان عرب بسیار شایع است. مؤیّدِ این دیدگاه آن است که قبایلی «زِرَاط» را قرائت کرده‌اند که به مناطق یهودی‌نشین نزدیک بوده‌اند؛ از جمله: قبیلهٔ عُذْرَة و طَیْء در یمن، قبیلهٔ کَعْبِ بنِ رَبِیعَه که میان تِهامه در کنار دریای سرخ و مدینه اقامت داشتند، و قبیلهٔ بَنِی قَیْن که در پشت فرات تا مدیترانه ساکن بوده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۴۲/۱).

ج. نقش تحول اصوات اسنانی در قرائات

به حروفی که از برخوردِ نوکِ زبان با دندان‌های بالا، یا با دندان‌های بالا و پایین هم‌زمان ایجاد می‌شوند، اصواتِ اَسْنانِی (دندانی) گویند (لیونز، ۱۹۸۱: ۱۱۱).

اصواتِ «تاء»، «دال» و «طاء» در اغلبِ زبان‌های سامی نسبت به زبانِ نیاسامی هیچ تغییری پیدا نکرده‌اند. امّا در زبانِ عبری و آرامی، تلفظِ «ثاء» و «ذال» به صورتِ «تاء» و «دال» در شرایطِ صوتیِ معینی صورت گرفته است.

۱. ثاء «ṯ»

در آیهٔ ﴿مِنْ بَقْلِها وَقِثّائِها وَفُومِها وَعَدَسِها وَبَصَلِها﴾ (بقره: ۶۱)، ابن مسعود «فُومَهَا» را «ثُومَهَا» قرائت نموده و فخر آن را قرائتِ ابن عباس دانسته است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۳۲/۳). کسائی، فراء، نَضْرِ بنِ شُمَیل و گروهی دیگر این واژه را «ثُوم» به معنای سیر قرائت کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۵۴/۱)، امّا اغلبِ قُرّاء آن را «فُوم» تلاوت کرده‌اند. اگر «ثُوم» واژهٔ اصلی باشد، معنیِ آن «سیر» است و ابدالِ ثاء به فاء رخ داده؛ و اگر «فُوم» اصل باشد، معنا گندم یا نان است و ابدالِ ثاء از فاء می‌باشد. هر یک از این دو دیدگاه، موافقانی دارد.

فرّاء بر این باور است که واژهٔ «فُوم» کلمه‌ای کهن است و قرائتِ ابن مسعود نزدیک‌ترین معنیِ درست است، زیرا عرب «فاء» را به «ثاء» تبدیل می‌کند؛ مانند «الأثاثیّ و الأثافِیّ» (فراء، بی‌تا:

۴۱/۱). کسائی بر این باور است که «ثاء» به «فاء» بدل شده است (کسائی، ۱۹۹۸: ۷۲). ابوحیان معتقد است که هر دو (ثا و فا) بدل از یکدیگرند، امّا بدون قاعده، یعنی مشخص نیست در کجا «فاء» به جای «ثاء» به کار می‌رود و در کجا «ثاء» به جای «فاء» (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۵۴/۱). سیبویه نیز در الکتاب، ابدالِ «فاء» به «ثاء» و برعکس آن را رها نموده و از آن بحث نکرده است.

به‌جز زبانِ عربی، هیچ‌یک از زبان‌های سامی این آوا را حفظ نکرده‌اند. در اَکَدی (موسکاتی، ۱۹۸۰: ۲۸) و عبری (عهد عتیق، کتاب خروج، اصحاح ۲۱، آیهٔ ۳۵) به شینِ جدید (š) متحول شده است. «تاء» جدید (t) در زبانِ آرامی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۱۰۰۴) و سریانی (کوستاز، ۲۰۰۲: ۳۸۹) از «ثاء (ṯ)» ساخته شده است. در حبشی نیز این صوت به دو صورت متحول شده است: گاهی به سین (s) (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۱۰۰۴) و گاهی به شین (š) تبدیل شده است (همان: ۱۰۲۵). با توجه به آنچه گفته شد، معادلِ واژهٔ «ثُوم» در عربی، در عبری «שׁוּם»؛ šūm و در آرامی «תּוּמָא»؛ tūmā است. بنابراین، اصلِ این واژه در نیاسامی «ثُوم» بوده و قاعدهٔ اصلیِ ابدال در این آیه باید ابدالِ «ثاء» به «فاء» باشد؛ زیرا «ثاء» در «ثُوم» در عبری به صورت «شین» و در آرامی به صورت «تاء» درآمده است و قرائتِ «فُوم» نشان می‌دهد که آوای «ثاء» در لهجه‌های عربی نیز، مانند سایر زبان‌های سامی، دچار تحولاتی شده است.

۲. ذال «ḏ»

در قرائت آیهٔ ﴿وَقالَ الَّذي نَجا مِنْهُما وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ (یوسف: ۴۵)، در واژهٔ «ادّکر» دو قرائت مشاهده می‌شود: جمهورِ قُرّاء آن را به صورت «ادّکر» بیان کرده‌اند و حَسَن آن را «اذّکر» دانسته است. در قرائت آیهٔ ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (قمر: ۱۵) نیز جمهور قُرّاء آن را به صورت «مُدَّکِر» قرائت نموده‌اند و در همین آیه، قَتادَه به نقل از ابن‌عطیه به صورت «مُذَکِّر» قرائت نموده و آن را اسمِ فاعل از تذکیر دانسته است؛ همچنین «مُدَّتکِر» نیز قرائت شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۰/۱۰).

بنا به دیدگاه ابوحیان، در این دو قرائت، «تاء» بابِ افتعال ابتدا به «ذال» منقلب شده، سپس «ذال» در «دال» ادغام شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۰/۱۰). چنان‌که بر اساس نگاهِ جمهورِ نحویان، «ادّکر» فعل از بابِ افتعال است که اصلِ آن بنا به دیدگاه سیبویه «اذتکر» بوده و در اثر ثقیل بودنِ این تلفظ، «تاء» به «دال» تحول یافته (فراء، بی‌تا: ۱۰۷/۳) و در «ذال» ادغام شده است (ابن‌عصفور، ۱۹۹۶: ۲۳۷). برخی برای این نوع از قرائت چنین توجیه آورده‌اند که «دال» و «تاء» در کنار هم به حال خود

باقی نمی‌مانند، چرا که «تاء» از حروفِ مهموس است در حالی که «دال» از حروفِ مَجْهور است و از این رو یکی در دیگری قلب می‌شود، چراکه مخرجِ «دال» و «تاء» هر دو اَسْنان است (دیکنقوز، ۱۹۵۹: ۹۱). امّا از نظر سیدرضی، «ادّکر» اَرجَح است، زیرا ادغام به قلبِ دومی خلافِ قیاس است (استرآبادی، بی‌تا: ۲۹۰/۳). زمخشری نیز «ادّکر» را فصیح می‌داند (زمخشری، ۱۴۱۹: ۴۷۵/۲) و نقل شده که بنی‌اسد «مُدَّکِر» می‌گویند (فراء، بی‌تا: ۱۰۷/۳). امّا ابن‌عطیه اصل را در قرائت «تَذَّخِرون» (آل‌عمران: ۴۹) «تَذَّخِرون» می‌داند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۴۴۰/۱).

فیروزآبادی در «الدِّکر»، ابدالِ «ذال» به «دال» را باور دارد (فیروزآبادی، ۱۸۷۲: ۳۰/۲). برخی بر این باورند که «تاء» در «مُدَّتکِر» به «ذال» بدل شده و «دال» به «ذال» قلب شده است (سیرافی، ۱۴۲۹: ۴۵۱/۵). لَیْثُ بنِ مُظَفَّر آن را گویشِ ربیعه از «الذِّکر» می‌داند و سیبویه «ادّکر» را نیز گویشِ ربیعه دانسته، امّا ابن‌اعرابی (متوفی ۲۳۱ق) آن را نفی کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۰/۴). فیروزآبادی معتقد است این واژه، ابزارِ بازیِ حبشیان و زنگیان بوده است (فیروزآبادی، ۱۸۷۲: ۳۰/۲)، امّا در حبشی «ذال» به صورت «زاء» درآمده، نه «دال»، و در زبانِ زنگی نیز اصولِ آوایی تا قرنِ نهمِ میلادی تثبیت نشده است (تولماچوا، ۱۹۷۵: ۱). پس انتقالِ این واژه به عربِ جاهلی بعید است. از این رو روشن است که میانِ زبان‌شناسانِ سنتی، شکل‌گیریِ این واژه فضایِ روشنی نداشته است. از این رو جوهری دربارهٔ این واژه سخنی نگفته است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۸/۱۱).

لیث «الدِّکر» را واژه‌ای غیرعربی می‌داند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۸/۱۱). این نگاه با بررسی‌های تطبیقیِ آوایی همخوانی دارد، به‌ویژه آنکه صوت «ذال (ḏ)» «تنها در عربی ثابت مانده و در سه زبانِ حبشی (عبدالتواب، ۱۴۰۳: ۴۱۰)، عبری (عهد عتیق، کتاب تکوین، بخش ۴۰، آیهٔ ۲۳) و اَکَدی به صوت «زاء»، و در زبانِ آرامی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۲۶۹) و سریانی (کوستاز، ۲۰۰۲: ۶۴) به صورت «دال» درآمده است. بر این اساس می‌توان دریافت که در قرائت «ادّکر»، اصلِ واژه آرامی یا سریانی است و گویشِ ربیعه تحت تأثیرِ آرامی و سریانی شکل گرفته است، به‌ویژه آنکه این قبائل پیش از اسلام به مناطقِ مجاورِ این زبان‌ها کوچ کرده‌اند (ابن‌رسته، ۱۹۸۲: ۱۰۷). این برخلافِ نگاهِ نَحّاس است که ادغامِ «دال» در «ذال» را واژه‌ای غیرعربی می‌داند (ابن‌نحاس، ۱۴۲۱: ۱۹۵/۴).

پس در قرائت «ادّکر»، ریشهٔ سه‌حرفی «ذکر» در بابِ افتعال به صورت «اذتکر» بوده و «تاء» به‌طورِ مستقیم به «ذال» قلب شده است. در قرائت «ادّکر»، ریشهٔ «دکر» آرامی است که یا به بابِ افتعال در عربی رفته و به صورت «ادتکر» درآمده و سپس «تاء» مستقیماً به «دال» منقلب شده، یا

اینکه به وزنِ «اتفعل» در زبانِ سریانی رفته و «اتدکر» بوده و در این حالت نیز «تاء» دوباره در «دال» ادغام می‌شود؛ یعنی فعل «ادّکر» شکل می‌گیرد. در مورد «مُدَّکِر» که اسمِ فاعل است نیز می‌توان آن را از صیغهٔ «مُفْتَعِل» عربی، امّا با همان ریشهٔ سریانی یا آرامی دانست؛ زیرا اسمِ فاعلِ مزید در آرامی بر وزن «مَفعِل» است. همین مسئله در ابدالِ «ذال» به «دال» در قرائتِ آیهٔ «مُذَبْذَبِينَ» (نساء: ۱۴۳) به «مُدَبْدَبِين» توسط ابوجعفر قابل طرح است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۷۹/۳).

۳. سین جنبیة یا شَجْرِیة (سین شکاف دهانی) «ś»

برخی بر این باورند که «سین» و «شین» در اصل، سه صوت بوده‌اند: «سین»، «شین» و «شینِ جَنْبی یا شَجَری». «شینِ شَجَریه» مانند تلفظِ کلمهٔ «ich» در آلمانی است. در تحولاتِ آوایی، تلفظِ «سین» در عربی باقی مانده، امّا «شینِ اصلی» نیز به «سین» تغییر یافته و «شینِ جنبی» به «شینِ عربی» تبدیل شده است. پس تلفظِ سومی میان «سین» و «شین» در زبانِ نیاسامی وجود دارد که با علامتِ «ś» مشخص می‌شود. مؤیِّدِ این یافته، استفادهٔ عبری‌زبانان و اعرابِ جنوبی از دو علامتِ الفبایی برای «سین» است: در عبری، علامتِ «سامَخ» (O) و «سین» (ש) و در عربیِ جنوبی، دو علامت برای این دو آوا وضع شده‌اند. تلفظِ آنچه در عبری «سامَخ» نام دارد، در تمامِ زبان‌های سامی یکسان است و با علامت «s» مشخص می‌شود؛ امّا علامتِ دیگر، یعنی «سین» در عبری (ש)، در سایرِ زبان‌های سامی تلفظِ گوناگونی دارد. از این رو، تلفظِ حرفِ اخیر در زبانِ نیاسامی غیر از آن چیزی است که به «سین» مشهور است، بلکه تلفظی میان «سین» و «شین» داشته است. این حرف در عربیِ شمالی، حبشی و اَکَدی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۹۶۶) به «شین (š)» و در عبریِ جدید (عهد عتیق، کتاب سموئیل اول، بخش ۱۲، آیهٔ ۲)، آرامی و سریانی (اسمیت، ۱۹۰۳: ۳۷۴) به «سین (s)» تحول یافته است.

جمهور، آیهٔ «ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ» (مدثر: ۴۲) را به دو صورت «سَقَر» و «صَقَر» قرائت کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۰۷/۸). خلیل باور دارد که هرگاه «صاد» پیش از «قاف» قرار گیرد، کلمه دو ضبط دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۱/۵). برای «سَقَر»، ضبط «زَقْر» نیز ذکر شده است (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۵). از این رو برای «صاد» پیش از «قاف» سه ضبط عنوان می‌کنند (دمیری، ۲۰۱۳: ۸۹/۲). زَبیدی مدعی است که تنها قبیلهٔ بنی‌کَلْبِ شام، «قاف» را به «زاء» بدل می‌کنند. ابن‌سیده نیز قرائت «مَسَّ زَقَر» (قمر: ۴۸) را به بنی‌کلاب نسبت می‌دهد (ابن‌سیده، ۲۰۰۰: ۲۳۰/۶). زَبیدی اصل را در این واژه «صاد» می‌داند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۶۷/۶)، در حالی که در واژهٔ «صِراط»، «سین» را اصل می‌دانست (همان: ۲۷۹/۱۰)! این نشان می‌دهد که زَبیدی رویکردِ روشنی در این قبیلِ الفاظ ندارد.

ابن‌مسعود آیه را «مَسَّ سَقَرَ إلی النار» قرائت کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۹۳/۱۴) و ابن‌فارس اصلِ ریشهٔ «سَقَر» را سوزاندن و آتش می‌داند، به خلاف «صَقَر» که آن را وقوعِ چیزی با شدّت معنا کرده است (همان: ۲۹۷). پس وی «صَقَر» و «سَقَر» را یکی نمی‌داند، ولی «زَقَر» را هم‌معنا با «صَقَر» می‌داند (ابن‌فارس، ۱۹۸۶: ۴۳۷/۱)، در حالی که در واژهٔ «سِراط»، آن را با «زِراط» هم‌معنا می‌داند. پس ابن‌فارس نیز رویکردی واحدی در این کلمات ندارد.

همچنین با توجه به آنچه در «صِراط» گفته شد، احتمالاً نیای واژهٔ «زَقَر»، «ظَقَر» در نیاسامی بوده و با ابدالِ «ظاء» به صادی که اِشمام به «زاء» دارد، این واژه به صورت «صَقَر» در عربی درآمده و دو گویش «صَقَر» و «زَقَر» را پیدا کرده است.

امّا واژهٔ «سَقَر» از زبانِ نیاسامی در عربی باقی مانده است، چرا که عینِ آن در سریانی موجود است: «ܣܩܪ»؛ سَقَر»؛ امّا این واژه در سریانی به معنای رنگی میانِ سرخ و زرد است (نخله، بی‌تا: ۱۹۱)، در حالی که «سَقَر» در عربی به معنای سوزانیدن و به‌تلویح آتش است (ابن‌فارس، ۱۹۷۹: ۸۶/۳). پس گویا این دو واژه با یکدیگر یکی نیستند. امّا واژهٔ «شَقَر» در عربی به معنای سرخیِ مایل به سفیدی است (همان: ۲۰۳). پس «سَقَر» در سریانی، مترادف یا همان «شَقَر» عربی است. از این جا مشخص می‌شود که «سین» در «سَقَر»ِ سریانی از نوعِ سینِ جَنْبیه است که در عربی به «شین» بدل شده است. همین امر نشان می‌دهد که «سَقَر» در زبانِ نیاسامی وجود داشته است و به احتمالِ قوی، انتقالِ «سَقَر»ِ نیاسامی به عربی دو شکل داشته است:

۱. «سَقَر» به «شَقَر» متحول شده، امّا به معنای رنگِ سرخ باقی مانده است.

۲. «سَقَر» بدونِ تغییرِ آوایی، دچارِ تغییرِ معنایی شده و سرخی، به علاقهٔ مجاورت، به آتش تعبیر شده است.

۴. ضاد «ḍ»

در قرائت «ضَلَلْنَا» (سجده: ۱۰) به معنای «از بین رفتن»، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ابن‌عباس، اَعْمَش و اَبَان‌بنِ سعید آن را به صورت «صَلَلْنَا» (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۳۳/۸) به معنای «تَغَيَّرْنَا» قرائت کرده‌اند (ابن‌هائم، ۱۴۲۳: ۲۶۴). با توجه به اینکه «صَلَل» در عربی ناشناس است (فراء، بی‌تا: ۳۳۱/۲)، احتمال دارد «صَلَل» از زبانِ دیگری به عربی وارد شده باشد؛ زبانی که تحتِ تأثیرِ تحولاتِ آوایی در زبان‌های سامی، صوتِ «ضاد» به «صاد» تغییر یافته است؛ چنان‌که در عبری و اَکَدی، صوتِ ضاد

به صوتِ صَفیرِ صاد (ṣ) تحول یافته است. در این صورت، قرائت «صَلَل» یک واژهٔ دخیل خواهد بود. همچنین در واژهٔ «ضَلَلْتُ» (انعام: ۵۶) نیز یحیی و ابنِ ابی‌لیلی آن را به صورت «صَلَلْتُ» قرائت کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۴۲/۴).

د. نقش تحول صوت جیم معطشه«ǧ» در قرائات

حرف «جیمِ مُعَطَّشَه» در نزد بیشترِ اعراب به گونه‌ای مرکب از حرف «دال» و «ژ» تلفظ می‌شود، یعنی مانند «ge» در زبانِ فرانسه. مقایسهٔ میانِ تمامِ زبان‌های سامی نشان می‌دهد که تلفظِ اصلیِ این صوت، غیر از حالتِ تَعطیشی است که امروزه در اکثرِ لهجه‌های عربی تلفظ می‌شود؛ یعنی جیم در زبانِ سامیِ نخستین، مانندِ جیمِ قاهری بوده که تعطیش ندارد و مانند «g» در کلمهٔ انگلیسی «go»ادا می‌شود. امّا با این وجود، جیمِ مصری و جیمِ سامیِ نخستین (عتیق) از لحاظِ مخرجِ تلفظ با یکدیگر اختلاف دارند: مخرجِ جیمِ مصری، مخرجِ کاف، یعنی کمی جلوتر از ریشهٔ زبان و مماس با زبانِ کوچک (لَهات) است، ولی مخرجِ جیمِ عتیق، مخرجِ شین و یاء (وسطِ زبان) است. جیمِ زبانِ سامیِ نخستین را «جیمِ شدیده» گویند و جزوِ اصواتِ «بسیطه، مجهوره، شدیده» رده‌بندی می‌شود (برگشتراسر، ۱۹۹۴: ۱۷). از این رو آنچه نحویان نقل کرده‌اند که واژهٔ «جَمَل» به صورت «کَمَل» و «رَجُل» به صورت «رَکُل» و «رَجَب» به صورت «رَکَب» ادا شده است، بنا به نظرِ اَرجَح، نطقِ اصلی در این کلمات، جیمِ مصری و سامیِ عمومی است که به دلیلِ نبودِ آوانگاریِ مناسب با آن، نحویان آن را «کاف» نگارش می‌کردند.

در قرائتِ آیهٔ ﴿**كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ**﴾ (انبیاء: ۹۶)، واژهٔ «حَدَب» را بنا به قرائتِ حجاز و تمیم، «جَدَف» و ابن‌عباس و ابن‌مسعود، «جَدَث» قرائت کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۶۷/۷). بنا به دیدگاهِ ابن‌فارس، «حَدَب» به معنای بلندی است (ابن‌فارس، ۱۹۷۹: ۳۶/۲) و فراء آن را هر جایِ بلند دانسته است (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴۸/۴) و «جَدَث» را به معنای قبر دانسته است (ابن‌فارس، ۱۹۷۹: ۴۳۶/۱). ابن‌فارس در موردِ ریشهٔ «جَدَف» آن را فاقدِ ریشه‌ای واحد می‌داند (همان: ۴۳۳/۱). ابن‌سیده آن را گیاهی در یمن که شتران را از آب بی‌نیاز می‌کند دانسته (ابن‌سیده، ۲۰۰۰: ۳۴۲/۷)، کسائی آن را بالِ پرنده دانسته (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۳۵/۴) و در معنایی دیگر به معنای کوچک کردنِ شیء و بریدن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳/۹). این معنا از واژهٔ «جَدَف» در زبانِ نیاسامی مشابه دارد: ریشهٔ نیاسامی «گَذْپ»:

- آرامی: ġdf؛ ܓܕܦ
- آرامیِ تَرگوم: gaḏpā؛ גַּדְפָּא
- سریانی: gadopā؛ ܓܕܘܦܐ
- مَندائی: ġadfā؛ ġadfā و gadpā؛ גַּדְפָּא

بر این اساس، واژهٔ عربی «جَذَف» نیز باید از ریشهٔ «گَذْپ» اخذ شده باشد. در این صورت، اصلِ عربیِ این واژه باید «جَذَف» باشد؛ همان‌گونه که برخی این استعمال را نیز نقل کرده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۴۴۸/۱). «گاف» در «گَذْپ» طبق قاعدهٔ آوایی به «جیم» و «پا» به «فاء» تحول یافته و «ذال» طبق قاعده ثابت مانده است و واژهٔ «جَذَف» باید از همین ریشه باشد، زیرا ابدالِ «ذال» به «دال» در زبان‌های آرامی و سریانی محقق شده است که نشان می‌دهد «جَذَف» باید تحتِ تأثیرِ زبانِ سریانی باشد و این واژه به صورت «gadopā؛ ܓܕܘܦܐ» از سریانی یا آرامی به عربی وارد شده باشد و «گاف» آن به «جیم» و «پاء» به «فاء» طبق قواعدِ آوایی متحول شده باشد. از همین روست که برای آن هر دو لغتِ «جَذَف» و «جَدَف» نقل شده است.

امّا معادلِ واژهٔ «جَدَث» در عبری: «gādiš؛ גָּדִישׁ» است که در عبری نیز به معنای قبر است. این واژه از واژگانی است که از زبانِ نیاسامی در عربی و عبری حفظ شده است. در این حالت، بر اساسِ تحولِ آوایی، اصلِ این کلمه «گَدَث» بوده است که در عربی، صوتِ «گافِ سامیِ مادر» به «جیم» متحول شده، ولی «ثاء» باقی مانده است؛ و در عبری، «گاف» باقی مانده و «ثاء» به صورت «شین» درآمده است. با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که واژگانِ «جَذَف»، «حَدَب» و «جَدَث» از سه ریشهٔ متفاوت مشتق شده‌اند و آنچه گفته شده که «جَدَف» همان «جَدَث» با ابدالِ «ثاء» به «فاء» است (فراء، بی‌تا: ۲۴۱/۳)، نمی‌تواند در این مورد صحیح باشد.

هـ. نقش تحول اصوات لهوی (کاف و قاف) در قرائت

حسنِ بَصری، آیهٔ ﴿ذَٰلِكَ قِوَامًا﴾ (فرقان: ۶۷) را با ادغامِ «کاف» در «قاف» قرائت کرده است (حسن بصری، بی‌تا: ۱۱۹). همچنین در قرائتِ «کُشِطَت» (تکویر: ۱۱)، ابن‌مسعود (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۳۴/۸)، شَعْبی و نَخَعی (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۲/۱۰) آن را به صورت «قُشِطَت» قرائت کرده‌اند. فراء (بی‌تا: ۲۴۱/۳)، نَحّاس (۱۴۲۱: ۱۰۰/۵)، ابن‌منظور (۱۴۱۴: ۳۸۷/۷) و اَزْهَری (۱۴۲۱: ۲۴۶/۸) «قَشْط» را گویشی از همان «کَشْط» می‌دانند و مَکّی‌بنِ ابی‌طالب اصل را با

«کاف» می‌داند (مکی، ۲۰۰۸: ۸۰۸۵/۱۲). زَبیدی مدعی است که «قَشْط» لهجهٔ تَمیم و أَسَد است و «کَشْط» لهجهٔ قَیس است و این دو کلمه متفاوت، امّا مترادف هستند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۲/۱۰). فراء نیز «کُشِطَت» را لهجهٔ قریش می‌داند و ابن‌جِنّی آنها را دو واژهٔ جداگانه می‌داند (ابن‌جنی، ۲۰۰۰: ۲۸۷/۱). با توجه به اینکه در زبانِ سریانی، معادلِ این واژه «ܟܣܛ»؛ «ksta به معنای پوست‌کندن است، به نظر می‌رسد قرائت با «کاف» اصیل باشد. با بررسیِ آواهای زبانِ سامی مشخص می‌شود که صوتِ «کاف» در زبان‌های عبری (عهد عتیق، کتاب تکوین، بخش ۱۴، آیهٔ ۱)، آرامی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۵۷۳) و سریانی (کوستاز، ۲۰۰۲: ۱۸۶) به «خاء» متحول شده است (رمضان عبدالتواب، ۱۹۸۰: ۶۹-۷۰)، نه به «قاف»؛ پس قرائتِ «کُشِطَت» با «قاف» از تحولاتِ آواییِ مختصِّ عربی است.

در قرائتِ آیهٔ ﴿فَلَا تَقْهَرْ﴾ (ضحی: ۹)، ابن‌مسعود و ابراهیمِ نَخَعی (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۹۸/۱۰)، شَعْبی (طبرسی، ۱۹۹۵: ۳۷۹/۱۰)، اَشْهَبِ عُقَیْلی (قرطبی، ۱۹۶۴: ۱۰۰/۲۰) و امیرالمؤمنین﵇ (فراء، بی‌تا: ۲۷۴/۳) واژهٔ «تَقْهَر» را به صورت «تَکْهَر» قرائت کرده‌اند. برخی در توجیهِ این قرائت عنوان کرده‌اند که این نوعی گویشِ عربی است و اعراب تا زمانِ حاضر «قاف» را به «کافِ فارسی» تبدیل می‌کنند (ملا حویش، ۱۹۶۵: ۱۵۸/۱). طبرسی نیز این دو واژه را یکی دانسته و به عنوانِ نمونه آورده که عرب گاهی به جای «کاف»، «قاف» می‌آورد؛ مانندِ حدیثِ معاویه‌بنِ حَکَم: «ما قَهَرَنِی وَلا ضَرَبَنِی» (طبرسی، ۱۹۹۵: ۳۸۰/۱۰). نَحّاس آن را غلط می‌داند و معنای «تَکْهَر» را متفاوت از «تَقْهَر» می‌داند؛ چنان‌که برخی نیز گفته‌اند «قَهْر» به معنای غلبه است و «کَهْر» به معنای زَجْر است (قرطبی، ۱۹۶۴: ۱۰۰/۲۰). امّا ابوحیان آنها را یکی می‌داند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۹۸/۱۰). در اینجا مشخص نیست که این دو کلمه یکی هستند یا دو کلمهٔ متفاوت. امّا با توجه به ریشهٔ واژهٔ «کَشْط» در آیهٔ ۱۱ تکویر، شاید بتوان گفت که در اینجا نیز اصل با «کاف» بوده است و «قاف» تحولِ آواییِ برخی قبایلِ عرب است.

و. نقش تحول اصوات حلقی در قرائات

این دسته از اصوات شامل «همزه»، «هاء»، «عین» و «حاء» هستند. در زبانِ اَکَدی، تنها آوانگاریِ همزه وجود دارد و سایرِ حروفِ حَلَقی و سَقفِ دهانی (که در ادامه خواهد آمد) با همزه نشان داده شده‌اند، از این رو تشخیصِ افتراقیِ آنها ممکن نیست. صوتِ «هاء» نیز بدونِ تحول در تمامِ زبان‌های سامی یافت می‌شود، امّا «همزه»، «عین» و «حاء» دچار تحولاتی شده‌اند که در ذیل به آن می‌پردازیم:

۱. همزه (ʾ)

در قرائتِ ﴿قُلْ أُوحِيَ﴾ (جن: ۱)، ابنِ اَبی‌عَبْلَه و عَتَکی از أبی‌عَمرو، و ابنِ عائِذ «قُلْ وحِی» قرائت کرده‌اند و همزه را حذف کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۹۲/۱۰). در عربی، تلفظِ همزه به یک صورتِ واحد انجام نمی‌گرفته است؛ قبایلِ شرقی چون تَمیم همزه را ادا می‌کرده‌اند، ولی در لهجهٔ حِجازی، به جز اولِ کلمه، همزه ادا نمی‌شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۲/۱). در توضیحِ این نوع قرائت باید گفت که همزه در دو زبانِ آرامی و عبری، در اکثرِ موارد به جز اولِ کلمه، ادا نمی‌شده است (بروکلمان، ۱۹۱۳: ۸۵). آنچه در لهجهٔ عربیِ حجازی برای همزه اتفاق افتاده است، همان ویژگیِ زبانِ آرامی و عبری است و چه‌بسا این تحول، ناشی از برخوردِ ایشان با یهودیان بوده است. در هر حال، در زبانِ نیاسامی همزه وجود داشته و این عدمِ همزه‌آوری، از تحولاتِ ثانویهٔ لهجهٔ حجاز است.

۲. عین (ʿ)

«عین» نیز مانند «هاء» در اغلبِ زبان‌های سامی یافت می‌شود، امّا چنان‌که گذشت، در اَکَدی برای این واج، علامتِ نوشتاری لحاظ نشده است. در زبانِ آرامی و سریانی که یک ریشه هستند، صوتِ «عین» در این دو زبان از «ضاد» زبانِ نیاسامی نیز اخذ شده است، امّا نمونه‌ای در عربی ندارد.

۳. حاء (ḥ)

در قرائتِ آیهٔ ۴ سورهٔ انفطار: «بُعْثِرَتْ»، ابن‌عباس آن را به صورت «بُحِثَتْ» قرائت نموده است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۲۱/۱۰). همچنین در آیهٔ «حَتَّىٰ حِينٍ» (یوسف: ۳۵)، از ابن‌مسعود روایت شده که وی آن را به صورت «عَتَّىٰ حِينٍ» قرائت کرده است (ابن‌جنی، ۱۹۹۹: ۳۴۳/۱). این قرائت در لهجهٔ هُذَیل شایع است و برخی آن را از قبیلهٔ ثَقِیف دانسته‌اند (جواد علی، ۱۳۹۱: ۲۰۶/۱۶)؛ این لهجه، همان لهجهٔ «فَحْفَحَه» است (سیوطی، ۱۴۱۸: ۱۷۶/۱). در زبان‌های سامی، معادلِ «حَتَّىٰ» در عبری: «עַד»؛ «cd و در سریانی: «ܥܕ»؛ «cda است. همان‌گونه که در هُذَیل، حرفِ «حاء» هرگاه به صورتِ جَهْر باشد به «عین» تبدیل می‌شود، در عبری و سریانی نیز چنین است (عبدالتواب، ۱۴۲۰: ۱۳۹). از این رو می‌توان باور داشت که کلمهٔ «عَتَّىٰ» در هُذَیل، تحتِ تأثیرِ عواملِ تحولاتِ آوایی بوده که در عبری و آرامی تغییر ایجاد کرده و آوای «حاء» را به «عین» متحول نموده است.

ز. نقش تحول اصوات سقف دهانی در قرائات

دو آوای غین و خاء از اصواتِ سَقفِ دهانی به شمار می‌روند (علامی، ۱۳۸۶: ۱۴۹). «غین» در عبری (عهد عتیق، کتاب یوشع، اصحاح ۱۸، آیهٔ ۱۴)، آرامی (موزهٔ بروکلین، ۱۹۵۳: ۶/۹)، سریانی (موسکاتی، ۱۹۸۰: ۴۰) و حبشی (دیلمان، ۱۸۶۵: ۴۸۲) به «عین» متحول شده است. در عربی نیز ضبط «بَلَع» برای «بَلَغ» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۲). «خاء» در عبری (عهد عتیق، کتاب تکوین، اصحاح ۵، آیهٔ ۶) و آرامی (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۳۳۱) به صورتِ «حاء» تغییر یافته است. در عربی مثال‌های متعددی برای این تبدیل وجود دارد؛ چنان‌که «الجُلَحْطَاء» به صورت «الجُلَخْطَاء» نیز گویش شده است (فیروزآبادی، ۱۸۷۲: ۳۵۲/۲)، امّا در قرائاتِ قرآنی، چنین تحولاتِ آوایی دیده نمی‌شود.

ح. نقش تحول اصوات روان در قرائات

«اصواتِ متوسطه» یا روان، چهار واجِ «لام»، «میم»، «نون» و «راء» هستند (ابن جنی، ۲۰۰۰: ۶۱/۱). این حروف، میانِ رِخوت و شِدّت قرار دارند (سیبویه، ۱۴۱۱: ۴۳۵/۴). این اصوات در زبان‌های سامی معمولاً بدونِ تغییر باقی مانده‌اند، امّا در برخی از کلماتِ عربیِ قدیمی، واجِ «میم» به «نون» تغییر یافته است؛ چنان‌که در «أَجَمَ الماءُ»، میم بدل از نون است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷/۱۲). این تبدیل در عربی شیوع دارد و سبب شده است که در انتهایِ آیات، به جایِ یکدیگر قرار گیرند یا در هم ادغام و قلب شوند، به خلافِ سایرِ زبان‌های سامی که این تبدیل به ندرت صورت می‌گیرد. برای نمونه، در عبری عبارتِ «**מֵי נְמְרִים**» که معادلِ عبارتِ «ماءٌ نَمِیرٌ» است (گِزِنیوس، ۱۹۰۶: ۶۴۹)، «میم» بدل از تنوین است. البتّه ممکن است جمعِ مذکّرِ سالم و مُلحقاتِ آن در عبری را از قبیلِ همین تحولِ «میم» به «نون» به شمار آوریم.

نتیجه‌گیری

بررسیِ تحولاتِ آوایی در قرائاتِ قرآن و تطبیقِ آن با تحولاتِ آوایی در زبان‌های سامی، نشان داد که برخی از تغییراتِ آوایی در قرائاتِ قرآنی با پارهای از تحولاتِ آوایی در زبان‌های سامی مشابهت دارد. در این موارد، می‌توان عاملِ این تحولِ قرائتی را همان عاملی دانست که در سایرِ زبان‌های سامی سببِ تحول شده است؛ و با توجه به این موارد، می‌توان چنین قضاوت کرد که دو قرائت، اشاره به یک واژهٔ واحد دارند و در نتیجه، معنا نیز واحد خواهد بود.

در مواردی نیز با بررسی روشن می‌شود که تحولِ آوایی، تنها مختص به عربی است. در این موارد، می‌توان باور داشت که این تحولِ آوایی، مختص به گویشِ خاصی از عربی یا تنها خودِ عربی بوده است؛ و در مواردی نیز این تحولاتِ خاص، نشانهٔ دو کلمهٔ متفاوت است که معنایی متفاوت ارائه می‌دهند.

به‌هرروی، به‌طورِ کلی می‌توان گفت که اغلبِ تحولاتِ آوایی در زبان‌های سامی، در گویش‌های عربِ جاهلی نیز پدید آمده است و این امر بر قرائتِ متفاوتِ قرآن نیز تأثیر داشته است. از این رو، یکی از اسبابِ تفاوتِ قرائت، همین تحولاتِ آوایی در گویش‌های عربی است که ناشی از تحولِ آواهای این گویش‌ها نسبت به زبانِ نیاسامی است.

فهرست مطالب

قرآن کریم.
ابن‌جنی، أبی الفتح، سر صناعة الإعراب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
ابن‌جنی، المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات، بی‌جا: وزارة الأوقاف، ۱۹۹۹م.
ابن‌حاجب، الإیضاح في شرح المفصل، دمشق: دار سعدالدین، ۱۴۲۵ق.
ابن‌رسته و ابن سعد، نشوة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب، تحقیق نصرت عبدالرحمان، عمّان، ۱۹۸۲م.
ابن‌سیده، المحکم والمحیط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
ابن‌عاشور، التحریر والتنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر، بی‌تا.
ابن‌عصفور، الممتنع فی التصریف، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۹۹۶م.
ابن‌عطیه، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، لبنان: دار الفکر، ۱۹۷۹م.
ابن‌فارس، مجمل اللغة، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۶م.
ابن‌منظور، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
ابن‌هائم، شهاب‌الدین، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۴۲۳ق.
ابوحیان، محمد بن یوسف، بحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
ازهری، محمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۱ق.
استرآبادی، رضی‌الدین، شرح شافیه ابن حاجب، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.
برگستراسر، گوتهلف، التطور النحوي، تحقیق رمضان عبدالتواب، قاهره: الجانجي، ۱۹۹۴م.
جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۹۱ش.
جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، تهران: توس، بی‌تا.
خوئی، سید ابوالقاسم، البیان في تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی، بی‌تا.
دمیاطی، عبدالغنی، اتحاف فضلاء البشر في القراءات الاربعه عشر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۶م.
دمیری، حیاة الحیوان الکبري، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۳م.

دوسری، إبراهیم بن سعید، معجم المصطلحات فی علمی التجوید والقراءات، چاپ اول، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ۲۰۰۴م.
دیکنقوز، شمس‌الدین احمد، شرحان علی مراح الأرواح في علم الصرف، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۵۹م.
زبیدی، مرتضی، تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
زمخشری، جارالله، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
سیبویه، الکتاب، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۱ق.
سمین حلبی، الدر المصون في علوم الکتاب المکنون، دمشق: دار القلم، بی‌تا.
سیرافی، حسن بن عبدالله، شرح کتاب سیبویه، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق.
سیوطی، جلال‌الدین، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
شبیری، زهراء، پژوهشی پیرامون اختلاف قرائتها، رواق اندیشه، شماره ۳۱، ۱۳۸۳ش.
شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
صاحب بن عباد، المحیط في اللغة، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
صواف، محمد توفیق، عبریة مبسطة، چاپ اول، دمشق: دار المسبار، ۲۰۰۴م.
طبرسی، مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۹۹۵م.
عبدالتواب، رمضان، فی قواعد الساميات، قاهره: الجانجي، ۱۴۰۳ق.
عبدالتواب، رمضان، المدخل إلی علم اللغة، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۹۸۰م.
عبدالتواب، رمضان، فصول فی فقه العربیه، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۴۲۰ق.
عکبری، أبوالبقاء، التبیان في اعراب القران، قاهره: عیسی البابي الحلبي وشرکاه، بی‌تا.
علامی، ابوالفضل، پژوهشی در علم تجوید، تهران: انتشارات زمزم هدایت سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶ش.
فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
فراء، ابوزکریا، معانی القرآن، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمه، بی‌تا.
فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: دار الهجرت، ۱۴۱۰ق.
فضلی، عبدالهادی، مقدمه‌ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، بی‌تا.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، قاهره: مطبعه بولاق، ۱۸۷۲م.
قرطبی، شمس‌الدین، الجامع لأحکام القرآن، قاهره: دار الکتب المصریة، ۱۹۶۴م.
کسائی، علی بن حمزه، معانی القرآن، قاهره: دار بقاء، ۱۹۹۸م.
لیونز، جون، اللغة وعلم اللغة، چاپ اول، قاهره: دار النهضة العربیة، ۱۹۸۱م.
مکی بن ابی طالب، الهدایة إلی بلوغ النهایة، شارجه: جامعة الشارقه، ۲۰۰۸م.
معرفت، محمدهادی، التمهید، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی، ۱۳۸۶ش.
ملّا حویش، بیان المعاني، دمشق: مطبعة الترقي، ۱۹۶۵م.
نحاس، ابوجعفر، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۱ق.
واحدی، ابوالحسن، التَّفْسیر البسیط، ریاض: دانشگاه امام محمدبن سعود الإسلامیة، ۱۴۳۰ق.

References

Hebrew Bible.
Brockelmann, Carl, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, bd. I-II, Berlin, 1913.
Costaz, Louis, Syriac-French-English-Arabic Dictionary, Beyrouth: DAR EL MACHERQ, 2002.
Dillmann, August, Ethiopian-Latin Dictionary, with an Index of Latin Words, Lipsiae: T.O. Weigel, 1865.
Gesenius, Wilhelm, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford: Clarendon Press, 1906.
Moscati, Sabatino, Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.
Smith, J. Payne, A Compendius Syriac Dictionary, London: the Clarendon Press, Oxford, 1903.
The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven, 1953.
Tolmacheva, Marina, The Zanj Language, Leiden University Catalogue, 1975.

References

The Holy Quran. (n.d.). Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.

ʿAbd al-Tawwāb, R. (1980). *Al-Madkhal ilā ʿilm al-lughah* [Introduction to linguistics and research methodology]. Cairo: Maktabat al-Khānjī.

ʿAbd al-Tawwāb, R. (1983). *Fī qawāʿid al-Sāmiyyāt* [On Semitic grammar: Comparative studies]. Cairo: Maktabat al-Khānjī.

ʿAbd al-Tawwāb, R. (1999). *Fuṣūl fī fiqh al-ʿArabiyyah* [Chapters in Arabic philology] (6th ed.). Cairo: Maktabat al-Khānjī.

Abū Ḥayyān, M. b. Y. (2000). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* [The ocean of exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Astarābādhī, R. al-D. M. (1982). *Sharḥ Shāfiyat Ibn al-Ḥājib* [Commentary on Ibn al-Hajib's Shafiyah]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Azharī, M. b. A. (2001). *Tahdhīb al-lughah* [Refinement of the language]. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Damīrī, K. al-D. M. (2013). *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* [The major encyclopedia of animal life]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Dawsarī, I. b. S. (2004). *Muʿjam al-muṣṭalaḥāt fī ʿilmayy al-tajwīd wa-al-qirāʾāt* [Glossary of terms in tajwid and Quranic readings] (1st ed.). Riyadh: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.

Al-Dimyāṭī, ʿA. al-Gh. (2006). *Itḥāf fuḍalāʾ al-bashar fī al-qirāʾāt al-arbaʿah ʿashar* [The presentation of the fourteen Quranic readings]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Faḍlī, ʿA. al-H. (1980). *Muqaddimah-ī bar tārīkh-i qirāʾāt-i Qurʾān-i Karīm* [An introduction to the history of Quranic readings]. Tehran: Uswah Publications.

Al-Farāhīdī, Kh. b. A. (1990). *Kitāb al-ʿAyn* [The book of Ayn: First Arabic phonetic dictionary] (M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmarrāʾī, Eds.). Qom: Dār al-Hijrah.

Al-Farrāʾ, A. Z. Y. (1980). *Maʿānī al-Qurʾān* [The meanings of the Quran] (A. Y. Najati & M. A. al-Najjar, Eds., Vols. 1–3). Cairo: Al-Dār al-Miṣriyyah.

Al-Fīrūzābādī, M. b. Y. (1872). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* [The comprehensive dictionary]. Cairo: Bulaq Press.

ʿAlī, J. (1993). *Al-Mufaṣṣal fī tārīkh al-ʿArab qabl al-Islām* [The detailed history of Arabs before Islam] (Vols. 1–10). Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn.

Al-Khūʾī, S. A. al-Q. (1974). *Al-Bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [The prolegomena to the Quran]. Qom: Imam al-Khoei Foundation.

Al-Kisāʾī, ʿA. b. Ḥ. (1998). *Maʿānī al-Qurʾān* [The linguistic meanings of the Quran]. Cairo: Dār Qubāʾ.

ʿAllāmī, A. (2007). *Pizhūhishī dar ʿilm-i tajwīd* [A study in the science of tajwid]. Tehran: Zamzam-e Hidayat Publications.

Al-Naḥḥās, A. J. A. (2001). *Iʿrāb al-Qurʾān* [Grammatical analysis of the Quran] (M. ʿA. Bayḍūn, Ed., Vols. 1–5). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qurṭubī, Sh. al-D. M. (1964). *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* [The comprehensive compendium of Quranic rulings]. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Al-Rāzī, F. al-D. M. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb (Al-Tafsīr al-kabīr)* [Keys to the unseen]. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Ṣāḥib b. ʿAbbād, I. (1994). *Al-Muḥīṭ fī al-lughah* [The comprehensive lexicon]. Beirut: ʿĀlam al-Kutub.

Al-Samīn al-Ḥalabī, Sh. al-D. A. (1994). *Al-Durr al-maṣūn fī ʿulūm al-Kitāb al-maknūn* [The hidden pearl in Quranic linguistics]. Damascus: Dār al-Qalam.

Al-Sīrāfī, Ḥ. b. ʿA. (2008). *Sharḥ Kitāb Sībawayh* [Commentary on the Book of Sibawayh]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Suyūṭī, J. al-D. ʿA. (1998). *Al-Muzhir fī ʿulūm al-lughah wa-anwāʿihā* [The luminous compendium in linguistics]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1995). *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [The confluence of elucidation in Quranic exegesis]. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī.

Al-Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* [The elucidation in Quranic exegesis] (Vols. 1–10). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-ʿUkbarī, A. al-B. ʿA. (n.d.). *Al-Tibyān fī iʿrāb al-Qurʾān* [The grammatical and phonetic analysis of the Quran]. Cairo: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Wāḥidī, A. al-Ḥ. ʿA. (2009). *Al-Tafsīr al-basīṭ* [The expansive Quranic exegesis] (Vols. 1–25). Riyadh: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.

Al-Zabīdī, M. M. (1994). *Tāj al-ʿarūs min jawāhir al-Qāmūs* [The bride's crown from the pearls of the dictionary]. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Zamakhsharī, J. M. (1987). *Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* [The unveiler of the mysteries of revelation]. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Bergsträsser, G. (1994). *Al-Taṭawwur al-naḥwī lil-lughah al-ʿArabiyyah* [Historical and grammatical evolution of Arabic] (R. ʿAbd al-Tawwāb, Trans. & Ed.). Cairo: Maktabat al-Khānjī.

Brockelmann, C. (1908–1913). *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* [Outline of the comparative grammar of the Semitic languages] (Vols. 1–2). Berlin: Reuther & Reichard.

Costaz, L. (2002). *Syriac-French-English-Arabic dictionary* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Mashriq.

Dillmann, A. (1865). *Lexicon linguae Aethiopicae cum indice Latino* [Ethiopian-Latin dictionary, with an index of Latin words]. Leipzig: T. O. Weigel.

Dīnaqūz, Sh. al-D. A. (1959). *Sharḥān ʿalā Marāḥ al-arwāḥ fī ʿilm al-ṣarf* [Two commentaries on Marah al-Arwah in morphology]. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Elliger, K., & Rudolph, W. (Eds.). (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5th rev. ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Gesenius, W., Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1906). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Ibn al-Hāʾim, Sh. al-D. A. (2002). *Al-Tibyān fī tafsīr gharīb al-Qurʾān* [The elucidation in explaining rare vocabulary of the Quran]. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ibn al-Ḥājib, ʿU. b. ʿU. (2004). *Al-Īḍāḥ fī sharḥ al-Mufaṣṣal* [The clarification: A commentary on al-Mufassal]. Damascus: Dār Saʿd al-Dīn.

Ibn ʿĀshūr, M. al-Ṭ. (1984). *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* [The verification and illumination]. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr.

Ibn ʿAṭiyyah, ʿA. b. Gh. (2001). *Al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz* [The concise compendium in the exegesis of the Noble Book]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Fāris, A. b. Z. (1979). *Muʿjam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of linguistic measures and etymologies] (ʿA. M. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Fāris, A. b. Z. (1986). *Mujmal al-lughah* [The concise lexicon of the Arabic language]. Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Jinnī, A. al-F. ʿU. (1999). *Al-Muḥtasab fī tabyīn wujūh shawādhdh al-qirāʾāt* [The criterion in clarifying the non-canonical variant Quranic readings]. Cairo: Ministry of Awqaf.

Ibn Jinnī, A. al-F. ʿU. (2000). *Sirr ṣināʿat al-iʿrāb* [The secret of the craft of grammatical analysis]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Manẓūr, M. b. M. (1994). *Lisān al-ʿArab* [The tongue of the Arabs] (3rd ed., Vols. 1–15). Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Rustah, I. S. (1982). *Nashwat al-ṭarab fī tārīkh Jāhiliyyat al-ʿArab* [The delight of mirth in the history of pre-Islamic Arabs] (N. ʿAbd al-Raḥmān, Ed.). Amman: Maktabat al-Aqsa.

Ibn Sīdah, ʿA. b. I. (2000). *Al-Muḥkam wa-al-muḥīṭ al-aʿẓam* [The comprehensive and supreme lexicon]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿUṣfūr, ʿA. b. M. (1996). *Al-Mumtiʿ al-kabīr fī al-taṣrīf* [The grand comprehensive guide to Arabic morphology]. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Jeffery, A. (1938). *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute. (Persian Trans. published by Toos Publications, Tehran).

Kraeling, E. G. (Ed.). (1953). *The Brooklyn Museum Aramaic papyri: New documents of the fifth century B.C. from the Jewish colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press.

Lyons, J. (1985). *Language and linguistics: An introduction*. Cambridge University Press. (Arabic Trans. by Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, Cairo).

Makkī b. Abī Ṭālib, M. (2008). *Al-Hidāyah ilā bulūgh al-nihāyah* [Guidance to reaching the utmost in Quranic exegesis and readings]. Sharjah: University of Sharjah.

Maʿrifat, M. H. (2007). *Al-Tamhīd fī ʿulūm al-Qurʾān* [Introduction to the sciences of the Quran] (Vols. 1–10). Qom: Al-Tamheed Institute.

Moscati, S., Spitaler, A., Ullendorff, E., & von Soden, W. (1980). *An introduction to the comparative grammar of the Semitic languages: Phonology and morphology* (3rd ed.). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Mullā Ḥuwaysh, ʿA. al-Q. (1965). *Bayān al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān* [Elucidation of meanings in Quranic exegesis]. Damascus: Maṭbaʿat al-Taraqqī.

Ṣawwāf, M. T. (2004). *ʿIbriyyah mubassaṭah* [Simplified Hebrew] (1st ed.). Damascus: Dār al-Misbār.

Shubayrī, Z. (2004). Pizhūhishī pīrāmūn-i ikhtilāf-i qirāʾat-hā [A study on the divergence of Quranic readings]. *Revāq-e Andīsheh*, (31).

Sībawayh, ʿA. b. ʿU. (1991). *Al-Kitāb* [The book of Arabic grammar] (ʿA. S. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Smith, J. P. (1903). *A compendious Syriac dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. Oxford: Clarendon Press.

Tolmacheva, M. (1975). *The Zanj language*. Leiden: Leiden University Press.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

An Investigation of Recitation Variants in "Salam 'Ala Il-Yasin" (Q. 37:130) Based on the Theory of Quranic Envelopes (Laffafi) by Mohammad Hosein Baroomand

Amir Joudavi [1], and Samiyeh Shahbazi [2] ✉, and Mohammad Ali Heydari [3]

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: amirjoudavi@yazd.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: samiyeh.shahbazi@yazd.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: heydari@yazd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
16 March 2026
Received in revised form:
11 April 2026
Accepted:
25 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Quranic recitations (Qira'at), Surah As-Saffat 37:130, Theory of Laffafi (Envelopes), Al-e-Yasin, Textual indicators (Qara'in), Textual preservation, Ahl al-Bayt.

ABSTRACT

Objective: This research aims to elucidate the rationale and hermeneutical mechanism of enveloping one Quranic recitation beneath another, demonstrating how Divine wisdom utilized a protective "shell reading" to safeguard a politically and theologically sensitive "core reading" against deliberate textual corruption.

Methodology: Employing a descriptive-analytical and comparative methodology, this study systematically analyzes 140 major Sunni and Shiite exegetical works regarding verse 130 of Surah As-Saffat, evaluating the divergent readings through the theoretical lens of Quranic Laffafi (enveloping/protective layers).

Findings: The analysis categorizes exegetical perspectives into six distinct paradigms: under the reading "Il-Yasin", commentators identify the referent as "Prophet Elijah and his followers", "Elijah himself", or "Enoch (Idris)"; under the reading "Al-e-Yasin", interpretations include "Prophet Muhammad and his Progeny (Ahl al-Bayt)", "Elijah son of Yasin", and "believers in Surah Ya-Sin/the Quran". Applying the Laffafi model reveals that "Il-Yasin" serves as the outer shell reading, while "Al-e-Yasin" represents the submerged core reading. The textual architecture of prophetic greetings in Surah As-Saffat and lexical resonances with Surah Ya-Sin provide four robust connected textual indicators facilitating the transition from the shell to the core.

Conclusion: The multiplicity of recitations in this verse represents a deliberate, divinely orchestrated mechanism operating within natural causal laws to preemptively eliminate political motives for textual distortion (tahrif) concerning the honors of the Prophet's family, while ensuring that discerning, contemplative readers can uncover the profound core message.

Cite this article: Joudavi, A.; & Shahbazi, S.; & Heydari, M. A. (2026). An Investigation of Recitation Variants in "Salam 'Ala Il-Yasin" (Q. 37:130) Based on the Theory of Quranic Envelopes (Laffafi) by Mohammad Hosein Baroomand. *Studies of Quran Reading,* 14 (26), 225-264. https://doi.org/10.22034/qer.2026.21036.1287

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.21036.1287

1. Introduction

The phenomenon of variant Quranic recitations (Qirā'āt) and their profound exegetical, theological, and sectarian ramifications has long been a central subject of inquiry in Quranic hermeneutics. A paramount and intensely debated case occurs in Surah As-Saffat, verse 130: the variation between "Salāmun 'alā Il-Yāsīn" and "Salāmun 'alā Āli-Yāsīn". Canonical readers (the Seven Readers) and classical commentators across both Sunni and Shiite traditions have exhibited marked divergence regarding grammatical derivation, authentic vocalization, and identification of the designated referent.

Conventional scholarship has largely confined itself to textual preference (tarjīh), linguistic justifications, or critical evaluation of hadith chains. In contrast, this study leverages the innovative theoretical model of "Quranic Envelopes" (Laffāfāt al-Qur'āniyyah), formulated by Dr. Mohammad Hosein Baroomand, to provide a systematic explanatory paradigm for the emergence and functional necessity of multiple recitations. This framework posits that with regard to historically, politically, and theologically sensitive realities at the time of revelation, the Quran intentionally implemented a two-tiered semantic architecture: concealing the profound, intended reality (the "core" or lubb) underneath a protective, conventional surface (the "shell" or cover). This divine communicative strategy realized the perennial promise of textual preservation ("Indeed, We have sent down the Message, and indeed, We will be its guardians," Q. 15:9) through natural causal mechanisms, depriving hostile political factions and dynastic authorities of any direct incentive to alter or expunge explicit verses honoring the Prophet's Family (Ahl al-Bayt)—a textual fate suffered by previous scriptures through overt naming.

2. Methodology

This investigation applies a rigorous descriptive-analytical, documentary, and comparative methodology. The evidentiary corpus encompasses an exhaustive survey of 140 major Quranic commentaries spanning classical, medieval, and contemporary eras from both Sunni and Shiite scholarly traditions. Among these, 36 commentaries omitted Surah As-Saffat or lack surviving volumes, while 25 commentaries examined the Surah but remained silent on verse 130. Consequently, the detailed analyses and arguments of 79 commentaries that explicitly tackle the verse were extracted, categorized, and critically evaluated. Subsequently, these findings were evaluated against the three constituent pillars of the Laffafi theory: the

protective outer shell, the submerged core reality, and the hermeneutical indicators (qara'in) facilitating textual transit from the shell to the core, examining both connected intratextual clues and disconnected historical-hadith traditions.

3. Findings

The systematic examination yielded the following definitive **findings:**

1. Sixfold Categorization of Exegetical Perspectives:

- Category 1 (Reading: "Il-Yasin"): Interpreted as a plural collective referring to "Prophet Elijah (Ilyas) and his followers/community", derived through the suffix of attribution (ya' al-nisbah) and sound plural inflections (Ilyasiyyin contracted to Ilyasin).
- Category 2 (Reading: "Il-Yasin"): Interpreted as a direct synonym for "Prophet Elijah himself", grounded in the Arabic Arabization (ta'rib) of foreign names (analogous to Mikal/Mika'il/Mika'in) and scriptural precedents (Sina and Sinin).
- Category 3 (Reading: "Il-Yasin"): Interpreted as "Prophet Enoch (Idris)", transmitted on the authority of Ibn Mas'ud and Qatadah.
- Category 4 (Reading: "Al-e-Yasin"): Interpreted specifically as "Prophet Muhammad and the Progeny of Muhammad (PBUH)", relying on "Ya-Sin" as a consecrated prophetic title at the beginning of Surah 36 and extensive narrations from the Ahl al-Bayt, notably Commander of the Faithful Ali ibn Abi Talib (AS).
- Category 5 (Reading: "Al-e-Yasin"): Interpreted genealogically as "Elijah, son of Yasin" (taking Yasin as Elijah's father).
- Category 6 (Reading: "Al-e-Yasin"): Interpreted as "The people of Surah Ya-Sin and all true believers in the Holy Quran".

2. Verification of the Shell-and-Core Structural Model:

The phonetic and orthographic reading "Il-Yasin"—which spontaneously evokes Prophet Elijah—functions as the "shell reading" (al-qira'ah al-qishriyyah), serving to deflect superficial political scrutiny. Concurrently, the reading "Al-e-Yasin"—preserved via the prophetic scribal directive separating the Alif and Lam—constitutes the "core reading" (al-qira'ah al-nawatiyyah), embodying the authentic eulogy upon the Household of the Prophet.

3. Discovery of Four Connected Intratextual Indicators (Qara'in Muttasilah):

- Indicator 1 (Structural Pivoting of Elijah): In Surah As-Saffat, prophets are divided into two distinct groups: those receiving explicit Divine peace (Noah, Abraham, Moses & Aaron) and those introduced as messengers without peace (Lot and Jonah). Elijah remarkably partakes in both paradigms, signaling that his narrative position serves as an axis representing the Seal of the Prophets and his household.

- Indicator 2 (Disruption of the Greeting Formula): While prior prophets are greeted through unambiguous personal names, the narrative sequence abruptly halts at verse 130, transitioning into a multi-layered composite expression.

- Indicator 3 (Omission of Peace upon Subsequent Eminent Prophets): The omission of greetings for Lot and Jonah—figures of greater historical prominence—demonstrates that verse 130 is not a mere generic prophetic greeting, but a transcendental eulogy.

- Indicator 4 (Intertextual Alignment with Surah Ya-Sin): Phrasal parallels such as "Innaka la-mina al-mursalin" (Q. 36:3) and "Wa inna Ilyasa la-mina al-mursalin" (Q. 37:123), juxtaposed with the sequential continuity of Surahs 36 and 37, provide decisive internal textual corroboration linking "Ya-Sin" to Muhammad and his progeny.

4. Conclusion:

The research concludes by resolving all four core questions: First, multiple recitations for Surah As-Saffat 37:130 are historically established and validated by canonical qurrā'. Second, their coexistence functions through an intentional "shell-and-core" communicative architecture. Third, four coherent intratextual indicators alongside authentic hadith allow the discerning scholar to bridge the outer shell to the inner core. Fourth, this delicate linguistic concealment served as a divinely enacted natural safeguard preserving the Quran against politically motivated corruption, securing the sublime station of the Ahl al-Bayt while maintaining the inviolability of the Quranic text throughout history.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

بررسی اختلاف قرائات در «سَلامٌ عَلی آلِ‌یاسِین» (صافات: ۱۳۰) با تکیه بر نظریه لفافه‌های قرآنی استاد محمدحسین برومند

امیر جودوی [۱]✉، و سامیه شهبازی [۲]، محمدعلی حیدری مزرعه آخوند [۳]

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد،یزد، ایران، رایانامه: amirjoudavi@yazd.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران، رایانامه: samiyeh.shahbazi@yazd.ac.ir
۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران، رایانامه: heydari@yazd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۵
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۲۲
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۰۵
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
قرائات قرآن،
سوره صافات،
آیه ۱۳۰،
نظریه لفافه‌های قرآنی،
آل‌یاسین،
قرائن متنی،
صیانت متنی قرآن،
اهل‌بیت علیهم‌السلام.

چکیده

هدف: این پژوهش درصدد تبیین منطق و سازوکار هرمنوتیکیِ قرار گرفتن یک قرائت قرآنی در زیرِ قرائت دیگر است و نشان می‌دهد که چگونه حکمت الهی از یک «قرائت پوسته‌ای» برای حفاظت از «قرائت هسته‌ای» حساس از نظر سیاسی و کلامی در برابر تحریف عمدی متن بهره گرفته است.

روش‌شناسی: با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، ۱۴۰ اثر تفسیری مهم اهل‌سنت و شیعه درباره آیه ۱۳۰ سوره صافات به‌صورت نظام‌مند تحلیل شده و قرائات متفاوت بر اساس چارچوب نظری «لفافه‌های قرآنی» (لایه‌های پوشاننده/محافظ) ارزیابی شده‌اند.

یافته‌ها: تحلیل، دیدگاه‌های تفسیری را در شش الگوی متمایز دسته‌بندی می‌کند: در قرائت «إِلْیاسین»، مرجع عبارت «حضرت الیاس و پیروان او»، «خود الیاس» یا «ادریس» دانسته شده است؛ و در قرائت «آلْیاسین»، تفسیرها شامل «حضرت محمد و خاندان او (اهل‌بیت)»، «الیاس فرزند یاسین» و «یاران سوره یس/مؤمنان به قرآن» است. بر اساس الگوی لفافه، «إِلْیاسین» نقش قرائت پوسته‌ای و «آلْیاسین» نقش قرائت هسته‌ایِ نهفته را دارد. ساختار آیات مربوط به سلام بر پیامبران در سوره صافات و هم‌نشینی‌های واژگانی با سوره یس، چهار قرینه متنیِ پیوسته و نیرومند برای گذار از پوسته به هسته فراهم می‌کنند.

نتیجه‌گیری: تعدد قرائات در این آیه، سازوکاری عمدی و الهی دانسته می‌شود که در چارچوب علل و اسباب طبیعی عمل کرده است تا انگیزه‌های سیاسی برای تحریف درباره فضائل خاندان پیامبر را از میان ببرد و در عین حال، امکان کشف پیام ژرف و هسته‌ای را برای خواننده دقیق و متدبر فراهم سازد.

استناد: جودوی، امیر؛ شهبازی، سامیه؛ حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی (۱۴۰۵). بررسی اختلاف قرائات در «سَلامٌ عَلی آلِ‌یاسِین» (صافات: ۱۳۰) با تکیه بر نظریه لفافه‌های قرآنی استاد محمدحسین برومند. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۲۲۵-۲۶۴.
https://doi.org/10.22034/qer.2026.21036.1287

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

در قرائت و تفسیر برخی آیات قرآن، از جمله آیهٔ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ﴾ (صافات: ۱۳۰)، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. در قرائت این آیه، دو صورت «سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْيَاسِينَ» و «سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ» مطرح شده است. در تفسیر «إِلْيَاسِينَ» آراء متعددی از جمله: حضرت الیاس، حضرت ادریس، یا حضرت الیاس و پیروانشان، و در تفسیر «آلْيَاسِينَ» نیز دیدگاه‌هایی چون: محمد و آل محمدﷺ، یاسین پدر الیاس، یا خوانندگان سورهٔ یس، ارائه شده است.

مقالهٔ «قرائت و مصداق آیهٔ سلام علی آل یاسین» به بررسی قرائت صحیح این آیه از نگاه شیعه و اهل سنت پرداخته و درصدد ترسیمِ مسیرِ دستیابی به مصداقِ صحیحِ این تعبیرِ قرآنی، از خلالِ بررسیِ جایگاهِ قرائت و روایاتِ مرتبط در دیدگاهِ مفسران و قرآن‌پژوهان است (چهری، ۱۳۹۵). این پژوهش با روشِ توصیفی-تحلیلی، به بررسیِ آراءِ مفسران و قرائاتِ مختلفِ آیه پرداخته و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که:

۱. آیا قرائاتِ این آیه می‌توانند متعدد باشند؟

۲. در صورتِ پذیرشِ تعددِ قرائات برای آیه، نحوهٔ شکل‌گیری و مکانیزمِ استفاده از این قرائاتِ متعدد چگونه است؟

۳. در صورتِ پذیرشِ استفادهٔ پوسته‌ای و هسته‌ای به‌عنوانِ مکانیزم، کدام قرائت هسته‌ای و کدام قرائت پوسته‌ای قرار داده شده است؟

۴. برای خروج از پوسته، چه قرائنی تعبیه شده است؟

۵. در صورتِ خروج از پوسته و دستیابی به هسته، هدف از ایجادِ این قرائاتِ متعدد و فایدهٔ آن چیست؟

الف. دسته‌بندی آراء مفسران با توجه به قرائات مختلف

در بررسیِ انجام‌شده بر روی ۱۴۰ تفسیرِ در دسترس، حدود ۳۶ تفسیر به بررسیِ سورهٔ صافات نپرداخته‌اند یا تفسیرشان از این سوره در دسترس نبوده است.[۱] همچنین حدود ۲۵ تفسیر دیگر، با وجودِ تفسیرِ کلِّ سورهٔ صافات، به دلایلی در خصوصِ تفسیرِ آیهٔ ۱۳۰ آن سکوت کرده‌اند.

---

۱. فهرست تفاسیر بررسی‌شده (بر اساس قرائت و تفسیر آیه ۱۳۰ سوره صافات):
ابن‌عباس، ۱۴۱۳ق؛ حسین بن علیؑ، ۱۴۳۰ق؛ ابوحمزه ثمالی، ۱۴۲۰ق؛ تستَری، ۱۴۲۳ق؛ قمی، ۱۳۶۳ش؛ حسین بن حَکَم، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۲۳ق؛ حسن بن علیؑ، ۱۴۰۹ق؛ فراء، ۱۹۸۰م؛ اَخفَش، ۱۴۲۳ق؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱ق؛ صَنْعانی، ۱۴۱۱ق؛ شافعی، ۱۴۱۲ق؛ عَیّاشی، ۱۳۸۰ش؛ سُلَمی، ۱۳۶۹ش؛ واحدی، ۱۳۸۳ش؛ مُجاشِعی، ۱۴۲۸ق؛ نَسَفی، ۱۴۱۶ق؛ ابن‌طاووس، بی‌تا؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱ق؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳ش؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵ش؛ خَفاجی، ۱۴۱۷ق؛ بُروجِردی، ۱۴۱۶ق؛ بلاغی، بی‌تا؛ رضا، ۱۴۱۴ق؛ ابوزهره، بی‌تا؛ مَعرِفَت، ۱۳۸۷ق؛ شَحّاته، ۱۴۲۱ق؛ جعفری، ۱۳۷۶ش؛ مَلِکی میانجی، ۱۴۱۴ق؛ مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق؛ داورپناه، ۱۳۶۶ش؛ دُرّه، ۱۴۳۰ق.

از میان حدود ۹۰ تفسیری که هم به سورهٔ صافات و هم به آیهٔ ۱۳۰ آن پرداخته‌اند، در قرائت و معنای این آیه اختلاف نظر وجود دارد. گروهِ نخست، قرائتِ «**سَلامٌ عَلیٰ إِلْیَاسِینَ**» را برگزیده‌اند که نظراتِ ایشان در دسته‌هایِ اول تا سوم از آراء بررسی خواهد شد. گروهِ دوم، قرائتِ «سَلامٌ عَلیٰ آلْیَاسِینَ» را پذیرفته‌اند که دیدگاه‌هایشان در دسته‌هایِ چهارم تا ششم ارائه شده است.

دسته اول: مفسرانی که «الیاسین» را «حضرت الیاس﵇ و پیروان ایشان» دانسته‌اند

این دسته از مفسران، آیه را مطابق با قرائت اول، یعنی «سَلامٌ عَلیٰ إِلْیَاسِینَ»، تفسیر کرده‌اند. ایشان «الیاسین» را به معنای جمع می‌دانند؛ بدین ترتیب که «الیاس» با یاء نسبت، «الیاسی» شده، سپس با یاء و نون جمع بسته شده و «الیاسیین» گردیده و پس از تخفیف، به «الیاسین» تبدیل شده است. بنابراین، «الیاسین» را شامل همهٔ کسانی می‌دانند که به الیاس مربوط بوده و پیرو مکتب او بوده‌اند. علت این تفسیر را نسبت دادنِ بستگانِ یک شخص به او دانسته‌اند؛ مانند فرعونیان، محمدی‌ها، موسوی‌ها، عیسوی‌ها و غیره. از این رو، «الیاسی‌ها» یعنی گروندگان به الیاس (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق: ۱۷۲/۲؛ تیمی، ۱۴۲۵ق: ۸۴۱/۲؛ یزیدی، ۱۴۰۵ق: ۳۱۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۱/۲۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۱۲/۸-۷۱۴؛ ابن‌ابی‌زمنین، ۱۴۲۴ق: ۲۱۶؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲۹۴/۳)[۱].

---

۱. طوسی، بی‌تا: ۵۲۳/۸؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۹۱۴/۲؛ ماوردی، بی‌تا: ۶۴/۵؛ مَکّی بن حَمّوش، ۱۴۲۹: ۶۱۵۵/۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۳۳/۱۶-۲۳۴؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۸؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۵۵۰/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱۸/۳؛ بَغَوی، ۱۴۲۰: ۴۶/۴؛ ابن‌ادریس، ۱۴۰۹: ۲۲۵/۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۰: ۲۳۶/۲؛ ابن‌انباری، ۱۳۶۲: ۳۰۸/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۳/۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷/۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۹؛ ابن‌قیم جوزیّه، ۱۴۱۰: ۴۸۸؛ نِظام الاَعْرَج، ۱۴۱۶: ۵۷۴/۵؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲۷/۴؛ مَحَلّی، ۱۴۱۶: ۴۵۴؛ ابن‌مُلَقِّن، ۱۴۰۸: ۳۳۳؛ سِیواسی، ۱۴۲۷: ۱۵/۴؛ ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۱۶؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۲۰۴/۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۷۴/۵؛ فیضی، ۱۴۱۷: ۴۴۲/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴-۲۸۲؛ اَشکوری، ۱۳۷۳: ۷۹۲/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۷۵/۱۱؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۳۱/۴؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۸۷/۳؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱۲؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۱۴۲/۸؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹: ۶۱۶/۴؛ شُبّر، ۱۴۱۰: ۴۲۵؛ جَمَل، ۱۴۲۷: ۳۵۴/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۰/۴؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۳۲۸/۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۲۲۶/۸؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۴۶۵/۳؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۲۹۶/۷-۳۰۳؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۵؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۵؛ ص۱۳۸-۱۴۶؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۵؛ زُحَیلی، ۱۴۱۱: ۱۳۲/۲۳؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۸۲/۶؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۹؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۴۵۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۴۵۱؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۲۱۸/۳-۲۲۰؛ هواری، ۱۴۲۶: ۴۰۴/۳؛ دَخیل، ۱۴۲۲: ۵۹۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۰۷/۱۲؛ محمدی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱۹۷/۶؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۳۹/۳؛ دهقان، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۴.

طبرسی در دفاع از این نظر، از قول زجّاج نقل می‌کند که کلمهٔ «الیاسین» جمع «الیاس» است و به معنای الیاس و امّتِ الیاس می‌باشد؛ چنان‌که در نسبت دادن گروهی به شخصی، جمع بسته می‌شود و می‌گویند «مهلّبین» یعنی پیروانِ «مُهَلَّب» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۱۲/۸-۷۱۴). طبرانی نیز از قول ابوعلی فارسی نقل می‌کند که ابتدا «الیاسیّین» بوده، سپس یاء نسبتِ آن حذف شده است؛ همان‌گونه که در «الأشعریّین» و «الأعجمین» حذف می‌شود (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۳۲۱/۵).

مخالفان این نظر، دلایلی در ردّ آن آورده‌اند:

۱. آیةالله مکارم معتقدند که قرائنِ روشنی در خودِ قرآن وجود دارد که این تفسیر را رد می‌کند؛ زیرا پس از آیهٔ ﴿**سَلامٌ عَلىٰ إِلْيَاسِينَ**﴾، به فاصلهٔ یک آیه می‌فرماید: «**إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ**» (او از بندگان مؤمن ما بود). بازگشتِ ضمیرِ مفرد به «الیاسین»، نشان می‌دهد که او یک نفر بیشتر نبوده، یعنی همان الیاس؛ بنابراین نمی‌تواند به معنای آلِ الیاس یا اهلِ الیاس باشد.

۲. همچنین با کنار هم قرار دادنِ آیات: «**سَلامٌ عَلىٰ نُوحٍ فِي الْعالَمِينَ**»، «**سَلامٌ عَلىٰ إِبْراهِيمَ**»، «**سَلامٌ عَلىٰ مُوسىٰ وَ هارُونَ**»، مشاهده می‌شود که سلامِ ذکرشده، به پیامبری است که در صدرِ سخن آمده است و نه قومِ ایشان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶).

طیّب نیز با اشاره به همین دلیل دوم که آیةالله مکارم ذکر کرده، معنای سلام را خاصّ معصومین می‌داند. همان‌گونه که در آیاتِ پیشین آمده: «**سَلامٌ عَلىٰ نُوحٍ... سَلامٌ عَلىٰ إِبْراهِيمَ... سَلامٌ عَلىٰ مُوسىٰ وَ هارُونَ**»، و در هیچ‌یک از آن‌ها گروندگان به ایشان ذکر نشده است؛ پس در اینجا نیز مقصود نمی‌تواند قوم و گروندگان به الیاس باشد، زیرا این افراد، حتی اگر مؤمن باشند، دارای مقام عصمت نیستند. همچنین طیّب معتقد است که اگر مراد، گروندگان به الیاس بود، باید می‌فرمود «الیاسیین» و نه «آلِ یاسین» (طیّب، ۱۳۶۹ش: ۱۸۸/۱۱-۱۹۰).

نیز نحّاس و مکی بن حموش، با استناد به این که در هیچ‌کجای قرآن سلامی به گروندگانِ یک پیامبر فرستاده نشده است، نظر دستهٔ اول را کاملاً منتفی می‌دانند (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق: ۶۱۵۵/۹؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲۹۴/۳).

دسته دوم: مفسرانی که «الیاسین» را همان «الیاس» می‌دانند

این دسته از مفسران نیز آیه را مطابق قرائت اول، یعنی «سَلامٌ عَلیٰ إِلْیَاسِینَ»، تفسیر کرده‌اند. ایشان «الیاسین» را مترادف با «الیاس» دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۱/۲۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، بیتا: ۳۲۲۵/۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۲/۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۳۲۱/۵؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲۹۴/۳؛ طوسی، بیتا: ۵۲۳/۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۸/۸؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۹۱۴/۲؛ ماوردی، بیتا: ۶۴/۵؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق: ۶۱۵۵/۹)[۱].

طوسی، ماوردی، ثعلبی و بسیاری دیگر از مفسران این دسته، در اثبات این نظر می‌گویند که عرب، اسامیِ اعجمی را تغییر می‌دهد و از این رو این دو اسم مترادف هستند؛ مانند مِیکال و مِیکائیل و مِیکائین (ماوردی، بیتا: ۶۴/۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۲/۳؛ طوسی، بیتا: ۵۲۳/۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۸/۸). طبری در توضیحِ وجهِ تسمیهٔ «الیاس» و «الیاسین»، به شباهتِ «سینا» و «سینین» در دو آیهٔ ﴿وَ شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ﴾ (مؤمنون: ۲۰) و «وَ طُورِ سِينِينَ» (تین: ۲) استناد می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۱/۲۳). ابن‌ابی‌حاتم نیز در بیانِ شباهتِ این دو، به نقل از ضحاک می‌گوید که «الیاسین» همان «الیاس» است؛ همان‌گونه که «عیسی و مسیح»، «محمد و احمد» و «اسرائیل و یعقوب» مترادف هستند (ابن‌ابی‌حاتم، بیتا: ۳۲۲۵/۱۰).

---

۱. طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۲/۸-۷۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۳۳/۱۶-۲۳۴؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۸؛ ابنجوزی، ۱۴۲۲: ۵۵۰/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۶/۴؛ ابنادریس، ۱۴۰۹: ۲۲۵/۲؛ کرمانی، بیتا: ۲۱۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۰: ۲۳۶/۲؛ ابنانباری، ۱۳۶۲: ۳۰۸/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۳/۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱۵-۱۲۰؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰/۴؛ ابنعبدالسلام، ۱۴۲۹: ۱۴۰/۲؛ ابنکثیر، ۱۴۱۹: ۳۲/۷؛ ابنجزئی، ۱۴۱۶: ۱۹۷/۲؛ ابنقیم جوزیه، ۱۴۱۰: ۴۸۸؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵۷۴/۵؛ سمین، ۱۴۱۴: ۵۱۱/۵-۵۱۲؛ محلی، ۱۴۱۶: ۴۵۴؛ ابنملقن، ۱۴۰۸: ۳۳۳؛ ابنعادل، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۱۶؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۲۲۱/۲؛ کاشانی (فتحالله)، ۱۳ق: ۱۹/۸-۲۰؛ کاشفی، بیتا: ۱۰۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴-۲۸۲؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۷۹۲/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۷۵/۱۱؛ حقی برسوی، بیتا: ۴۸۲/۷؛ ابنابیجامع، ۱۴۱۳: ۸۷/۳؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱۲؛ پانیپتی، ۱۴۱۲: ۱۴۲/۸؛ شبر، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۵؛ جمل، ۱۴۲۷: ۳۵۴/۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۰/۴؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۳۲۸/۳؛ ابنعاشور، ۱۴۲۰: ۷۶/۲۳؛ مراغی، بیتا: ۸۰/۳؛ سلطان علیشاه، ۱۴۰۸: ۳۰۱/۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۵۴/۶؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۲۹۶/۷-۳۰۳؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۵؛ نووی، ۱۴۱۷: ۳۰۷/۲؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۱۱۱۵/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۱۰۲۵/۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۳۲/۲۳؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۸۲/۶؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۸۸/۱۱-۱۹۰؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۵۷/۸-۵۸؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۲۱۸۵/۳؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۲۱۸/۳-۲۲۰؛ جزایری، ۱۴۱۶: ۴۲۳/۴-۴۲۴؛ امین، بیتا: ۱۱۳/۱۱؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۳۹/۳؛ حوی، ۱۴۲۴: ۴۷۲۷/۸؛ دهقان، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۴.

مکی بن حموش در دفاع از این نظر می‌گوید: «ابو عمرو و ابوعبید گفته‌اند که در سوره‌ها هیچ سلامی بر آلِ بنی‌فلان از پیامبران نیست» (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق: ۶۱۵۵/۹). وی معتقد است که چون در هیچ‌کجای قرآن، سلامی بر اهلِ یک پیامبر فرستاده نشده است، نظر گروهی که «الیاسین» را به معنای حضرت الیاس﵇ و پیروان و اهلِ ایشان دانسته‌اند، توجیهی ندارد. از این رو، سلامِ مذکور در «الیاسین» نیز باید مانند سایر سلام‌ها، سلام بر یکی از پیامبران باشد که به باورِ مکی، آن پیامبر، «الیاس» است.

نیز آیةالله مکارم، با تمسک به قرینهٔ آیهٔ بعدی که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾، الیاس را مفرد دانسته و با ردِّ نظرِ دستهٔ اول، در گروه دوم قرار گرفته و «الیاسین» را مترادف با «الیاس» می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶).

دسته سوم: مفسرانی که «الیاسین» را «ادریس» می‌دانند

این نظر نیز بر اساس قرائتِ «سَلامٌ عَلىٰ إِلْيَاسِينَ» مطرح شده است. مفسرانی که به این تفسیر اشاره کرده‌اند، به نقل از ابن‌مسعود و قَتادَه، مراد از «الیاس» در این آیه را «اِدریس» دانسته‌اند؛ البتّه در این تفاسیر، توضیح و دلیلِ خاصی برای این رأی ارائه نشده و صرفاً نظری است که بعضاً در کنارِ سایرِ آراء به آن اشاره شده است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲۲۲/۲؛ طوسی، بیتا: ۵۲۳/۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۸/۸؛ قشیری، ۲۰۰۰م: ۲۴۰/۳؛ ماوردی، بیتا: ۶۴/۵).[۱]

دسته چهارم: مفسرانی که «آل‌یاسِینَ» را «محمد و آل محمدﷺ» می‌دانند

معتقدان به این نظر، آیه را مطابق قرائتِ «سَلامٌ عَلىٰ آلْيَاسِينَ» تفسیر می‌کنند. دسته‌ای از ایشان، بدونِ بیانِ دلیلِ خاص یا با استناد به روایتی از ابن‌عباس، «آلْيَاسِينَ» را به معنای محمد و آلِ محمدﷺ دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۱/۲۳؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۵۶؛ ابن‌ابی‌حاتم، بیتا: ۳۲۲۵/۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۲/۳).

---

۱. طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۲/۸-۷۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۳۳/۱۶-۲۳۴؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۸؛ ابنجوزی، ۱۴۲۲: ۵۵۰/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱۸/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۶/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱۵-۱۲۰؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۰۰/۴؛ عکبری، ۱۴۱۹: ۳۲۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۹؛ ابنقیم جوزیه، ۱۴۱۰: ۴۸۸؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵۷۴/۵؛ سیواسی، ۱۴۲۷: ۱۵/۴؛ ابنعادل، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۱۶.

گروهی دیگر، با استناد به روایاتی که به طرقِ متفاوت از امیرالمؤمنین﵇ نقل شده است: «**عَنْ عَلِيٍ﵇ فِي قَوْلِهِ: سَلامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ، قَالَ: يَاسِينُ مُحَمَّدٌ وَ نَحْنُ آلُ يَاسِينَ**»، «یس» را از اسامیِ حضرت رسول ﷺ دانسته و «آلْیَاسِینَ» را به معنای آلِ محمد ﷺ گرفته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۳۲۱/۵؛ طوسی، بیتا: ۵۲۳/۸؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۵/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۳/۱۶-۲۳۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ش: ۲۷۹/۸؛ ابن‌ادریس، ۱۴۰۹ق: ۲۲۵/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲/۹).[۱]

قرائتی و مکارم، در توضیحات خود، احادیثی که مفسران ذیلِ نظرِ این دو دسته از آراء آورده‌اند، معتبر نمی‌دانند و این نظر را کلاً رد می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶؛ قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۵۷/۸-۵۸). آیةالله مکارم در توضیحِ علتِ ردِّ این احادیث آورده‌اند که: نکته‌ای که در اینجا باید موردِ توجه قرار گیرد، این است که در بسیاری از تفاسیر، حدیثی نقل شده که سندِ آن به ابن‌عباس برمی‌گردد و او می‌گوید: منظور از «آلِ یاسین»، آلِ محمد ﷺ است، چرا که «یاسین» از اسماءِ پیامبرِ اسلام ﷺ است. در معانی‌الاخبارِ صدوق، در بابی که برای تفسیرِ «آلِ یاسین» ذکر کرده، پنج حدیث در همین زمینه نقل شده که هیچ‌یک از آنها به ائمهٔ اهل‌بیت﵈ - جز یک حدیث - منتهی نمی‌شود، و راویِ آن حدیث، شخصی به نام «کادِح» یا «قادِح» است که در کتبِ رجال، خبری از او نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶).

کاشانی به نقل از سفیان ثوری می‌گوید که او از طریقِ اهلِ سنّت، از منصور، و منصور از مُجاهِد، و او از عبدالله بن عباس روایت می‌کند که به لغتِ سریانی، «یاسین» به معنای «انسان» است و مراد از «یا انسان»، «یا محمّد ﷺ» است و مراد از «آلِ یاسین»، اهلِ بیتِ اوست (کاشانی، ۱۳ق: ۱۹/۸-۲۰).

---

۱. ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۵۸/۸؛ ماوردی، بیتا: ۶۴/۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۸؛ ابنجوزی، ۱۴۲۲: ۵۵۰/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱۸/۳؛ ابنانباری، ۱۳۶۲: ۳۰۸/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۳/۲۶؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵۷۴/۵؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۱۳۰/۸؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲۷/۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴۳۱/۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۷۵/۱۱؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۳۱/۴؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۲۰۴/۲؛ ابنابیجامع، ۱۴۱۳: ۸۷/۳؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱۲؛ ابنعجیبه، ۱۴۱۹: ۶۱۶/۴؛ شبر، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۵؛ شبر، ۱۴۱۰: ۴۲۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۰/۴؛ مغنیه، ۱۴۲۵: ۵۹۴؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۹۹/۲۵-۲۰۳؛ سبزواری، ۱۴۱۹: ۴۵۶؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۸۲/۶؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۸۸/۱۱-۱۹۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۶۷/۱۴.

ذیلِ این دسته، گروهی دیگر از مفسران، توضیحِ کامل‌تری دربارهٔ علتِ نامیده شدنِ پیامبرﷺ با نامِ «یس» آورده‌اند. ایشان با استناد به روایتی از حضرت علی‌علیه‌السلام[۱] می‌گویند که خداوند سبحانه و تعالی به این جهت، نامِ «آلِ یاسین» را فرمود و نه «آلِ محمد» را، چون می‌دانست که منافقان و دشمنانِ «آلِ محمد»، این نام را از قرآن حذف خواهند کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۱/۴-۲۸۲؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش: ۷۹۲/۳؛ سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق: ۳۰۱/۳؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۵۱۹/۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش: ۳۱۲/۵؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق: ۴۴۶/۴-۴۴۷). ثقفی تهرانی، عینِ همین مطلب را از تفسیرِ قمی نقل کرده است.

دسته پنجم: مفسرانی که «آل‌یاسِینَ» را «إلیاس بن یاسین» می‌دانند

معتقدان به این نظر نیز آیه را مطابق قرائت «اَلْیَاسِینَ» تفسیر کرده‌اند. این دسته از مفسران (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۶۰/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۵۳/۲۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۱۲۲/۹؛ ابن‌قیم جوزیّه، ۱۴۱۰ق: ۴۸۸؛ سَمین، ۱۴۱۴ق: ۵۱۱/۵-۵۱۲)[۲] به این نکته اشاره کرده‌اند که «یاسین» نامِ پدرِ حضرتِ الیاس بوده است و از آنجا که فرزندانِ هر فرد را «آلِ» او می‌دانند، «اَلْیَاسِینَ» به حضرتِ الیاس که فرزندِ «یاسین» است، برمی‌گردد.

دسته ششم: مفسرانی که «آل‌یاسِینَ» را «اهل سوره یس و ایمان آورندگان به قرآن» می‌دانند

آخرین دسته از مفسران، رأی خود را بر پایهٔ قرائتِ «اَلْیَاسِینَ» آورده‌اند و معتقدند که از آنجا که «یس» نامِ سوره‌ای از سوره‌های قرآن است، «گویا که خداوند فرموده است: سلام بر آن که به کتابِ خداوند و به قرآن که (یس) است، ایمان آورد» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۱۲/۸-۷۱۴). از این رو، این سلام را سلامی به اهلِ قرآن دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۳/۱۶-۲۳۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق: ۷۰۳/۲).[۳]

---

۱. و عن أمیر المؤمنین‌علیه‌السلام قال: «إنّ اللّه سمّی النبیﷺ بهذا الاسم، حیث قال: یس وَ الْقُرْآنِ الْحَکِیمِ إِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ، لعلمه أنّهم یسقطون السّلام علی آل محمد کما أسقطوا غیره» (نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۱۲/۵).

۲. ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۱۶؛ کاشانی (فتح‌الله)، ۱۳ق: ۱۹/۸-۲۰؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۲۰۴/۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۷۴/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴-۲۸۲؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۷۹۲/۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۷۵/۱۱؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۸۷/۳؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹: ۶۱۶/۴؛ جمل، ۱۴۲۷: ۳۵۴/۶؛ نووی، ۱۴۱۷: ۳۰۷/۲؛ ارمی علوی، بیتا: ۲۵۲/۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳۸/۱۹-۱۴۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۹۹/۲۵-۲۰۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۴۵۱.

۳. نیشابوری، ۱۴۱۰: ۲۳۶/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۵۳/۲۶؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۰: ۴۸۸؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۵۷۴/۵؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲۷/۴؛ ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۱۶؛ کاشانی (فتح‌الله)، ۱۳ق: ۱۹/۸-۲۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۷۴/۵؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۳۱/۴؛ ابن‌ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۸۷/۳؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱۳۲/۹؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۲۹۶/۷-۳۰۳؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۵۹۹؛ ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹: ۴۳۱/۳؛ عرابی، ۱۴۲۶: ۸۸۴/۲.

ب. بررسی اختلاف تفاسیر و اختلاف قرائات

از بررسیِ آیهٔ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ﴾ (صافات: ۱۳۰) و روایاتِ ذیلِ آن، نکاتِ زیر قابلِ استخراج است:

- «یس» نامِ پیامبرﷺ است.
- منظور از «آلْيَاسِينَ»، آلِ محمدﷺ است.
- خداوند، «یس» را به معنای محمدﷺ در سورهٔ سی‌وششم (یس) و سلام بر «آلِ یس» را به معنای آلِ محمدﷺ، متعاقب آن و در سورهٔ سی‌وهفتم (صافات) آورده است.
- «یس» نامی مستعار برای پیامبرﷺ است که اگر به صورتِ مستعار نبود، مخالفان، سلام بر آلِ محمدﷺ را ساقط و حذف می‌کردند. مسلماً منظور از حذف و اسقاط، تحریف است.
- در میانِ قاریان، نافع، ابن‌عامر، ورش و شیبه، این آیه را «آلْيَاسِينَ» و بقیه، «إِلْيَاسِينَ» قرائت کرده‌اند.

۱. نظریه لفافه‌ها و فرضیه لفافه‌گویی در این آیه

نظریهٔ لفافه‌ها

حقایقِ مسئله‌سازِ قرآن که در زمانِ نزول و حتی برای مدت‌ها پس از آن، به دلیلِ محدودیت‌های علمیِ بشر در دوران‌های گذشته و نیز انگیزه‌های سیاسی، به‌هیچ‌وجه به‌صورتِ صریح قابلِ بیان نبوده‌اند، در پوسته‌ها و معانیِ متنوعی جای گرفته‌اند تا بتوانند به نسل‌های بعد منتقل شوند. در زبانِ فارسی، واژه‌هایی همچون سرپوش، درپوش، پوسته، پوشش، توریه، ایهام، چندپهلو و استتار، به‌عنوانِ مترادف‌ها و واژه‌های نزدیک به مفهومِ «لفافه» قابل‌کاربردند.

هر لفافه از سه رکن تشکیل می‌شود:

۱. سرپوش که بر روی آن قرار دارد؛ مانند درپوش، روپوش، پوشش، پوسته، استتارکننده، ستر و ستار، حجاب، غطاء و حاجز.

۲. هسته یا چیزی که تحتِ این سرپوش قرار دارد؛ شامل لُبّ و مغز، مستور و مستتر، محجوب و محجب، در پرده، پرده‌نشین، نهان‌شده، پوشانده‌شده، مخفی‌شده، ناپیدا، مضمر، پنهان، نهفته و در نهان.

۳. قرینه یا قرائن برای خروج از سرپوش و دست‌یابی به آنچه زیرِ پوشش قرار گرفته است.

لفافه‌گوییِ خداوند در دو موردِ کلّی کاربرد داشته است: یکی در بیانِ مسائلِ سیاسی و آیاتِ مربوط به اهل‌بیت؛ و دیگری در موضوعاتِ علمی که فراتر از اندیشهٔ مردمِ عصرِ نزول بوده است. زیرا بیانِ بی‌پردهٔ مسائلِ علمی، موجب می‌شد که مخاطبانِ قرآن، آن را درک نکنند و با عقاید و افکارِ مرسومِ جهانِ آن روز، ناسازگار بیابند؛ در نتیجه، از اساس منکرِ قرآن شوند، یا اینکه دستاویزی در اختیارِ مخالفانِ قرآن قرار می‌گرفت تا تبلیغاتِ خود علیه قرآن را بر آن محوریت بخشند (جودوی، ۱۴۰۳: ۱۶۹).

نقش قرائن برای خروج از لفافه بسیار مهم است. هر کجا خداوند از لفافه استفاده کرده، قرینه‌هایی برای خروج از آن قرار داده است که با تأمل و تدبر می‌توان آن‌ها را یافت. راه برای حقیقت‌طلبان باز است تا با تأمل در آیات قرآن، قرائن موجود را بیابند و لفافه‌ها را کنار بزنند.

علت اصلی سخنگویی خداوند در لفافه، آن است که وعدهٔ حفظ قرآن در این کتاب آسمانی آورده شده است: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون**﴾. این وعدهٔ الهی خارج از نظام علّی و معلولی حاکم بر جهان نیست و تحقق آن به جبر و ارادهٔ ماوراءالطبیعی نیست؛ بلکه خداوند حکیم این وعده را با اسبابِ طبیعی محقق خواهد ساخت؛ همان‌گونه که موسی را به شکلی کاملاً طبیعی حفظ کرد، در حالی که می‌توانست به گونه‌ای خارق‌العاده، دست فرعونیان را از او کوتاه کند. امّا دأبِ خداوند بر هم نزدنِ نظام علّت و معلولِ طبیعت است، مگر آنکه در جای خود، با معجزات، حجت را بر عده‌ای تمام کند. یکی از راه‌های طبیعی برای حفظ قرآن، این است که انگیزه‌های تحریفِ لفظی را از محرّفان بگیرد و مانع دست‌درازیِ نااهلان به آن شود. خداوند با خودداری از بیانِ صریحِ برخی مطالب و استفاده از نوعی پرده‌پوشی بر روی حقایقِ دیگر، انگیزهٔ تحریفِ لفظیِ قرآن را کاهش داده است. حقایق در لفافه قرار داده شده‌اند تا تنها کسانی که اهل تدبّر و تعمّق در آیاتِ الهی هستند، بتوانند به مراد و مقصودِ اصلیِ خداوند و بطونِ آیات دست یابند. خداوند با استفاده از حقایقِ سطحی و ظاهرِ آیات، ذهنِ مخاطبِ قشری‌نگر را صرفاً معطوف به این حقایق کرده است؛ در حالی که حقایقِ اصلی و مرادِ واقعیِ الهی، موضوعاتی دیگرند که فهم و دست‌یابی به آن‌ها نیاز به ژرف‌نگری و گذر از حقایقِ اولیه و ظاهری دارد.

اینکه چگونه می‌توان لفافه‌ها را در قرآن جستجو کرد و تشخیص داد، به این نکته برمی‌گردد که در قرآن حکیم، نباید هیچ موضوعی با تکلّف و به‌زور توجیه شود. برای نمونه، در مکان‌گیریِ آیهٔ اکمال و تطهیر، اغلب مفسران به زحمت افتاده‌اند و برای حل این تناقض گفته‌اند که «احتمالاً جای

آیه اینجا نیست!» نکته‌ای که اگر حتی دربارهٔ یک آیه به آن صحّه گذاشته شود، چیزی از نظم و حفظِ قرآن باقی نخواهد ماند؛ در حالی که با فرضیهٔ لفافه‌های سیاسی، به‌راحتی قابل فهم هستند. هرگاه در تفسیر و توضیحِ آیات، دشواری پیش آمد، باید دانست که نکته و حکمتی نهفته است. با تدبّر در آیات، حقایقِ زیبایی از قرآن آشکار خواهد شد.

در خصوص راه‌های ظاهری و باطنیِ دست‌یابی به لفافه‌ها باید گفت که راه‌های ظاهری شامل تأمل و تدبّر در آیات و جستجوی قرینه‌هاست؛ البته اغلبِ سرنخِ اصلی برای کشفِ مکان را روایات فراهم می‌آورند. راهِ باطنی در این حوزه نیز، همان تطهیر و تزکیه است.

ممکن است تصور شود که در آیاتِ دوبعدی نیز دو معنا وجود دارد که هر دو قابل‌فهم هستند؛ امّا تفاوت در این است که در آیاتِ دوبعدی، خداوند نمی‌خواهد یک معنا، سرپوشِ معنای دیگر شود؛ بلکه دو معنای متفاوت را از بابِ ایجاز عرضه می‌کند تا بیشترین معانی را در کمترین الفاظ ارائه دهد. همچنین بین لفافه‌ها و بحثِ ذوبطون بودنِ قرآن، به‌نوعی قابلیتِ تطبیق وجود دارد. البتّه «ذووجوه بودن» در مقایسه با «ذوبطون بودن»، بحثِ دیگری است. «ذوبطون بودن» (یا «لَها سَبْعَةُ أَبْطُن») به معنای اعتقاد به وجود لایه‌ها و پوسته‌های معنایی است؛ مانندِ پوستهٔ پیاز که وقتی لایه‌ای برداشته می‌شود، زیرِ آن لایه‌ای دیگر است. این بحثِ «ذوبطون» است؛ امّا وقتی حقیقتی، سرپوشِ حقیقتی دیگر باشد و یک معنا، معنای دیگری را پوشش دهد، این می‌شود بحثِ لفافه‌ها (جودوی، ۱۴۰۳: ۱۶۹-۲۱۸).

فرضیهٔ لفافه‌گویی در این آیه

فرضیه و پاسخِ احتمالی به سؤالاتِ چهارگانه، لزومِ لفافه‌گویی و عدمِ تصریحِ قرآن به موضوعاتِ حساسیت‌برانگیزِ سیاسی و فرقه‌ای است. در پرتوِ این فرضیه، ابتدا به‌صورتِ اجمالی و مختصر به هریک از سؤالاتِ چهارگانه پاسخ داده، سپس مفصلاً به آنها می‌پردازیم.

قرآن، کتابی حکیم است که از طرفِ خداوندِ حکیم بر پیامبری حکیم نازل شده است. اقتضای حکمتِ الهی، به‌علاوهٔ علمِ الهی، آن است که خداوند در کتابِ خویش، در طرحِ موضوعاتِ حساسیت‌زایِ سیاسی و فرقه‌ای، به‌گونهٔ لفافه و دوپهلو سخن گوید تا هم حرفِ خود را زده باشد و هم به‌گونه‌ای زده باشد که آن را به‌طورِ طبیعی حفظ کرده و از تحریف مصون بدارد. به‌لحاظِ سیاسی و فرقه‌ای، سلام دادن بر آلِ محمدﷺ به‌صورتِ صریح در قرآن، قرار دادنِ قرآن در سراشیبیِ تحریفِ

لفظی است. برای تحقّقِ وعدهٔ حفظ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر: ۹)، خداوند انگیزهٔ تحریف را به‌طورِ طبیعی، با قرار دادنِ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ﴾ (صافات: ۱۳۰) در لفافه و سرپوشِ «سَلَامٌ عَلَىٰ إِلْيَاسِينَ» که الیاس﵇ را تداعی می‌کند، از مخالفان می‌گیرد. به‌تعبیرِ دیگر، خداوند برای از بین بردنِ حساسیتِ سلام بر آلِ محمدﷺ، به‌صورتِ صریح، آن را در قالبِ «سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ» (صافات: ۱۳۰) مطرح می‌کند و با این کار، توجهِ مفسران را به الیاس معطوف می‌سازد؛ سپس با قرائنی که قرار می‌دهد، این معنا را به آلِ محمدﷺ قابل‌استفاده می‌سازد. نظر به اینکه معنای آیه، هر دو قرائت را پوشش می‌دهد و هر دو را جایز می‌شمارد، کسی در مقامِ تحریف برنمی‌آید؛ زیرا گروهِ مخالف نیز برای اثباتِ برداشتِ درستِ خود، دلیلی دارد. خداوند می‌خواهد غیرِمصرّح بر آلِ محمدﷺ سلام دهد؛ این فضیلتی بزرگ است و اثباتِ حقّانیّتِ شیعه از قرآن به‌شمار می‌رود.

برای تحقق این هدف، مراحل زیر در نظر گرفته شده است:

۱. در سورهٔ یس، برای پیامبرﷺ یک نامِ مستعار قرار داده شده است. شکی نیست که منظور از حرفِ مقطّعهٔ «یس» در سورهٔ یس، محمدﷺ است. همان‌گونه که در بررسیِ آراءِ مفسران نیز آورده شد، علمای شیعه و سنّی بر این امر صحّه گذاشته‌اند.

۲. میانِ این نامِ مستعار در سورهٔ سی‌وششم، یعنی «یس» (یس: ۱)، با «آلْيَاسِينَ» در سورهٔ سی‌وهفتم، یعنی ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلْيَاسِينَ﴾ (صافات: ۱۳۰)، فاصله انداخته شده است؛ امّا تنها یک سوره فاصله است تا رابطه برقرار شود.

۳. کلمهٔ «یس»، این قابلیتِ نگارشی را دارد که به صورت «یاسین» نیز نوشته شود.

۴. در سورهٔ صافات، الیاسِ نبی﵇ در میانِ پیامبران ذکر شده است. نامِ «الیاس» این قابلیت را دارد که وقتی «الف و لام» آن جدا شود و به صورت «آلْیاس» نوشته شود، سپس با افزودن «یاء و نون»، به صورت «آلْيَاسِينَ» درآید.

۵. اینک میانِ «یس»، «یاسین»، «آلْيَاسِينَ» و «الیاس» رابطه برقرار می‌شود. اتفاقاً بنابر روایات، دستورِ صریحِ حضرت رسولﷺ به کاتبانِ وحی، بر این قرار گرفته که در نگارشِ «آلْيَاسِينَ»، «الف و لام» جدا نوشته شود.

۶. اینک به‌لحاظِ نگارشی، کار مهیّاست و عمداً به دو صورت قرائت می‌شود تا هر دو معنا تثبیت شود. لفافه و دوپهلوگویی آماده است. شیعیان، تحتِ تأثیرِ تفسیرِ امامان﴿ع﴾، قرائتِ «آلْیَاسِینَ» را هسته‌ای قلمداد کرده و گرچه به نفیِ قرائتِ «إِلْیَاسِینَ» نمی‌پردازند، امّا مقصودِ اصلی را آلِ محمد﴿ص﴾ می‌دانند. مخالفان، قرائتِ پوسته‌ای «إِلْیَاسِینَ» را پذیرفته و با ربطِ آن به الیاسِ نبی﴿ع﴾، شیعیان را در برداشتشان از آیه، به‌ناحق، تندرو و متعصب قلمداد می‌کنند. این کشمکش همچنان ادامه دارد و شیعیان برای اثباتِ حقّانیّتِ برداشتِ خود و قرائتِ هسته‌ای، ناگزیر باید قرائنی عرضه کنند تا از تیرِ شبهاتِ مخالفان در امان بمانند.

۲. بررسی قرائن (قرائن متصله برای خروج از پوسته)

قرائنِ خروج از قرائتِ پوسته‌ای («إِلْیَاسِینَ») و وصول به قرائتِ هسته‌ای («آلْیَاسِینَ»)، بدونِ آنکه قرائتِ پوسته‌ای از سویِ شیعیان نفی شود، کدام‌اند؟

قرائنِ نخستین برای این ادعا، روایاتِ شیعی در حدِّ تواتر یا استفاضه هستند. امّا این روایات برای مخالفان، مقبولیت ندارند؛ به‌ویژه آنکه خودِ شیعیان نیز روایات را زمانی می‌پذیرند که با قرآن هماهنگ باشند. این روایات، در اصطلاح، «قرینهٔ منفصله» به‌شمار می‌روند. بنابراین، پرسش را کامل‌تر مطرح می‌کنیم:

قرائنِ متصله (درون‌متنی) برای خروج از قرائتِ پوسته‌ای و دستیابی به قرائتِ هسته‌ای، بدونِ نفیِ قرائتِ پوسته‌ای، چیست؟

برای پاسخ، باید به سیاقِ سورهٔ صافات توجه کرد، که در آن نامِ شش پیامبر﴿ع﴾ به‌ترتیب ذکر شده است:

۱. نوح﴿ع﴾ - آیه ۷۵؛ ۲. ابراهیم﴿ع﴾ - آیه ۸۳؛ ۳. موسی و هارون﴿ع﴾ - آیه ۱۲۰؛ ۴. الیاس﴿ع﴾ - آیه ۱۲۳؛ ۵. لوط﴿ع﴾ - آیه ۱۳۳.

- حضرت نوح﴿ع﴾: ﴿**وَ لَقَدْ نادانا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجیبُونَ**﴾ (صافات: ۷۵)... ﴿**سَلامٌ عَلی نُوحٍ فِي الْعالَمینَ*إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنینَ* إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنینَ**﴾ (صافات: ۷۹-۸۱)

- حضرت ابراهیم﴿ع﴾: ﴿**وَ إِنَّ مِنْ شیعَتِهِ لَإِبْراهیمَ**﴾ (صافات: ۸۳)... ﴿**سَلامٌ عَلی إِبْراهیمَ*إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنینَ* إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنینَ**﴾ (صافات: ۱۰۹-۱۱۱)

- حضرت موسی﵇ و هارون﵇: ﴿وَ لَقَدْ مَنَنَّا عَلى مُوسى وَ هارُونَ﴾ (صافات: ۱۱۴) ... ﴿سَلامٌ عَلى مُوسى وَ هارُون*إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنينَ* إِنَّهُما مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنينَ﴾ (صافات: ۱۲۰-۱۲۲)

- حضرت الیاس﵇: ﴿وَ إِنَّ إِلْياسَ لَمِنَ الْمُرْسَلينَ﴾ (صافات: ۱۲۳)... ﴿سَلامٌ عَلى إِلْياسينَ*إِنَّا كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنينَ* إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنينَ﴾ (صافات: ۱۳۰-۱۳۲)

- حضرت لوط﵇: ﴿وَ إِنَّ لُوطاً لَمِنَ الْمُرْسَلينَ﴾ (صافات: ۱۳۳)

- حضرت یونس﵇: ﴿وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلينَ﴾ (صافات: ۱۳۹)

قرینهٔ اول:

همان‌گونه که در آیات فوق نشان داده شده است، پیامبران از نظرِ ظاهری در بیانِ آیات به دو دسته تقسیم شده‌اند:

- **دستهٔ نخست:** حضرت نوح﵇، حضرت ابراهیم﵇، حضرت موسی و هارون﵇ و نهایتاً حضرت الیاس﵇. هنگام نام‌بردن از ایشان، با عباراتِ مختلفی یاد شده‌اند، امّا اشتراکشان در این است که چند آیه بعد، به ایشان سلام داده شده است: ﴿سَلامٌ عَلىٰ نُوحٍ فِي الْعالَمِينَ﴾ (صافات: ۷۹)، ﴿سَلامٌ عَلىٰ إِبْراهِيمَ﴾ (صافات: ۱۰۹)، ﴿سَلامٌ عَلىٰ مُوسىٰ وَ هارُونَ﴾ (صافات: ۱۲۰)؛ امّا با رسیدن به حضرت الیاس، سلام قطع می‌شود و چند آیه بعد، ﴿سَلامٌ عَلىٰ إِلْيَاسِينَ﴾ (صافات: ۱۳۰) مطرح می‌شود.

- **دستهٔ دوم:** مجدداً حضرت الیاس﵇، حضرت لوط﵇ و حضرت یونس﵇ که به هر سه با عبارتِ مشابه «وَ إِنَّ ... لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» اشاره شده است: ﴿وَ إِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (صافات: ۱۲۳)، ﴿وَ إِنَّ لُوطاً لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (صافات: ۱۳۳)، ﴿وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (صافات: ۱۳۹) و به ایشان سلام داده نمی‌شود.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، حضرت الیاس﵇ در میانِ این دو گروه مشترک است؛ یعنی ظاهراً هم به ایشان سلام داده شده است و هم با عبارتِ «وَ إِنَّ ... لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» خوانده شده‌اند. این ایجادِ محوریت برای حضرت الیاس﵇، بزرگ‌نماییِ وی و اختصاصِ ویژگی‌های هر دو دستهٔ پیامبرانِ موجود در سوره، تنها برای او، در حالی که ظاهراً در سورهٔ صافات از پیامبرانِ سطحِ دوم

است، **قرینهٔ اصلی** به‌شمار می‌رود. به‌تعبیرِ دیگر، به او هم سلام داده شده و هم عبارتِ ﴿**إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (صافات: ۱۳۱-۱۳۲) برای او به کار رفته است، همچون پیامبرانِ پیشین؛ و نیز عبارتِ «لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» برای او به کار رفته است، همچون پیامبرانِ پسین. این نشان می‌دهد که او گرچه از منظرِ پوسته‌ای، به دلیلِ وجودِ تفاضلِ میانِ انبیا: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ**﴾ (بقره: ۲۵۳)، یک پیامبرِ سطحِ دوم است، امّا از منظرِ هسته‌ای، به دلیلِ داشتنِ مزایای هر دو دسته، برتر از پیامبرانِ هر دو دسته و خاتمِ انبیاست. این قرینه، با استفاده از فرازهای مشابه تأیید شده و قرائتِ هسته‌ای را به رسولﷺ مرتبط می‌سازد.

قرینهٔ دوم:

به تمامی پیامبرانِ پیش از الیاس، سلام داده شده است، امّا با رسیدن به الیاس، سلام قطع می‌شود. سلام دادن به پیامبران از حضرت نوحؑ در آیهٔ ۷۹ شروع شده و در آیهٔ ۱۰۹ برای حضرت ابراهیمؑ و در آیهٔ ۱۲۰ برای حضرت موسی و هارونؑ تکرار می‌شود. این سلام، هنگامی که به حضرت الیاسؑ می‌رسد، قطع می‌شود و واژهٔ «الیاس» در آیهٔ ۱۳۰ به «إِلْيَاسِينَ» تبدیل می‌گردد.

قرینهٔ سوم:

این سلام دادن به پیامبران، پس از الیاس قطع شده و به حضرت لوطؑ و حضرت یونسؑ که نسبت به حضرت الیاسؑ پیامبرانِ مشهورتری هستند، سلام داده نمی‌شود. این قرینه نیز نشان می‌دهد که «إِلْيَاسِينَ» (صافات: ۱۳۰) نمی‌تواند حضرت الیاسؑ باشد.

قرینهٔ چهارم:

آوردنِ فرازهای مشابه در سورهٔ یس و صافات: ﴿**إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (یس: ۳)، ﴿**وَ إِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (صافات: ۱۲۳)، ﴿**وَ إِنَّ لُوطاً لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (صافات: ۱۳۳)، ﴿**وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (صافات: ۱۳۹)، ارتباطِ میانِ این دسته از آیات در سورهٔ صافات با آیاتِ ابتداییِ سورهٔ یس را آشکار کرده است. از آنجا که بنا بر روایاتِ مشهور، «یس» نامِ پیامبرﷺ است که در ابتدای این سوره آورده شده، این خود قرینه‌ای دیگر برای لفافهٔ «الیاس» و «إِلْيَاسِينَ» در سورهٔ صافات محسوب می‌شود.

بنابراین، قرائنی همچون: سلام ندادن به لوط و یونس که نسبت به الیاس، پیامبرانی مشهورترند، و سپس سلام دادن به الیاس؛ همچنین آوردنِ فرازهای مشابهی چون «**إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ**» در سوره‌های یس و صافات که نوعی راهنمایی برای کشفِ قرائتِ هسته است؛ در کنارِ دوپهلو بودنِ آیه (یعنی هم سلام بر الیاس و هم سلام بر آلِ یس)، همگی قرائنی هستند که با توجّه به آنها، فرضیهٔ مطرح‌شده دربارهٔ قرائتِ پوسته و قرائتِ هسته، اثبات می‌شود.

همچنان که پیشتر توضیح داده شد و دسته‌ای از مفسران نیز با استناد به روایاتی از حضرت علی(ع) اشاره کرده‌اند، علّتِ نیاز به قرائتِ پوسته برای مخفی‌داشتنِ قرائتِ هسته، همان شرایطِ سیاسیِ عصرِ رسول‌الله(ص) است. همان شرایطی که در آیاتی چون: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (مائده: ۶۷) شاهد آن هستیم. با وجودِ چنین آیاتی، احتمالِ سرپوش‌نهادن برای حفظِ قرآن از تحریف، اصلاً دور از ذهن نیست.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به سؤال اول که امکان وجود قرائات متعدد را مطرح کرده است، باید توجه داشت که روایاتِ مذکور و قرائاتِ قاریان، عملاً تعددِ قرائات را برای این آیه تثبیت می‌کنند. مهم‌ترین دلیل برای اثباتِ یک شیء، وقوعِ آن است. پس شکی نیست که برای این آیه، قرائاتِ متعدد عملاً وجود دارند.

در پاسخ به سؤال دوم که نحوهٔ شکل‌گیری و مکانیزمِ استفاده از این قرائاتِ متعدد را مطرح کرده است، باید گفت که از میانِ این دو قرائت، یکی به‌عنوانِ «پوسته» و دیگری به‌عنوانِ «هسته» قرار می‌گیرد. بدین معنا که قرائتِ پوسته‌ای، نقشِ سرپوش و ظاهر را ایفا می‌کند و قرائتِ هسته‌ای، حاملِ پیامِ اصلی و باطنیِ آیه است.

دربارهٔ سؤال سوم که از تفکیکِ قرائتِ هسته‌ای و پوسته‌ای و قرائنِ لازم برای خروج از پوسته و رسیدن به هسته می‌پرسد، باید گفت که چون اصل، قرائتِ هسته‌ای است و قرائتِ پوسته‌ای تنها سرپوشی برای آن به‌شمار می‌رود، خداوند برای خروج از قرائتِ پوسته‌ای و وصول به قرائتِ هسته‌ای، قرائنِ روشنی را در خودِ آیات تعبیه کرده است؛ از جمله:

- تغییرِ ناگهانی از «الیاس» به «الیاسین»
- قطعِ سلام بر پیامبرانِ پس از الیاس

- تکرارِ فرازهای مشابه با سورهٔ یس
- جایگاهِ ویژهٔ الیاس در میانِ دو دستهٔ پیامبران
- قرائتِ «آلْیَاسِینَ» که به‌صراحت بر خاندان دلالت دارد

در پرتوِ این قرائن، می‌توان از قرائتِ پوسته‌ای خارج شد و به قرائتِ اصلی، یعنی هسته‌ای، دست یافت.

در توضیحِ سؤال چهارم که دربارهٔ هدف از ایجادِ این قرائاتِ متعدد و فایدهٔ آنها پرسیده است، باید روشن ساخت که چون پیامِ قرائتِ هسته‌ای، پیامی سیاسی، فرقه‌ای و حساسیت‌برانگیز است و خداوند علم دارد که حکومت‌های بعدی، در صورتِ تصریحِ قرآن به سلام بر آلِ محمدﷺ، آن را تحریفِ لفظی می‌کنند، بدین‌وسیله، انگیزهٔ تحریف را از آنان گرفته و قرآن را به‌طورِ طبیعی از تحریف مصون می‌دارد. اگر چنین نمی‌شد، همان بلایی که بر سرِ تورات و انجیل آمد و راه‌حلِ «آپوکریفا» را طرح کرد، در موردِ قرآن نیز رخ می‌داد. بنابراین، لفافه‌گویی در این آیه، نه تنها یک راهکارِ بلاغی، بلکه تدبیری الهی برای حفظِ قرآن از تحریفِ لفظی و معنوی است.

فهرست منابع

آل‌غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، ۶ جلد، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، ۱۶ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۵ق.
ابن‌ابی‌جامع، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، ۳ جلد، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ۱۳ جلد، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
ابن‌ابی‌زمنین، محمد بن عبدالله، تفسیر ابن ابی زمنین، ۲ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۴ق.
ابن‌ادریس، محمد بن احمد، المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التبیان، ۲ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۹ق.
ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، البیان فی غریب اعراب القرآن، ۲ جلد، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۳۶۲ش.
ابن‌جزئی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، ۲ جلد، بیروت: شرکة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ۱۴۱۶ق.
ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۴ جلد، بیروت: دار الکتاب العربي، ۱۴۲۲ق.
ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، تذکرة الأریب في تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم)، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۵ق.
ابن‌طاووس، احمد بن موسی، عین العبرة في غبن العترة، ۱ جلد، قم: دار الشهاب، بی‌تا.
ابن‌عادل، عمر بن علی، اللباب فی علوم الکتاب، ۲۰ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۹ق.
ابن‌عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۳۰ جلد، بیروت: مؤسسة التاریخ العربي، ۱۴۲۰ق.

ابن‌عباس، عبدالله بن عباس، غریب القرآن فی شعر العرب، ۱ جلد، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۳ق.
ابن‌عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام، تفسیر العز بن عبد السلام، ۲ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۹ق.
ابن‌عجیبه، احمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ۵ جلد، قاهره: حسن عباس زکي، ۱۴۱۹ق.
ابن‌عربی، محمد بن علی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ۴ جلد، دمشق: مطبعة نضر، ۱۴۱۰ق.
ابن‌عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ۲ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
ابن‌عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفة، ۴ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۲۰۰۸م.
ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۶ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۲ق.
ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، ۱ جلد، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.
ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۳ق.
ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، تفسیر القرآن الکریم المعروف بالتفسیر القیم، ۱ جلد، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۰ق.
ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ۹ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۹ق.
ابن‌ملقن، عمر بن علی، تفسیر غریب القرآن، ۱ جلد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
ابوالسعود، محمد بن محمد، تفسیر ابی السعود (إرشاد العقل السلیم إلی مزایا القرآن الکریم)، ۹ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۹۸۳م.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان في تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.

ابوحمزه ثمالی، ثابت بن دینار، تفسیر القرآن الکریم، ۱ جلد، بیروت: دار المفید، ۱۴۲۰ق.
ابوحیان، محمد بن یوسف، تفسیر النهر الماد من البحر المحیط، ۲ جلد، بیروت: دار الجنان، ۱۴۰۷ق.
ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، ۱۱ جلد، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
ابوزهره، محمد، زهرة التفاسیر، ۱۰ جلد، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
ابوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ۲ جلد، قاهره: مکتبة الخانجي، ۱۳۸۱ق.
اخفش، سعید بن مسعده، معانی القرآن، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۳ق.
استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، ۱ جلد، قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۹ق.
اشکوری، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، ۴ جلد، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
انصاری، زکریا بن محمد، فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۴ق.
بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان في تفسیر القرآن، ۵ جلد، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.
بروجردی، حسین بن رضا، تفسیر الصراط المستقیم، ۵ جلد، قم: انصاریان، ۱۴۱۶ق.
بروجردی، محمدابراهیم، تفسیر جامع، ۷ جلد، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ش.
بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، ۵ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
بلاغی، عبدالحجه، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ۷ جلد، قم: حکمت، ۱۳۸۶ق.
بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن في تفسیر القرآن، ۲ جلد، قم: وجدانی، بی‌تا.
بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوي)، ۵ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
پانی‌پتی، ثناءالله، التفسیر المظهری، ۱۰ جلد، کویته: مکتبة رشدیه، ۱۴۱۲ق.
تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۳ق.

تیمی، یحیی بن سلام، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، ۲ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۵ق.
ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، ۱۰ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
ثلایی، یوسف بن احمد، تفسیر الثمرات الیانعه و الاحکام الواضحه القاطعه، ۵ جلد، صعده: مکتبة التراث الإسلامي، ۱۴۲۳ق.
جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، تفسیر شاهی یا آیات الأحکام، ۲ جلد، تهران: نوید، ۱۳۶۲ش.
جرجانی، حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، ۱۱ جلد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ق.
جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، ۲ جلد، عمان: دار الفکر، ۱۴۳۰ق.
جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله، عقود المرجان في تفسیر القرآن، ۵ جلد، قم: نور وحی، ۱۳۸۸ش.
جمل، سلیمان بن عمر، الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة، ۸ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۷ق.
جودوی، امیر و طالبیان اشکذری، نفیسه، ارزیابی مطالعات تفسیری صابونی در التبیان فی علوم القرآن، شیراز: شاهچراغ، ۱۴۰۳ش.
چهری، مجید و شورچه، عبدالحسین، قرائت و مصداق آیه «سلام علی آل یاسین»، مطالعات قرائت قرآن، ۴(۶): ۹۷ ۱۲۰، ۱۳۹۵ش.
حائری طهرانی، علی، مقتنیات الدرر، ۱۲ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۳۸ش.
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ۳ جلد، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۱ق.
حسن بن علی علیه‌السلام، امام یازدهم، التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن بن علي العسکري علیه‌السلام، ۱ جلد، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل‌الله‌تعالی‌فرجه، ۱۴۰۹ق.

حسنی واعظ، محمود بن محمد، تفسیر شریف البلابل القلاقل، ۴ جلد، تهران: حیاء کتاب، ۱۳۷۶ش.

حسنی واعظ، محمود بن محمد، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، ۱ جلد، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.

حسین بن حکم، تفسیر الحبری، ۱ جلد، بیروت: مؤسسة آل البیت‌ﷺ لإحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

حسین بن علی‌ﷺ، امام سوم، تفسیر الامام الحسین‌ﷺ التفسیر الاثری التطبیقی، ۱ جلد، کربلا: العتبة الحسینیة المقدسة، قسم الشؤون الفکریة و الثقافیة، ۱۴۳۰ق.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، مرآة الحقائق، ۲ جلد، قاهره: دار الآفاق العربیة، ۱۴۳۰ق.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، ۱۰ جلد، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ۵ جلد، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

خازن، علی بن محمد، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل في معاني التنزیل، ۴ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۵ق.

خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، ۸ جلد، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۹۰ق.

خفاجی، احمد بن محمد، حاشیة الشهاب المسماة عنایة القاضي و کفایة الراضي علی تفسیر البیضاوي، ۹ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۷ق.

دینوری، عبدالله بن محمد، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، ۲ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۴ق.

رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ۱۲ جلد، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.

روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، ۳ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۲۰۰۸م.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۴ جلد، بیروت: دار الکتاب العربي، ۱۴۰۷ق.

سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر، بیان السعادة في مقامات العبادة، ۴ جلد، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.

سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، ۱ جلد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.

سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، ۳ جلد، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
سمین حلبی، احمد بن یوسف، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، ۶ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۴ق.
سیواسی، احمد بن محمود، عیون التفاسیر، ۴ جلد، بیروت: دار صادر، ۱۴۲۷ق.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۶ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الإکلیل فی استنباط التنزیل، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۲۰۰۷م.
شافعی، محمد بن ادریس، أحکام القرآن، ۲ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۲ق.
شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، ۱۴ جلد، تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.
شبر، عبدالله، الجوهر الثمین في تفسیر الکتاب المبین، ۶ جلد، کویت: شرکة مکتبة الالفین، ۱۴۰۷ق.
شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، ۱ جلد، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
شنقیطی، محمدامین، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، ۱۰ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۷ق.
شوکانی، محمد، فتح القدیر، ۶ جلد، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ۵ جلد، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود، الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة: الموضحة للکلم القرآنیة و الحکم الفرقانیة، ۲ جلد، قاهره: دار رکابي للنشر، ۱۹۹۹م.
صاوی، احمد بن محمد، حاشیة الصاوي علی تفسیر الجلالین، ۴ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۷ق.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ۷ جلد، قم: بیدار، ۱۳۶۱ش.
صدیق‌حسن‌خان، محمدصدیق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، ۷ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۰ق.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز المسمّی تفسیر عبدالرزاق، ۲ جلد، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۱ق.
طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۶ جلد، اربد: دار الکتاب الثقافي، ۲۰۰۸م.
طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ۴ جلد، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۱۲ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان في تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، ۷ جلد، تهران: توس، ۱۳۵۶ش.
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ۳۰ جلد، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان في تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، بی‌تا.
عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، ۸ جلد، تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ش.
عکبری، عبدالله بن حسین، التبیان في إعراب القرآن، ۱ جلد، ریاض: بیت الأفکار الدولیة، ۱۴۱۹ق.
عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ۲ جلد، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۰ق.
فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالك الأفهام إلی آیات الأحکام، ۴ جلد، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲ جلد، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، ۳ جلد، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰م.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، ۵ جلد، تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الأصفی في تفسیر القرآن، ۲ جلد، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۸ق.
فیضی، ابوالفیض بن مبارک، سواطع الإلهام فی تفسیر کلام الملك العلام، ۶ جلد، قم: دار المنار، ۱۴۱۷ق.
قاسمی، جمال‌الدین، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۹ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۸ق.
قاضی عبدالجبار بن احمد، تنزیه القرآن عن المطاعن، ۱ جلد، بیروت: دار النهضة الحدیثة، ۱۴۲۶ق.
قاضی عبدالجبار بن احمد، متشابه القرآن، ۲ جلد، قاهره: مکتبة دار التراث، بی‌تا.
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، ۲۰ جلد، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الإشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، ۳ جلد، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰م.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، ۶ جلد، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴ جلد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ش.
قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ۲ جلد، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.
قونوی، اسماعیل بن محمد، حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوي و معه حاشیة ابن التمجید، ۲۰ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۲ق.
کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، منهج الصادقین في إلزام المخالفین، ۱۰ جلد، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳ش.
کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، زبدة التفاسیر، ۷ جلد، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۲۳ق.
کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، ۳ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۱۰ق.
کاشفی، حسین بن علی، تفسیر حسینی (مواهب علیّه)، ۱ جلد، سراوان: کتابفروشی نور، بی‌تا.
کرمانی، محمود بن حمزه، اسرار التکرار فی القرآن، ۱ جلد، قاهره: دار الفضیلة، بی‌تا.
کیاهراسی، علی بن محمد، أحکام القرآن، ۴ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۲ق.
ماتردی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتردی)، ۱۰ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۶ق.
ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون (تفسیر الماوردی)، ۶ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، بی‌تا.
مجاشعی، علی بن فضال، النکت فی القرآن الکریم فی معانی القرآن الکریم و اعرابه، ۱ جلد، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۸ق.
محلی، محمد بن احمد، تفسیر الجلالین، ۱ جلد، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، ۳۰ جلد، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، ۷ جلد، قم: دار الکتاب الإسلامي، ۱۴۲۴ق.
مغنیه، محمدجواد، التفسیر المبین، ۱ جلد، قم: دار الکتاب الإسلامي، ۱۴۲۵ق.
مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۵ جلد، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۳ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، ۱ جلد، تهران: مكتبة المرتضوية، بی‌تا.
مکی بن حموش، الهداية إلى بلوغ النهاية، ۱۳ جلد، شارجه: جامعة الشارقه، كلية الدراسات العليا و البحث العلمي، ۱۴۲۹ق.
مهائمی، علی بن احمد، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، ۲ جلد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ق.
میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ۱۰ جلد، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، ۵ جلد، بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۲۱ق.
نسفی، عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی مدارك التنزیل و حقایق التأویل، ۴ جلد، بیروت: دار النفائس، ۱۴۱۶ق.
نظام الاعرج، حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ جلد، بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۱۶ق.
نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، ۶ جلد، قم: مؤسسة البعثة، مركز الطباعة و النشر، ۱۳۸۶ش.
نیسابوری، محمود بن ابوالحسن، وضح البرهان فی مشکلات القرآن، ۲ جلد، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۰ق.
نیسابوری، محمود بن ابوالحسن، إيجاز البيان عن معانی القرآن، ۲ جلد، بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۴۱۵ق.
واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول واحدی (ترجمه ذکاوتی)، ۱ جلد، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳ش.
واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۲ جلد، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۵ق.
یزیدی، عبدالله بن یحیی، غریب القرآن و تفسیره، ۱ جلد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.

References

Abu al-Futuh Razi, H. ibn A. (1987). Rawd al-jinan wa ruh al-janan fi tafsir al-Qur'an [The garden of paradise and spirit of the heart in Quran exegesis] (Vols. 1–20). Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

Abu al-Su'ud, M. ibn M. (1983). Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-karim (Tafsir Abi al-Su'ud) [Guiding the sound mind to the merits of the noble Quran] (Vols. 1–9). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Abu Hamzah al-Thumali, T. ibn D. (1999). Tafsir al-Qur'an al-karim [Commentary on the noble Quran]. Dar al-Mufid.

Abu Hayyan, M. ibn Y. (1986). Al-Nahr al-madd min al-bahr al-muhit [The flowing river derived from the encompassing ocean] (Vols. 1–2). Dar al-Jinan.

Abu Hayyan, M. ibn Y. (1999). Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir [The encompassing ocean in Quran exegesis] (Vols. 1–11). Dar al-Fikr.

Abu 'Ubaydah, M. ibn M. (1961). Majaz al-Qur'an [Figurative and rhetorical modes in the Quran] (Vols. 1–2). Maktabat al-Khanji.

Abu Zahrah, M. (n.d.). Zahrat al-tafasir [The flower of commentaries] (Vols. 1–10). Dar al-Fikr.

Al-Akhfash, S. ibn M. (2002). Ma'ani al-Qur'an [The meanings of the Quran] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Alusi, M. ibn A. (1994). Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani [The spirit of meanings in the exegesis of the grand Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–16). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-'Askari, H. ibn A. (Imam) [Attributed]. (1988). Al-Tafsir al-mansub ila al-Imam al-Hasan ibn 'Ali al-'Askari [Commentary attributed to Imam Hasan al-Askari]. Madrasat al-Imam al-Mahdi.

Al-'Ayyashi, M. ibn M. (1960). Kitab al-tafsir (Tafsir al-'Ayyashi) [Tradition-based Quranic commentary] (Vols. 1–2). Al-Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah.

Al-Baghawi, H. ibn M. (1999). Ma'alim al-tanzil (Tafsir al-Baghawi) [Landmarks of the revelation] (Vols. 1–5). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Baydawi, 'A. ibn 'U. (1997). Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil (Tafsir al-Baydawi) [The lights of revelation and secrets of interpretation] (Vols. 1–5). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Dinawari, 'A. ibn M. (2003). Al-Wadih fi tafsir al-Qur'an al-karim (Tafsir Ibn Wahb) [The lucid commentary on the Holy Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Farra', Y. ibn Z. (1980). Ma'ani al-Qur'an [The meanings of the Quran] (Vols. 1–3). General Egyptian Book Organization.

Al-Ghazi, A. (1962). Bayan al-ma'ani [Explanation of meanings] (Vols. 1–6). Matba'at al-Taraqqi.

Al-Haskani, 'U. ibn A. (1990). Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tafdil [Evidences of revelation establishing the principles of preeminence] (Vols. 1–3). Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Al-Husayn ibn 'Ali (Imam). (2009). Tafsir al-Imam al-Husayn: Al-tafsir al-athari al-tatbiqi [Applied traditional commentary of Imam Husayn]. Holy Shrine of Imam Husayn.

Al-Huwayzi, 'A. ibn J. (1994). Tafsir nur al-thaqalayn [Light of the two weighty trusts in Quran exegesis] (Vols. 1–5). Isma'iliyan.

Al-Khazin, 'A. ibn M. (1994). Lubab al-ta'wil fi ma'ani al-tanzil (Tafsir al-Khazin) [The core of interpretation in the meanings of revelation] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–4). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Kirmani, M. ibn H. (n.d.). Asrar al-tikrar fi al-Qur'an [Secrets of repetition in the Quran]. Dar al-Fadilah.

Al-Maha'imi, 'A. ibn A. (1983). Tabsir al-Rahman wa taysir al-Mannan [Enlightenment from the All-Merciful and ease from the Benefactor] (Vols. 1–2). 'Alam al-Kutub.

Al-Mahalli, M. ibn A., & Al-Suyuti, J. (1995). Tafsir al-Jalalayn [The commentary of the two Jalals]. Mu'assasat al-Nur lil-Matbu'at.

Al-Maraghi, A. M. (n.d.). Tafsir al-Maraghi [Al-Maraghi's commentary] (Vols. 1–30). Dar al-Fikr.

Al-Maturidi, M. ibn M. (2005). Ta'wilat ahl al-sunnah (Tafsir al-Maturidi) [Interpretations of the Sunni tradition] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–10). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mawardi, 'A. ibn M. (n.d.). Al-Nukat wa al-'uyun (Tafsir al-Mawardi) [Subtleties and springs in exegesis] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–6). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mujashi'i, 'A. ibn F. (2007). Al-Nukat fi al-Qur'an al-karim fi ma'ani al-Qur'an wa i'rabih [Subtleties in the meanings and syntax of the Quran] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nahhas, A. ibn M. (2000). I'rab al-Qur'an [The syntactic parsing and grammar of the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–5). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nasafi, 'A. ibn A. (1995). Madarik al-tanzil wa haqa'iq al-ta'wil (Tafsir al-Nasafi) [Perceptions of revelation and realities of interpretation] (Vols. 1–4). Dar al-Nafa'is.

Al-Nishaburi, M. ibn A. (1989). Wadah al-burhan fi mushkilat al-Qur'an [Clarification of the proof in difficult passages of the Quran] (Vols. 1–2). Dar al-Qalam.

Al-Nishaburi, M. ibn A. (1994). I'jaz al-bayan 'an ma'ani al-Qur'an [Concise elucidation of the meanings of the Quran] (Vols. 1–2). Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Qasimi, J. (1997). Mahasin al-ta'wil (Tafsir al-Qasimi) [Beauties of interpretation] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–9). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qummi, 'A. ibn I. (1984). Tafsir al-Qummi [Commentary of al-Qummi] (Vols. 1–2). Dar al-Kitab.

Al-Qunawi, I. ibn M. (2001). Hashiyat al-Qunawi 'ala tafsir al-imam al-Baydawi [Supercommentary on Tafsir al-Baydawi] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–20). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qurtubi, M. ibn A. (1985). Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an [The compendium of legal rulings of the Quran] (Vols. 1–20). Naser Khosrow.

Al-Qushayri, 'A. ibn H. (2000). Lata'if al-isharat: Tafsir Sufi kamil lil-Qur'an al-karim [Subtleties of the allusions: Complete mystical commentary] (Vols. 1–3). General Egyptian Book Organization.

Al-Samarqandi, N. ibn M. (1995). Bahr al-'ulum (Tafsir al-Samarqandi) [The ocean of sciences] (Vols. 1–3). Dar al-Fikr.

Al-Samin al-Halabi, A. ibn Y. (1993). Al-Durr al-masun fi 'ulum al-kitab al-maknun [The preserved pearl in the sciences of the hidden book] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–6). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-San'ani, 'A. ibn H. (1990). Tafsir 'Abd al-Razzaq [Exegesis of Abd al-Razzaq al-San'ani] (Vols. 1–2). Dar al-Ma'rifah.

Al-Sawi, A. ibn M. (2006). Hashiyat al-Sawi 'ala tafsir al-jalalayn [Marginal gloss on Tafsir al-Jalalayn] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–4). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Shafi'i, M. ibn I. (1991). Ahkam al-Qur'an [Legal rulings of the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Shanqiti, M. A. (2006). Adwa' al-bayan fi idah al-Qur'an bi-al-Qur'an [Lights of elucidation in explaining the Quran by the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–10). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Shawkani, M. ibn A. (1993). Fath al-qadir: Al-Jami' bayna fannay al-riwayah wa-al-dirayah [The victory of the Omnipotent in Quranic exegesis] (Vols. 1–6). Dar Ibn Kathir.

Al-Shaybani, M. ibn H. (1992). Nahj al-bayan 'an kashf ma'ani al-Qur'an [The path of elucidation in unveiling the meanings of the Quran] (Vols. 1–5). Nashr al-Hadi.

Al-Siwasi, A. ibn M. (2006). 'Uyun al-tafasir [Springs of commentaries] (Vols. 1–4). Dar Sader.

Al-Sulami, M. ibn H. (1990). Haqa'iq al-tafsir [Realities of exegesis]. Academic Publishing Center.

Al-Suyuti, J. A. ibn A. B. (1983). Al-Durr al-manthur fi al-tafsir bi-al-ma'thur [The scattered pearls in traditions-based exegesis] (Vols. 1–6). Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

Al-Suyuti, J. A. ibn A. B. (2007). Al-Iklil fi istinbat al-tanzil [The diadem in legal derivations from revelation] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Tabarani, S. ibn A. (2008). Al-Tafsir al-kabir: Tafsir al-Qur'an al-'azim [The grand exegesis of the Quran] (Vols. 1–6). Dar al-Kitab al-Thaqafi.

Al-Tabari, M. ibn J. (1977). Tarjameh-ye tafsir-e Tabari [Persian translation of Tabari's commentary] (Vols. 1–7). Toos.

Al-Tabari, M. ibn J. (1991). Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari) [The comprehensive elucidation in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–30). Dar al-Ma'rifah.

Al-Tabarsi, F. ibn H. (1991). Tafsir jawami' al-jami' [Compendium of compendiums in Quranic exegesis] (Vols. 1–4). Management Center of Islamic Seminary of Qom.

Al-Tabarsi, F. ibn H. (1993). Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an [The confluence of elucidation in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–10). Naser Khosrow.

Al-Tusi, M. ibn H. (n.d.). Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an [The elucidation in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–10). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-'Ukbari, 'A. ibn H. (1998). Al-Tibyan fi i'rab al-Qur'an [The elucidation in the syntactic analysis of the Quran]. Bayt al-Afkar al-Duwaliyyah.

Al-Wahidi, 'A. ibn A. (1994). Al-Wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz [The concise exegesis of the mighty book] (Vols. 1–2). Dar al-Qalam.

Al-Wahidi, 'A. ibn A. (2004). Asbab al-nuzul [Occasions of revelation] (A. R. Zekavati Qaragozlu, Trans.). Nashr-e Ney.

Al-Yazidi, 'A. ibn Y. (1984). Gharib al-Qur'an wa tafsiruh [Rare Quranic lexicon and its interpretation]. 'Alam al-Kutub.

Al-Zamakhshari, M. ibn 'U. (1986). Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil [The unveiler of obscurities in revelation] (Vols. 1–4). Dar al-Kitab al-'Arabi.

'Amili, I. (1981). Tafsir-e Ameli [Ameli commentary] (Vols. 1–8). Saduq Bookstore.

Ansari, Z. ibn M. (2003). Fath al-Rahman sharh ma yaltabisu min al-Qur'an [Opening of the All-Merciful: Explaining ambiguities in the Quran] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Astarabadi, A. (1988). Ta'wil al-ayat al-zahirah fi fada'il al-'itrah al-tahirah [Esoteric exegesis of manifest verses on the virtues of the pure progeny]. Society of Seminary Teachers of Qom.

Bahrani, H. ibn S. (1994). Al-Burhan fi tafsir al-Qur'an [The proof in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–5). Al-Bi'thah Foundation.

Balaghi, 'A. (1966). Hujjat al-tafasir wa balagh al-iksir [The proof of commentaries and transmission of the elixir] (Vols. 1–7). Hikmat Press.

Balaghi, M. J. (n.d.). Ala' al-Rahman fi tafsir al-Qur'an [The bounties of the All-Merciful in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–2). Wijdani.

Borujerdi, H. ibn R. (1995). Tafsir al-sirat al-mustaqim [The commentary of the straight path] (Vols. 1–5). Ansariyan Publications.

Borujerdi, M. E. (1987). Tafsir jami' [Comprehensive commentary] (Vols. 1–7). Sadr Library.

Chehri, M., & Shourcheh, A. (2016). Qera'at va mesdaq-e aye-ye "Salam 'Ala Al-e Yasin" [Recitation and referent of the verse "Salam 'Ala Al-e Yasin"]. Motale'at-e Qera'at-e Qur'an [Quran Recitation Studies], 4(6), 97–120.

Eshkevari, M. ibn A. (1994). Tafsir sharif-i Lahiji [The noble commentary of Lahiji] (Vols. 1–4). Dad Publishing Office.

Fadil Jawad, J. ibn S. (1986). Masalik al-afham ila ayat al-ahkam [Paths of understanding to verses of legal rulings] (Vols. 1–4). Mortazavi.

Fadil Miqdad, M. ibn 'A. (1994). Kanz al-'irfan fi fiqh al-Qur'an [Treasury of gnosis in the jurisprudence of the Quran] (Vols. 1–2). Mortazavi.

Fayd Kashani, M. M. (1994). Tafsir al-safi [The pure commentary on the Quran] (Vols. 1–5). Maktabat al-Sadr.

Fayd Kashani, M. M. (1997). Al-Asfa fi tafsir al-Qur'an [The purest in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–2). Islamic Propagation Office Publishing Center.

Faydi, A. ibn M. (1996). Sawati' al-ilham fi tafsir kalam al-malik al-'allam [Rays of inspiration in Quranic exegesis] (Vols. 1–6). Dar al-Manar.

Haeri Tehrani, A. (1959). Muqtaniyat al-durar [Treasures of pearls in exegesis] (Vols. 1–12). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Haqqi Bursawi, I. ibn M. (2009). Mir'at al-haqa'iq [Mirror of realities] (Vols. 1–2). Dar al-Afaq al-'Arabiyyah.

Haqqi Bursawi, I. ibn M. (n.d.). Tafsir ruh al-bayan [Spirit of elucidation in Quranic exegesis] (Vols. 1–10). Dar al-Fikr.

Hasani Va'iz, M. ibn M. (1997). Tafsir sharif al-balabil al-qalaqil [The noble commentary of Balabil] (Vols. 1–4). Ihya-ye Ketab.

Hasani Va'iz, M. ibn M. (2002). Daqaiq al-ta'wil wa haqa'iq al-tanzil [Subtleties of interpretation and realities of revelation]. Mirath-e Maktoob.

Husayn ibn Hakam. (1987). Tafsir al-Habari [Commentary of al-Habari]. Aal al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.

Ibn 'Abbas, A. ibn A. (1992). Gharib al-Qur'an fi shi'r al-'Arab [Rare Quranic vocabulary in Arabic poetry]. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyyah.

Ibn 'Abd al-Salam, A. ibn 'A. (2008). Tafsir al-'Izz ibn 'Abd al-Salam [Exegesis of al-'Izz ibn 'Abd al-Salam] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Abi Hatim, A. ibn M. (1998). Tafsir al-Qur'an al-'azim [Commentary on the grand Quran] (Vols. 1–13). Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.

Ibn Abi Jami', A. ibn H. (1992). Al-Wajiz fi tafsir al-Qur'an al-'aziz [The concise commentary on the glorious Quran] (Vols. 1–3). Dar al-Qur'an al-Karim.

Ibn Abi Zamanin, M. ibn A. (2003). Tafsir Ibn Abi Zamanin [Exegesis of Ibn Abi Zamanin] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Adil, 'U. ibn A. (1998). Al-Lubab fi 'ulum al-kitab [The kernel in the sciences of the book] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–20). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Ajibah, A. (1998). Al-Bahr al-madid fi tafsir al-Qur'an al-majid [The vast ocean in the interpretation of the glorious Quran] (H. A. Zaki, Ed., Vols. 1–5). Hassan Abbas Zaki.

Ibn al-Anbari, A. ibn M. (1983). Al-Bayan fi gharib i'rab al-Qur'an [The elucidation of rare syntactic parsing in the Quran] (Vols. 1–2). Dar al-Hijrah Foundation.

Ibn al-Jawzi, A. ibn A. (2001). Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir [Provisions for the journey in the science of exegesis] (Vols. 1–4). Dar al-Kitab al-'Arabi.

Ibn al-Jawzi, A. ibn A. (2004). Tadhkirat al-arib fi tafsir al-gharib [Memorial of the discerning in the exegesis of rare Quranic vocabulary] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn al-Mulaqqin, 'U. ibn A. (1987). Tafsir gharib al-Qur'an [Explanation of rare Quranic terms]. 'Alam al-Kutub.

Ibn 'Arabi, M. ibn A. (1989). Rahmah min al-Rahman fi tafsir wa isharat al-Qur'an [Mercy from the All-Merciful in the exegesis and allusions of the Quran] (Vols. 1–4). Matba'at Nadr.

Ibn 'Arabi, M. ibn A. (2001). Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq) [Esoteric hermeneutics of the Quran] (Vols. 1–2). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibn 'Arafah, M. ibn M. (2008). Tafsir Ibn 'Arafah [Exegesis of Ibn Arafah] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–4). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Ashur, M. T. (1999). Tafsir al-tahrir wa al-tanwir [The commentary of liberation and enlightenment] (Vols. 1–30). Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.

Ibn 'Atiyyah, A. ibn G. (2001). Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz [The concise written record in the exegesis of the mighty book] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–6). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Idris, M. ibn A. (1988). Al-Muntakhab min tafsir al-Qur'an wa al-nukat al-mustakhrajah min kitab al-tibyan [Selections from Quran exegesis] (Vols. 1–2). Ayatollah Mar'ashi Najafi Public Library.

Ibn Juzayy, M. ibn A. (1995). Al-Tashil li-'ulum al-tanzil [Facilitation of revelation sciences] (Vols. 1–2). Dar al-Arqam.

Ibn Kathir, I. ibn 'U. (1998). Tafsir al-Qur'an al-'azim [Commentary on the grand Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–9). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. B. (1989). Tafsir al-Qur'an al-karim al-ma'ruf bi-al-tafsir al-qayyim [Exegesis of the noble Quran]. Dar wa Maktabat al-Hilal.

Ibn Qutaybah, A. ibn M. (1990). Tafsir gharib al-Qur'an [Interpretation of rare vocabulary in the Quran]. Dar wa Maktabat al-Hilal.

Ibn Qutaybah, A. ibn M. (2002). Ta'wil mushkil al-Qur'an [Interpretation of difficult passages in the Quran] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Tawus, A. ibn M. (n.d.). 'Ayn al-'ibrah fi ghabn al-'itrah [The source of reflection on the injustices against the Prophet's lineage]. Dar al-Shihab.

Jamal, S. ibn 'U. (2006). Al-Futuhat al-ilahiyyah bi-tawdih tafsir al-jalalayn lil-daqaiq al-khafiyyah [Divine openings in explaining subtle points of Tafsir al-Jalalayn] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–8). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Jaza'iri, N. ibn 'A. (2009). 'Uqud al-marjan fi tafsir al-Qur'an [Necklaces of coral in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–4). Nur-i Wahy.

Joudavi, A., & Talebian Eshkevari, N. (2024). Arzyabi-ye motale'at-e tafsiri-ye Sabuni dar al-Tibyan fi 'ulum al-Qur'an [Evaluation of Sabuni's exegetical studies in al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an]. Shahcheragh.

Jurjani, 'A. ibn 'A. (2009). Darj al-durar fi tafsir al-Qur'an al-'azim [The ascent of pearls in the exegesis of the grand Quran] (Vols. 1–2). Dar al-Fikr.

Jurjani, A. ibn M. (1983). Tafsir shahi: Ayat al-ahkam [Royal commentary on the verses of legal rulings] (Vols. 1–2). Navid.

Jurjani, H. ibn H. (1958). Jala' al-adhhan wa jala' al-ahzan (Tafsir Gazar) [Illumination of minds and dispelling of sorrows] (Vols. 1–11). University of Tehran Press.

Kashani, F. ibn S. (1934). Manhaj al-sadiqin fi ilzam al-mukhalifin [The method of the truthful in persuading opponents] (Vols. 1–10). Islamiyyeh Bookstore.

Kashani, F. ibn S. (2002). Zubdat al-tafasir [The cream of commentaries] (Vols. 1–7). Islamic Knowledge Foundation.

Kashani, M. ibn M. (1989). Tafsir al-mu'in [The helpful commentary in Quran exegesis] (Vols. 1–3). Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

Kashifi, H. ibn A. (n.d.). Mawahib-i 'Aliyyah (Tafsir Husayni) [Exalted gifts in Quran exegesis]. Noor Bookstore.

Khafaji, A. ibn M. (1996). Hashiyat al-Shihab: 'Inayat al-qadi wa kifayat al-radi 'ala tafsir al-baydawi [Supercommentary on Tafsir al-Baydawi] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–9). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Khosravani, A. (1970). Tafsir Khosravi [Khosravi commentary] (Vols. 1–8). Islamiyyeh Bookstore.

Kiya al-Harrasi, 'A. ibn M. (2001). Ahkam al-Qur'an [Legal rulings of the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–4). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Makki ibn Hammush. (2008). Al-Hidayah ila bulugh al-nihayah [Guidance to attaining the ultimate goal in Quranic sciences] (Vols. 1–13). University of Sharjah.

Meybodi, A. ibn M. (1992). Kashf al-asrar wa 'uddat al-abrar (Tafsir Khawaja Abdullah Ansari) [Unveiling of secrets and provision of the righteous] (Vols. 1–10). Amir Kabir.

Mughniyah, M. J. (2003). Al-Tafsir al-kashif [The disclosing commentary on the Quran] (Vols. 1–7). Dar al-Kitab al-Islami.

Mughniyah, M. J. (2004). Al-Tafsir al-mubin [The lucid exegesis of the Holy Quran]. Dar al-Kitab al-Islami.

Muqaddas Ardabili, A. ibn M. (n.d.). Zubdat al-bayan fi ahkam al-Qur'an [The essence of elucidation in legal rulings of the Quran]. Al-Maktabah al-Murtadaviyyah.

Muqatil ibn Sulayman. (2002). Tafsir Muqatil ibn Sulayman [Early Quranic commentary] (Vols. 1–5). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Nahavandi, M. (2007). Nafahat al-Rahman fi tafsir al-Qur'an [Fragrances of the All-Merciful in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–6). Al-Bi'thah Foundation.

Nizam al-A'raj, H. ibn M. (1995). Ghara'ib al-Qur'an wa ragha'ib al-furqan [Wonders of the Quran and desiderata of the criterion] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–6). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Panipati, T. (1991). Al-Tafsir al-mazhari [The Mazhari commentary] (Vols. 1–10). Maktabat Rushdiyyah.

Qadi 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad. (2005). Tanzih al-Qur'an 'an al-mata'in [Exoneration of the Quran from polemical objections]. Dar al-Nahdah al-Hadithah.

Qadi 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad. (n.d.). Mutashabih al-Qur'an [The allegorical verses of the Quran] (Vols. 1–2). Maktabat Dar al-Turath.

Qomi Mashhadi, M. M. (1989). Kanz al-daqaiq wa bahr al-ghara'ib [Treasury of subtleties and ocean of rare insights in Tafsir] (Vols. 1–14). Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Qutb, S. (2004). Fi zilal al-Qur'an [In the shade of the Quran] (Vols. 1–6). Dar al-Shorouk.

Rida, M. R. (1993). Tafsir al-Qur'an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-manar [Commentary of the wise Quran (Tafsir al-Manar)] (Vols. 1–12). Dar al-Ma'rifah.

Ruzbihan Baqli, R. ibn A. (2008). 'Ara'is al-bayan fi haqa'iq al-Qur'an [Brides of elucidation on the inner realities of the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–3). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), M. ibn I. (1982). Tafsir al-Qur'an al-karim [Philosophical exegesis of the noble Quran] (Vols. 1–7). Bidar.

Shah Abd al-Azimi, H. (1984). Tafsir ithna 'ashari [Twelver Shiite commentary] (Vols. 1–14). Miqat.

Shaykh 'Alwan, N. ibn M. (1999). Al-Fawatih al-ilahiyyah wa al-mafatih al-ghaybiyyah [Divine openings and unseen keys] (Vols. 1–2). Dar Rikabi.

Shubbar, 'A. (1986). Al-Jawhar al-thamin fi tafsir al-kitab al-mubin [The precious jewel in exegesis] (Vols. 1–6). Maktabat al-Alfayn.

Shubbar, 'A. (1989). Tafsir al-Qur'an al-karim [Concise exegesis of the noble Quran]. Dar al-Hijrah Foundation.

Siddiq Hasan Khan, M. (1999). Fath al-bayan fi maqasid al-Qur'an [The opening of elucidation on the objectives of the Quran] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–7). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Sultan 'Ali Shah, S. M. ibn H. (1987). Bayan al-sa'adah fi maqamat al-'ibadah [Elucidation of felicity in the stations of worship] (Vols. 1–4). Mu'assasat al-A'lami.

Taymi, Y. ibn S. (2004). Tafsir Yahya ibn Sallam al-Taymi [Commentary of Yahya ibn Sallam] (M. A. Baydun, Ed., Vols. 1–2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Tha'alibi, 'A. ibn M. (1997). Al-Jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tha'alibi) [Fine jewels in Quranic exegesis] (Vols. 1–5). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Tha'labi, A. ibn M. (2001). Al-Kashf wa al-bayan fi tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tha'labi) [Unveiling and elucidation: Commentary of Tha'labi] (Vols. 1–10). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Thula'i, Y. ibn A. (2002). Tafsir al-thamarat al-yani'ah wa al-ahkam al-wadihah al-qati'ah [The ripe fruits and decisive legal rulings in exegesis] (Vols. 1–5). Maktabat al-Turath al-Islami.

Tustari, S. ibn 'A. (2002). Tafsir al-Tustari [The mystical exegesis of Tustari] (M. A. Baydun, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Representation of the recitation and collection of the Quran by Imam Ali (AS) in early Shiite narrations, Discourse analysis, Historical

Melika Kordlouie[1], and Davoud Kholosi[2]✉, and Mohammad Reza Sotudehnia[3]

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Tehran Medical Sciences Branch, Tehran, Iran, Email: m.kordlouir@iau.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Iran, Email: d.kholosi@cfu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt (AS) Studies, University of Isfahan, Iran, Email: m.sotudeh@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
6 March 2026
Received in revised form:
1 April 2026
Accepted:
24 April 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Iqrāʾ, Imam ʿAlī (a), Content Analysis, Compilation, Codex (*Muṣḥaf*), Recitation (*Qirāʾah*), *Kamā Unzila*.

ABSTRACT

Objective: This study aims to delineate the intrinsic characteristics of the prophetic recitation taught to Imam ʿAlī (a), elucidate his unique scholarly authority (*marjaʿiyyah*) in Quranic sciences relative to other companions, and bridge the historiographical gap regarding the qualitative content analysis of the prophetic pedagogical traditions (*Iqrāʾ*).

Methodology: Employing a descriptive-analytical approach and mixed (quantitative and qualitative) content analysis, the research rigorously examines core traditions regarding the codex of Imam ʿAlī (a) recorded in foundational Shi'i corpora (e.g., *Kitāb Sulaym ibn Qays*, *Baṣāʾir al-Darajāt*, *al-Kāfī*, and *Tafsīr al-Qummī*). It conducts a semantic and philological analysis of pivotal technical terms, namely *Iqrāʾ*, *Imlāʾ*, *Muṣḥaf*, and *Kamā Unzila*.

Findings: Quantitative and qualitative findings reveal that hermeneutic sciences (33.8%) and compilation/codification (30.8%), alongside recitation and dictation, constitute the thematic core of these traditions. The evidence proves that the revealed prophetic recitation was strictly singular, uniform, and divinely authorized. Transmission to Imam ʿAlī (a) occurred systematically across three integrated dimensions—oral recitation (*iqrā*), prophetic dictation (*imlā*), and immediate transcription (*kitābah*)—encompassing all semantic tiers, including esoteric hermeneutics (*taʾwīl*), exegesis (*tafsīr*), abrogation (*nāsikh wa-mansūkh*), and contexts of revelation.

Conclusion: The codex and recitation of Imam ʿAlī (a) serve as the primordial benchmark for revelation authenticity, providing a divine-prophetic criterion for adjudicating textual integrity and variant readings, thereby establishing the comprehensive epistemological authority of the Ahl al-Bayt (a) in safeguarding the Quranic text and its authentic meanings.

Cite this article: Kordlouie, M.; & Kholosi, D.; & Sotudehnia, M. R. (2026). Representation of the recitation and collection of the Quran by Imam Ali (AS) in early Shiite narrations, Discourse analysis, Historical. *Studies of Quran Reading*, 14 (26), 265-296. https://doi.org/10.22034/qer.2026.22435.1300

© The Author(s).
Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.22435.1300

1. Introduction

The Holy Quran, representing the foundational bedrock of Islamic episteme and jurisprudence, has perpetually stood at the epicenter of Muslim scholarly discourse. The initial and most fundamental conduit for engaging with the divine revelation is *Qirāʾah* (Quranic recitation). Far from being a mere phonological or orthoepic exercise, recitation fundamentally configures semantic interpretations, theological tenets, legal deductions, and historical contextualization. Consequently, recovering and conceptualizing the pristine prophetic recitation has consistently constituted a paramount inquiry within Quranic sciences (*ʿUlūm al-Qurʾān*). Among the primary historical and textual sources available to reconstruct this prophetic paradigm are the traditions concerning the *Muṣḥaf* (Codex) of Imam ʿAlī ibn Abī Ṭālib (a). Authentic reports across Islamic denominations confirm that Imam ʿAlī (a) received the Quran directly from the Prophet Muhammad (s), compiling it meticulously alongside its esoteric interpretations (*taʾwīl*), exegesis (*tafsīr*), and historical contexts of revelation (*asbāb al-nuzūl*). Despite extensive historical literature examining the codex's chronological order, there remains a distinct lacuna regarding quantitative and qualitative content analyses of the traditions detailing the Prophet's systematic instruction (*iqrāʾ*) of ʿAlī (a) and its epistemological implications for the singularity versus multiplicity of readings. This study addresses the distinctive qualities of Imam ʿAlī's recitation, the pedagogical mechanics of the prophetic *iqrāʾ*, and his authoritative status relative to other companion reciters (*qurrāʾ*).

2. Methodology

This research executes a mixed-method descriptive-analytical content analysis, operating at the intersection of Hadith criticism and text linguistics. The corpus was constructed by extracting principal traditions regarding the codex and recitation of Imam ʿAlī (a) from classical Shia canonical and early Hadith collections, notably *Kitāb Sulaym ibn Qays*, *Baṣāʾir al-Darajāt* by al-Ṣaffār, *al-Kāfī* by al-Kulaynī, *Tafsīr al-Qummī*, and *al-Khiṣāl* by Ibn Bābawayh. The methodological framework progressed through three phases: First, an etymological and semantic analysis of core terminology (*Muṣḥaf*, *Qirāʾah*, *Iqrāʾ*, and the technical phrase *Kamā Unzila*). Second, a quantitative thematic analysis measuring categorical distribution across the codex reports: Quranic Sciences (33.82%), Textual Compilation (30.88%), Inscription and Authorship (20.59%), Dictation (8.82%), and Recitation (5.88%). Third, a structured qualitative content analysis of two cardinal traditions utilizing matrix categorization (textual segmentation, keyword extraction, focal thematic units, latent/manifest semantic derivation, and intra-textual hadith collation).

3. Key Findings

The qualitative and quantitative analyses yielded several critical insights:

1. The Tripartite Pedagogical Transmission (*Iqrāʾ*, *Imlāʾ*, *Kitābah*): The traditions substantiate that the transmission of the Quranic text from the Prophet to Imam ʿAlī (a) operated through an integrated, three-tiered verification mechanism: oral instruction and auditory reception (*iqrāʾ*), verbatim prophetic dictation (*imlāʾ*), and immediate transcription (*kitābah*) in the Prophet's presence. This legalistic and rigorous methodology precluded memory lapses, transcription errors, and textual interpolations.

2. Hermeneutic Comprehensiveness and Semantic Inseparability: As articulated in the textual evidence (*"and he taught me its taʾwīl, its tafsīr, its abrogating and abrogated verses, its unambiguous and ambiguous parts..."*), prophetic pedagogy transcended formal phonetics to incorporate the entire hermeneutical framework. The dominant percentage of Quranic sciences (33.82%) indicates that authentic recitation in the prophetic tradition is intrinsically intertwined with profound comprehension and contextual awareness.

3. Singular Divinely Authorized Recitation (*Kamā Unzila*): The reports unequivocally demonstrate that the Quran was revealed according to a single, uniform reading (*"The Quran is one, revealed from the One"*). The operative descriptor *Kamā Unzila* ("as it was revealed") denotes the pristine, unaltered verbal revelation aligned with authentic meaning. The historical divergence into multiple *qirāʾāt* is analyzed as a subsequent historical development stemming from individual human *ijtihād*, regional dialects, and the disregard of the primary authoritative codex.

4. Epistemic Infallibility via Divine Endowment: The explicit invocation by the Prophet (*"and he prayed to Allah to grant me understanding and preservation"*) alongside Imam ʿAlī's affirmation (*"I never forgot a single verse..."*) establishes a state of divinely sustained epistemological preservation (*ʿiṣmah ʿilmiyyah*) that endured throughout his lifetime (*mundhu*).

5. Primacy of Revelation Preservation over Political Authority: In the secondary focal narrative, Imam ʿAlī's vow not to put on his outdoor cloak until the compilation was completed (*"lā artadī ḥattā ajmaʿahu"*) underscores his prioritization of safeguarding the sacred scripture from dispersal and distortion over active political contestation following the Prophet's demise.

4. Conclusion

Content analysis of the traditions concerning the *Muṣḥaf* of Imam ʿAlī (a) establishes that his recitation constitutes the definitive archetype of authentic prophetic revelation. Characterized by direct transmission, simultaneous written codification, and exhaustive mastery over exegesis and esoteric hermeneutics, Imam ʿAlī's reading serves as the ultimate normative criterion for evaluating recitation validity and distinguishing divine text from subsequent human variations. The divergence of readings within the wider community is situated historically as a consequence of bypassing this pristine apostolic repository. Consequently, the codex of Imam ʿAlī (a) stands as an enduring testament to the textual integrity of the Quran, the foundational unity of its recitation, and the exclusive intellectual and spiritual *marjaʿiyyah* of the Ahl al-Bayt (a) in elucidating the divine word.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چـــاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

بازنمایی قرائت و جمع قرآن امام علی(ع) در روایات شیعی اولیه؛ تحلیلی گفتمانی- تاریخی

ملیکا کردلوئی[۱]، داود خلوصی[۲] ✉ و محمدرضا ستوده‌نیا[۳]

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی آزاد اسلامی تهران، ایران، رایانامه: m.kordlouir@iau.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان، ایران رایانامه: d.kholosi@cfu.ac.ir
۲. دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات ومعارف ا هل بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، ایران، رایانامه: m.sotudeh@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۱۵
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۱۲
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۰۴
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
اقراء،
امام علی(ع)،
تحلیل محتوا،
جمع و تدوین،
مصحف،
قرائت،
کما أُنزل.

چکیده

هدف: این پژوهش درصدد تبیین ویژگی‌های ذاتیِ قرائت نبوی‌ای است که به امام علی(ع) تعلیم داده شد، روشن کردن مرجعیت علمی متمایز ایشان در علوم قرآن در مقایسه با دیگر صحابه و پر کردن خلأ تاریخی در زمینه تحلیل محتوایی کیفی روایات مربوط به آموزش نظام‌مند نبویِ اقراء.

روش‌شناسی: با رویکرد توصیفی-تحلیلی و تحلیل محتوای ترکیبیِ کمی و کیفی، روایات محوری درباره مصحف امام علی(ع) در منابع بنیادین شیعه، از جمله کتاب سلیم بن قیس، بصائر الدرجات، الکافی و تفسیر قمی، به‌طور دقیق بررسی شده‌اند. همچنین تحلیل معنایی و فیلولوژیک اصطلاحات فنیِ «اقراء»، «املاء»، «مصحف» و «کما أُنزل» انجام گرفته است.

یافته‌ها: یافته‌های کمی و کیفی نشان می‌دهد که علوم تفسیری-هرمنوتیکی (۳۳٫۸ درصد) و جمع و تدوین (۳۰٫۸ درصد)، در کنار قرائت و املاء، هسته اصلی موضوعی این روایات را تشکیل می‌دهند. شواهد ثابت می‌کند که قرائت نبویِ وحی‌شده، واحد، یکسان و دارای مجوز الهی بوده است. انتقال آن به امام علی(ع) به‌صورت نظام‌مند و در سه بُعد یکپارچه انجام گرفت: قرائت شفاهی (اقراء)، املای نبوی و کتابت بلافاصله؛ و همه سطوح معنایی، از جمله تأویل، تفسیر، ناسخ و منسوخ و اسباب نزول را دربرمی‌گرفت.

نتیجه‌گیری: مصحف و قرائت امام علی(ع) معیار نخستینِ اصالت وحی به شمار می‌آید و معیار الهی-نبوی برای داوری درباره سلامت متن و قرائات متفاوت فراهم می‌کند؛ ازاین‌رو، مرجعیت معرفتی جامع اهل‌بیت(ع) در صیانت از متن قرآن و معانی اصیل آن را تثبیت می‌کند.

استناد: کردلوئی، ملیکا؛ و خلوصی، داود؛ و ستوده‌نیا، محمدرضا (۱۴۰۵). بازنمایی قرائت و جمع قرآن امام علی(ع) در روایات شیعی اولیه؛ تحلیلی گفتمانی- تاریخی. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۲۶۵-۲۹۶.
https://doi.org/10.22034/qer.2026.22435.1300

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

مسئلهٔ تاریخ شکل‌گیریِ متنِ قرآن و چگونگیِ پدیدآمدنِ قرائاتِ مختلف، یکی از محوری‌ترین مباحث در مطالعاتِ قرآنیِ معاصر است. پژوهش‌های تاریخی نشان داده‌اند که فرایندِ تثبیتِ مصحف و نظام‌مند شدنِ قرائات، نتیجهٔ تحولاتِ تدریجی در بسترهایِ زبانی، اجتماعی و سیاسیِ سده‌هایِ نخستینِ اسلامی بوده است. در این میان، گزارش‌هایِ روایی دربارهٔ مصحف‌ها و قرائت‌هایِ منسوب به صحابه و اهل‌بیتِ پیامبرﷺ، نقشی مهم در بازتابِ منازعاتِ هویتی و مرجعیتی ایفا می‌کنند. یکی از برجسته‌ترینِ این گزارش‌ها، روایاتِ مربوط به «مصحفِ امام علی‌علیه‌السلام» و قرائتِ منسوب به ایشان است که در منابعِ شیعی جایگاهی ممتاز یافته و به‌عنوانِ نقطه‌ای کانونی در فهمِ نسبتِ اهل‌بیت با قرآن مطرح شده است.

روایاتِ شیعیِ اولیه، قرائتِ امام علی‌علیه‌السلام را غالباً با تعبیرهایی چون «کما أُنزل» توصیف می‌کنند و آن را در تقابل با تکثرِ قرائاتِ رایج در جامعهٔ اسلامی قرار می‌دهند. این توصیف‌ها، در ادبیاتِ امامیه، نه‌تنها ناظر به متنِ قرآن، بلکه حاملِ دلالت‌هایی معرفتی، تفسیری و هنجاری نیز هستند. با این حال، از منظرِ مطالعاتِ تاریخی، پرسشِ اساسی آن است که این روایات تا چه حد بازتابِ واقعیتی تاریخی دربارهٔ قرائتِ قرآن‌اند و تا چه اندازه بیانگرِ شکل‌گیریِ یک گفتمانِ الهیاتی در بسترِ منازعاتِ نخستین میانِ جریان‌های مختلفِ اسلامی‌اند. نادیده گرفتنِ این تمایز، می‌تواند به خلطِ باورِ کلامی با تحلیلِ تاریخی بینجامد.

افزون بر این، گزارش‌هایِ مربوط به مصحفِ امام علی‌علیه‌السلام در منابعِ مختلفِ شیعی، یکدست و همگون نیستند؛ برخی آن را دارای ترتیبِ نزولی، برخی مشتمل بر تفاسیر و تأویلاتِ گسترده، و برخی شاملِ احکامِ فقهی و ناسخ و منسوخ دانسته‌اند. این تنوع و گاهِ تعارض در توصیف‌ها، نشان می‌دهد که «مصحفِ امام علی» بیش از آنکه یک شیءِ تاریخیِ مشخص و قابلِ بازسازی باشد، مفهومی سیال در حافظهٔ روایِ تشیع است. ازاین‌رو، بررسیِ این روایات نیازمندِ رویکردی است که به‌جایِ فرضِ گرفتنِ اصالتِ تاریخیِ یک مصحفِ معین، به تحلیلِ کارکردِ گفتمانی و معنایِ این گزارش‌ها در سنتِ شیعی بپردازد.

بر همین اساس، پژوهشِ حاضر با اتخاذِ رویکردی گفتمانی-تاریخی، به تحلیلِ چگونگیِ بازنماییِ قرائتِ امام علی‌علیه‌السلام در روایاتِ شیعیِ اولیه می‌پردازد و علاوه بر بررسیِ مفاهیمِ کلیدیِ به‌کاررفته در این روایات، مشخص می‌سازد که این روایات چگونه قرائتِ منسوب به امام علی‌علیه‌السلام را توصیف و

برجسته می‌کنند و این بازنمایی چه نسبتی با تحولاتِ تاریخیِ قرائاتِ قرآن در سده‌هایِ نخست دارد. در این مطالعه، روایاتِ موجود در منابعی چون «الکافی»، «بصائر الدرجات» و «تفسیر قمی» نه به‌عنوانِ گزارش‌هایِ شفافِ تاریخی، بلکه به‌مثابهٔ متونی گفتمان‌ساز و هنجارساز تحلیل می‌شوند. هدفِ پژوهش، تبیینِ نقشِ این روایات در شکل‌دهی به مفهومِ مرجعیتِ قرآنیِ اهل‌بیت و روشن‌ساختنِ تمایز میانِ سطحِ الهیاتی و سطحِ تاریخیِ این گفتمان است.

پیشینهٔ مواجههٔ علمی با روایاتِ مصحفِ علوی را می‌توان به چهار رویکردِ عمده تقسیم کرد:

۱. **رویکردهای کلامی-دفاعی** که عمدتاً درونِ کلامِ امامیه قرار داشته و بیشتر در صددِ اثباتِ تاریخی‌بودن یا برتریِ فیزیکیِ مصحف بوده‌اند و معطوف به پاسخ‌های دروندینی و باورهایِ اعتقادی‌اند (برای نمونه: نجارزادگان، ۱۳۷۹؛ فرشچیان، ۱۳۸۶؛ رضایی، ۱۳۹۰).

۲. **رویکردهای سندی** که با تمرکز بر گردآوری، تخریج و ارزیابیِ روایات در منابعِ فریقین، بیشتر به دنبالِ اعتبارِ اسناد، نقل‌ها و تنقیحِ گزارش‌هایِ تاریخی بوده‌اند (برای نمونه: محمدی‌مجد، ۱۴۰۳؛ دیمه‌کار، ۱۴۰۱).

۳. **رویکردهای متن‌محور** که بیشتر به‌دنبالِ اثباتِ نوعِ چینش و ترتیبِ سوره‌ها در مصحف، از طریقِ دلالت‌هایِ درون‌متنی بوده‌اند (برای نمونه: ایازی، ۱۳۸۶؛ نکونام، ۱۳۸۶؛ مهدیان‌فر، ۱۴۰۰).

۴. **رویکرد مستشرقان** که مطالعهٔ دیدگاه‌هایِ ایشان پیرامونِ جمعِ قرآن و اختلافِ قرائات، نشان می‌دهد که خاورشناسان از اوایلِ قرنِ نوزدهمِ میلادی، با بهره‌گیری از روش‌هایِ تاریخی-انتقادی به تحلیلِ منابعِ اسلامی پرداخته‌اند. نولدکه از نخستینِ کسانی بود که مسئلهٔ جمع‌آوری و تدوینِ قرآن را به‌صورتِ مفصل مطرح کرد (نولدکه، ۲۰۰۰) و پس از او، دیگر محققان نیز دربارهٔ زمان، فرایند و نحوهٔ جمعِ قرآن، دیدگاه‌هایِ متعددی ارائه دادند (حسین‌زادهٔ ایوری، ۱۴۰۳). این رویکرد عمدتاً بر این فرض استوار بوده که اختلافِ قرائات و گزارش‌هایِ پیرامونِ جمعِ قرآن، محصولِ فرایندهایِ تاریخی و پسینی بوده‌اند و از منابعِ اسلامی به‌صورتِ گزینشی و با دیدگاهِ تاریخیِ خاصی بهره برده‌اند. این رویکرد، نقدهایی چون کمبودِ تتبّع در منابع و برداشت‌هایِ مقطعی را به‌دنبال داشته است (محمدی، ۱۳۹۵). همچنین در نقدهایِ علمیِ منتشرشده در منابعِ فارسی آمده است که مستشرقان در برخی موارد، تحولِ تاریخی و گسترشِ قرائاتِ قرآن را به‌عنوانِ نشانه‌ای از تشتت و حتی تحریفِ احتمالی تلقی کرده‌اند، گرچه این دیدگاه‌ها از سویِ محققانِ مسلمان موردِ بازبینیِ انتقادی قرار گرفته است (ریاحی‌مهر، ۱۴۰۲؛ حسینی‌نیا، ۱۳۹۹).

این پژوهش با آگاهی از دستاوردهایِ هر چهار رویکرد دربارهٔ مصحفِ علی﵇ و عبور از محدودیت‌هایِ هر یک، رویکردِ پنجمی را پیش می‌گیرد و با رویکردی گفتمان‌مدار، در پیِ پاسخ به این پرسش است که «این روایات، با چه سازوکارِ زبانی، چه الگوهایِ روایی و در پاسخ به چه نیازِ هویتی، قرائت و جمعِ امام﵇ را بازنمایی می‌کنند؟» و مفاهیمِ کلیدیِ به‌کاررفته در آن همچون «کَما أُنزِلَ»، «اِقراء» و «جمع و تألیف»، در شبکهٔ معنایی امامیهٔ نخستین چه تحولی یافته و حاملِ چه دلالت‌هایِ فرامتنی‌اند؟

فرضیهٔ پژوهشِ حاضر این است که روایاتِ مصحفِ امامِ علی﵇ می‌تواند بخشی از یک «پروژهٔ بزرگترِ گفتمان‌سازیِ هویتی» در سنتِ امامیهٔ درحالِ تکوین باشد. کارکردِ این گفتمان، نه گزارشِ یک واقعیتِ فیزیکیِ منفرد، بلکه تولیدِ مرجعیتِ علمیِ مطلق برای اهل‌بیت﵈، ایجادِ تمایزِ سلسله‌مراتبی با فِرَقِ دیگر، و ارائهٔ الگویی آرمانی و بی‌اختلاف در برابرِ تجربهٔ زیستهٔ تکثر و پراکندگی است. در این فرایند، «مصحفِ امام» از یک شیءِ تاریخی، به نماد و مفهومی سیال در حافظهٔ جمعیِ شیعه تبدیل می‌شود که قابلیتِ بازتعریف و تطبیق با نیازهایِ متغیّر را دارد.

الف. پی‌جویی روایات مصحف علی﵇ در منابع شیعه و سنی

نخستین مسئله‌ای که برای ورود به بحث ضروری می‌نماید و از رهگذر آن تا حد زیادی می‌توان به شبههٔ عدمِ وجودِ مصحف، خطّ بطلان کشید، بررسیِ منابعی است که به ذکرِ این مصحف پرداخته‌اند و کم‌وبیش ویژگی‌هایِ آن را به تصویر کشیده‌اند.

۱. مصحف امام علی﵇ در منابع اهل سنت

گرچه در برخی منابعِ متأخرِ اهلِ سنّت، تلاش شده است که اصلِ وجودِ مصحف موردِ تأکید قرار گیرد (نجارزادگان، ۱۳۷۹: ۲۴) و حتی وجودِ آن، نشانهٔ اعتقاد به تحریفِ قرآن از سویِ شیعه دانسته شده است (جارالله، ۱۳۶۹)، امّا منابعِ بسیاری از اهلِ سنّت، چه قدیم و چه جدید، بر وجودِ چنین مصحفی صحّه گذاشته‌اند. بخاری با ذکرِ روایاتی، هرچند درصددِ ناچیز نشان دادنِ آن برآمده، از آن یاد کرده است (بخاری، ۱۴۲۲: ۳۳/۱). عده‌ای دیگر نیز تنها به اصلِ جمع در مصحف اشاره کرده‌اند (ابن‌سعد، ۱۹۶۸: ۲۳۸/۲؛ ابن‌حجر، ۱۳۷۹: ۹/۹-۱۰). برخی نیز از آن به بزرگی یاد کرده و آن را شاملِ دانش‌های بسیار دانسته‌اند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۹۷۴/۳). همچنین، گروهی با درجِ روایاتی نزدیک به روایاتِ شیعه، به جایگاهِ علی﵇ در امرِ آموزشِ تنزیل و تأویل و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ اشاره کرده و مصحفِ ایشان را دارایِ همهٔ این علوم دانسته‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۸/۱).

علاوه بر منابعِ یادشده، پژوهشگرانِ معاصر مجموعه‌ای کامل‌تر از منابعِ سنّی را که به‌نحوی به ذکرِ مصحفِ علی(ع) پرداخته‌اند، گردآوری و معرفی کرده‌اند (رضایی، ۱۳۹۰: ۱۱۱؛ دیمه‌کار، ۱۴۰۱: ۲۹۲-۲۹۴).

۲. مصحف امیرالمومنین(ع) در منابع شیعی متقدم

در منابعِ بسیاری از تفاسیر و کتبِ روایی شیعه، به مصحفِ امام علی(ع) اشاره شده و آن را کتابی معرفی کرده‌اند که از جهاتِ گوناگونی، از جمله: چگونگیِ جمع، قرائتِ خاص، جامعیتِ فقهی و علومِ قرآنی، دارایِ ویژگی‌هایِ منحصربه‌فرد بوده است. شیخ مفید با تأکید بر ترتیبِ نزولِ آن، به علومِ موجود در آن اشاره کرده، به‌گونه‌ای که حتی اسامیِ ائمه نیز در آن قید شده است (مفید، ۱۴۱۴: ۷۸). سلیم بن قیس نیز در کتابِ خود، چندین روایت دربارهٔ آن نقل نموده است (سلیم، ۱۴۰۵: ۱۹۸/۱-۵۸۲/۲). در تفاسیرِ متقدّمِ شیعه، همچون تفسیرِ قمی، نیز به آن اشاره شده است (قمی، ۱۳۶۳: ۴۵۱/۲). همچنین کتبِ روایی معتبری چون بصائر الدرجات (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۱) و الکافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲) نیز به ذکرِ خصوصیاتِ آن پرداخته‌اند.

ب. درنگی کوتاه در اسناد مصحف امام علی(ع)

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در منابعِ اهلِ سنّت، روایاتِ مربوط به مصحف از سه طریق نقل شده‌اند: روایاتِ ابن‌سیرین، روایاتِ سُدّی، و روایاتِ ایّوب از عِکْرِمه (فرشچیان، ۱۳۸۶: ۱۳۳). گرچه بخش‌هایی از این روایات قابلِ نقد است و حتی پاره‌ای از روایاتِ ابن‌سیرین، ساختگی معرفی شده‌اند (مهدیان‌فر، ۱۴۰۰: ۳۶۱)، امّا مجموعِ منابع و اسناد، در اصلِ وجودِ مصحف و برخی ویژگی‌هایِ آن، هم‌صدا هستند و بسیاری از نقص‌ها و حتّی جهت‌گیری‌هایِ خاص در این نوع روایات، با نقل‌هایِ دیگر و هماهنگی با منابعِ معتبرِ شیعی، قابلِ جبران است.

یکی از منابعی که به تفصیل، گزارشِ مصحف و ویژگی‌هایِ آن را نقل کرده، کتابِ سلیم بن قیس است. گرچه سلیم از اصحابِ علی(ع) معرفی شده که چند امام را نیز درک کرده است (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۲۷۱)، امّا نقلِ کتابِ وی از سویِ ابان بن ابی‌عیاش ـ که چهره‌ای مخدوش نزدِ رجالیانِ شیعه دارد (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳) ـ صحّتِ نسخهٔ کتابِ سلیم را با تردید مواجه ساخته و عده‌ای حتی آن را ساختگی می‌دانند (ابن‌ابی‌داود، ۱۳۹۲: ۱۷۸).

البته باید توجّه داشت که محتوای روایاتِ منقول از سلیم، به‌صورتی گسترده در منابعِ معتبری چون آثارِ شیخِ مفید، کلینی، صفّار و دیگر بزرگانِ شیعه بازتاب یافته است که اسنادِ برخی از آنها صحیح و قابلِ دفاع است. به‌عنوانِ مثال، برخی روایاتِ کافی با سلسله راویانی چون محمّد بن یحیی عطّار، محمّد بن حسین زیّات، عبدالرحمن بن ابی‌هاشم و سالم بن ابی‌سلمه در این باره، صحیح تلقی شده‌اند (محمدی‌مجد، ۱۴۰۳: ۱۷۷) و طبق نظرِ اندیشمندانِ این رشته، در مواجهه با روایاتِ مشابه، اگر اسنادِ برخی صحیح و برخی دارایِ مشکل باشند، ضعفِ اسنادِ ضعیف، پوشش داده می‌شود (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ۶۸/۶).

ج. بازتاب قرائت و جمع امام علی‌ؑ در دو روایت شاخص مصحف

مقالهٔ حاضر، محتوای خود را بر اساسِ تحلیلِ کیفیِ دو روایتِ محوری از مجموعهٔ بزرگترِ روایاتِ مصحف استوار کرده است که به دلیلِ برجستگیِ بیشترِ دو موضوعِ «جمع» و «قرائت»، از غنایِ بیشتری برخوردارند. این انتخاب از آن رو صورت گرفته که هر یک از این دو روایت، بر یکی از دو محورِ اصلیِ مقاله («قرائت/تعلیم» و «جمع/تدوین») تمرکز دارند و در عینِ حال، مفاهیمِ مشترکی را بازتاب می‌دهند. لازم به تأکید است که این پژوهش، وثاقتِ تاریخیِ سندی یا محتواییِ این روایات را موردِ آزمون قرار نمی‌دهد، بلکه آنها را به‌منزلهٔ «متن» و به‌عنوانِ داده‌هایِ فرهنگی-دینیِ نیازمندِ تحلیل، در نظر می‌گیرد.

روایتِ نخست (محورِ قرائت/تعلیم): این روایت در کتابِ الکافی نقل شده و با اختلافِ اندکی در الفاظ و عبارات، در بصائر الدرجات صفّار و خصال ابن‌بابویه نیز ذکر شده است:

«مَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَ أَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي وَ عَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَ تَفْسِيرَهَا وَ نَاسِخَهَا وَ مَنْسُوخَهَا وَ مُحْكَمَهَا وَ مُتَشَابِهَهَا وَ خَاصَّهَا وَ عَامَّهَا وَ دَعَا اللَّهَ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَ حِفْظَهَا فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ لَا عِلْماً أَمْلَاهُ عَلَيَّ وَ كَتَبْتُهُ مُنْذُ دَعَا اللَّهَ لِي بِمَا دَعَا وَ مَا تَرَكَ شَيْئاً عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ حَلَالٍ وَ لَا حَرَامٍ وَ لَا أَمْرٍ وَ لَا نَهْيٍ كَانَ أَوْ يَكُونُ وَ لَا كِتَابٍ مُنْزَلٍ عَلَى أَحَدٍ قَبْلَهُ مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا عَلَّمَنِيهِ وَ حَفِظْتُهُ فَلَمْ أَنْسَ حَرْفاً وَاحِداً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۴/۱).

روایتِ دوم (محورِ جمع/تدوین): این روایت که بافتِ آن تا حدودی با دیگر روایات در این موضوع متفاوت است، علی بن ابراهیم قمی در تفسیرِ خود چنین آورده است:

«عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ(ع) قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ لِعَلِيٍّ يَا عَلِيُّ الْقُرْآنُ خَلْفَ فِرَاشِي فِي الصُّحُفِ وَ الْحَرِيرِ وَ الْقَرَاطِيسِ، فَخُذُوهُ وَ اجْمَعُوهُ وَ لَا تُضَيِّعُوهُ كَمَا ضَيَّعَتِ الْيَهُودُ التَّوْرَاةَ. فَانْطَلَقَ عَلِي(ع) فَجَمَعَهُ فِي ثَوْبٍ أَصْفَرَ ثُمَّ خَتَمَ عَلَيْهِ فِي بَيْتِهِ وَ قَالَ: لَا أَرْتَدِي حَتَّى أَجْمَعَهُ، فَإِنَّهُ كَانَ الرَّجُلُ لَيَأْتِيهِ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ رِدَاءٍ حَتَّى جَمَعَهُ. قَالَ: وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص): لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَءُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ» (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۱).

روایتِ سوّم (ارتباطِ مصحف با قرائات و عصر ظهور): این روایت نیز جلوه‌هایِ جدیدی از مصحف و ارتباطِ آن را با مبحثِ قرائات به تصویر می‌کشد:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ(ع) وَ أَنَا أَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ(ع). فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ(ع) قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى حَدِّهِ وَ أَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلِي(ع). وَ قَالَ: أَخْرَجَهُ عَلِي(ع) إِلَى النَّاسِ حِينَ فَرَغَ مِنْهُ وَ كَتَبَهُ، فَقَالَ لَهُمْ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ(ص)، وَ قَدْ جَمَعْتُهُ مِنَ اللَّوْحَيْنِ. فَقَالُوا: هُوَ ذَا عِنْدَنَا مُصْحَفٌ جَامِعٌ فِيهِ الْقُرْآنُ، لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ. فَقَالَ: أَمَا وَ اللَّهِ مَا تَرَوْنَهُ بَعْدَ يَوْمِكُمْ هَذَا أَبَداً، إِنَّمَا كَانَ عَلَيَّ أَنْ أُخْبِرَكُمْ حِينَ جَمَعْتُهُ لِتَقْرَءُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۳).

۱. تحلیل واژگان کلیدی در بافت روایات

پیش از تحلیلِ روایات، بررسیِ دلالتِ واژگان و عباراتِ کلیدی در بافتِ خاصِ این متون و با توجّه به فضایِ تاریخیِ صدور، ضروری است. این بررسی، نه ریشه‌شناسیِ محض، بلکه کشفِ معنایِ کاربردیِ این مصطلحات در شبکهٔ مفهومیِ روایات است.

الف) صحف و مصحف: ریشهٔ این لغت در عربیِ جنوبی و حبشی، به معنای «نوشتن» به کار رفته است (مشکور، ۱۳۷۵: ۴۷۷/۱). اصل در این کلمه، عبارت است از هر قطعه‌ای مسطح و ورق‌ورق‌شده (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹۷/۶) و به‌همین‌سبب، طبق نظرِ لغویانِ بزرگ، واژگانی چون «الصحیفه» به هر چیزِ گسترده و ورق‌ورق‌شده اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۶/۱). قرار گرفتنِ این واژه در روایاتِ مصحف، در کنارِ دیگر سطوحِ نوشتاری چون حریر و قرطاس، نیز این معنا را تأیید می‌کند که به‌طورِ عام، بر صفحاتِ قابلِ نوشتار، «صحف» اطلاق می‌شده است. «مصحف» نیز جامع و دربرگیرندهٔ اوراقِ مکتوب است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۳).

امّا فارغ از بحث‌هایِ لغوی، گزارش‌ها دربارهٔ ماهیّتِ فیزیکیِ مصحفِ امام﵇ به‌عنوانِ مجموعه‌ای که علی﵇ آن را جمع‌آوری کرده است، یکسان نیست؛ گاه گفته می‌شود به ترتیبِ نزول است، گاه حاویِ تأویل و تفسیر است، گاه نامِ ائمه در حاشیهٔ آن نوشته شده، و گاه شاملِ احکامِ فقهیِ تفصیلی است. این ناهمخوانی‌ها، اگر به دنبالِ شیءِ تاریخیِ واحدی باشیم، مشکل‌آفرین است. امّا از منظرِ گفتمانی، این تنوع نشان می‌دهد که «مصحفِ امام علی» در حافظهٔ جمعیِ امامیه، یک مفهومِ نمادین و سیّال است که بر مجموعهٔ علومِ امام از قرآن دلالت می‌کند. هر نسل یا گرایشِ درونِ امامی، بسته به نیاز و تأکیدِ خود (مثلاً مقابله با غلات با تأکید بر جنبهٔ متنی، یا رقابت با فقهایِ اهلِ سنّت با تأکید بر جنبهٔ فقهی)، بر وجهی از این جامعیّت تأکید می‌کرده است. بنابراین، مصحفِ امام، ظرفی است برای مظروفی حقیقی، یعنی علمِ لَدُنّی و جامعِ امام، و به آن انعطاف و ماندگاری در طولِ تاریخ می‌بخشد.

ب) قرائت و اقراء: بررسیِ این واژه در زبان‌هایِ کهن نشان می‌دهد که در خانوادهٔ زبان‌هایِ آفریقایی-آسیایی، ریشه‌ای دوحرفی یعنی «قَرَ» داشته و به معنای «صدا زدن» و «فراخواندن» به کار می‌رفته است (اورل و اولگا استولوبوف، ۱۹۹۵: ۲۷۴). این لغت در آرامیِ شاهنشاهی نیز به معنای «بلند و شمرده خواندن» و «دعوت کردن» آمده است (مشکور، ۱۳۷۵: ۶۸۱/۲-۶۸۲).

واژهٔ «اِقراء» مصدرِ بابِ افعال و از ریشهٔ «قَرَأَ» است و به معنای «تحویل گرفتنِ قرائتِ قاری جهتِ تصحیح و درست نمودنِ اشتباهاتِ آن» به کار می‌رود (طوسی، بیتا: ۳۳۰/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۹/۱۰). البتّه بسیاری از مفسّران ذیلِ آیهٔ ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَىٰ**﴾ (أعلی: ۶)، معانیِ دیگری را نیز برای آن ذکر کرده‌اند؛ از جمله تعلیمِ قرائت، درست‌خوانی و اِلهامِ قرائتِ صحیح (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۰/۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۳/۲۰).

بررسیِ بافتِ تاریخیِ صدرِ اسلام نشان می‌دهد که روشِ «اِقراء» روشی همگانی در آموزشِ قرآن بوده که علاوه بر آموزشِ شکلِ صحیحِ خوانشِ آیات، مضامین و مفاهیم و شرحِ آیات نیز از سویِ استاد به شاگرد منتقل می‌شده است. از عثمان بن مظعون، عبدالله بن مسعود و اُبیّ بن کعب روایت شده که رسول خدا(ص) ده آیه را بر آنان اِقراء می‌فرمود و آنان از این ده آیه فراتر نمی‌رفتند، مگر آنکه راه و رسمِ عمل به آن را از حضرت فرا می‌گرفتند و پیامبر(ص) عمل به مضامینِ آن را همراه با خودِ آیات، به آنان تعلیم می‌داد (قرطبی، ۱۳۸۴: ۳۹/۱).

این شکل از آموزش، در واقع به‌صورتِ یک فرهنگِ آموزشی در صدرِ اسلام موردِ استفاده بوده و به‌نحوی همهٔ اقشارِ مسلمان، زیرِ پوششِ آن قرار می‌گرفته‌اند. زیاد بن لُبید می‌گوید: «ما قرآن را فرا می‌گیریم و آن را به زنان و فرزندانِ خویش اِقراء می‌کنیم و به همین ترتیب، فرزندانِ ما آن را به فرزندانِ خود اِقراء می‌کنند» (ابن‌ماجه، بیتا: ۱۳۳۴/۲).

سهل بن سعد نیز می‌گوید: «**خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ(ص) وَ نَحْنُ نَقْتَرِئُ الْقُرْآنَ يُقْرِئُ بَعْضُنَا بَعْضاً**؛ پیامبر خدا(ص) به سوی ما آمدند در حالی که برخی از ما به برخی دیگر، قرآن را آموزش می‌دادند» (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۹۹۷: ۸۷/۱).

نیز رسول خدا(ص) پس از اسلام آوردنِ عُمَیر بن وَهْب که از مشرکانِ مکه بود، خطاب به مسلمانان چنین فرمودند: «**فَقِّهُوا أَخَاكُمْ فِي دِينِهِ وَ أَقْرِئُوهُ الْقُرْآنَ**» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۵۸/۱۷).

نکتهٔ قابلِ توجه در روایاتِ مصحف، آن است که مفهومِ «إقراء» دستخوشِ تغییری بنیادین شده و از حالتی عمومی به حالتی کاملاً خاص و ویژه تغییر یافته است و با چند قیدِ معنایی، جدیداً معنا شده است. با توجّه به این فراز از روایتِ کافی: «**مَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ(ص) آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَ أَمْلَاهَا عَلَيَّ**»

دربارهٔ واژهٔ «إقراء» این نکات به‌دست می‌آید:

الف) حصرگرایی («إلا»): «هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه...» آموزش را از امکان به ضرورت، و از امری عمومی به رابطه‌ای کاملاً اختصاصی تبدیل می‌کند.

ب) توالی بی‌درنگ («نَزَلَتْ... أَقْرَأَنِيهَا»): نزول و آموزش، پیاپی و بدون فاصله است. این بر همزمانیِ امام با لحظهٔ وحی و بی‌واسطگیِ دانشِ او دلالت دارد.

ج) همراهیِ «إقراء» با «إملاء» و «کتابت»: این همراهی می‌رساند که «إقراء» تنها گوش‌دادن نیست؛ بلکه همراه با املا و نگارش است. این سه‌گانه (شنیدن، املا کردن، نوشتن) فرآیندی رسمی، دقیق و سندساز را ترسیم می‌کند که مشابهِ ثبتِ اسنادِ رسمی است.

د) در گفتمانِ این روایت، «إقراء» دیگر یک روشِ آموزش نیست؛ نمادِ انتقالِ کامل، مستقیم و مبرّا از خطای دانشِ وحیانی است.

این تحولِ معنایی، پایهٔ ادعای «انحصارِ مرجعیتِ تفسیری و علمیِ امام» را می‌سازد.

تحلیلِ مفهوم «کَما أُنزِلَ»

یکی از عباراتِ کلیدیِ روایاتِ مصحف، عبارتِ «کَما أُنزِلَ» است که درکِ مفهومِ آن، متناسب با فضایِ صدورِ روایات، به روشن‌شدنِ مضمونِ روایاتِ موردِ بحث و شبهاتِ پیرامونِ آن کمکِ شایانی خواهد کرد. برای این عبارت، چند فرض را می‌توان در نظر گرفت:

الف. «کَما أُنزِلَ» به معنای ترتیبِ نزول: با توجّه به عبارتِ «**لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَءُوا الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ**»، این عبارت نمی‌تواند به معنای ترتیبِ نزول باشد؛ زیرا چه اختلافِ ذکرشده را به معنای اختلافِ قرائت در نظر بگیریم و چه قرائتِ همراه با مفاهیم و تفسیرِ آن، خواندنِ سوره‌ها هرچند بر طبقِ ترتیبِ نزول، اختلافی را ایجاد نخواهد کرد. گرچه از سخنِ بزرگانی چون شیخِ مفید چنین برمی‌آید که علی‌علیه‌السلام مصحفِ خود را به ترتیبِ نزول جمع نموده است، امّا به روایتی که گویایِ این مسئله باشد، اشاره ننموده و در انتهایِ سخنِ خود، حدیثی را از امام صادق‌علیه‌السلام این‌گونه نقل کرده‌اند: «**أَمَا وَ اللَّهِ لَوْ قُرِئَ الْقُرْآنُ كَمَا أُنْزِلَ لَأَلْفَيْتُمُونَا فِيهِ مُسَمَّيْنَ كَمَا سُمِّيَ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا**» (مفید، ۱۴۱۴: ۷۸).

این حدیث نیز دلالتی بر ترتیبِ نزول ندارد و اساساً نمی‌توان ارتباطی بین ترتیبِ نزول و ذکرِ اهل‌بیت‌علیهم‌السلام در قرآن پیدا کرد.

ب. احتمالِ دیگر آن است که اساساً جمعِ علی‌علیه‌السلام در دو مرحله صورت گرفته است: یک بار در دورانِ حیاتِ رسول خدا‌صلی‌الله‌علیه‌وآله که علی‌علیه‌السلام آن را مستقیماً از ایشان فراگرفته و مکتوب و نگهداری می‌کرده است که طبیعتاً این کتابت بر طبقِ نزول بوده است، و جمعی دیگر پس از حیاتِ پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله و متناسب با ترتیبِ کنونی. این فرض، می‌تواند تا حدّی تناقض‌نماهایِ ظاهریِ گزارش‌ها را حل کند.

ج. «**کما أُنزِلَ**» **به معنای قرآنی با آیات بیشتر باشد که مخالفان آن را نپذیرفته و حذف کرده‌اند** –این وجه مستلزمِ تحریفِ قرآن است که فریقین آن را رد کرده‌اند؛ زیرا با هدایت‌گریِ قرآن در تعارض است و از سوی دیگر، با بافتِ روایاتِ مصحف که سخن از آموزش و قرائتی توأم با فهمِ آیات دارد، ناهماهنگ است. افزون بر این، روایاتی چون «**إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرَئِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ(ص) سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ**» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۷۴/۴) هرچند در برخی منابع نقل شده، امّا نتوانسته‌اند پشتوانهٔ محکمی برای این تفسیر از «کما أُنزِلَ» فراهم آورند.

د. «کما أُنزِلَ» به معنای اضافاتِ تفسیری و اصیلِ قرآنِ کریم است که مصحفِ امام(ع) آنها را دارا بوده است.

دلایلِ بسیاری این نظر را تقویت می‌کنند، از جمله:

– با توجّه به تحلیلِ کلمهٔ «قرائت» که متناسب با بافتِ نزول انجام شد، قرائتِ تعلیمیِ دورانِ پیامبر(ص) همراه با آموزشِ مفاهیمِ صحیحِ آیات بوده است و طبیعی است که رخ‌تافتن از این مفاهیمِ وحیانی، باعثِ اختلاف گردد.

– سیاقِ روایاتِ مصحف در حوزهٔ جمع و قرائت و عباراتِ پیش از واژهٔ «کما أُنزِلَ»، نشانگرِ تعلیمی همه‌جانبه از سویِ پیامبر(ص) است که شاملِ همهٔ علومِ مربوط به آیاتِ قرآن می‌شود و در واقع، عبارتِ پایانی به‌عنوانِ نتیجه‌گیریِ این مباحث بیان شده است.

– روایاتِ دیگری که با روایاتِ موردِ بحث بسیار همسوست، نیز این مطلب را تأیید می‌کنند؛ از جمله جابر از امام باقر(ع) نقل می‌کند که امام(ع) فرمود: «**أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَدَّعِي أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا كَذَّابٌ، وَ مَا جَمَعَ الْقُرْآنَ كَمَا نَزَّلَهُ اللَّهُ إِلَّا عَلِيٌّ(ع) وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ بَعْدِهِ**» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۶/۱). نکتهٔ قابلِ توجهِ دیگر که این وجه را تأیید می‌کند، نسبتِ جمعِ «کما أنزل الله» به سایرِ ائمه(ع) است، در حالی که ایشان اساساً جمعی نداشته‌اند؛ از این رو، این نسبت، بر شأنِ اختصاصیِ ایشان در بیانِ آیاتِ قرآن دلالت دارد و کارکردِ هویتیِ این عبارت را برجسته می‌سازد.

گذشته از احتمالات و وجوهی که دربارهٔ این عبارت گذشت، دقّت در بافتِ روایاتِ مصحف، به‌ویژه عبارتِ «**لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَءُوا الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ**»، نکاتِ دیگری را نیز برجسته می‌سازد:

۱. ابتدایی‌ترین سطح، اشاره به قرائتِ صحیح و یکدستِ متن است، در مقابلِ قرائاتِ متفاوت و گاهِ متعارض.

۲. با توجّه به همجواریِ این عبارت در روایات با فهرستِ علوم («تأویل، تفسیر، ناسخ، منسوخ...»)، «کما أنزل» ناظر به قرائتی است که همراه با تمامِ دانش‌هایِ وابسته به قرآن است؛ یعنی قرائتی که جدا از علم به تأویل و تفسیرش ممکن نیست.

۳. در اینجا «کما أُنزِلَ» به یک شعارِ هویتی و علامتِ تمایز تبدیل می‌شود. گزارۀ «قرآنِ کما أنزل نزدِ ماست» در مقابلِ گزارۀ «دیگران قرآن را غیرِ کما أنزل می‌خوانند» قرار می‌گیرد. این تقابل، خود را در دوگانه‌هایِ ارزش‌گذارانه‌ای نشان می‌دهد که مرزِ «ما» و «دیگران» را ترسیم می‌کند و هویتِ فرقه‌هایِ امامیه را در نسبت با قرآن بازتعریف می‌نماید.

۲. تحلیل محتوای کیفی روایات مصحف امام علی‌ؑ با توجه به الگوهای گفتمانی

پژوهش حاضر بر پایۀ تحلیلِ کیفیِ متونِ روایی، با رویکردی گفتمانی و نقدِ درونی انجام شده است. روایت‌ها در این مطالعه، نه به‌عنوانِ گزارش‌هایِ مستقیم، بلکه به‌مثابۀ متونی معناپرداز و هویت‌مند تحلیل شده‌اند که در بسترهایِ الهیاتی و مرجعیتی شکل گرفته‌اند. این رویکرد، مطابق با مطالعاتِ معاصر در نقدِ حدیث و روش‌شناسیِ متونِ دینی، امکانِ بررسیِ ساختار، گزاره‌ها و راهبردهایِ بلاغیِ روایت را، بدونِ فروکاستنِ آنها به شواهدِ صرفاً تاریخی، فراهم می‌آورد (Motzki، ۲۰۱۰؛ ایزدی، ۱۴۰۲).

تحلیل‌هایِ انجام‌شده، به‌جایِ داوری دربارۀ صدقِ تاریخیِ روایت، بر کارکردهایِ معنایی و گفتمانیِ آن تمرکز دارد و به‌وسیلۀ آن می‌توان نقشِ روایت را در تثبیتِ مرجعیت و هویتِ درون‌گروهی بررسی کرد.

در این چارچوب، مفاهیمِ کلیدیِ چون «مرجعیتِ تفسیری»، «وحدت و اختلاف» و «نسبتِ امام و قرآن» به‌عنوانِ محورهایِ تحلیلِ گفتمان انتخاب شده‌اند. تمرکز بر بازنماییِ این مفاهیم در روایت، شاملِ بررسیِ توالیِ گزاره‌ها، راهبردهایِ تقویتی و نحوۀ تأکید بر مقامِ امامؑ است، بدونِ آنکه ضرورتاً آن را به‌عنوانِ حقایقِ تاریخیِ مطلق تلقی کنیم (فهیمی‌تبار و آذری‌فرد، ۱۴۰۰). این روش، امکانِ فاصله‌گیری از تحلیل‌هایِ صرفاً کلامی و تکیه بر جنبه‌هایِ معناشناختیِ روایت را فراهم می‌کند و تحلیلِ روایت‌ها را در پرتوِ ساختارهایِ هویتی و مرجعیتیِ متن قرار می‌دهد.

بنابراین، یافته‌هایِ این پژوهش ناظر به نحوۀ بازنماییِ مفاهیم و کارکردِ گفتمانیِ روایت‌هاست و ادعاهایی نظیرِ یک مصحفِ معیّن، قرائتِ واحدِ تاریخی یا فرایندِ واقعیِ تدوینِ قرآن را موردِ اثبات یا

ابطال قرار نمی‌دهد. این تمایزِ روش‌شناختی، امکانِ تفکیک میانِ تحلیلِ دانشگاهیِ متونِ دینی و داوری‌هایِ کلامی یا الهیاتی را فراهم می‌آورد و از فروکاستنِ داده‌هایِ روایی به شواهدِ مستقیمِ تاریخی جلوگیری می‌نماید (ایزدی، ۱۴۰۲).

تحلیل روایات

از منظرِ ساختاری و چینشِ مفاهیم، روایاتِ مصحف از الگویی منسجم برخوردارند که در آن، نقشِ امام(ع) در نسبت با قرآن و پیامبر(ص) به‌گونه‌ای برجسته بازنمایی می‌شود. این بازنمایی در سطحِ گفتمانی، کارکردی فراتر از گزارشِ صرف دارد و می‌توان آن را به‌مثابهٔ نوعی صورت‌بندیِ هویتی در نظر گرفت که در بسترِ منازعاتِ کلامی و مرجعیتی شکل گرفته است.

توالیِ گزاره‌ها در این روایات به‌گونه‌ای سامان یافته که هر بخش، بخشِ پیشین را تقویت می‌کند و در مجموع، تصویری زنجیره‌وار از مرجعیتِ دینیِ امام علی(ع) ارائه می‌دهد. این ساختار، امکانِ طرحِ هرگونه قرائتِ رقیب را به‌صورتِ ضمنی محدود می‌سازد و مخاطب را به‌سویِ پذیرشِ الگویی خاص از مرجعیت سوق می‌دهد. از این منظر، روایت نه صرفاً توصیفِ یک موقعیت، بلکه کنشی زبانی برای تثبیتِ اقتدارِ دینی به‌شمار می‌رود.

تحلیل روایت اول

فراز نخست: «مَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ(ص) آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا وَ أَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي»

۱. این فراز بر انحصارِ بی‌واسطگیِ منبعِ وحی با امام(ع) تأکید دارد و تمایزِ این گفتمان را نسبت به سایرِ صحابه، در رابطهٔ مستقیم و اختصاصی با پیامبر(ص) نشان می‌دهد.

۲. به‌کارگیریِ حصر در عبارت «إِلَّا أَقْرَأَنِيهَا»، علی(ع) را در جایگاهی ممتاز از قرائت معرفی می‌کند و این نکته را در بر دارد که دیگرِ صحابه، حتّی آنان که حافظِ قرآن بودند، همهٔ این قرائت را مستقیم، بلافاصله و از شخصِ پیامبر(ص) نشنیده‌اند. این نکته به‌گونه‌ای پنهان، به برتریِ بی‌چون‌وچرایِ ایشان در علمِ قرائتِ قرآن نسبت به همهٔ صحابه اشاره دارد.

۳. این بیان، پاسخی پیش‌دستانه به اختلافاتِ آینده بر سرِ قرائات و فهمِ قرآن است. به‌عبارتی، امام(ع) به‌طورِ ضمنی اعلام می‌کند که اگر روزی در قرائت، جمع یا فهمِ قرآن اختلافی پیش آمد، من که تمامِ قرآن را با آموزشِ مستقیم از پیامبر فراگرفته‌ام، معیارِ سنجشِ صحتِ قرائت و تفسیرِ صحیح هستم.

۴. در مجموع، فرایندِ کاملِ انتقالِ وحی در سه مرحلهٔ إقراء (آموزشِ شفاهی)، إملاء (املا کردنِ پیامبر) و کتابت (نوشتن توسطِ امام) صورت گرفته است. ترکیبِ این سه بخش، مشابه با ثبتِ رسمیِ اسناد در نظام‌هایِ حقوقی، صحتِ سند را به نمایش می‌گذارد و قرآن را به‌عنوانِ یک سندِ قانونیِ الهی معرفی می‌کند.

فرازِ دوم: «وَ عَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَ تَفْسِيرَهَا وَ نَاسِخَهَا وَ مَنْسُوخَهَا وَ مُحْكَمَهَا وَ مُتَشَابِهَهَا وَ خَاصَّهَا وَ عَامَّهَا»

۱. این بخش نشان می‌دهد که آموزشِ پیامبرﷺ تنها به شرح و توضیحِ حکمت‌ها، معانیِ سطحی و لغوی و ظاهری (تفسیر) محدود نبوده، بلکه باطن و حقیقتِ نهاییِ آیات را نیز شامل شده است. این موضوع، علمِ امام را به سطحی ارتقا می‌دهد که دسترسی به آن برای دیگران ممکن نیست و روایت در لایه‌هایِ زیرینِ خود، نظریهٔ امامتِ شیعه و مرجعیتِ همه‌جانبهٔ امام را تقویت می‌کند.

۲. ذکرِ ناسخ و منسوخ نیز این مسئله را موردِ توجه قرار می‌دهد که امام تنها یک متنِ ایستا را نیاموخت، بلکه فرایندِ تحولِ تدریجیِ احکام و تاریخِ تشریع و عللِ آن را نیز فراگرفت. این دانش از هرگونه اجتهادِ شخصی یا قیاس برتر است و تنها می‌تواند در اختیارِ کسی باشد که در تمامِ لحظاتِ نزول، حاضر بوده است.

۳. تشخیصِ آیاتِ صریح و بدونِ ابهام (محکمات) و آیاتِ چندپهلو یا استعاری (متشابهات) به‌طورِ کامل در انحصارِ امام است و همین موضوع، جایگاهِ ایشان را به‌عنوانِ میزان و معیار و مرجعِ اصلیِ حلِّ اختلافاتِ تفسیری برجسته می‌سازد.

۴. تأکید بر مقامِ بی‌بدیلِ فقهیِ امام در سایهٔ علم به «عام» (آیات با شمولِ گسترده) و «خاص» (آیاتی که شمولِ کمتری دارند) و چگونگیِ جمعِ میانِ آنها، به‌گونه‌ای غیرمستقیم برتریِ فقهِ اهل‌بیت را نسبت به دیگرِ مکاتبِ فقهی آشکار می‌سازد.

فرازِ سوّم: «وَ دَعَا اللَّهَ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَ حِفْظَهَا فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ لَا عِلْماً أَمْلَاهُ عَلَيَّ وَ كَتَبْتُهُ مُنْذُ دَعَا اللَّهَ لِي بِمَا دَعَا»

۱. این دعا، علمِ امام را از حوزهٔ کسبِ بشری به حوزهٔ اعطایِ الهی منتقل می‌کند و ازاین‌رو، معصوم از نقصان خواهد بود (گفتمانِ مصونیت).

۲. عبارتِ «فَمَا نَسِيتُ...» نتیجهٔ آن دعا و مصونیّتِ کامل از فراموشی است. این ادعایِ بزرگ، علمِ امام را فراتر از عصرِ خود می‌برد و گمانِ تحریف را نیز از آن می‌زداید و بر عصمتِ علمیِ امام تأکید می‌کند (گفتمانِ انحصار).

۳. به‌کارگیریِ قیدِ زمانیِ «مُنْذُ»، استمرار و پایداریِ این آموزش را نشان می‌دهد که امام در طولِ زندگیِ خود از آن برخوردار بوده و صرفاً یک اِلهامِ مقطعی نبوده است. این امر، مجدداً مرجعیتِ دینی و نقشِ رهبریِ ایشان را موردِ تأکید قرار می‌دهد (گفتمانِ انحصار).

۴. این فراز، به‌گونه‌ای ضمنی به امکانِ ورودِ خلل در قرائاتِ دیگران بواسطهٔ عواملِ انسانی همچون نسیان، عدمِ کتابتِ صحیح یا عدمِ دریافتِ صحیحِ قرائت از استاد اشاره دارد (گفتمانِ تقابل).

فرازِ چهارم: «مَا تَرَكَ شَيْئاً عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ حَلَالٍ وَ لَا حَرَامٍ وَ لَا أَمْرٍ وَ لَا نَهْيٍ كَانَ أَوْ يَكُونُ وَ لَا كِتَابٍ مُنْزَلٍ عَلَى أَحَدٍ قَبْلَهُ مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا عَلَّمَنِيهِ وَ حَفِظْتُهُ فَلَمْ أَنْسَ حَرْفاً وَاحِداً»

۱. عبارتِ «مَا تَرَكَ شَيْئاً...» با بیانِ حصری دیگر، دامنهٔ علمِ امام را از محدودهٔ قرآن فراتر می‌برد و او را وارثِ تمامِ علومِ نبوی معرفی می‌کند (گفتمانِ انحصار).

۲. عبارتِ «كَانَ أَوْ يَكُونُ» انقلابی در مفهومِ علم ایجاد می‌کند؛ علمی که محدود به زمانِ حال یا آینده نیست و زمینه‌سازِ اموری همچون اخبار از غیب است و برای هدایتِ امّت در پیچ‌وخمِ تاریخ و حوادثِ آن ضروری می‌نماید (گفتمانِ انحصار).

۳. عبارتِ «وَ لَا كِتَابٍ مُنْزَلٍ عَلَى أَحَدٍ قَبْلَهُ» سخنی حیرت‌انگیز است که با در نظر گرفتنِ علمِ امام به کتبِ تحریف‌نشدهٔ پیشینیان، مرجعیتِ جهانیِ ایشان را نیز تثبیت می‌کند (گفتمانِ مصونیت).

تحلیل روایت دوم

فراز نخست: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِعَلِيٍّ يَا عَلِيُّ الْقُرْآنُ خَلْفَ فِرَاشِي فِي الصُّحُفِ وَ الْحَرِيرِ وَ الْقَرَاطِيسِ، فَخُذُوهُ وَ اجْمَعُوهُ وَ لَا تُضَيِّعُوهُ كَمَا ضَيَّعَتِ الْيَهُودُ التَّوْرَاةَ»

۱. جمع در این فراز، به‌مثابهٔ یک وظیفهٔ اضطراری ترسیم شده است. تأکید بر انجامِ فوریِ کار، نشان‌دهندهٔ حساسیتِ زمانی و تاریخیِ موضوعِ جمع در این روایت است. این فوریت، با فضایِ آشفتگیِ پس از رحلتِ پیامبر ﷺ که در منابعِ تاریخی گزارش شده، هم‌خوانی نشان می‌دهد.

۲. خطابِ مستقیم و خاصِ پیامبر («یا عَلِیُّ») نشان می‌دهد که این یک مأموریتِ خصوصی و فوق‌العاده است که تنها بر عهدهٔ امام علی﵇ گذاشته شده است.

۳. عبارتِ «لَا تُضَیِّعُوهُ» با به‌کارگیریِ زبانِ هشدارآمیز و قیاس با اهلِ کتاب، نوعی تقابلِ نمادین ایجاد می‌کند. این تقابل در سطحِ گفتمانی، کارکردی هویت‌ساز دارد و مرزی روشن میانِ جامعهٔ مطلوبِ وفادار به فرمانِ پیامبرﷺ و دیگرِ الگوهایِ دینی ترسیم می‌کند. هدف از این مقایسه، بیش از ارائهٔ گزارشی تاریخی، تقویتِ ضرورتِ التزام به الگویی خاص از صیانتِ قرآن است.

فراز دوم: «فَانْطَلَقَ عَلِيٌّ﵇ فَجَمَعَهُ فِي ثَوْبٍ أَصْفَرَ ثُمَّ خَتَمَ عَلَيْهِ فِي بَيْتِهِ وَ قَالَ: لَا أَرْتَدِي حَتَّى أَجْمَعَهُ»

۱. عبارتِ «**فَانْطَلَقَ عَلِيٌّ**» بازتابِ فوریت در اجرایِ دستورِ پیامبرﷺ است که افزون بر احترام به دستورِ ایشان، اهمیتِ این جمع را برای حفظِ دین نیز نشان می‌دهد.

۲. روایت در این بخش با تأکید بر سرعتِ عمل و کنشِ فردیِ امام﵇، تصویری از تمرکز و اولویت‌بخشی به امرِ جمعِ قرآن ارائه می‌کند.

۳. عبارتِ «**خَتَمَ عَلَيْهِ**» در این بافت، دلالت بر کامل بودن و انسجامِ این فرایند دارد.

۴. «**فِي بَيْتِهِ**» نیز به‌گونه‌ای نمادین، پیوندِ اهل‌بیت﵈ با قرآن را بازتاب می‌دهد. ترکیبِ این عبارات با یکدیگر، تصویری درون‌روایی از انحصارِ دسترسی و مرجعیت را شکل می‌دهد.

۵. فرازِ «**لَا أَرْتَدِي حَتَّى أَجْمَعَهَا**» در سطحِ گفتمانی، به‌مثابهٔ ابزاری برای برجسته‌سازیِ تقدمِ حفظِ وحی بر دیگرِ کنش‌هایِ اجتماعی یا سیاسی عمل می‌کند. روایت از این طریق، الگویی آرمانی از کنشِ دینی ارائه می‌کند که در آن، قرآن در رأسِ اولویت‌ها قرار می‌گیرد. این تصویر، بخشی از راهبردِ روایی متن برای بازنماییِ جایگاهِ امام به‌عنوانِ محورِ حفظِ دین است، نه لزوماً گزارشی از تصمیم‌هایِ تاریخیِ قابلِ بازسازی.

فراز سوم: «وَ إِنْ كَانَ الرَّجُلُ لَيَأْتِيهِ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ رِدَاءٍ حَتَّى جَمَعَهُ»

۱. ساختارِ «**إِنْ كَانَ... لَيَأْتِيهِ**» در زبانِ عربی بر تکرار و تعددِ یک عمل در گذشته دلالت دارد (گاه‌به‌گاه افراد به دیدارش می‌آمدند). این فراز، ضمنِ نفیِ انزوایِ مطلقِ امام، بر شدتِ تمرکزِ او بر امرِ جمعِ قرآن تأکید می‌کند و از طریقِ تضاد میانِ آدابِ اجتماعی و اشتغال به این کار، اهمیتِ نمادینِ این کنش را تقویت می‌کند.

۲. این بخش، تصویری از تضادِ اولویت‌هایِ دو جریان را ترسیم می‌کند: اولویتِ امام، دین و حفظِ وحی بود، در حالی که اولویتِ مخالفانِ او، قدرت و حکومت بود. این روایت، امام را به‌عنوانِ غیرتمندِ واقعیِ دین معرفی می‌کند.

فراز چهارم: «قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص): لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَءُوا الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ»

۱. این جمله، در واقع نقشِ نتیجه‌گیریِ درون‌روایی را ایفا می‌کند.

۲. تحلیلِ عبارتِ «كَمَا أُنْزِلَ» کلیدِ اصلیِ این جمله است. این عبارت، به ظاهر ساده، امّا بسیار عمیق است و به چند امر اشاره دارد:

الف) «كَما أُنزِلَ» در این روایت، نقشِ محوری در سامان‌دهیِ معناییِ کلِّ گزارش ایفا می‌کند و در این بافت، صرفاً ناظر به قرائتِ لفظی یا ادایِ صوتیِ آیات نیست، بلکه در پیوند با فرازهایِ پیشینِ روایت، به مفهومی وسیع‌تر اشاره دارد که شاملِ نحوهٔ فهم، تفسیر و جایگاهِ مرجعیت در مواجهه با قرآن می‌شود.

ب) تحلیلِ درون‌روایی نشان می‌دهد که «کما أنزل» در چارچوبِ گفتمانِ امامی، به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود که قرائتِ صحیحِ قرآن را از دسترسی به مرجعِ معصوم جدا نمی‌کند. بدین‌ترتیب، اختلافِ امّت نه به تنوع‌هایِ طبیعیِ زبانی یا اختلافاتِ اجتهادی، بلکه به فاصله‌گرفتن از مرجعیتِ مشروعِ تفسیرِ قرآن نسبت داده می‌شود. از این منظر، روایت با پیوند زدنِ وحدتِ امّت به «قرائتِ كَما أُنزِلَ»، در واقع بر ضرورتِ وجودِ یک مرجعِ واحد و مصون از خطا برای فهمِ قرآن تأکید می‌کند.

ج) باید توجّه داشت که چنین برداشتی از «کما أنزل»، بازتابِ یک خوانشِ الهیاتی در سنتِ امامیه است که به‌تدریج و در بسترِ منازعاتِ کلامی و هویتی شکل گرفته است. از این‌رو، نمی‌توان این معنایِ گسترش‌یافته را بدونِ احتیاط، به‌عنوانِ معنایِ اولیه و با صحّتِ تاریخیِ قطعی در سدهٔ نخستِ هجری تلقی کرد. اختلافِ قرائات و تنوعِ شیوه‌هایِ قرائت در منابعِ تاریخیِ اولیه، نشان می‌دهد که پدیدهٔ اختلاف، واقعیتی پیچیده‌تر از آن است که صرفاً به فاصله‌گرفتن از یک «قرائتِ واحد» فروکاسته شود.

د) بر این اساس، روایتِ موردِ بحث را می‌توان تلاشی برای بازتعریفِ ریشه‌هایِ اختلاف در امّتِ اسلامی دانست؛ تلاشی که در آن، اختلاف نه محصولِ تحولاتِ تاریخی و زبانی، بلکه نتیجهٔ کنارگذاشتنِ مرجعیتِ امام در فهمِ قرآن معرفی می‌شود. این کارکردِ گفتمانی، بیش از آنکه گزارشِ مستقیمی از واقعیتِ تاریخی باشد، بیانگرِ نحوهٔ صورت‌بندیِ مسئلهٔ «قرآن و اختلاف» در الهیاتِ امامی است.

تحلیل روایت سوم

فراز نخست: «**عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ﵇ وَ أَنَا أَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ﵇: كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ**»

۱. تعبیر «رَجُلٌ» به‌صورتِ نکره، هویتِ قاری را نامعیّن و غیرشخصی می‌سازد. این شیوهٔ بیان، روایت را از یک واقعهٔ فردیِ خاص فراتر می‌برد و آن را به الگویی قابلِ تعمیم تبدیل می‌کند؛ گویی این وضعیت، پدیده‌ای رایج در فضایِ دینیِ آن دوره بوده است.

۲. حضورِ راوی با عبارت «وَ أَنَا أَسْتَمِعُ»، نوعی گواهیِ روایی ایجاد می‌کند که به اعتبارِ روایت می‌افزاید. راوی خود را شاهدِ مستقیمِ کنش معرفی می‌کند و از این طریق، روایت را از سطحِ نقلِ ثانوی به سطحِ تجربهٔ زیست‌شده نزدیک می‌سازد. این ساختار، روایت را در قالبِ یک «صحنهٔ آموزشی» سامان می‌دهد: قاری، امام و شاهد. چنین چینشی، زمینه را برای انتقالِ یک هنجارِ دینی فراهم می‌کند.

۳. کاربردِ واژهٔ «حُرُوفاً» نشان می‌دهد که اختلاف، در سطحِ جزئیاتِ لفظی و نحوهٔ ادایِ آیات رخ داده است، نه در اصلِ متن. این نکته، به‌طورِ ضمنی، سلامتِ کلّیِ قرآن را مفروض می‌گیرد.

۴. تعبیر «**لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ**»، معیارِ ارزیابیِ قرائت را «قرائتِ عمومی» معرفی می‌کند. در اینجا، «الناس» به‌مثابهٔ مرجعِ هنجارساز عمل می‌کند. بدین‌ترتیب، روایت به‌جایِ ارجاعِ مستقیم به یک مصحفِ خاص یا قرائتِ امام، به «عرفِ قرائتیِ جامعه» استناد می‌کند. این امر، نوعی مشروعیّتِ اجتماعی برای قرائتِ رایج ایجاد می‌کند. در سطحِ گفتمانی، این فراز نشان می‌دهد که تنوعِ قرائت، در فضایِ زیستهٔ شیعیان وجود داشته و مسئله‌ای واقعی بوده است، نه صرفاً یک بحثِ نظری.

۵. فعلِ امری «کُفَّ» بیانگرِ یک دستورِ صریح و بدونِ ابهام است. امام در اینجا در مقامِ ناظرِ بی‌طرف ظاهر نمی‌شود، بلکه نقشِ مرجعِ تنظیم‌کننده را ایفا می‌کند. استفاده از «هَذِهِ الْقِرَاءَةِ» با اشارهٔ نزدیک، نوعی فاصله‌گذاریِ نمادین ایجاد می‌کند و این قرائتِ خاص را از حوزهٔ مشروعیّت خارج می‌سازد. این مداخله، نشان می‌دهد که امام در مقامِ حافظِ نظمِ دینی، اجازهٔ تثبیتِ قرائت‌هایِ حاشیه‌ای را نمی‌دهد. در سطحِ روایی، این بخش نقطهٔ اوجِ کنش است؛ جایی که مرجعیتِ امام به‌صورتِ عملی فعّال می‌شود.

۶. فعلِ امری «اقْرَأْ «مکمّل «کُفَّ» است؛ ابتدا نفی، سپس جایگزینی. روایت از طریقِ این دوگانه، الگویِ مطلوب را تثبیت می‌کند. عبارتِ «**کَمَا یَقْرَأُ النَّاسُ**» بار دیگر «قرائتِ عمومی» را معیارِ صحّت معرفی می‌کند. این امر، نوعی عقلانیّتِ جمعی را وارد گفتمانِ دینی می‌کند. برخلافِ برخی روایات که بر «قرائتِ خاصِّ اهل‌بیت» تأکید دارند، این روایت بر همسانی با جریانِ غالب تأکید می‌ورزد. این نکته نشان می‌دهد که گفتمانِ امامی در این مقطع، لزوماً در پیِ تولیدِ یک قرائتِ متمایزِ لفظی نبوده است. در سطحِ هویتی نیز، این فراز به کاهشِ مرزهایِ ظاهری میانِ شیعه و اکثریّتِ مسلمانان کمک می‌کند و از طریقِ همگراییِ قرائتی، امکانِ همزیستیِ اجتماعی را تقویت می‌کند.

۷. این روایت، مسئلهٔ اختلافِ قرائت را نه از طریقِ تولیدِ «قرائتِ بدیل»، بلکه از راهِ انضباط‌بخشی به تنوعِ موجود مدیریت می‌کند و امام در این متن، بیش از آنکه نمایندهٔ یک قرائتِ خاص باشد، نقشِ «تنظیم‌گرِ وحدتِ قرآنی» را ایفا می‌کند.

۸. از منظرِ گفتمانِ امامی، این روایت مکمّلِ روایاتی است که بر مرجعیتِ تفسیریِ اهل‌بیت تأکید دارند؛ یعنی در سطحِ لفظ، تبعیت از جمع و در سطحِ معنا، تبعیت از امام.

۹. تأکید بر تبعیت از قرائتِ عمومی را می‌توان در بسترِ تاریخیِ تثبیتِ مصحفِ عثمانی و شکل‌گیریِ قرائاتِ معیار تحلیل کرد. این روایت، احتمالاً بازتابِ دوره‌ای است که اختلافِ قرائات می‌توانست به منازعاتِ فرقه‌ای دامن بزند؛ ازاین‌رو، گفتمانِ امامی در اینجا راهبردِ «کاهشِ تنش» را برگزیده است. بنابراین، همان‌ندِ روایتِ پیشین، این متن را نیز باید بیشتر به‌عنوانِ بازنماییِ یک موضعِ الهیاتی-هویتی فهم کرد، نه گزارشی بی‌واسطه از یک رخدادِ سده‌هایِ نخست.

فراز دوم: «حَتَّی یَقُومَ الْقَائِمُ(ع) فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ(ع) قَرَأَ کِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی حَدِّهِ»

۱. حرفِ غایت «حَتَّی»، ساختارِ روایت را به آینده‌ای نامعیّن پیوند می‌زند. این واژه، وضعیتِ کنونی را وضعیتی موقّت و ناقص معرفی می‌کند که تحقّقِ وضعیتِ مطلوب، به رخدادی در آینده موکول شده است.

۲. عنوانِ «القائم«، یک مفهومِ فنی در الهیاتِ امامی است که به امامِ مهدی(عج) ارجاع دارد. استفاده از این عنوان، روایت را به گفتمانِ مهدویت پیوند می‌زند و آن را در چارچوبِ یک الهیاتِ انتظار معنا می‌کند. در سطحِ گفتمانی، این فراز وضعیتِ فعلیِ جامعهٔ دینی را وضعیتِ «تعلیقِ حقیقتِ کامل» معرفی می‌کند؛ یعنی حقیقتِ تامِّ قرآن هنوز به‌طورِ کامل در دسترس نیست.

۳. تکرارِ عبارتِ «قَامَ الْقَائِمُ»، کارکردی تأکیدی دارد و اهمیّتِ این رخداد را برجسته می‌کند. این تکرار، نقشِ محوریِ ظهور را در سامانِ معنایی روایت تثبیت می‌کند.

۴. فعلِ «قَرَأَ» در این بافت (قرائتِ مهدوی)، صرفاً به معنایِ تلاوتِ صوتی نیست، بلکه در پیوند با سنّتِ امامی، می‌تواند ناظر به خوانشِ جامع، تبیین و اجرایِ قرآن باشد. افزودنِ «کِتَابَ اللَّهِ» با وصفِ «عَزَّ وَ جَلَّ»، قدسی‌سازیِ متن را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که موضوع، قرائتی معمولی نیست، بلکه مواجهه‌ای با کلامِ الهی در عالی‌ترین سطح است. قرائت به‌عنوانِ کنشی الهی-ولایی بازنمایی می‌شود که تنها در افقِ ظهور به کمال می‌رسد.

۵. واژهٔ «حَدّ» در زبانِ عربی، دلالت بر مرز، معیار، اندازه و ضابطه دارد. تعبیرِ «عَلَى حَدِّهِ» به معنای «مطابق با معیارِ حقیقی و الهی» است و به‌طورِ ضمنی، قرائت‌هایِ موجود را «ناقص»، «کم‌معیار» یا «غیرِ تام» معرفی می‌کند، بدونِ آنکه مستقیماً آنها را نفی کند. این عبارت، به‌شکلی نمادین، «قرائتِ اکنون» و «قرائتِ آرمانی» را در برابرِ هم ترسیم می‌کند.

۶. اختلافاتِ تفسیری و قرائتی، نه به‌عنوانِ شکستِ معرفتی، بلکه به‌عنوانِ مرحله‌ای گذرا در تاریخِ دین بازنمایی می‌شوند که نوعی «الهیاتِ صبر و انتظار» تولید می‌کنند.

۷. این روایت را می‌توان در بسترِ گسترشِ اختلافاتِ فقهی، کلامی و قرائتی در قرونِ دوم و سومِ هجری تحلیل کرد. در چنین فضایی، ارجاعِ «قرائتِ کامل» به آینده، راهی برای حفظِ انسجامِ هویتیِ شیعه بوده است. این راهبرد، امکانِ همزیستی با واقعیت‌هایِ متکثّرِ موجود را فراهم می‌کرد، بدونِ آنکه از ادعایِ حقیقتِ نهایی دست بکشد. بنابراین، این متن نیز بیش از آنکه گزارشی از یک رخدادِ تاریخی باشد، بازتابِ یک صورت‌بندیِ الهیاتی-گفتمانی در سنّتِ امامیه است.

فراز سوم: «وَ أَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلِيٌّ عليه‌السلام وَ قَالَ أَخْرَجَهُ عَلِيٌّ عليه‌السلام إِلَى النَّاسِ حِينَ فَرَغَ مِنْهُ وَ كَتَبَهُ، فَقَالَ لَهُمْ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى‌الله‌عليه‌وآله، وَ قَدْ جَمَعْتُهُ مِنَ اللَّوْحَيْنِ»

۱. فعلِ «أَخْرَجَ«، دلالت بر انتقال از درون به بیرون دارد. این واژه، حرکتِ مصحف از حوزهٔ خصوصی به عرصهٔ عمومی را بازنمایی می‌کند. اضافهٔ «الَّذِي كَتَبَهُ عَلِيٌّ» بر نقشِ مستقیمِ امام در تولیدِ متن تأکید می‌کند و نوعی مالکیتِ معنوی و معرفتی بر مصحف ایجاد می‌کند. این ساختار، مصحف را نه یک نسخهٔ عادی، بلکه محصولِ کنشِ آگاهانه و قدسیِ امام معرفی می‌کند.

۲. عبارتِ «إِلَى النَّاسِ»، بر عمومی‌بودنِ مخاطبان تأکید می‌کند. مصحف، در این روایت، سرمایه‌ای انحصاری باقی نمی‌ماند، بلکه به جامعه عرضه می‌شود. این فراز، امام را نه کنشگری منزوی، بلکه بازیگری فعّال در میدانِ اجتماعیِ دین بازنمایی می‌کند.

۳. جملهٔ اسمی «هَذَا كِتَابُ اللَّهِ»، گزاره‌ای هویتی و تثبیتی است، نه صرفاً اطلاع‌رسانی. امام با این بیان، مصحفِ خود را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهد و واسطه‌هایِ دیگرِ مشروعیّت را کنار می‌زند. در سطحِ گفتمانی، این جمله نوعی «اعلانِ مرجعیتِ متنی» محسوب می‌شود.

۴. تعبیرِ «كَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ»، مصحفِ امام را مستقیماً به لحظهٔ وحی متصل می‌کند و هرگونه فاصلهٔ تاریخی، ویرایشی یا اجتماعی میانِ نزول و تدوین را انکار یا کم‌رنگ می‌کند. در سطحِ الهیاتی، مصحفِ امام به‌عنوانِ «بازتابِ کاملِ وحی» معرفی می‌شود.

۵. تعبیرِ «قَدْ جَمَعْتُهُ»، بر کنشِ فعال و آگاهانهٔ امام در فرایندِ جمع‌آوری دلالت دارد. این صحنه، امام را در مقامِ عرضه‌کنندهٔ «نسخهٔ اصیلِ دین» بازنمایی می‌کند و نوعی تقابلِ ضمنی میانِ «مصحفِ امام» و «مصحف‌هایِ دیگر» ایجاد می‌کند، بدونِ آنکه مستقیماً آنها را نفی کند.

۶. این متن را می‌توان واکنشی نمادین به روایت‌هایِ رسمیِ اهلِ سنّت دربارهٔ جمعِ قرآن دانست؛ به‌گونه‌ای که در برابرِ روایتِ خلافت‌محور از تدوینِ قرآن، روایتِ امام‌محور قرار می‌گیرد.

فراز چهارم: «فَقَالُوا هُوَ ذَا عِنْدَنَا مُصْحَفٌ جَامِعٌ فِيهِ الْقُرْآنُ، لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ، فَقَالَ أَمَا وَ اللَّهِ مَا تَرَوْنَهُ بَعْدَ يَوْمِكُمْ هَذَا أَبَداً، إِنَّمَا كَانَ عَلَيَّ أَنْ أُخْبِرَكُمْ حِينَ جَمَعْتُهُ لِتَقْرَءُوهُ»

۱. این فراز، در حقیقت نشانگرِ گفتمانِ رقیب است. فعلِ جمع «فَقَالُوا» نشان می‌دهد که این سخن، موضعِ یک فردِ خاص نیست، بلکه بیانگرِ یک موضعِ جمعی و نهادی است. تعبیرِ «هُوَ ذَا» حالتِ اشارتی و نوعی اطمینان و قاطعیت را منتقل می‌کند؛ گویی گویندگان، به کفایتِ وضعیتِ موجود یقین دارند.

۲. عبارتِ «عِنْدَنَا مُصْحَفٌ جَامِعٌ»، نوعی تملّکِ نمادین ایجاد می‌کند. قرآنِ موجود، به‌عنوانِ سرمایه‌ای در اختیارِ گروهِ حاکم معرفی می‌شود. در سطحِ گفتمانی، این بخش بازتابِ «گفتمانِ رسمیِ کفایتِ مصحفِ موجود» است که در برابرِ روایتِ امام‌محور قرار می‌گیرد.

۳. تأکید بر «فِيهِ الْقُرْآنُ» نشان می‌دهد که گویندگان، معیارِ صحّت را صرفاً وجودِ متنِ قرآن می‌دانند، نه نحوهٔ تدوین یا مرجعیتِ آن. از سوی دیگر، جملهٔ «لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ» یک گزارهٔ طردکننده است که بابِ گفت‌وگو را می‌بندد.

۴. ترکیبِ «أَمَا وَ اللَّهِ»، ساختاری سوگند و تأکیدِ شدید است که نشان‌دهندهٔ اهمیت و جدّیتِ سخنِ امام است و گفتارِ امام را از سطحِ واکنشِ عاطفی به سطحِ «شهادتِ تاریخی» ارتقا می‌دهد. امام در اینجا، در مقامِ شاهدِ آینده سخن می‌گوید، نه صرفاً کنشگری در نزاعِ روزمرّه.

۵. تعبیرِ «بَعْدَ یَوْمِکُمْ هَذَا»، یک مرزِ زمانیِ نمادین ایجاد می‌کند: پیش و پس از این لحظه. همراهیِ آن با واژهٔ «أَبَداً» بر تداوم و قطعیّتِ محرومیّت تأکید می‌کند. در سطحِ هویتی، این تعبیر تصویری از مظلومیّتِ اهل‌بیت﵈ را بازتولید می‌کند.

۶. اداتِ حصر «إِنَّمَا»، کنشِ امام را به «ابلاغِ وظیفه» محدود کرده، ناکامیِ ظاهری را به موفقیّتِ معنوی تبدیل و منطقِ «تکلیف‌محوری» را جایگزینِ «نتیجه‌محوری» می‌کند.

۷. لامِ تعلیل در «لِتَقْرَءُوهُ»، هدفِ اصلیِ جمع را «بهره‌برداریِ جمعی» معرفی می‌کند، نه تملّکِ شخصی، و نشان می‌دهد که مصحفِ امام برای مصرفِ عمومی تدوین شده بود، نه برای انحصارِ خانوادگی. در سطحِ روایی، این فراز شکافِ میانِ نیتِ امام و واکنشِ جامعه را برجسته می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که روایات مربوط به قرائت و جمع قرآن منسوب به امام علی﵇، بیش از آنکه گزارش‌هایی صرفاً تاریخی درباره یک مصحف مشخص باشند، بازتاب‌دهنده فرایند شکل‌گیری یک گفتمان مرجعیتی در سنت امامیه‌اند. این روایات با بهره‌گیری از عناصر بلاغی همچون حصر، تکرار، پیوند علم به وحی و تأکید بر بی‌واسطگی آموزش، تصویری ممتاز از جایگاه امام﵇ در نسبت با قرآن ترسیم می‌کنند. در این چارچوب، مصحف امام از یک شیء مادی و تاریخی به نمادی معرفتی و هویتی تبدیل می‌شود که حامل مجموعه‌ای از معانی کلامی، تفسیری و نهادی است. ازاین‌رو، فهم این روایات بدون توجه به بستر گفتمانی تولید و بازتولید آن‌ها، ناقص خواهد بود. رویکرد گفتمانی-تاریخی اتخاذشده در این پژوهش امکان تفکیک میان سطح اعتقادی و سطح تحلیلی این گزارش‌ها را فراهم ساخته است.در عین حال، این مطالعه مدعی بازسازی فرایند واقعی تدوین قرآن یا تعیین یک قرائت تاریخی واحد نیست و یافته‌های آن محدود به تحلیل متون روایی در چارچوب گفتمان امامیه است. پژوهش‌های آینده می‌توانند با مقایسه‌ی میان‌مذهبی و بهره‌گیری از داده‌های نسخه‌شناختی و تاریخی، ابعاد دیگر این مسئله را روشن‌تر سازند.

۲. تحلیل واژگان کلیدی همچون «اقراء»، «جمع» و «کما أُنزل» نشان داد که این مفاهیم در گفتمان امامیه نخستین، دستخوش تحول معنایی شده‌اند و از معانی عمومی و آموزشی به مفاهیمی خاص و انحصاری ارتقا یافته‌اند. به‌ویژه مفهوم «کما أُنزل» در این روایات، صرفاً ناظر به صحت لفظی یا ترتیب نزول نیست، بلکه در پیوند با شبکه‌ای از مفاهیم تفسیری، تأویلی و معرفتی معنا می‌یابد. این تحول مفهومی، امکان پیوند میان وحدت امت، فهم صحیح قرآن و مرجعیت امام را فراهم می‌سازد. بدین‌ترتیب، قرائت «کما أُنزل» به یک نشانگر هویتی تبدیل می‌شود که مرز میان «قرائت مشروع» و «قرائت نامشروع» را در چارچوب امامی ترسیم می‌کند. این یافته نشان می‌دهد که زبان روایی، نقشی بنیادین در تثبیت مرجعیت علمی اهل‌بیت ایفا کرده است.

۳. بررسی ساختار روایی و محتوایی دو روایت محوری نشان داد که این متون از الگوی منسجمی برای برجسته‌سازی اقتدار دینی امام علی(ع) بهره می‌برند. توالی گزاره‌ها، پیوند آموزش وحی با دعا و عصمت، و تأکید بر جامعیت علمی امام، همگی در راستای تولید تصویری آرمانی از رهبری دینی سامان یافته‌اند. در این الگو، امام نه به‌عنوان یک مفسر یا حافظ معمولی، بلکه به‌مثابه وارث کامل دانش نبوی معرفی می‌شود. این ساختار روایی، امکان طرح قرائت‌های رقیب را به‌صورت ضمنی محدود کرده و نوعی انحصار معرفتی ایجاد می‌کند. ازاین‌رو، روایات مصحف را می‌توان به‌مثابه کنش‌های زبانی فعال در میدان رقابت‌های فرقه‌ای و مرجعیتی تحلیل کرد. چنین تحلیلی، کارکرد اجتماعی و نهادی روایت را برجسته می‌سازد.

٤. در مجموع، پژوهش حاضر نشان داد که گفتمان مصحف امام علی(ع) بخشی از یک پروژه گسترده هویت‌سازی در سنت امامیه نخستین است که در پاسخ به تکثر قرائات، منازعات کلامی و تجربه حاشیه‌نشینی سیاسی شکل گرفته است. این گفتمان با بازتعریف مفاهیم قرائت و جمع، نوعی الگوی آرمانی و بی‌اختلاف از نسبت قرآن و امام ارائه می‌دهد. در این فرایند، «مصحف امام» به مفهومی سیال در حافظه جمعی شیعه تبدیل می‌شود که قابلیت تطبیق با نیازهای تاریخی مختلف را دارد. تمایز میان سطح الهیاتی این روایات و سطح تحلیل تاریخی آن‌ها، از مهم‌ترین دستاوردهای روش‌شناختی این مطالعه است. بر این اساس، آینده‌پژوهی در حوزه مطالعات قرآنی شیعه می‌تواند با تمرکز بر تحلیل‌های بین‌گفتمانی و مقایسه‌ای، ابعاد تازه‌ای از نقش روایت در شکل‌دهی مرجعیت دینی را آشکار سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن‌ابی‌داود، حسن بن علی، رجال، تحقیق سید محمد آل بحرالعلوم، قم: منشورات رضی، ۱۳۹۲ش.

ابن‌ابی‌شیبه، ابوبکر، مسند، تحقیق عال بن یوسف العزازی، ریاض: دارالوطن، ۱۹۹۷م.

ابن‌حجر، احمد، فتح الباری، تحقیق فواد عبدالباقی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۹ق.

ابن‌سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارصادر، ۱۹۶۸م.

ابن‌عبدالبر، یوسف، جامع بیان العلم و فضله، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.

ابن‌ماجه، محمد بن احمد، سنن، تحقیق فواد عبدالباقی، بیروت: دار إحیاء الکتب العربیه، بی‌تا.

ابن‌ندیم، الفهرست، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۷ق.

ایازی، سید محمدعلی، مصحف امام علی‌ﷺ، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ش.

ایزدی، مهدی، روش‌شناسی نقد متن حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق‌ﷺ، ۱۴۰۲ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق محمد زهیر، دمشق: دارطوق النجاه، ۱۴۲۲ق.

جارالله، موسی، الوشیعه فی نقد عقائد الشیعه، پاکستان، ۱۳۹۶ش.

حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران: نشر وزارت ارشاد، ۱۴۱۱ق.

حسین‌زاده ایوری، امیرحسین و اخوان مقدم، زهره، گونه‌شناسی و نقد دیدگاه‌های مستشرقان پیرامون مسئله جمع قرآن، نشریه قرآن‌پژوهی مستشرقان، شماره ۳۶، ۱۴۰۲ش.

خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

دیمه‌کار، محسن و خراسانی، زهراء، روایت «سؤال از مصحف امام علی‌ﷺ در بوته نقد»، کتاب قیم، شماره ۲۶، ۱۴۰۱ش.

راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، مصر: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.

رضایی، اسدالله، مصحف امام امیرالمؤمنین‌ﷺ؛ حقیقت یا توهم، نشریه سراج منیر، شماره ۴، ۱۳۹۰ش.

ریاحی مهر، باقر، نقد مبانی مستشرقان در حوزه اختلاف قرائت قرآن، مجله اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان، شماره ۴، ۱۴۰۲ش.
سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
صافی گلپایگانی، لطف‌الله، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ترجمه محسن احمدی، تهران: نشر منیر، ۱۳۹۳ش.
صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق محسن کوچه‌باغی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق سلفی الحمدی، چاپ دوم، قاهره: مکتبه ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
طوسی، محمد بن حسن، رجال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۰ق.
فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
فرشچیان، رضا، بررسی دو شبهه درباره مصحف امام علی(ع)، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۹۴، ۱۳۸۶ش.
فهیمی‌تبار، حمیدرضا و آذری‌فرد، مهدی، بررسی و تحلیل معیارهای طبرسی در نقد متنی احادیث تفسیری، مجله حدیث‌پژوهی، شماره ۱۳، ۱۴۰۰ش.
قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق احمد البردونی، چاپ دوم، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ق.
کلینی، محمد، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
محمدی مجد، احمد، بازخوانی و تحلیل مضمون «أُجْمِعَ الْقُرْآنُ کَمَا أُنْزِلَ» در تدوین مصحف امام علی(ع)، قرآن‌شناخت، شماره ۳۳، ۱۴۰۳ش.

محمدی، محمدحسین، بررسی رویکردهای گلدزیهر درباره منشأ اختلاف قرائات، مطالعات قرائت قرآن، شماره ۷، ۱۳۹۵ش.

مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۵ش.

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

مفید، محمد بن محمد، المسائل السرویه، تحقیق صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

موتسکی، هارالد، بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو پیشرفت‌های روش‌شناختی جدید، ترجمه فروغ پارسا، شماره ۴۴، ۱۳۸۶ش.

مهدیان‌فر، رضا؛ یوسف‌وند، راضیه؛ و بنی‌صدر، سیده راضیه، بررسی و نقد دیدگاه مشهور درباره ترتیب مصحف امام علی﵇، مطالعات قرآنی، شماره ۴۶، ۱۴۰۰ش.

نجارزادگان، فتح‌الله، بررسی و نقد اسناد مصحف امام علی﵇ در منابع فریقین، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۸، ۱۳۷۹ش.

نکونام، جعفر، ترتیب مصحف امام علی﵇ موافق نزول یا موافق؟، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲، ۷۹ ۱۰۸، ۱۳۸۶ش.

نولدکه، تئودور، تاریخ قرآن، ترجمه جورج تامر، نیویورک: دارالنشر جورج آلمز، ۲۰۰۰م.

References

Motzki, H., Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth, Brill, 2010.

Orel, Vladimir E. & Stolbov, Olga, Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden/New York, 1995.

References

The Holy Qur'an.

ʿAyyāshī, M. ibn M. (2001). *Tafsīr al-ʿAyyāshī* [Exegesis of al-Ayyashi] (H. al-Rasūlī al-Maḥallātī, Ed., Vols. 1–2). Al-Maṭbaʿah al-ʿIlmiyyah.

Barden, L. (1996). *L'analyse de contenu* [Content analysis] (M. Yamani Douzi & M. Ashtiani, Trans.). Shahid Beheshti University Press. [In Persian: *Taḥlīl-i Muḥtavā*]

Dayyārī Bīgdīlī, M. T., & Nūrī, S. (2021). Qirāʾāt-i mansūb bih Ahl al-Bayt (a) dar Majmaʿ al-Bayān [The recitations attributed to the Ahl al-Bayt (a) in Majmaʿ al-Bayān]. *Journal of Recitation Research (Qirāʾāt-Pizhūhī)*, *8*(15), 83–108.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn ʿU. (2000). *al-Tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ghayb)* [The grand exegesis (Keys to the unseen)] (Vols. 1–32). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Holsti, O. R. (2021). *Content analysis for the social sciences and humanities* (N. Salarzadeh Amiri, Trans.). Allameh Tabataba'i University Press. [In Persian: *Taḥlīl-i Muḥtavā dar ʿUlūm-i Ijtimāʿī va Insānī*]

Iravani Najafi, M., & Heydari Abravan, Z. (2018). Barrasī-yi taḥdīd-girāyī dar qirāʾāt va tasbīʿ-i ān tavassuṭ-i Ibn Mujāhid [An examination of restrictionism in recitations and their septenary canonization by Ibn Mujahid]. *Historical Studies of Islam*, *10*(38), 7–28.

Iyāzī, S. M. ʿA. (2007). *Muṣḥaf-i Imām ʿAlī (a)* [The codex of Imam Ali (a)]. Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī. (1988). *Kitāb al-ʿAyn* [The book of Ayn] (M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmarrāʾī, Eds., Vols. 1–8). Hijrat Publications.

Kulaynī, M. ibn Y. (1987). *al-Kāfī* [The sufficient book] (ʿA. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds., 4th ed., Vols. 1–8). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Mashkūr, M. J. (1978). *Farhang-i taṭbīqī-yi ʿArabī bā zabānhā-yi Sāmī va Īrānī* [A comparative dictionary of Arabic with Semitic and Iranian languages] (Vols. 1–2). Bonyad-e Farhang-e Iran.

Mohammadi Mehr, G. (2008). *Ravish-i taḥlīl-i muḥtavā: Rāhnamā-yi ʿamalī-yi taḥqīq* [Content analysis method: A practical research guide]. Daneshnegar.

Muṣṭafawī, Ḥ. (1989). *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān al-Karīm* [An investigation into the words of the Holy Quran] (Vols. 1–14). Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Nīkūnām, J. (2007). Tartīb-i Muṣḥaf-i Imām ʿAlī (a): Muvāfiq-i nuzūl yā muvāfiq? [The order of Imam Ali's (a) codex: Chronological according

to revelation or non-chronological?]. *Journal of Quran and Hadith Studies (Pizhūhishnāmah-yi Qurʾān va Ḥadīth)*, *2*(2), 79–108.

Nuʿmānī, M. ibn I. (2018). *al-Ghaybah* [The book of occultation] (ʿA. A. Ghaffārī, Ed.). Sadouq Publications.

Orel, V. E., & Stolbova, O. V. (1995). *Hamito-Semitic etymological dictionary: Materials for a reconstruction*. E. J. Brill.

Qummī, ʿA. ibn I. (1984). *Tafsīr al-Qummī* [Exegesis of al-Qummi] (Ṭ. al-Mūsawī al-Jazāʾirī, Ed., 3rd ed., Vols. 1–2). Muʾassasat Dār al-Kitāb.

Qurṭubī, M. ibn A. (1985). *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* [The compendium of legal rulings of the Quran] (Vols. 1–20). Naser Khosrow Publications.

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1992). *Mufradāt alfāẓ al-Qurʾān* [Vocabulary of the words of the Quran] (Ṣ. ʿA. Dāwūdī, Ed.). Dār al-Qalam / Dār al-Shāmiyyah.

Ṣaffār, M. ibn Ḥ. (1984). *Baṣāʾir al-darajāt fī faḍāʾil Āl Muḥammad (a)* [Insights into the ranks of the virtues of the family of Muhammad (a)] (M. Kūchih-Bāghī, Ed.). Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

Shinī Mīrzā, S. (2005). Qirāʾāt-i Aʾimmah (a) [The recitations of the Imams (a)]. *Bayyināt*, *12*(48), 120–139.

Sulaym ibn Qays al-Hilālī. (1984). *Kitāb Sulaym ibn Qays al-Hilālī (Asrār Āl Muḥammad)* [The book of Sulaym ibn Qays al-Hilali: Secrets of the family of Muhammad] (M. B. al-Anṣārī, Ed., Vols. 1–3). Al-Hadi Publications.

Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1996). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* [The balance in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–20). Jāmiʿah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi ʿIlmiyyah-yi Qom.

Ṭabrisī, F. ibn Ḥ. (1993). *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [The gathering of elucidation in the exegesis of the Quran] (Vols. 1–10). Naser Khosrow Publications.

Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (n.d.). *al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* [The clarification in the exegesis of the Quran] (A. Ḥ. Qaṣīr al-ʿĀmilī, Ed., Vols. 1–10). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

The Quranic Sakt and Its Rhetorical Implications in the Narration of Hafs from Asim via the Shatibiyyah Pathway

Sadegh ghasemzadeh [1], and Amir Mohammad khazravi [2], and Soheila Pirouzfar[3]✉

1. M.A. in Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, Email: sadeghghasem79@gmail.com
2. PhD student in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, Email: khazraviamir@gmail.com
3. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, Email: pirouzfar@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
16 March 2026
Received in revised form:
15 April 2026
Accepted:
7 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Quranic Rhetoric, Sakt (Breathless Pause), Hafs from Asim, Al-Shatibiyyah, Waqf and Ibtida', Qira'at Studies.

ABSTRACT

Objective: This study aims to elucidate the aesthetic values, rhetorical functions, and exegetical significance of the phenomenon of *Sakt* (breathless pause) across its four consensus positions in the narration of Ḥafṣ from ʻĀṣim via the Shāṭibiyyah pathway, establishing its functional divergence from conventional *Waqf* (pausing with breath) and *Waṣl* (continuous recitation).

Methodology: Employing a descriptive-analytical method grounded in acoustic rhetoric, this research investigates the structural co-text of the verses, the phonetic realization in Ḥafṣ's transmission, comparative analysis with other canonical *Qirā'āt*, and the synthesis of classical linguistic and exegetical scholarship.

Findings: The findings demonstrate that *Sakt* in Ḥafṣ's narration functions as an active rhetorical-interpretive instrument rather than a mere phonetic convention. In Surah al-Kahf (18:1–2), it prevents *qayyiman* from being mistakenly parsed as an adjective modifying *ʻiwajā*, marking the shift from absolute negation of defect to positive affirmation of guidance. In Surah Yā-Sīn (36:52), it demarcates the despairing inquiry of resurrected disbelievers from the definitive rejoinder of believers/angels. In Surah al-Qiyāmah (75:27), it acoustically mirrors the agony, suspense, and cessation of breath at death throes. In Surah al-Muṭaffifīn (83:14), it manifests the rhetorical transition from categorical deterrence (*kallā*) to the moral etiology of disbelief (*rāna*).

Conclusion: As an authentic, transmitted pause without breath, Quranic *Sakt* bridges phonetic articulation and theological depth, stimulating cognitive vigilance and enriching exegetical comprehension

Cite this article: ghasemzadeh, S.; & khazravi, A.M.; & Pirouzfar, S. (2026). The Quranic Sakt and Its Rhetorical Implications in the Narration of Hafs from Asim via the Shatibiyyah Pathway. *Studies of Quran Reading,* 14 (26), 297-322. https://doi.org/10.22034/qer.2026.22739.1303

© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International

DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.22739.1303

1. Introduction & Theoretical Framework

The inimitability (*I'jāz*) and rhetorical brilliance of the Holy Quran are intrinsically linked to the delicate equilibrium between phonological articulation and profound semantic structures. Within the disciplines of Quranic recitations (*Qirā'āt*) and the science of pause and initiation (*Waqf and Ibtidā'*), the acoustic phenomenon of *Sakt*—defined as a momentary suspension of sound lasting approximately two vowel-counts without inhaling, accompanied by the intention of continuing recitation—holds a distinctive position in the canonical transmission of Ḥafṣ from ʻĀṣim via the *Shāṭibiyyah* pathway. Unlike *Waqf* (which requires inhalation and introduces full prosodic cessation), *Qaṭʻ* (the definitive termination of recitation), and *Waṣl* (unbroken phonetic continuum), *Sakt* constitutes an autonomous acoustic-semantic space within syntactic flow. This study investigates the rhetorical, syntactic, and theological dimensions of the four consensus loci of *Sakt* in Ḥafṣ's transmission.

2. Methodology & Analytical Matrix

The research adopts a descriptive-analytical methodology integrated with an acoustic rhetoric approach. The analytical framework systematically evaluates each locus across four parameters: 1) Versal co-text and thematic environment; 2) Phonetic execution in Ḥafṣ's reading; 3) Comparative phonological evaluation against alternative canonical transmissions (e.g., assimilation/*Idghām* in Warsh, Ḥamzah, al-Kisā'ī, and Abū Bakr); and 4) Delineation of rhetorical, syntactic, and exegetical values substantiated by classical authorities (al-Zamakhsharī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Ālūsī, Sayyid Quṭb, Ibn ʻĀshūr) and master grammarians (Ibn Hishām, al-Naḥḥās, al-Zajjāj, and al-Farrā').

3. Detailed Findings & Rhetorical Analysis of the Four Loci

Surah al-Kahf (18:1–2) — Accusative Tanwīn of 'Iwajā to Qayyiman:

- In the verse(وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًاۜ قَيِّمًا) , executing *Sakt* on *'iwajā* before *qayyiman* resolves a critical syntactic ambiguity by precluding the misperception of *qayyiman* (straight/upright) as an adjectival modifier for *'iwajā* (crookedness)—a semantic impossibility. Rhetorically, this pause highlights the transition from absolute negation of internal discrepancy (intrinsic perfection of scripture) to the positive affirmation of rectification and universal guidance (extrinsic efficacy).

Surah Yā-Sīn (36:52) — Terminal Alif of Marqadinā to Hādhā:

- In the verse(قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) , *Sakt* delineates a sharp boundary between two distinct speakers and psychological states. It isolates the disbelievers' bewildered lamentation upon eschatological awakening from the subsequent reassurance of believers/angels confirming divine resurrection promises, averting syntactic confusion (*tajādhub*).

Surah al-Qiyāmah (75:27) — Quiescent Nūn of Man to Rāq:

- In the verse(وَقِيلَ مَنْ ۜ رَاقٍ) , *Sakt* mandates the explicit phonetic articulation (*iẓhār*) of the Nūn before Rī', preventing assimilation into *marrāq* (practiced by the majority of reciters). This preserves the interrogative status of *man* (who?) and the predicate *rāq* (healer/curer), avoiding confusion with the noun *marrāq* (an itinerant or oil merchant). Acoustically, the breathless pause mirrors the agonal breathlessness of a dying individual, the helpless desperation of bystanders, and the solemn suspense of angels presiding over the soul's ascent.

Surah al-Muṭaffifīn (83:14) — Quiescent Lām of Bal to Rāna:

- In the verse(كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ) , *Sakt* prevents the phonological assimilation of the prepositional Lām into Rī' (averting homophony with *barrān*). This brief pause emphasizes the shift from categorical rebuke (*kallā*) to the diagnostic disclosure of moral corrosion (*rāna*—the spiritual rust enveloping hardened hearts), acoustically enacting the encasing barrier of accumulated sin.

4. Scholarly Innovations & Conclusion

The findings confirm that *Sakt* in Ḥafṣ's transmission is an authentic, narrated (*manqūl*) phonological legacy rather than an arbitrary interpretive choice. The research contributes dual scholarly innovations: 1) **Thematic Innovation:** Expanding Qirā'āt studies beyond mechanical tajweed rules into acoustic rhetoric and applied tafsīr; 2) **Theoretical Innovation:** Establishing *Sakt* as an autonomous rhetorical hinge that temporarily suspends phonetic velocity to deepen listener cognition and anchor foundational theological tenets.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

سکت قرآنی و دلالت‌های بلاغی آن در روایت حفص از عاصم از طریق شاطبیه

صادق قاسم‌زاده[۱]، و امیر محمد خضروی[۲]، و سهیلا پیروزفر[۳]✉

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: sadeghghasem79@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: khazraviamir@gmail.com
۳. نویسنده مسئول، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: pirouzfar@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۵
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۲۶
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۷
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
بلاغت قرآنی،
سَکت(درنگ‌بدون‌تنفس)،
حفص از عاصم،
شاطبیه،
وقف و ابتدا،
مطالعات قرائات.

چکیده

هدف: این پژوهش درصدد تبیین ارزش‌های زیبایی‌شناختی، کارکردهای بلاغی و اهمیت تفسیری پدیده «سَکت» (درنگ بدون تنفس) در چهار موضع مورد اتفاق در روایت حفص از عاصم از طریق شاطبیه است و کارکرد متمایز آن را از «وقف» متعارف (درنگ همراه با تنفس) و «وصل» (تلاوت پیوسته) روشن می‌کند.

روش‌شناسی: با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر بلاغت آکوستیک، ساختار هم‌متن آیات، تحقق آوایی سَکت در روایت حفص، مقایسه آن با دیگر قرائات متواتر و تلفیق دیدگاه‌های زبانی و تفسیری کلاسیک بررسی شده است.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که سَکت در روایت حفص صرفاً یک قرارداد آوایی نیست، بلکه ابزاری فعال برای تفسیر و بلاغت است. در سوره کهف (۱: ۱۸-۲)، مانع از آن می‌شود که «قیّماً» به‌اشتباه صفت «عِوَجاً» تلقی شود و گذار از نفی مطلق نقص به اثبات مثبت هدایت را نشان می‌دهد. در سوره یس (۵۲: ۳۶)، پرسش ناامیدانه منکرانِ رستاخیز را از پاسخ قاطع مؤمنان/فرشتگان جدا می‌کند. در سوره قیامت (۲۷: ۷۵)، رنج، تعلیق و قطع نفس در لحظه احتضار را به‌صورت صوتی بازتاب می‌دهد. در سوره مطففین (۱۴: ۸۳)، گذار بلاغی از بازدارندگی قاطع «کَلّا» به علت اخلاقیِ کفر، یعنی «ران»، را آشکار می‌سازد.

نتیجه‌گیری: سَکت قرآنی به‌عنوان وقفی اصیل و منقول و بدون تنفس، میان صورت‌بندی آوایی و ژرفای الهیاتی پل می‌زند، هوشیاری شناختی را برمی‌انگیزد و فهم تفسیری را غنی‌تر می‌کند.

استناد: قاسم‌زاده، صادق؛ و خضروی، امیر محمد؛ پیروزفر، سهیلا (۱۴۰۵). سکت قرآنی و دلالت‌های بلاغی آن در روایت حفص از عاصم از طریق شاطبیه. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۲۹۷-۳۲۲. https://doi.org/10.22034/qer.2026.22739.1303

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.
© نویسندگان.

مقدمه

سخن گفتن از بلاغت قرآن کریم یا اسرار اعجاز آن، از اموری است که پژوهشگر را به تفکر بسیار وا می‌دارد؛ این امر ناشی از بیم و هراس شدیدی است که مبادا چیزی را به قرآن نسبت دهد که نه از آن است و نه از مدلول‌های آن. همین دلیل، برخی از پژوهشگران را در نگارش پیرامون این موضوع مردد ساخته است. کلام خداوند در لفظ و معنا دارای اعجاز است و این انتساب، راز اعجاز و بلاغت آن است. از همین رو، خداوند تمام بشریت را به آوردن آیه یا سخنی همانند آن به چالش کشیده است: «فَلیأتوا بِحَدیثٍ مِثلِه» (الطور: ۳۴). اولین و آخرین انسان‌ها از انجام این کار عاجز مانده‌اند: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبعضٍ ظَهيرا**﴾ (الإسراء: ۸۸). بدین جهت، خداوند برای آوردن نظیر آن، تأکید می‌ورزد که آنان توانایی این کار را ندارند و هیچ‌گونه عیب و نقصی که با منطق زبان و عقل در تضاد باشد، در آن نمی‌یابند. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيه اختِلافاً كَثيراً**﴾ (النساء: ۸۷). سخن بشر، ویژگی‌های بشری، توانایی‌های علمی و تفکر و گرایش‌های آنان را با خود حمل می‌کند؛ این امر، نهایت قدرت بشر در فصاحت و بیان را آشکار می‌سازد.کلام بشری از ذهن، تجربه، دانش و محدودیت‌های انسان سرچشمه می‌گیرد؛ انسان ممکن است اشتباه کند، دچار احساسات شود یا دید ناقص نسبت به حقیقت داشته باشد.

اما کلام الهی از ذات خداوند نشأت می‌گیرد، که منبع علم مطلق، حقیقت ناب و خیر کامل است؛ بنابراین هیچ خطا، محدودیت یا تغییر در آن وجود ندارد .کلام خداوند، حامل ویژگی‌های الوهیتِ مطلق و کامل است.

پژوهش در باب اسرار قرآن، واژگان، وقف و ابتدا، همس و جهر، سکت و وصلِ آن، از اهمیت بسزایی برخوردار است و نمی‌توان به تمامی معانی آن دست یافت؛ چرا که معنای آن با هر خوانشِ نو، تجدید می‌شود و هرچه بیشتر آن را تلاوت کنی، فیضی سرشارتر از معانی و عطایای معرفتی و بلاغی نصیبت می‌سازد. در قرائت حفص از عاصم، چهار مورد سکت واجب یا مستحب وجود دارد که فرضیه پژوهش حاضر این است که هر یک از این سکت ها حامل نوعی اشاره تفسیری است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که سَکْت در روایت حفص از عاصم برخلاف تلقی صرفاً تجویدی چه دلالت‌های بلاغی‌ای را حمل می‌کند و این دلالت‌ها چگونه در ساختار آیات مؤثر افتاده‌اند. بر این اساس، پرسش‌های زیر طرح می‌شوند:

۱. سَکْت در قرائت حفص از عاصم چه نسبتی با پیشینه بحث‌های وقف و ابتدا در علوم قرآنی دارد؟

۲. دلالت‌های بلاغی هر یک از چهار سَکْت در این روایت چیست؟

۳. آیا این دلالت‌ها در دیگر قرائات مشهود است یا مختص روایت حفص است؟

فرضیه پژوهش آن است که سَکْت در روایت حفص ابزاری بلاغی-تفسیری است که با ایجاد گسستی حساب‌شده در زنجیره کلام، کارکردهایی چون تفکیک معنایی، تأکید و برجسته‌سازی نقاط عطف کلام الهی را بر عهده دارد. چارچوب تحلیلی مقاله، ترکیبی از روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد بلاغت صوتی است که در آن هر سَکْت در چهارچوب زمینه آیه، قرائت حفص، مقایسه با قرائات دیگر و استخراج دلالت بلاغی خاص بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش: با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ پژوهشی به صورت متمرکز و یکپارچه، به تبیین بلاغی سکت در روایت حفص از عاصم از شاطبیه نپرداخته است. بنابراین، این پژوهش با تمرکز بر شکاف مذکور، قصد دارد به غنای مطالعات اختلاف قرائات بیفزاید.

الف. تعریف سَکْت، قَطْع و وَقْف

۱. سَکْت

معنای لغوی سَکْت: عالمان لغت: «السَّکْت» و «السُّکُوت»، را خلافِ نطق (سخن گفتن) دانسته‌اند.

«سَکَتَ، یَسْکُتُ، سَکْتًا و سُکُوتًا» و واژگانی چون «السُّکَات» (با ضمه) و «السَّاکُوتَة» (بر وزن فاعوله) نیز از آن ساخته شده‌اند. گفته می‌شود: «أَخَذَهُ سَکْتٌ، وَسَکْتَةٌ، وَسُکَاتٌ، وَسَاکُوتَةٌ»، «السِّکِّیت» به فردِ بسیار ساکت اطلاق می‌شود. گفته می‌شود: «رَجُلٌ سَاکُوتٌ وَ سَاکُوتَةٌ»، این توصیف برای فردی به کار می‌رود که کم‌سخن باشد، اما نه از روی ناتوانی در گفتار، و هرگاه سخن بگوید، نیکو بگوید. برخی محققان گفته‌اند: «سُکوت» عبارت است از ترک گفتار با وجود توانایی بر آن. آنان می‌گویند: «سُکوت» با همین قید اخیر (توانایی بر تکلم) است که از «صَمْت» متمایز

می‌شود؛ زیرا در «صَمْت»، توانایی بر سخن گفتن شرط نیست. در اصطلاح قاریان، «سَکْت» عبارت است از: قطع کردن صدا برای مدتی کوتاه‌تر از زمانِ وقفِ معمول، بدونِ نفس کشیدن و با قصدِ ادامه قرائت (مرصفی، بی‌تا، ۴۰۷/۱؛ قارئ، بی‌تا، ۱۰۵/۱).

در کتاب النشر آمده‌است: قطع صدا بر روی یک کلمه قرآنی برای زمانی کوتاه و بدون تنفس، که مقدار آن دو حرکت است. این قاعده مقید به سماع و نقل (روایت) است و جز در مواردی که روایتِ صحیح برای آن وجود دارد، جایز نیست (ابن‌جزری، بی‌تا، ۳۳۷/۱). برخی دیگر نیز آن را چنین تعریف کرده‌اند: توقف میان دو حرف برای زمانی کوتاه و بدونِ نفس کشیدن. قیدِ «عدم تنفس» برای احتراز از «وَقْف» است، زیرا وقف با نفس‌کشیدن همراه است.در مجموع به طور خلاصه در تعریف «سکت» می توان گفت: توقف بسیار کوتاه (بدون قطع نفس) در میان دو کلمه، به‌گونه‌ای که پیوستگی تلاوت حفظ شود، اما شنونده را متوجه یک فاصله معنایی یا بیانی کند

سَکْت در روایت حفص یک پدیده روایی (منقول) است که از طریق شاطبیه و دیگر منابع نقل قرائات به دست ما رسیده است. این ویژگی، آن را از وقف‌های اجتهادی که قاری بر اساس مصلحتِ نفس یا معنا انجام می‌دهد، متمایز می‌سازد.

۲. قَطْع

«قَطْع» در لغت به معنای جدا کردن و زدودن است. "**قَطَعْتُ الْحَبْلَ قَطْعًا فَانْقَطَعَ**" (ریسمان را بریدم پس بریده شد)» (ابن‌منظور، بی‌تا، ۲۷۶/۸)، و در اصطلاح علم قرائت عبارت است از: پایان دادن به قرائت و روی‌گرداندن از آن است و معمولاً در پایان آیات یا سوره‌ها صورت می‌گیرد (ابن‌جزری، بی‌تا، ۲۴۰/۱).

۳. وَقْف

وَقْف در لغت به معنای بازداشتن و درنگ کردن است و در اصطلاح قرائت، قطع صدا برای تجدید نفس با قصد ادامه قرائت می‌باشد (سیوطی، ۱۹۷۴: ۲۹۹)، (ابن‌جزری، بی‌تا، ۲۴۰/۱) وَقْف بر خلاف سَکْت، با تنفس همراه است.

ب. تعریف قرائات

«قراءات» در لغت، جمعِ «قراءة» و مصدر فعل «قَرَأَ، يَقْرَأُ، قِرَاءَةً وَ قُرْآنًا» است. اصلِ «قراءة» در لغت به معنای «جمع کردن» است؛ و هر چیزی را که گرد آوری، آن را «قرائت» کرده‌ای (ابن‌منظور، بی‌تا، ۱۲۹/۱). «قراءة» به معنای ضمیمه کردن حروف و کلمات به یکدیگر در هنگام ترتیل است؛ به همین دلیل، اگر تنها یک حرف را بر زبان آوری، به آن «قراءة» گفته نمی‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۰).

تعریف عالمان از «قراءات» متفاوت بوده است، اما هر یک از آنان کوشیده‌اند معنایی را که خود از مفهوم قراءات در نظر دارند، برجسته سازند: «قراءات، علم به چگونگی ادای کلمات قرآن و اختلافات آن، در حالی که این اختلافات به ناقل آن اسناد داده شود، است» (ابن‌جزری، ۱۹۹۹: ۹/۱).

علم قراءات، مانند دیگر علوم، مراحلی را پشت سر گذاشت تا به مرحله گزینش قاریان هفت‌گانه و راویانشان توسط ابوبکر بن مجاهد (م۳۲۴ق) رسید. او این کار را بر مبنای گزینشِ ابوعبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ ق) انجام داد که از هر شهری یک قاری برگزیده بود. ابن‌مجاهد به دلیل فراوانیِ قاریان در کوفه و کمیابی آنان در دیگر شهرها، بر اساس معیارهایی سه قاری از کوفه برگزید. از جمله این قاریان کوفی، عاصم بن ابی النَّجود بود و ابن‌مجاهد از میان راویانِ او، ابوبکر بن عیاش اسدی (م ۱۹۴ ق) و حفص بن سلیمان بزّاز کوفی اسدی (متوفی ۱۸۰ ق) را انتخاب کرد (الجودة، ۲۰۲۱: ۴۱ -۵۳).

ج. شناخت حفص و روایت او

حفص بن سلیمان بزّاز دوری غاضری اسدی، کوفی، شاگرد و پسرخوانده عاصم (پسرِ همسرش) بود. قرائت را از او فراگرفت و در آن به درجه اتقان رسید. وی به «حُفَیص» نیز شناخته می‌شود. قرائت را به شیوه «عَرْض» (عرضه کردن) و «تلقین» از عاصم اخذ کرد. در سال نود هجری متولد شد. دانی گفته است: «او کسی است که قرائت عاصم را از طریق تلاوت، از مردم گرفت. به بغداد رفت و در آنجا به اقراء (آموزش قرائت) پرداخت و در مکه نیز مجاور شد و در آنجا نیز اقراء نمود». یحیی بن مَعین گفته است: «روایت صحیحی که از قرائت عاصم نقل شده، روایت ابوعمر حفص بن سلیمان است». ابوهاشم رفاعی گفته است: «حفص داناترینِ آنان به قرائت عاصم بود». به همین دلیل، روایت او شهرت یافت و پیشوایان علم قرائت آن را با پذیرش و قبول تلقی‌کردند. او در سال صد

و هشتاد هجری وفات‌یافت. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۹۵۲: ۱۷۳/۳) (خطیب، ۱۴۱۷: ۱۸۲/۸)، (ابن‌جزری، ۱۳۵۱، ۲۵۵/۱). روایت حفص از عاصم، روایتی است که امروزه اکثریت اهل مشرق جهان اسلام بر اساس آن قرائت می‌کنند.

د. بلاغت سکت در قرآن کریم

۱. مواضع سکت در قرآن کریم به روایت حفص از عاصم

بلاغت قرآن، بحثی بسیار قابل تأمل است و فقط در سطح آیه نیست، شناخت بلاغت سکت، نخست فهم معنا را می‌افزاید و میزان اعجاز قرآن کریم و ناتوانی بشر از آوردن مانند آن را روشن می‌سازد. دلالت‌های بلاغی سکت در قرآن آن هم به روایت حفص، موضوع این پژوهش است زیرا روایتی است که اکثریت مردم با آن قرائت می‌کنند. در روایت حفص در چهار موضع سکت به شرح زیر اتفاق افتاده‌است:

اول: بر الفِ مبدَّل از تنوین در کلمه «عِوَجَاً» (الکهف: ۱) در ابتدای سوره کهف، در حالت وصل و سپس گفتنِ «قَيِّماً» (الکهف: ۲). و این، مانع از وقف بر «عِوَجَاً» نمی‌شود، زیرا رأس آیه است؛ و سکت تنها در حالتِ وصلِ «عِوَجَاً» به «قَيِّماً» است.

دوم: بر الفِ کلمه «مَرْقَدِنَا» (یس: ۵۲) و سپس گفتنِ: «هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس: ۵۲). و وقف بر لفظ «مَرْقَدِنَا» جایز است و آن وقف، تام است؛ و بر این اساس، در آن هنگام سکتی وجود ندارد. و در حالت عدم وقف، سکت از طریق شاطبیه واجب است.

سوم: بر نونِ کلمه «مَنْ» در این قول خداوند متعال: «وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ» (القیامة: ۲۷) و سپس گفتنِ «رَاقٍ». و از این سکت، اظهارِ نونِ ساکن نزدِ راء لازم می‌آید.

چهارم: بر لامِ کلمه «بَلْ» در این قول خداوند متعال: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (المطففین: ۱۴) و سپس گفتنِ «رَانَ».

در شاطبیه آمده است:

وَ سَكْتَةُ حَفْصٍ دُونَ قَطْعٍ لَطِيفَةٌ ... عَلَى أَلِفِ التَّنْوِينِ فِي عِوَجاً بِلَا

وَ فِي نُونِ مَنْ رَاقٍ وَ مَرْقَدِنَا وَ لَا ... مِ بَلْ رَانَ وَ الْبَاقُونَ لَا سَكْتَ مُوصَلَا

(شاطبی، ۲۰۰۵: ۶۶).

ترجمه: و برای حفص، سکتِ لطیفی بدون قطع کامل وجود دارد /بر الف تنوین در «عِوَجاً» بدون تردید.

و نیز در نونِ «مَنْ رَاقٍ» و در «مَرْقَدِنَا» و لامِ «بَلْ رَانَ» /و دیگر قاریان در حالت وصل، سکتی ندارند.

همچنین حفص، بنا بر وجهی که برای او نقل شده، میان دو سوره بدون تنفس، در یک موضع از قرآن کریم، سکت می‌کند و آن میان آخر سوره انفال و اول سوره توبه است و محل آن بر روی حرف میم می‌باشد (مرصفی، بی‌تا، ۴۰۸/۱).

گفتنی است براساس جستجو در آثاری مثل معجم القرائات «سکت» به عنوان یک روش توقف صوتی در قرائت، در سایر قرائات نیز وجود دارد، اما تعداد، موضع و حکم (وجوب یا استحباب) آن در قرائت حفص از عاصم با سایر قرائات متفاوت است. سکت‌هایی که ذکر شد(کهف، یس، قیامت و مطففین)، مجموعه‌ای است که در علم قرائت، به طور خاص به عنوان "سکت‌های حفص" شناخته می‌شود و آن چهار نقطه، موضع اصلی تمایز این قرائت در زمینه سکت است. بسیاری از قاریان دیگر، این سکت‌های چهارگانه را ندارند یا موضع سکت آن‌ها با حفظ نفس و پیوستگی، متفاوت تفسیر می‌شود (نک به: احمد مختار، ۱۴۰۸: ۳۴۷/۳- ۲۱۳/۵- ۱۱/۸-۹۶).

۲. دلالت بلاغی سکت در قرآن کریم

در تحلیل پیش‌رو، میان بلاغت ناشی از قرائت (یعنی اثر آوایی سَکْت به عنوان یک واقعیت روایی) و بلاغت تفسیری (یعنی دلالتی که مفسران از آیه استنباط کرده‌اند) تمایز نهاده می‌شود. سَکْت در روایت حفص یک پدیده صوتی است که می‌تواند بر فهم تفسیری تأثیر بگذارد، اما خود به تنهایی مصداق تفسیر نیست.

تحلیل دلالت‌های بلاغی هر سَکْت در این پژوهش از الگوی ثابت زیر پیروی می‌کند:

۱. زمینه آیه: موقعیت و معنای کلی آیه.

۲. قرائت حفص: چگونگی اجرای سَکْت در روایت حفص.

۳. تفاوت با دیگر قرائات: مقایسه با قرائت‌های فاقد سَکْت (مانند روایت ورش از نافع)

۴. دلالت بلاغی خاص: کارکرد و تأثیر بلاغی سَکْت در آن موضع.

سکتِ اول: بر الف در لفظ «عِوَجاً» (الکهف: ۱)

این سکت، در حالت وصل با «قَیِّماً» است. این نمونه در مطلع سوره‌ای مکی آمده است که در سخن گفتن از نعمتی از جانب خداوند، یعنی فرو فرستادن کتاب، ممتاز گشته است و معنای آن، حمد کامل و ثنای دائم، تنها برای خداوند متعال است؛ همان خدایی که بر بنده خود محمدﷺ قرآن کریم را نازل فرمود و هیچ‌گونه کجی یا اختلاف یا تناقضی، نه در لفظ و نه در معنای آن، قرار نداد؛ بلکه آن را در والاترین درجات استقامت و اِحکام قرار داد.

سکت بر لفظی آمده است که مفید تنکیر است تا این نفی، تمام انواع میل و کجی را در برگیرد؛ زیرا نکره در سیاق نفی، مفید عموم است؛ یعنی: خداوند سبحان برای آن هیچ‌گونه کجی‌ای قرار نداده و قول او «قَیِّماً»، تأکیدی است در معنا بر این قول خداوند سبحان: ﴿وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً﴾؛ زیرا ممکن است چیزی در ظاهر مستقیم باشد، اما در حقیقت امر، خالی از کجی نباشد و از این رو، خداوند سبحان میانِ نفیِ کجی و اثباتِ استقامت، جمع کرده است (طنطاوی، بی‌تا، ۴۶۶/۸).

زمخشری با اشاره به فایده تأکید، جمع میان نفی عِوَج و اثبات قیام را در راستای تأکید بر استقامتِ کامل قرآن می‌داند؛ به‌گونه‌ای که حتی کمترین کجی در آن راه ندارد و آن را قیّم کتب پیشین و مصالح بندگان معرفی می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۷۲/۲).

فخر رازی بر این باور است که نفی عِوَج بر کمال ذاتی قرآن دلالت می‌کند و «قَیِّماً» بر کمال‌بخشی آن به غیر. از دید او ترتیب آیات دقیقاً منطبق با این سیر معنایی است و هرگونه ادعای تقدیم و تأخیر را مردود می‌شمارد (رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۳/۲۱).

سکت در اینجا همان سکوت با معناست که جدایی معنایی میان انکار کژی و اثبات راستی را نشان می‌دهد. یعنی: "در آن هیچ کژی نیست.(مکث) بلکه راست و مستقیم است."

سکت بر این لفظ، این معنا را افاده کرده و بر این نکته تأکید کرده‌است: کمال توازن و استقامت قرآن و نفی هر گونه تناقض

زیرا معنا در حالت وصلِ بدون سکت، تغییر می‌کند؛ چه بسا اینگونه بفهماند که لفظ کجی و قیام دو معنای متغایرند و تنها برای تأکید ذکر شده‌اند، حال آنکه هر اصطلاحی معنای مستقلی را افاده کرده است.

معنای استقامت، یک بار از طریق نفی کجی و بار دیگر از طریق اثبات استقامت، تکرار می‌شود تا این معنا تأکید و تشدید گردد (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۲۵۹/۴). سکت حفص با ایجاد وقفهٔ کوتاه بین «عِوَجًا» و «قِیِّمًا»، این تکرار تأکیدی را عینیت می‌بخشد و توجه مخاطب را به گذار از نفی به اثبات جلب می‌کند.

زرکشی گفته است: کلمه «عِوَجًا» با سکتِ لطیفی از «قَیِّماً» جدا می‌شود و این، روایت حفص از عاصم است؛ و احتمالاً به دلیل همان چیزی باشد که ذکر کردیم، یعنی در تقدیر گرفتنِ فصل و انقطاع کلام از ماقبلِ آن» (زرکشی، ۱۹۵۷: ۲۷۹/۳).

از طرف دیگر گفته شده است: این سکت برای حفظ سلامت معانی آیات و دوری از ابهام و وقوع در خطاست. به این صورت که بر قول خداوند متعال: ﴿وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ سکت کرده، سپس قرائت را با «قَيِّماً لِيُنْذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِنْ لَدُنْهُ» آغاز می‌کند، تا این توهم ایجاد نشود که «قَیِّماً» صفتِ «عِوَجًا» است؛ زیرا کجی نمی‌تواند قیم (مستقیم) باشد (قطان، ۲۰۰۰: ۱۸۷).

ابن‌هشام در مغنی‌اللبیب با اشاره به خطای برخی در اِعراب «قَیِّماً» به عنوان صفت «عِوَجاً»، سکت حفص را راهی برای دفع این توهم می‌داند و «قَیِّماً» را حال از کتاب یا از ضمیر محلاً مجرور به لام : «لَهُ» معرفی می‌کند (ابن‌هشام، ۱۹۸۵: ۶۹۲).

دمیاطی سکت حفص را ابزاری برای تفکیک «قَیِّماً» از «عِوَجاً» می‌داند تا نشان دهد «قَیِّماً» وصف «کتاب» است، حال آنکه دیگر قاریان با اتکا به فهم معنایی، نیازی به این سکت ندیده‌اند (دمیاطی، ۱۹۹۸: ۳۶۳).

نسفی سکت را تحقق‌بخش هدفی بلاغی می‌داند که با ایجاد فصل میان دو جمله مستقل، بر شکوه قرآن تأکید می‌کند؛ در قرائت‌های دیگر، نفی عِوَج و اثبات قیام صرفاً کارکرد تأکیدی دارد (نسفی، ۱۹۹۸: ۶۲۹).

سکت دوم: بر الف در واژه «مَرْقَدِنَا» (یس: ۵۲)

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ (یس: ۵۲).

با تأمل در بافت عمومی آیه، درمی‌یابیم که سیاق از هراس‌های روز قیامت سخن می‌گوید پس از آنکه آیات پیشین از تکذیب، عناد و بعید شمردنِ رستاخیز از سوی کافران و این گفته آنان سخن گفته بود: ﴿مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یس: ۴۸) (اگر راست می‌گویید، این وعده کی خواهد بود؟). خداوند فرمود: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ (یس: ۴۹) (آنان جز یک فریاد مرگبار را انتظار نمی‌کشند که آنان را در حالی که به جدال مشغولند، فروگیرد)، ﴿فَلَا

﴿يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَ لَا إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ﴾ (یس: ۵۰) (پس نه توانایی وصیتی دارند و نه می‌توانند به سوی خانواده خود بازگردند)، ﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (یس: ۵۱) (و در صور دمیده شود، پس ناگهان آنان از گورها به سوی پروردگارشان می‌شتابند).

خطیب و سعدی با توصیف هول رستاخیز و شتاب خروج از گورها، فضای آیه را ترسیم می‌کنند: کافران که انتظار حشر نداشتند، با فریاد «وای» از خوابگاه مرگ برانگیخته می‌شوند و پاسخ می‌شنوند که این همان وعده خداوند و تصدیق فرستادگان است (خطیب، بی‌تا، ۹۴۱/۱۲) (سعدی، ۲۰۰۰: ۶۹۷).

حفص بر الفِ «مرقدنا» با سکتی کوتاه و بدون تجدید نَفَس قرائت کرده است. گاهی در قرآن، واژه‌ای در کنار واژه دیگر می‌آید به گونه‌ای که گویی همراه آن است، حال آنکه در معنا به آن پیوسته نیست. از جمله معانی مناسب با حال کافران در اینجا، همان سکت است؛ و گفته می‌شود: کلام در «مرقد» پایان پذیرفته‌است (الفراء، بی‌تا، ۳۸۰/۳). پرسش از برانگیزنده، برای بیان شگفتی و حسرت از وقوع رستاخیز به‌کار رفته‌است و از آنجا که رستاخیز در نظر آنان امری محال بود، شگفتیِ خود را از وقوع آن، با شگفت‌زدگی از فاعلِ آن به کنایه بیان کردند؛ زیرا کنش‌های شگفت‌انگیز، خِرَدها را به سوی شناختنِ انجام‌دهنده آن‌ها سوق می‌دهد؛ چرا که هنگامی که برانگیخته شدند و به سوی عذاب رانده شدند، دریافتند که این، رستاخیزی است که آن را کسی به انجام رسانده که اراده عذاب کردنشان را داشته است (ابن‌عاشور، ۲۰۰۰: ۳۴۵/۲۲).

این سکت فاصله میان دو حالت روانی را بازنمایی می‌کند:

شگفتی و ترس مردگان از بیدار شدن و سپس آگاهی و تصدیق وعده الهی.القای بهت و انتقال وضع انسان از غفلت به یقین در قیامت.

زمخشری سکت را تقویت‌کننده پاسخ الهی می‌داند که نشان می‌دهد رستاخیز واقعی، فراتر از بیداری عادی است و همان وعده‌ای است که در کتاب‌های آسمانی آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۰/۴). سکت حفص بر کلمه «مَرْقَدِنَا»، با ایجاد وقفهٔ کوتاه، بر این گذار از پرسش حسرت‌بار کافران به پاسخ قطعی مؤمنان تأکید می‌کند و آرایهٔ تجاذب را ملموس می‌سازد.

آلوسی در «مرقدنا» از آرایه کشش متقابل یاد می‌کند که در آن یک واژه هم به کلام پیشین و هم به کلام پسین قابل انتساب است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱۲). سکت حفص در اینجا، با ایجاد فاصلهٔ آوایی پس از «مَرْقَدِنَا»، همین تجاذب و دوگانگیِ گفتار را عینی می‌سازد و مرز بین پرسش و پاسخ را مشخص می‌کند. نحاس آیه را مشتمل بر دو گفتار مستقل (سؤال کافران و پاسخ مؤمنان) می‌داند که بر وضوح معنا می‌افزاید (نحاس، ۱۴۰۹: ۵۰۵/۳).

همچنین، استعاره لطیفی در «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» وجود دارد. «خوابگاه» در اینجا کنایه از مرگ است. پس آنان حالت مرگ خود را به حالت خوابشان تشبیه کرده‌اند، زیرا این دو شبیه‌ترین امور به یکدیگرند؛ و این تعبیر، رساتر از آن است که بگویند: «چه کسی ما را از جایگاه مرگمان برانگیخت».

افزون بر این، آنان در نادانی می‌میرند و پروردگارشان را نمی‌شناسند و در همان حالِ خود برانگیخته می‌شوند و نمی‌دانند چه کسی آنان را رستاخیز بخشیده است. و آن عذاب شدیدی را که در گورهایشان داشته‌اند -علاوه بر دردهای جدیدی که با آن روبه‌رو خواهند شد- خواب و خفتن قلمداد می‌کنند، به‌زودی بر بستری از جدایی جانکاه و سوختنی عظیم و سترگ پای خواهند نهاد؛ ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (النبأ: ۲۴) ﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقا﴾ (النبأ: ۲۵)، و بی‌گمان با آنان چنین رفتاری شد، زیرا سزاوار آن بودند (قشیری، بی‌تا، ۲۳۰/۳).

بنابراین سکت در اینجا برترین شیوه برای فهم معنای آیه و شناختنِ پاسخِ پرسش پیشین است. زیرا حال و موقعیت در اینجا سکت را اقتضا می‌کند، که بلاغتِ معنا در آن نهفته است و کلام تعالی می‌یابد، تا آنکه معنای بلاغی با تأثیر والای خود بر جان آدمی بنشیند و تأثیرگذارتر، کامل‌تر در بیان و رساتر از وَصل (خواندن پیوسته) باشد. چه‌بسا این سَکتی که حَفص به آن گرایش یافته، همان چیزی است که مورد اجماع اهل لغت و تفسیر است. از این رو، زجاج شروع پاسخ با «هَذا» را مورد اجماع مفسران و اهل لغت می‌داند (زجاج، ۱۴۰۸: ۲۳۱/۳). سکت حفص پس از «مَرْقَدِنَا»، این آغاز جدید کلام با کلمه «هَذَا» را به‌وضوح مشخص می‌کند و با نظر زجاج دربارهٔ تجزیهٔ گفتارها همسو است.

سکت سوم: بر نونِ واژه «مَنْ» در «وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ» (القيامة: ۲۷)

از جمله آیاتی که حَفص در آن سَکت کرده، در آیه شریفه: «وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ» است؛ واژه «مَنْ» اسم استفهام و مبتدا است، و «رَاقٍ» اسم فاعلی از «رُقْيَة» و خبر است، در واقع، آن سخنی است که گوینده‌ای می‌گوید، یا کاری است که کننده‌ای انجام می‌دهد به منظور شفای بیمار. و مقصود از آن در اینجا، هر پزشکی است که امید می‌رود به دست او شفایی برای این شخصِ در حال احتضار حاصل آید.

آلوسی دو وجه برای «مَن رَاقٍ» ذکر می‌کند: نخست، پرسش حاضران برای یافتن درمانگری (از ریشه «رُقية») که بتواند شخص در حال احتضار را نجات دهد؛ و دوم، پرسش فرشتگان مرگ از یکدیگر درباره اینکه کدام‌یک روح او را بالا می‌برد. (از ریشه «عروج») (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶/۲۹).

حفص، بر «مَنْ» سکت کرده و با «رَاقٍ» آغاز نموده است، در حالی که جمهور قاریان ادغام کرده‌اند. گویی قصد او آن بوده که گمان نشود آن دو یک کلمه هستند، پس سَکتی لطیف کرد تا بفهماند که آن دو، دو کلمه هستند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۶/۲۹) (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/۳۵۷). حفص «وَ قیل مَنْ رَاقٍ» را با اظهارِ نون خوانده است تا اعلام کند که «مَنْ» از راء جداست، و معنا این است: آیا درمانگری هست؟ (ابن‌زنجلة، بی‌تا، ۷۳۷/۱). ابن‌خالویه گفته است: قاریان بر خواندن آن به صورت وصل و ادغام اجماع دارند، مگر آنچه حفص از عاصم روایت کرده که آن را قطع نموده و بر آن سَکت کرده، سپس «رَاقٍ» را آغاز می‌کند. (ابن‌خالویه، ۱۴۰۱: ۳۵۷).

در هنگام خواندن آیه به شیوه ادغام، پژوهشگران درمی‌یابند که معنای بلاغی آن‌گونه که در حالت سکت آشکار می‌شود، ظاهر نمی‌گردد؛ زیرا آشکار ساختنِ پرسش، به روشن‌تر شدن معنا کمک کند و برای آیه، تناسبی با حال بیماری که در آستانه پایان زندگی و جدایی از خانواده و فرزندانش قرار دارد، ایجاد می‌کند. قطع شدن نَفَس به سبب سَکت، با قطع شدن و جداییِ حال بیمار متناسب است و با فضای شتاب و سرعتی که سوره بر آن بنا شده، سازگاری دارد. پس وقف و وصل هر دو دارای دلالت هستند، اما دلالتِ سَکت رساتر است.

گویا سکت، حالت درنگ اضطراب‌آمیز محتضر را می‌نمایاند؛ انگار فضای تردید و انتظار میان درخواست درمان و یقین به مرگ را مجسم می‌کند.

قرطبی گفته است: «عاصم و گروهی از قاریان، نون را در فرموده خدای تعالی «مَنْ رَاقٍ» و لام را در فرموده او «بَلْ رَانَ» (المطففین: ۱۴) وی دلیل اظهار نون و لام در قرائت عاصم را جلوگیری از شباهت به واژگان «مَرّاق» و «بَرّان» می‌داند و معتقد است قصد وقف بر «مَنْ» و «بَلْ» سبب این اظهار شده است (القرطبی، ۲۰۰۳: ۱۱۲/۱۹).

سکت چهارم: بر لامِ واژه «بَلْ» در فرموده خدای تعالی: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (المطففین: ۱۴)

آیات از جزئیاتی در بازداشتنِ این کافران، و آنچه درباره قرآن گفته‌اند، و موضوع تکذیب و حقیقتِ تکذیب‌کنندگان سخن می‌گویند: ﴿**الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (۱۱) وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (۱۲) إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۳)**﴾ (المطففین: ۱۱-۱۳). تجاوز و گناه، صاحبش را به سوی تکذیب آن روز و به سوی جسارت در برابر این قرآن می‌کشاند، و از این رو

درباره آیات آن هنگامی که بر او خوانده می‌شود، می‌گوید: «**أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**»؛ به سبب آنکه قرآن حاوی داستان‌های پیشینیان است که برای عبرت و پند در آن آورده شده، و برای بیانِ سنتِ تخلف‌ناپذیر خداوند که مردم را در قانونی پیوسته و لایتغیر فرامی‌گیرد.

در پیِ این گستاخی و تکذیب، با زجر و ردع پاسخ می‌دهد: «کَلَّا»؛ یعنی آن‌گونه که می‌گویند نیست... سپس از علتِ این گستاخی و این تکذیب و این غفلت از حقِ آشکار و این تیرگی در دل‌های تکذیب‌کنندگان پرده برمی‌دارد: «**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**»؛ یعنی آنچه از گناه و نافرمانی کسب می‌کردند، بر دل‌هایشان پوشانده و زنگار بسته است.

لامِ ساکنِ حرف، در قرآن کریم تنها در دو واژه «هَلْ» و «بَلْ» آمده است، مانند: ﴿**هَلْ يَسْتَطِيعُ**﴾ (المائدة: ۱۱۲)، ﴿**بَلْ هُمْ**﴾ (الأنعام: ۱۷۹)، و حکم آن اظهار مطلق است مگر آنکه پس از آن حرف لام یا راء بیاید، مانند: ﴿**هَل لَكُمْ**﴾ (الروم: ۲۸)، ﴿**بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا**﴾ (ص: ۸) ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ**﴾ (النساء: ۱۵۸).

حکم آن در این حالت ادغام است، و از این مواضع، فرموده خدای تعالی: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ استثنا می‌شود و این به سبب سَکت بر لامِ «بَلْ» در روایت حفص از عاصم است، از این رو سَکت مانع از ادغام می‌شود. حمزه، کسائی و ابوبکر، «**بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ**» را با اماله خوانده‌اند و دیگر قاریان بدون اماله قرائت کرده‌اند. اماله از آن جهت آمده که الف در «ران» از «یاء» منقلب شده است، و ترک اماله بهتر است زیرا در لفظ آن «یاء» وجود ندارد و پیش یا پس از آن نیز کسره‌ای نیامده است. حفص «بَلْ رَانَ» را با اظهار لام نزد راء خوانده است؛ زیرا «بَلْ» یک کلمه و «رَانَ» کلمه‌ای دیگر است. دیگر قاریان به سبب نزدیکیِ مخرج دو حرف لام و راء، آن را به صورت ادغام خوانده‌اند (ابن‌زنجلة، بی‌تا، ۵۷۴/۱).

سکت حفص بر لام «بَلْ» دقیقاً این تفکیک واژگانی را تأیید می‌کند و مانع از ادغام می‌شود تا انتقال معنایی از رد («کَلَّا») به تبیین علت («رَانَ») با وضوح بیشتری احساس شود. معنا این است که در آیات ما چیزی نیست که بتوان در شأن آن چنین گفتارهای باطلی را بر زبان آورد، بلکه آنچه از کفر و گناهان کسب می‌کردند، بر دل‌هایشان نشسته و چیره گشته است تا آنکه همچون زنگار بر روی آینه شده، و این امر میان آنان و شناخت حق، مانع گردیده است (خلوتی، بی‌تا، ۲۸۵/۱۰).

سکت حفص بر «بَلْ» با ایجاد وقفه، همین معنیِ «چیره‌شدن و مانع‌گردیدن» را از طریق ابزار آوایی منعکس می‌کند و شنونده را برای دریافت علت اصلیِ تکذیب آماده می‌سازد. سکت، همچون مرز میان پایان گزارش گناه و آغاز کیفر وجداسازی قاطع میان اعمال فاسد انسان و نتیجه حتمی آن (حجاب از پروردگار) است.

از طرفی «بَلْ»: برای اعراض از آنچه پیش از آن آمده و توجه به آنچه پس از آن است؛ در «كَلَّا» حرف بازداشتن و زجر وجود دارد و «بَلْ» حرف انتقال و اعراض است و «رَانَ»، فعلِ ماضی و «قُلُوبِهِمْ»، به فعل متعلق است (الدعاس، ۱۴۲۵: ۴۲۸/۳). آنچه سَکت را در اینجا تقویت می‌کند، حرکت فعلِ «رَانَ» و جمله پس از آن به عنوان جمله استئنافیه است. (النحاس، ۱۴۰۹: ۳/ ۱۷۸).

هنگام مراجعه به آنچه مفسران درباره این آیه نوشته‌اند، اشاره به نکته‌ای بلاغی وجود دارد که معنای سَکتِ حفص را در این موضع تقویت می‌کند تا با معنای «رَانَ» که فعلِ موجود در آیه «رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ» آن را ایجاد کرده، متناسب باشد. پس تکرار گناهان و بازگشت به آن و سهل‌انگاری در آن، سببی برای کوری دل و پوشیده شدنِ نور می‌گردد. بنابراین، سَکت در اینجا هنگام قرائت، در شنونده و خواننده به یکسان، آن هشدار بزرگی است که آیه به آن اشاره دارد. خطری که برای قلب وارد شده و دشواری خروج از وضعیتی که در آن هستی را برمی‌انگیزد. از این رو از معانی «ران» این است: «گفته می‌شود: رِيْنَ بِالرَّجُلِ يُرَانُ بِهِ رَيْناً، هرگاه در چیزی واقع شود که توان خروج از آن را ندارد» (الرازی، ۱۴۲۰: ۵۸/۳۱). سکت حفص در این موضع، با ایجاد وقفهٔ کوتاه، بر همین حالت «گیرکردن و عدم توان خروج» تأکید می‌کند و حس احاطهٔ گناه بر قلب را به‌طور آوایی القا می‌نماید. از دیگر معانی «ران»، «احاطه» است: «بر دل‌هایشان چیره شد و آن را احاطه کرد تا آنکه آن‌ها را پوشاند و دربرگرفت» (الثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۴۹/۱۰). سکت حفص با ایجاد وقفه پس از «بَلْ»، همین معنی احاطه و پوشاندن را به‌صورت عینی در آوا تقلید می‌کند و بر جداییِ میان رد اولیه («كَلَّا») و علت واقعی («رَانَ») تأکید می‌ورزد. افترا بستنِ آنان بر قرآن، مستلزمِ آن بازداشتنی است که از کلمه «كَلَّا» فهمیده می‌شود، یعنی از این گفتارها بازایستید و خودداری کنید؛ پس موضوع آن‌گونه که شما ای تجاوزکارانِ گنه‌پیشه گمان برده‌اید و گفته‌اید نیست، بلکه آن کلام خدا و وحی او و نازل‌شده از سوی او بر پیامبر اکرمﷺ است. و علت آن تکذیب، تنها همان زنگاری است که دل‌هایتان را احاطه کرده است. پس سکوت بر لامِ «بَلْ»، آن تفصیل را روشن می‌سازد (زحیلی، ۱۴۲۲:۳/۳۸۳۸). «احاطه» در لفظ، با سَکت تناسب دارد تا بر آنچه معنا به آن اشاره می‌کند، دلالت نماید؛ با آنکه قرائتِ ادغام نیز متواتر است و معانی و دلالت‌های خود را نیز دارد. همچنین آشکار ساختنِ لام جایز است، زیرا لام از یک کلمه و راء از کلمه‌ای دیگر است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر «سَکْت» (وقف بدون تنفس) در روایت حفص از عاصم، به بررسی کارکردهای بلاغی و تفسیری این پدیده در چهار موضع مشخص از قرآن کریم پرداخته است. یافته‌های اصلی پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. سَکْت به مثابه ابزار بلاغی-تفسیری: یافته اصلی این پژوهش آن است که سَکْت در روایت حفص، صرفاً یک ویژگی آوایی در قرائت نیست، بلکه ابزاری فعال در نظام بلاغی قرآن است. این وقفه‌های کوتاه، با ایجاد فاصله‌ای معنادار در کلام، به تقویت تفکیک معنایی و تأکید بر مفاهیم کلیدی یاری می‌رسانند.

۲. این کارکرد، سَکْت را از وقف (که انفصال کامل را القا می‌کند) و وَصْل (که امتزاج معانی را ممکن می‌سازد) متمایز و به عنوان «حوزه‌ای مستقل در میانه اتصال نحوی» عمل می‌کند که تلنگری تفسیری به مخاطب وارد می‌کند.

۳. پژوهش نشان داد که چهار موضع سَکْت در روایت حفص، به صورت هدفمند در نقاطی قرار گرفته‌اند که مفاهیم بنیادین اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی قرآن مطرح می‌شوند. این مواضع شامل:

- تنزیه کلام الهی و نفی هرگونه کژی در آن (سوره کهف، آیه ۱-۲).
- تأکید بر معاد و واقعیت آن (سوره یس، آیه ۵۲).
- تبیین علل کفر و انحراف (مانند مفهوم «رَانَ» در سوره مطففین) گزارش گناه و آغاز کیفر وجداسازی قاطع میان اعمال فاسد انسان و نتیجه حتمی آن (حجاب از پروردگار) است
- حالت درنگ اضطراب‌آمیز محتضر را می‌نمایاند؛ انگار فضای تردید و انتظار میان درخواست درمان و یقین به مرگ را مجسم می‌کند.(قیامت۲۷)

۱. تأکید بر جنبه روایی و غیراجتهادی سَکْت: مقاله حاضر تمایز میان سَکْتِ حفص و سایر قرائت‌ها (مانند ادغام) را برجسته کرده و تأکید نموده است که سَکْت حفص، در این مواضع، بیشتر جنبه **روایی (منقول)** دارد تا اجتهادی. این ویژگی، ضمن حفظ سلامت معنایی و دفع ابهامات احتمالی (مانند عدم توهم صفت بودن «قَیِّمًا» برای «عِوَجًا»)، به بیان بلاغی خاص قرائت حفص کمک می‌کند.

۲. جایگاه سَکْت: یافته‌ها نشان می‌دهد که سَکْت حفص، ادامه منطقی مباحث پیشین در حوزه «وقف و ابتدا» و «بلاغت قرآنی» است، اما با خصلت روایی خود، گونه‌ای خاص از بلاغت صوتی و تفسیری را نمایندگی می‌کند

نوآوری‌های پژوهش: این پژوهش در دو سطح اصلی دارای نوآوری است:

– نوآوری موضوعی: تمرکز اختصاصی بر «سَکْت در روایت حفص از عاصم» به عنوان موضوعی کمتر بررسی‌شده در حوزه بلاغت قرائات، که قبلاً بیشتر در مباحث صرفاً فقهی و روایی قرائات مورد توجه بوده است.

– نوآوری نظری: تبیین سَکْت به مثابه یک «ابزار بلاغی–تفسیری» مستقل که در تقاطع بلاغت صوتی (آوایی) و تفسیر قرآن قرار می‌گیرد و صرفاً یک عادت قرائتی نیست، بلکه حامل پیام و هدفی مشخص است.

این یافته‌ها نشان می‌دهد که سَکْت حفص، نه تنها بخشی از میراث عظیم قرائات است، بلکه دریچه‌ای را به سوی درک عمیق‌تر لایه‌های معنایی و بلاغی کلام الهی می‌گشاید.

فهرست منابع

قرآن کریم.
آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله الحسینی، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبدالبارى عطيه، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
ابن‌جزری، محمد بن محمد بن یوسف، النشر في القراءات العشر، تحقیق علی محمد الضباع، مصر: دار الکتب العربیة، بی‌تا.
ابن‌جزری، محمد بن محمد بن یوسف، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقیق برجستراس، قاهره: مکتبة ابن‌تیمیة، ۱۳۵۱ق.
ابن‌جزری، محمد بن محمد بن یوسف، منجد المقرئین ومرشد الطالبین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
ابن‌خالویه، حسین بن احمد ابوعبدالله، الحجة في القراءات السبع، تحقیق عبدالعال سالم مکرم، بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۱ق.
ابن‌زنجله، عبدالرحمن بن محمد ابوزرعه، حجة القراءات، تحقیق سعید الأفغانی، بیروت: دار الرسالة، بی‌تا.
ابن‌عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
ابن‌هشام، جمال‌الدین ابومحمد عبدالله بن یوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك و محمد على حمدالله، بيروت: دار الفكر، ۱۹۸۵م.
ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف بن حیان، البحر المحیط، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
أزدی، ابوبکر محمد بن حسن بن درید، جمهرة اللغة، تحقیق رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.
ثعلبی، ابوالسحاق احمد بن ابراهیم النیسابوری، الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.

جودة، فيصل عبدالله حسن، توجيه المتواتر في ضوء الأحرف السبعة على القول بانها لغات، رساله دکتری در قرائات و علوم آن، طنطا: دانشگاه الأزهر، كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها، ۱۴۴۳ق/۲۰۲۱م.

خطيب بغدادی، ابوبكر احمد بن علی بن مهدی، تاريخ بغداد وذيوله، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.

خطيب، عبدالكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، قاهره: دار الفكر العربي، بی‌تا.

خلوتی، اسماعيل حقی بن مصطفى الإستانبولی، روح البيان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی‌تا.

درويش، محيی‌الدين بن احمد مصطفى، إعراب القرآن وبيانه، بيروت: دار ابن‌كثير، ۱۴۱۵ق.

دعاس، قاسم حمدان، إعراب القرآن الكريم، دمشق: دار المنير – دار الفارابي، ۱۴۲۵ق.

دمياطی، شهاب‌الدين احمد بن محمد بن عبدالغنی، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ويسمى (منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات)، تحقيق أنس مهرة، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.

رازی، عبدالرحمن بن التميمی ابن‌ابی حاتم، الجرح والتعديل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۲۷۱ق/۱۹۵۲م.

رازی، فخرالدين ابوعبدالله محمد بن عمر التيمی، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسين بن محمد، المفردات فی غريب القرآن، بيروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.

زجاج، ابراهيم بن السری بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، بيروت: عالم الكتب، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

زحيلی، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۲ق.

زركشی، بدرالدين محمد بن عبدالله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م.

زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمرو بن احمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.

سعدی، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الإتقان في علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م.

شاطبی، القاسم بن فیره بن خلف، متن الشاطبیة المسمی حرز الأماني و وجه التهاني في القراءات السبع المثاني، تحقیق محمد تمیم الزعبی، مصر: دار الهدی، ۲۰۰۵م.

طنطاوی، محمد سید، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضة مصر، بی‌تا.

عمر، احمد مختار، معجم القراءات القرآنیة، تهران: اسوة، ۱۴۱۲ق.

فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معاني القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی /محمد علی نجار /عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر: دار المصریة، بی‌تا.

قارئ، عبدالعزیز بن عبدالفتاح، قواعد التجوید علی روایة حفص عن عاصم بن أبي النجود، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی‌تا.

قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر بن فرح الانصاری، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق سمیر البخاری، ریاض: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۳م.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملك، لطائف الإشارات، تحقیق ابراهیم البسیونی، مصر: الهیئة المصریة العامة للکتاب، بی‌تا.

قطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ریاض: مکتبة المعارف، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.

کفوی، ایوب بن موسی الحسینی القَریمی ابوالبقاء، الکلیات، تحقیق عدنان درویش، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی‌تا.

مرصفی، عبدالفتاح بن السید عجمی بن السید، هدایة القاري إلی تجوید کلام الباري، قاهره: مکتبة طیبة، بی‌تا.

نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، إعراب القرآن، تحقیق زهیر غازی زاهد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.

نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، معاني القرآن الکریم، تحقیق محمد علی الصابونی، مکه: جامعة أم القری، ۱۴۰۹ق.

نسفی، ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود حافظ‌الدین، مدارك التنزیل وحقائق التأویل، تحقیق یوسف علی بدیوی، بیروت: دار الکلم الطیب، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.

References

‘Umar, A. M. (1991). *Mu‘jam al-qirā’āt al-Qur’āniyyah* [Dictionary of Quranic recitations]. Uswah Publications.

Abū Ḥayyān al-Andalusī, M. Y. (2000). *Al-Baḥr al-muḥīṭ* [The encompassing ocean: Exegesis of the Quran] (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.

Al-Ālūsī, S. M. (1994). *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa-al-sab‘ al-mathānī* [The spirit of meanings in the exegesis of the Grand Quran and the seven oft-repeated verses] (‘A. A. B. ‘Aṭiyyah, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Azdī, A. B. M. H. (1987). *Jamharat al-lughah* [The compendium of language] (R. M. Baalbaki, Ed.). Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn.

Al-Dimyāṭī, S. A. M. (1998). *Itḥāf fuḍalā’ al-bashar fī al-qirā’āt al-arba‘ata ‘ashar (Muntahā al-amānī wa-al-masarrāt fī ‘ulūm al-qirā’āt)* [Endowment of noble mankind regarding the fourteen recitations] (A. Mahrah, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Farrā’, A. Z. Y. Z. (n.d.). *Ma‘ānī al-Qur’ān* [Meanings of the Quran] (A. Y. Najātī, M. ‘A. Najjār, & ‘A. I. Shalabī, Eds.). Al-Dār al-Miṣriyyah.

Al-Jurjānī, ‘A. M. (1983). *Al-Ta‘rīfāt* [The book of definitions]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Kafawī, A. B. A. M. (n.d.). *Al-Kulliyyāt: Mu‘jam fī al-muṣṭalaḥāt wa-al-furūq al-lughawiyyah* [The universals: A dictionary of terminology and linguistic distinctions] (‘A. Darwīsh, Ed.). Mu’assasat al-Risālah.

Al-Khalwatī, I. Ḥ. M. (n.d.). *Rūḥ al-bayān* [The spirit of elucidation: Exegesis of the Quran]. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. B. A. ‘A. (1997). *Tārīkh Baghdād wa-dhuyūluh* [History of Baghdad and its supplements]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Khaṭīb, ‘A. K. Y. (n.d.). *Al-Tafsīr al-Qur’ānī li-al-Qur’ān* [The Quranic interpretation of the Quran]. Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Al-Marṣafī, ‘A. F. S. ‘A. (n.d.). *Hidāyat al-qāri’ ilā tajwīd kalām al-Bārī* [The reciter's guide to the melodious recitation of the Creator's speech]. Maktabat Ṭaybah.

Al-Naḥḥās, A. J. A. M. (1988). *I‘rāb al-Qur’ān* [Grammatical syntax of the Quran] (Z. G. Zāhid, Ed.). ‘Ālam al-Kutub.

Al-Naḥḥās, A. J. A. M. (1989). *Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm* [Meanings of the Noble Quran] (M. 'A. al-Ṣābūnī, Ed.). Umm al-Qura University Press.

Al-Nasafī, A. B. 'A. A. (1998). *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl* [Perceptions of revelation and realities of exegesis] (Y. 'A. Budaywī, Ed.). Dār al-Kalim al-Ṭayyib.

Al-Qāri', 'A. A. 'A. (n.d.). *Qawā'id al-tajwīd 'alā riwāyat Ḥafṣ 'an 'Āṣim ibn Abī al-Najjūd* [Rules of tajweed according to the narration of Hafs from Asim ibn Abi al-Najjood]. Mu'assasat al-Risālah.

Al-Qaṭṭān, M. (2000). *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān* [Studies in the Quranic sciences]. Maktabat al-Ma'ārif.

Al-Qurṭubī, A. 'A. M. A. (2003). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* [The compendium of legal rulings of the Quran] (S. al-Bukhārī, Ed.). Dār 'Ālam al-Kutub.

Al-Qushayrī, 'A. K. H. (n.d.). *Laṭā'if al-ishārāt* [Subtleties of the allusions: Mystical exegesis of the Quran] (I. al-Basyūnī, Ed.). Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, A. Q. Ḥ. M. (1992). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* [The vocabulary in unfamiliar words of the Quran]. Dār al-Qalam.

Al-Rāzī, F. D. M. 'U. (2000). *Mafātīḥ al-ghayb (Al-Tafsīr al-Kabīr)* [Keys to the unseen: The great exegesis]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Sa'dī, 'A. R. N. 'A. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān* [Facilitation by the Most Generous and Merciful in expounding the speech of the Benefactor] ('A. R. M. al-Luwayḥiq, Ed.). Mu'assasat al-Risālah.

Al-Shāṭibī, Q. F. K. (2005). *Matn al-Shāṭibiyyah: Ḥirz al-amānī wa-wajh al-tahānī fī al-qirā'āt al-sab' al-mathānī* [Text of the Shatibiyyah: Haven of wishes and countenance of felicitations in the seven recitations] (M. T. al-Zu'bī, Ed.). Dār al-Hudā.

Al-Suyūṭī, 'A. R. A. B. (1974). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [Perfection in the Quranic sciences] (M. A. al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb.

Al-Ṭanṭāwī, M. S. (n.d.). *Al-Tafsīr al-wasīṭ li-al-Qur'ān al-Karīm* [The intermediate exegesis of the Noble Quran]. Dār Nahḍat Miṣr.

Al-Tha‘labī, A. I. A. I. (2002). *Al-Kashf wa-al-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān* [The unveiling and exposition regarding Quranic exegesis]. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Al-Zajjāj, I. S. S. (1988). *Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh* [Meanings and grammatical syntax of the Quran]. ‘Ālam al-Kutub.

Al-Zamakhsharī, A. Q. M. ‘U. (1987). *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl* [The unfolder of the hidden verities of revelation]. Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Al-Zarkashī, B. D. M. ‘A. (1957). *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* [The proof in the sciences of the Quran] (M. A. al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Al-Zuḥaylī, W. M. (2001). *Al-Tafsīr al-wasīṭ* [The intermediate exegesis of the Quran]. Dār al-Fikr.

Da‘ās, Q. Ḥ. (2004). *I‘rāb al-Qur’ān al-Karīm* [Syntax of the Noble Quran]. Dār al-Munīr & Dār al-Fārābī.

Darwīsh, M. D. A. (1994). *I‘rāb al-Qur’ān wa-bayānuh* [Grammatical parsing and exposition of the Quran]. Dār Ibn Kathīr.

Ibn ‘Āshūr, M. al-Ṭ. (2000). *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* [Verification and enlightenment: Exegesis of the Quran]. Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.

Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, ‘A. R. M. (1952). *Al-Jarḥ wa-al-ta‘dīl* [Critical evaluation and authentication in Hadith transmission]. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Ibn al-Jazarī, M. M. (1932). *Ghāyat al-nihāyah fī ṭabaqāt al-qurrā’* [The ultimate objective regarding the biographical strata of Quranic reciters] (G. Bergsträsser, Ed.). Maktabat Ibn Taymiyyah.

Ibn al-Jazarī, M. M. (1999). *Munjid al-muqri’īn wa-murshid al-ṭālibīn* [The reciters' helper and seekers' guide]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn al-Jazarī, M. M. (n.d.). *Al-Nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr* [The publication on the ten canonical recitations] (‘A. M. al-Ḍabbā‘, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Ibn Hishām, J. D. ‘A. Y. (1985). *Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb* [Dispenser of the intelligent from grammatical treatises] (M. al-Mubārak & M. ‘A. Ḥamad Allāh, Eds.). Dār al-Fikr.

Ibn Khālawayh, A. A. (1981). *Al-Ḥujjah fī al-qirā'āt al-sab'* [The evidentiary basis of the seven recitations] ('A. S. Mukarram, Ed.). Dār al-Shurūq.

Ibn Manẓūr, M. M. (n.d.). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs]. Dār Ṣādir.

Ibn Zanjalah, 'A. M. (n.d.). *Ḥujjat al-qirā'āt* [The rational arguments for the Quranic recitations] (S. al-Afghānī, Ed.). Dār al-Risālah.

Jūdah, F. 'A. Ḥ. (2021). *Tawjīh al-mutawātir fī ḍaw' al-aḥruf al-sab'ah 'alā al-qawl bi-annahā lughāt* [Directing the mutawatir recitations in light of the seven Ahruf as dialects] (Doctoral dissertation). Al-Azhar University, Faculty of the Holy Quran for Recitations and Its Sciences, Tanta, Egypt.

Quṭb, S. (1992). *Fī ẓilāl al-Qur'ān* [In the shade of the Quran]. Dār al-Shurūq.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

The Chain-of-Transmission (Sanad) Assessment of Quranic Variant Readings in the Narrations of *al-Kāfī*

Morteza Yagobkhani Ghiasvand [1]✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Education , Farhangian University of Zanjan, Email: yagobkhani@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
15 March 2026
Received in revised form:
12 April 2026
Accepted:
5 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Recitations of Ahl al-Bayt;
The Seven Readings;
Unity of Recitation;
Shaykh al-Kulaynī;
Kitāb al-Kāfī;
Conflicting Narrations (*al-Taʿādul wa al-Tarājīḥ*).

ABSTRACT

Objective: This study aims to re-evaluate and critically assess the chains of transmission (asānīd) of narrations concerning Quranic variant readings (qirāʾāt) in al-Kulaynī's seminal work *al-Kāfī*, elucidating how Imāmī scholars have addressed and reconciled the apparent contradictions among these reports.

Methodology: Employing a textual-analytical and critical Hadith methodology grounded in the sciences of Biographical Evaluation (ʿIlm al-Rijāl), Hadith Criticism (Ikhtilāf al-Ḥadīth), and Principles of Jurisprudence (specifically the balance of conflicting evidence: *al-Taʿādul wa al-Tarājīḥ*), this research investigates three distinct categories of narrations: those endorsing well-known recitations, those asserting the unity of recitation, and those indicating an independent recitation by the Ahl al-Bayt (a.s.).

Findings: The findings demonstrate that contrary to previous critiques—notably by ʿAllāmah al-ʿAskarī, who weakened several chains by assuming ambiguous transmitters like "Aḥmad ibn Muḥammad" to be the discredited al-Sayyārī—identifying the exact teacher-student linkages confirms the transmitters to be the trustworthy al-Ashʿarī or al-Barqī, thereby establishing their reliability (ṣiḥḥah). Similarly, reports involving Aḥmad ibn Mihrān and Sālim ibn Abī Salamah exhibit verifiable credibility. To resolve doctrinal and textual tensions, Imāmī scholars have adopted five major perspectives: preference for the widely received recitations, preference for the Ahl al-Bayt's reading, interpretive reconciliation (*al-jamʿ*), legal choice (*al-takhyīr*), and preference for the reading most aligned with the codified mushaf.

Conclusion: While several narrations on variant readings in *al-Kāfī* withstand strict rijālī scrutiny, the most coherent scholarly position among Imāmī jurists remains the preference for the universally accepted codified reading (e.g., Ḥafṣ from ʿĀṣim) and refraining from exceeding the established canonical recitations in practice

Cite this article: Yagobkhani Ghiasvand, M. (2026). The Chain-of-Transmission (Sanad) Assessment of Quranic Variant Readings in the Narrations of al-Kāfī. *Studies of Quran Reading*, 14 (26), 323-350. https://doi.org/10.22034/qer.2026.23655.1310

© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International

https://doi.org/10.22034/qer.2026.23655.1310

1. Introduction

The phenomenon of Quranic recitations (qirāʾāt) and the historical involvement of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) in determining or transmitting the phonetic and vocalic forms of revelation constitute an intricate subject within Islamic studies, Hadith sciences, and Imāmī jurisprudence. Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Kulaynī's (d. 329 AH) *al-Kāfī*, the foundational corpus of early Shīʿī tradition, records several narrations concerning Quranic recitations. Textual analysis reveals three seemingly divergent categories of reports: (1) narrations enjoining believers to recite according to the widespread, conventional readings of the public ("recite as the people recite"), (2) narrations advocating the absolute unity of the revelation ("The Quran is one, revealed from the One; variation originates from the transmitters"), and (3) narrations attributing distinct, non-canonical variant readings specifically to the Imams of the Ahl al-Bayt. Contemporary critical scholarship—exemplified by ʿAllāmah al-Sayyid Murtaḍā al-ʿAskarī in *al-Qurʾān al-Karīm wa Riwāyāt al-Madrasatayn* and Grand Ayatollah al-Khūʾī in *al-Bayān*—has largely dismissed the third category based on putative chains of transmission containing weak or extremist (ghulāt) transmitters. This study re-evaluates the technical authenticity of these chains and systematically analyzes the hermeneutical frameworks used by Imāmī scholars to resolve these conflicting traditions.

2. Methodology

This study adopts a rigorous analytical and critical-historical approach rooted in classical Rijāl, Dirāyah, and Uṣūl al-Fiqh (specifically the theory of resolving conflicting traditions: *al-Taʿādul wa al-Tarājīḥ*). The investigation restricts its scope to vocalic and diacritical variants (ḥarakāt) rather than textual additions or omissions. The methodology operates across two dimensions:

1. Technical Chain Reconstruction & Disambiguation: Resolving shared or homonymous names (*al-mushtarakāt*) by mapping transmitter-receiver networks (*rāwī and marwī ʿanh*) and cross-referencing classical bio-bibliographical authorities (al-Najāshī, al-Ṭūsī, al-Kashshī, Ibn Dāwūd, and al-Ḥillī).

2. Conflict Resolution Framework: Applying jurisprudential rubrics to determine whether apparent contradictions among authentic reports are reconcilable via semantic synthesis (*al-jamʿ*), preference weighting (*al-tarjīḥ*), or juristic indifference/choice (*al-takhyīr*).

3. Findings

A) Re-assessment and Verification of Transmission Chains:

1. Surah al-Māʾidah: 95 ("dhawā ʿadlin" vs. "dhū ʿadlin"): ʿAllāmah al-ʿAskarī weakened the first narration in *al-Kāfī* by identifying the ambiguous "Aḥmad ibn Muḥammad" as the notorious narrator al-Sayyārī. However, structural isnād mapping demonstrates that Kulaynī's direct teacher, Muḥammad ibn Yaḥyā al-ʿAṭṭār, never transmitted directly from al-Sayyārī. Contextual evidence decisively establishes that "Aḥmad ibn Muḥammad" is either the eminent Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿĪsā al-Ashʿarī or Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid al-Barqī, both indisputably reliable. Furthermore, the second narration—transmitted via ʿAlī ibn Ibrāhīm from his father, from Ibn Abī ʿUmayr, from Ḥammād ibn ʿUthmān—represents a textbook example of an authentic (*ṣaḥīḥ*) Imāmī chain.

1. Surah al-Anʿām: 33 ("lā yukdhibūnaka" without tashdīd): The isnād—incorporating renowned figures such as al-Ḥusayn ibn Saʿīd, al-Naḍr ibn Suwayd, and Yaʿqūb ibn Shuʿayb—is fully authentic and perfectly matches the recognized canonical readings of Nāfiʿ and al-Kisāʾī among the Seven Readers.

2. Surah al-Ḥijr: 41 ("ṣirāṭu ʿAlīyin mustaqīm"): While Aḥmad ibn Mihrān was impugned due to Ibn al-Ghaḍāʾirī's hyper-critical approach, his reliability is defended based on al-Kulaynī's invocation of mercy upon him, his frequent citations in *al-Kāfī*, and the defenses provided by modern authorities like Ayatollah Subḥānī and ʿAllāmah Māmaqānī.

3. Narrations on Unity and Canonical Readings: Reports transmitted by Sālim ibn Abī Salamah (clarified by al-Ḥurr al-ʿĀmilī and al-Ṣaffār in *Baṣāʾir al-Darajāt*) and Jamīl ibn Darrāj from Zurārah also withstand rigorous rijālī verification.

B) Analytical Typology of Conflict Resolution:

Faced with authentic but divergent reports, Imāmī scholarship has branched into five major paradigms:

1. Preference for Well-Known Recitations (Tarjīḥ al-Qirāʾāt al-Mashhūrah): Advanced by al-Shaykh al-Mufīd, al-Shahīd al-Awwal, al-Shahīd al-Thānī, and al-Majlisī, arguing for communal cohesion and the authority of the received text.

2. Preference for Ahl al-Bayt Variants: Advocated by traditionalist-Akhbārī scholars (e.g., Muḥaddith al-Nūrī), who interpreted popular reading endorsements as instances of prudential dissimulation (*taqiyyah*)—a view weakened by the established principle of testing narrations against the publicly known Quran.

2. Interpretive Reconciliation (al-Jamʿ al-ʿUrfī/al-ʿAqlī): Proposed by Ṣāḥib al-Jawāhir and al-Majlisī (harmonizing "dhū" and "dhawā" as chronological references to the Prophet and the Imam). This synthesis is critiqued as an artificial, rationalistic (*ʿaqlī*) construct lacking intuitive linguistic backing.

3. Legal Choice (al-Takhyīr): Rooted in al-Kulaynī's own methodological preface to *al-Kāfī*, permitting recourse to either valid transmission where definitive prioritization is elusive.

5. Preference for the Optimal Textual Alignment: Articulated by ʿAllāmah Maʿrifat, who highlighted the superior transmission lineage ("the golden chain") of the reading of Ḥafṣ from ʿĀṣim as the most textually and historically sound criterion.

4. Conclusion

This inquiry proves that the narrations regarding Quranic recitations in *al-Kāfī* are technically sound and should not be summarily dismissed on grounds of sanad weakness. Nevertheless, at the level of textual application, artificial harmonizations fail the standard of sound legal reasoning. Consequently, adopting the recitation corresponding to the universally received codex (such as Ḥafṣ from ʿĀṣim) represents the most methodologically rigorous and widely accepted paradigm within Imāmī Quranic and Hadith scholarship.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۰۶ - ۲۶۲۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۱۴ - ۲۶۲۶
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

ارزیابی سندی قرائات قرآن کریم در روایات کتاب کافی

مرتضی یعقوبخانی غیاثوند [۱] ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، زنجان، ایران، رایانامه: yagobkhani@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۴
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۲۳
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۵
تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
قرائات اهل‌بیت، قرائات هفت‌گانه، وحدت قرائت، شیخ کلینی، کتاب الکافی، روایات متعارض (تعادل و تراجیح).

چکیده

هدف: این پژوهش درصدد بازبینی و ارزیابی انتقادی اسناد روایات مربوط به قرائات قرآن در اثر بنیادین الکلینی، یعنی «الکافی»، و تبیین چگونگی مواجهه و جمع میان تعارض‌های ظاهری این گزارش‌ها از سوی عالمان امامی است.

روش‌شناسی: با روش تحلیل متنی و نقد حدیث و با تکیه بر علوم رجال، اختلاف الحدیث و اصول فقه ــ به‌ویژه قواعد تعادل و تراجیح ــ سه دسته از روایات بررسی شده است: روایاتی که قرائات مشهور را تأیید می‌کنند، روایات دالّ بر وحدت قرائت و روایاتی که بر قرائت مستقل اهل‌بیت علیهم‌السلام دلالت دارند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد برخلاف برخی نقدهای پیشین، به‌ویژه نقد علامه عسکری که شماری از اسناد را با فرض اینکه راویان مبهمی مانند «احمد بن محمد» همان سیّاریِ تضعیف‌شده‌اند، ضعیف تلقی کرده بود، شناسایی دقیق پیوندهای استاد و شاگردی نشان می‌دهد این راویان همان اشعری یا برقیِ مورد اعتماد بوده‌اند و در نتیجه وثاقت اسناد ثابت می‌شود. همچنین اعتبار قابل بررسی گزارش‌های مربوط به احمد بن مهران و سالم بن ابی‌سلمه تأیید می‌شود. برای رفع تعارض‌های اعتقادی و متنی، عالمان امامی پنج دیدگاه عمده را پذیرفته‌اند: ترجیح قرائات مشهور و مقبول، ترجیح قرائت اهل‌بیت، جمع و تأویل میان روایات، تخییر و ترجیح قرائتی که با مصحف مدوّن سازگارتر است.

نتیجه‌گیری: هرچند شماری از روایات قرائات در «الکافی» در برابر بررسی سخت‌گیرانه رجالی تاب می‌آورند، منسجم‌ترین دیدگاه علمی نزد فقیهان امامی همچنان ترجیح قرائت مقبول و مدوّن و فراگیر ــ مانند حفص از عاصم ــ و خودداری از فراتر رفتن از قرائات تثبیت‌شده در مقام عمل است.

استناد: یعقوبخانی غیاثوند، مرتضی (۱۴۰۵). ارزیابی سندی قرائات قرآن کریم در روایات کتاب کافی. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۳۲۳-۳۵۰. https://doi.org/10.22034/qer.2026.23655.1310

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

اهل‌بیت﵈ در ارتباط با قرآن کریم، نقشی بسیار فعال و تأثیرگذار در جوامعِ علمیِ اسلامی ایفا کرده‌اند. از مهم‌ترین این نقش‌ها، می‌توان به مسئله‌ی قرائتِ قرآن کریم اشاره کرد. کتاب الکافی نوشتهٔ محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ق)، به‌عنوانِ یکی از مهم‌ترین منابعِ روایی شیعه، دیدگاهِ اهل‌بیت﵈ را نسبت به قرائتِ قرآن کریم بیان کرده است. با بررسیِ روایاتِ این کتاب، سه دسته روایت در ارتباط با قرائتِ قرآن کریم یافت می‌شود: روایاتِ ارشاد به قرائتِ مشهور، روایاتِ تأکید بر توحیدِ قرائت، و روایاتِ ناظر به استقلالِ قرائتِ اهل‌بیت﵈. این روایات از جهتِ مضمون با یکدیگر متفاوت هستند.

نقلِ احادیثِ مختلف در میانِ منابعِ امامیه، گسترده است. احادیثِ کتاب‌های تهذیب و استبصار نوشتهٔ شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق)، بازتابِ اختلافِ احادیثِ امامیه در دانشِ فقه هستند. امّا اختلاف در احادیث، تنها به موضوعاتِ فقهی محدود نمی‌شود؛ بلکه گسترهٔ این اختلاف، قرائتِ قرآن کریم را نیز دربر می‌گیرد. سه دستهٔ یادشده در اختلافِ قرائت، مصداقی روشن برای اختلافِ روایت به‌شمار می‌روند.

یکی از پاسخ‌های اصلی در ارزیابی و نقدِ قرائاتِ نقل‌شده در منابعِ روایی، تکیه بر ضعفِ روایات و راویانِ این احادیث است. به‌عنوانِ نمونه، علامه عسکری (۱۳۸۶ش) در کتاب القرآن الکریم و المدرستین و محقق خوئی در کتاب البیان، نمونه‌هایی از این رویکرد محسوب می‌شوند که به‌صورتِ تفصیلی به نقدِ روایاتِ مخالف با قرائتِ حفص از عاصم پرداخته‌اند.

«تعادل و تراجیح» مولودِ تعارضِ میانِ اخبار است. تعادل با نگاهِ جمع، و تراجیح با نگاهِ انتخابِ یک روایت، در دانشِ حدیث نقش ایفا می‌کنند. تعارض زمانی شکل می‌گیرد که دو یا چند روایت از جهتِ سند، معتبر یا صحیح باشند. ازاین‌رو، دو حیطهٔ «ارزیابیِ سند» برای به‌تصویر کشیدنِ تعارض، و «تعادل و تراجیح» برای انتخابِ روایت، ضروری است.

این نوشتار می‌کوشد تا با ارزیابیِ مجددِ قرائاتِ قرآنی در کتاب الکافی، در دو حیطهٔ «ارزیابیِ سندی» و «تعادل و تراجیح»، به این پرسش بپردازد که بازتابِ حلِّ تعارضِ میانِ اختلافِ قرائات در کتاب الکافی، در میانِ عالمانِ امامیه چگونه بوده است.

پیشینه پژوهشی: در ارتباط با ارزیابیِ سندیِ قرائاتِ قرآنی در منابعِ روایی و تفسیریِ امامیه، پژوهش‌هایی انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مقالهٔ «قرائات منسوب به اهل‌بیت﵈ در مجمع‌البیان» نوشتهٔ محمدتقی دیاری بیدگلی و شهلا نوری، یکی از این نمونه‌هاست که تمامی ۱۴۵ نقلِ منسوب به اهل‌بیت﵈ در مجمع‌البیان را احصا کرده است. نویسندگان در این مقاله نشان داده‌اند که از میان این تعداد، تنها یک روایت دارای سندِ معتبر بوده و سایر نقل‌ها بدون سند به اهل‌بیت﵈ نسبت یافته است.

۲. مقالهٔ «نگرش تاریخی به روایات قرائات اهل‌بیت﵈» نوشتهٔ بی‌بی‌زینب حسینی و همکاران، رویکردی تاریخی-انتقادی دارد و به‌طورِ خاص به تحلیلِ نقل‌های منسوب از طریقِ راوی‌ای به نام «سیّاری» پرداخته است. نویسندگان نشان می‌دهند که بیشتر این نقل‌ها با قرائتِ کسائی (قاریِ دربارِ عباسی) و نیز قرائتِ ابن‌عباس، سازگاری دارد. به‌نظر می‌رسد سیّاری - بر اساسِ تحلیلِ مقاله - در مقامِ مشروعیت‌بخشی به قرائتِ خلفایِ عباسی بوده و این امر سبب شده که بسیاری از موارد، به‌صورتِ نادرست به اهل‌بیت﵈ نسبت داده شود.

۳. مقالهٔ «بررسی مبانی روایی شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح» نوشتهٔ شهربانو عباس‌زاده، به تحلیلِ منهجِ طبرسی در مواجهه با قرائات می‌پردازد. نویسنده نشان می‌دهد که طبرسی، ضمنِ نقلِ گستردهٔ قرائات در مجمع‌البیان، در ترجیحِ نهایی به معیارهایِ روایی، اصولِ عقلی، انسجامِ معنایی و پذیرشِ عمومی توجّه دارد.

۴. مقالهٔ «تحلیل بازتاب قرائات منسوب به معصومین﵈ در تفسیر تبیان و مجمع‌البیان» و «گونه‌شناسی قرائات منسوب به معصومین﵈»، هر دو نوشتهٔ مرتضی یعقوبخانی و همکاران، به ارزیابیِ این قرائات پرداخته‌اند.

با این حال، در هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده، به بررسیِ سندی و حلّ تعارضِ میانِ قرائاتِ قرآنی در کتاب الکافی پرداخته نشده است. ازاین‌رو، انجامِ یک پژوهشِ مستقل در این زمینه ضروری می‌نماید.

مفهوم‌شناسی قرائات

واژهٔ «قرائت» مصدر و از ریشهٔ «قَرَأَ» است. اصلِ صحیحِ این ریشه، دلالت بر جمع و اجتماع دارد (احمد بن فارس، ۱۳۹۹ش: مادهٔ «قرء»). معنایِ اصطلاحیِ آن، میانِ دانشمندانِ علومِ قرآن متفاوت است؛ در ادامه، به سه تعریف اشاره می‌شود:

تعریف ابن‌جزری (۷۴۱ق): قراءات، علم به چگونگیِ اداءِ کلماتِ قرآن و اختلافِ این کیفیت است؛ اختلافی که به ناقل و راویِ آن منسوب است (ابن‌جزری، ۱۴۱۹ق: ۳).

تعریف زرکشی (۷۹۴ق): قراءات، عبارت است از اختلافِ مربوط به الفاظ و عباراتِ وحی. این اختلاف در ارتباط با حروف و کلماتِ قرآن و کیفیتِ آنها، از قبیلِ تخفیف، تشدید و امثالِ آن از سویِ قُرّاء است (زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۹/۱).

این نوشتار، تنها به قرائاتی در کتابِ الکافی می‌پردازد که منشأ آنها حرکت (اصلی یا نیابی) است. در مواردی که منشأِ اختلاف، اضافه یا کم‌شدنِ یک واژه یا عبارت باشد، موردِ بررسی قرار نخواهد گرفت.

ارزیابی سندی قرائات قرآنی در کتاب کافی

ضرورتِ بررسیِ سندیِ روایاتی که کلینی در کتابِ الکافی نقل کرده، برای بسیاری از عالمانِ امامیه پذیرفته شده است؛ چراکه صرفِ نقلِ روایات در کتابِ کافی، شهادتی بر صحتِ آنها محسوب نمی‌شود. این مبنا را می‌توان از سخنِ خودِ کلینی در مقدمهٔ الکافی به‌دست آورد. او در مقدمه می‌نویسد: «کسی را نمی‌رسد که بنظر خویش، روایات مختلفه‌ای را که از امامان﵈ رسیده است تشخیص دهد، مگر به دستورِ خودِ امام﵇».

و نیز معتقد است که روایاتِ اختلاف‌انگیز موجود در این کتاب را نمی‌توان با دانشِ اندک بررسی کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰/۱).

محقق خوئی (۱۳۷۱ش) از این سخن نتیجه گرفته است که کلینی درصددِ گردآوریِ روایات بوده است و نه لزوماً نقلِ روایاتِ صحیح‌السند. همچنین، روایاتِ منقول در الکافی، بازتابِ دیدگاه‌هایِ مصنّف نیست (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۲۶/۱).

الف. ارزیابی سندی قرائات اهل بیت﵈ در کتاب کافی

در بسیاری از پژوهش‌های مربوط به قرائاتِ منسوب به اهل‌بیت﵈، ضعف در سند، یکی از اصلی‌ترین پاسخ‌ها بوده است. علامه عسکری در کتاب «القرآن الکریم و المدرستین» به‌صورتِ مفصل، اسانیدِ این قرائات را بررسی کرده است. تلاش‌های عالمانه و روشمندِ او، کار را برای کشفِ پاسخ‌های جدید به کتاب‌الفصل‌خطاب دشوار ساخته است. این نوشتار در این بخش، می‌کوشد تا با بررسیِ مجددِ روایاتِ نقل‌شده در کتاب الکافی، به ارزیابیِ دوبارهٔ آنها بپردازد.

۱. آیهٔ ۹۵ سورهٔ مائده

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ... يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ...﴾

در کتاب الکافی، دو روایت نقل شده است که بر اساس آنها، اهل‌بیت‌ﷺ واژهٔ «ذَوا عَدْلٍ» را در این آیه، به‌صورت «ذُو عَدْلٍ» قرائت کرده‌اند:

روایت نخست: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ‌ﷺ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» قَالَ: «الْعَدْلُ رَسُولُ اللَّهِ‌ﷺ وَ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ» ثُمَّ قَالَ: «هَذَا مِمَّا أَخْطَأَتْ بِهِ الْكُتَّابُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۴۵/۸)؛ ترجمه: زراره نقل می‌کند: از امام باقر‌ﷺ دربارهٔ آیهٔ «يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ» پرسیدم. امام فرمود: «عدل» رسول خدا‌ﷺ و امام پس از اوست. سپس فرمود: این (واژهٔ «ذَوا» در آیه) از مواردی است که کاتبانِ وحی در آن اشتباه کرده‌اند.

روایت دوم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ: تَلَوْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌ﷺ «ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» فَقَالَ: «ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ، هَذَا مِمَّا أَخْطَأَتْ فِيهِ الْكُتَّابُ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۵/۸)؛ ترجمه: حماد بن عثمان گوید: نزد امام صادق‌ﷺ عبارت «ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ» را تلاوت کردم. امام فرمود: «ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ»؛ این از مواردی است که کاتبان در آن اشتباه کرده‌اند.

تحلیل و بررسی: در این دو روایت، از امام باقر‌ﷺ و امام صادق‌ﷺ نقل شده است که عبارتِ قرآنی «**يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**» را به‌صورت «**يَحْكُمُ بِهِ ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ**» قرائت کرده‌اند. در هر دو روایت، علتِ این تغییر، خطایِ نویسندگانِ وحی یا مفسران دانسته شده است. شایانِ ذکر است که در هیچ‌یک از قرائاتِ مشهور و شاذ، چنین قرائتی گزارش نشده است.

بر اساس قرائتِ مشهور، باید دو عادل در موردِ قربانی حکم کنند؛ امّا بر اساس قرائتِ منسوب به اهل‌بیت‌ﷺ، یک عادل برای این کار کافی است. این قرائت، با نگاهِ فضائلِ اهل‌بیت‌ﷺ در قرآن کریم هماهنگ است و ازاین‌رو، هم از منظرِ فقهی بدان نگریسته شده و هم در ارتباط با امامتِ اهل‌بیت‌ﷺ موردِ توجّه قرار گرفته است.

با این حال، ارزیابیِ سندیِ این دو روایت، نشان می‌دهد که هرچند سلسلهٔ سندِ آنها به راویانی معروف و قابلِ قبول می‌رسد، امّا نقلِ قرائتی که با هیچ‌یک از قرائاتِ معروف همخوانی ندارد و تنها در این دو روایت آمده، نیازمندِ بازنگریِ جدّی در اعتبارِ سندی و محتواییِ آنهاست. به‌ویژه آنکه در هیچ منبعِ قرائتیِ معتبری، قرائت «ذُو عَدْلٍ» ثبت نشده و این امر، بر شاذّ و یا جعلی بودنِ آن دلالت دارد. از سوی دیگر، نسبتِ خطا به کاتبانِ وحی، با اصلِ عصمتِ نقلِ وحی و تواترِ قرائتِ موجود، سازگاریِ چندانی ندارد و این خود، قرینه‌ای بر ضعفِ محتواییِ این روایات محسوب می‌شود.

بررسی سندی روایت اول

از جهتِ دانشِ رجال، آنچه در این سند اهمیت دارد، تعیینِ هویتِ «احمد بن محمد» است. با توجه به سندِ یادشده، این نام در منابعِ رجالی، میانِ سه شخصیت و راویِ مشترک است و تشخیصِ آن در ارزیابیِ سندیِ این روایت تأثیر دارد: ۱. احمد بن محمد اشعری قمی؛ ۲. احمد بن محمد خالد برقی؛ ۳. احمد بن محمد معروف به سیّاری.

دو راویِ نخست، یعنی اشعری و برقی، در منابعِ رجالی توثیق شده‌اند؛ ازاین‌رو، بررسیِ قرائنی که مشخص کند کدام‌یک هستند، دستاوردی در مسئله ندارد. بنابراین، باید مشخص شود که «احمد بن محمد» در سندِ یادشده، کدام‌یک است. آیا او همان اشعری یا خالد برقی است که بر این اساس، روایت صحیح خواهد شد، یا آنکه او همان فردِ دروغ‌گو به نام سیّاری است؟

یکی از شیوه‌های متداول میانِ پژوهشگرانِ دانشِ رجال در تعیینِ راویانِ مشترک، بررسیِ راوی و مَروی‌عنه در سندها است. بنابراین، باید دو شخصیت در این سند موردِ بررسی قرار گیرند:

نخست: محمد بن یحیی (شیخ کلینی) که آیا او از سیّاری نقلی داشته است یا خیر؟

دوم: ابن فضال که آیا از سیّاری روایت نقل کرده است یا خیر؟

با بررسیِ روایاتِ الکافی، محمد بن یحیی عطّار هیچ‌گاه از سیّاری روایتی نقل نکرده است. فیض کاشانی (۱۰۹۰ق) در ارتباط با «احمد بن محمد» می‌نویسد: این نام مشترک میانِ ۳۰ راوی است، امّا اگر این نام به‌صورتِ مطلق در اسانید یاد شود، چهار نفر از ثقات را دربر خواهد گرفت: ابن‌ولید قمی، ابن‌عیسی اشعری، ابن‌خالد برقی و ابن‌ابی‌نصر بزنطی. ابن‌ولید همیشه در ابتدای سند قرار دارد و ابن‌ابی‌نصر بزنطی در آخر سند؛ ابن‌عیسی اشعری و ابن‌خالد برقی نیز در وسط سند نام برده می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۲۱/۱).

معمولاً میانِ سیّاری و محمد بن یحیی، افرادی مانند محمد بن احمد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶/۴، ۱۵۸، ۱۶۹)، احمد بن محمد (همان: ۳۰۳/۶) و موسی بن الحسن (همان: ۴۲۶/۶) قرار می‌گیرند. از این رو، به نظر می‌رسد که شیخ کلینی مستقیماً از کتابِ سیّاری استفاده نکرده است. همچنین کلینی، ده روایت را با واسطهٔ حسن بن محمد بن عمران اشعری از سیّاری نقل می‌کند که این روایات، احتمالاً از کتابِ النوادر نوشتهٔ حسین بن محمد است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۶). شیخ کلینی روایاتی را نیز با واسطهٔ علی بن محمد بن عبدالله بندار از سیّاری نقل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۳/۱، ۵۲۳؛ ۵۰۷/۶).

نیز ابن فضال هیچ‌گاه روایتی را از سیّاری اخذ نکرده است. در منابعِ حدیثی، ابن فضال از احمد بن محمد در حدود ۴۴۴ روایت نقل کرده است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۳/۲). امّا کلینی در الکافی، سلسلهٔ «احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر» را در حدود ۱۰۹ روایت نقل کرده است. همچنین سلسلهٔ «احمد بن محمد عن ابن فضال» در حدود ۳۹ مورد نام برده شده است. امّا در این موارد، مقصود از احمد بن محمد، سیّاری نیست. در تمامِ موارد، راوی و مروی‌عنه مشابه هستند و دور از ذهن است که مقصودِ کلینی از احمد بن محمد، سیّاری باشد. علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) این روایت را «صحیح» می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۳۹۶/۲).

بنابراین، با قرینهٔ راوی و مروی‌عنه، مشخص شد که احمد بن محمد، یا جنابِ اشعری قمی است یا خالد برقی که هر دو موردِ توثیقِ منابعِ رجالی هستند. امّا علامه عسکری در ارتباط با این قرائت، معتقد است سندی که کلینی نقل کرده، به علتِ وجود «احمد بن محمد» ضعیف است (عسکری، ۱۴۱۶ق: ۳۷۷/۳). او یک قاعدهٔ کلی در ارزیابیِ قرائاتِ نقل‌شده از اهل‌بیت‌ﷺ دارد و تصریح می‌کند که اگر روایتی در کتابِ سیّاری یافت شود، نشان‌دهندهٔ آن است که آن روایت از کتابِ سیّاری نقل شده است. این قاعدهٔ کلی، در بسیاری از ارزیابی‌های ایشان تکرار شده است (همان).

بررسی سندی روایت دوم

سلسله سند روایت دوم، متشکل از افرادی است که در منابع رجالی توثیق شده‌اند:

- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۲۰۸/۱۲)
- عَنْ أَبِيهِ (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۶)
- عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۳۴۸ش: ۵۹۱)
- عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ (کشی، ۱۳۹۰ش: ۳۱۷)

علامه عسکری در نقد قرائاتِ نقل‌شده از اهل‌بیت﵈، این تفسیر را مجهول و نامعتبر می‌داند (عسکری، ۱۴۱۶ق: ۲۴۰/۳). امّا می‌توان صحت این روایت را با توجه به روایتِ صحیح‌السندِ پیشین، تصحیح و موافقِ آن دانست. همچنین در منابعِ حدیثی، روایاتی موافقِ این دو روایت وجود دارند، امّا سندِ آنها به علتِ ارسال یا ضعفِ راوی، مخدوش است. تفسیر عیاشی و مجمع‌البیان، با حذفِ سند یا تقطیع آن، مضمونِ دو روایت را نقل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۷۵/۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ش: ۳۴۳/۱).

۲. آیهٔ ۳۳ سورهٔ انعام

﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَ لكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآياتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾

به امام علی﵇ نسبت داده شده است که ایشان کلمهٔ «لا يُكَذِّبُونَكَ» را بدون تشدیدِ «ذال» و به‌صورت «لا يُكذِبُونَک» قرائت می‌کردند. طبرسی این قرائت را مطابق با قرائتِ نافع (۱۶۹ق) و کسائی (۱۸۹ق) از قُرّاء سبعه می‌داند (طبرسی، مجمع‌البیان، ۴۵۴/۴).

روایت در کتاب کافی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مَيْثَمٍ، عَنْ عَبَايَةَ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ﵇: «فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَ لكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآياتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» فَقَالَ: «بَلَى وَ اللَّهِ لَقَدْ كَذَّبُوهُ أَشَدَّ التَّكْذِيبِ، وَ لَكِنَّهَا مُخَفَّفَةٌ: لا يُكْذِبُونَكَ، لَا يَأْتُونَ بِبَاطِلٍ يُكَذِّبُونَ بِهِ حَقَّكَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۰/۸)

ترجمه: فردی نزد امیرالمؤمنین﵇ آیه را قرائت کرد. حضرت فرمود: «آری، به خدا سوگند که او را سخت تکذیب کردند، امّا این (کلمه) مخفّف است: «لا يُكْذِبُونَكَ» یعنی امر باطلی نیاوردند تا به وسیلهٔ آن، حقِ تو را دروغ سازند».

ارزیابی سندی این روایت:

بر اساس گزارش‌های دانشمندان رجالی، تمام افراد یادشده در این سند ثقه هستند:

- محمد بن یحیی عطّار (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۳؛ حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۷)
- احمد بن محمد (پیشتر به‌تفصیل بررسی شد)

- حسین بن سعید (طوسی، رجال، ۱۳۶۴ش: ۱۴۹) - خوئی معتقد است که مروی‌عنهٔ جنابِ حسین بن سعید، تنها احمد بن محمد اشعری قمی و احمد بن محمد خالد برقی است (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۳۲۴/۳؛ ۲۹۴/۳).

- نَضْر بن سُوَید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۷)

- محمد بن ابی‌حمزه (کشی، ۱۳۹۰ش: ۲۰۳)

- یعقوب بن شعیب بن میثم تمّار (حلی، رجال ابن داود، ۱۴۰۷ق: ۴۵۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۶)

- عمران بن میثم تمّار (حلی، رجال ابن داود، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۲)

- عَبایة الأسدی (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۲۷۴/۱۰)

در منابعِ روایی و تفسیری، روایاتی با مضمونی مشابهِ این روایت نقل شده است .تفسیر عیاشی، علی بن ابراهیم، طبرسی، شُبّر و البرهان، این روایات را به‌صورتِ مُرسَل نقل کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰ش: ۳۵۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۵۴/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۴۱۴/۲؛ شبر، ۱۴۱۰ق: ۱۵۳).

علامه عسکری، بر این اساس که «احمد بن محمد» در سند الکافی، همان سیّاری است، این روایت را تضعیف نموده است، در حالی که راوی و مروی‌عنهٔ احمد بن محمد با سیّاری سازگاری ندارد. همان‌گونه که پیشتر گذشت، قرائنِ موجود نشان می‌دهد که احمد بن محمد در این سند، یا اشعری قمی است یا خالد برقی، نه سیّاری؛ ازاین‌رو، تضعیفِ علامه عسکری در این مورد، قابلِ مناقشه است.

۳. آیه ۴۱ سوره حجر

﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ (حجر: ۴۱)

روایت در کتاب کافی: **مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «هَذَا صِرَاطٌ عَلِيٍّ مُسْتَقِيمٌ.»** (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۲۴/۱)

ترجمه: هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: «این راهِ علی است که مستقیم است».

ارزیابی سندی روایت:

بر اساس گزارش‌های دانشمندان رجالی، افرادِ این سلسله‌ی سند، به‌شرح زیر ارزیابی می‌شوند:

- أحمد بن مهران (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۳۵۴/۳)
- عبدالعظیم حسنی (همان: ۵۲/۱۱)
- هشام بن حکم (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۳)

بررسی وثاقت «أحمد بن مهران»: شیخ کلینی در کتاب الکافی، ۵۲ روایت از طریقِ احمد بن مهران نقل کرده است. او عبارتِ «رَحِمَهُ اللَّهُ» را پس از نامِ او در بابِ مولودِ زهرا (س) به کار برده است. در ارتباط با وثاقتِ او، میانِ دانشمندانِ علمِ رجال اختلاف وجود دارد که ریشهٔ آن به سخنِ ابن‌غضائری بازمی‌گردد. ابن‌غضائری، احمد بن مهران را تضعیف کرده است (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴ش: ۴۲/۱). امّا بسیاری از رجالیان معتقدند که عبارتِ «رَحِمَهُ اللَّهُ» از سویِ کلینی، دلالت بر وثاقتِ او دارد و نیز کثرتِ نقل (۵۲ روایت) از او، دلیلِ توثیقِ وی به‌شمار می‌رود (مامقانی، ۱۴۱۲ق: ۱۷۳/۷). آیت‌الله سبحانی نیز با نقدِ شیوهٔ ابن‌غضائری در تضعیفِ بسیاری از راویان، احمد بن مهران را از بزرگانِ امامیه می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۲).

علامه عسکری، به دلیلِ ضعیف‌دانستنِ «احمد بن محمد» (که در سندهایِ دیگر کاربرد دارد) این قرائت را تضعیف کرده است (عسکری، ۱۴۱۶ق: ۲۵۹/۳)، امّا در این سند، راوی «احمد بن مهران» است که دست‌کم از نظرِ برخی رجالیان، موثّق به‌شمار می‌رود.

طبرسی در مجمع‌البیان، این قرائت را مطابق با قرائتِ یعقوب، ابی‌رجا، ابن‌سیرین، قتاده، ضحاک، مجاهد، قیس بن عمار و عمرو بن میمون می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۱۸/۶).

با توجّه به صحتِ مضمونِ روایتِ یادشده، منابعِ حدیثیِ دیگر، هرچند با ارسال یا ضعفِ راوی، مانند تفسیر فرات کوفی و مجمع‌البیان، این قرائت را پذیرفته‌اند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۱۸/۶).

محقق خوئی معتقد است که روایتِ صحیح‌السندِ ابی‌بصیر در کتاب الکافی، با این نوع روایات که قرائتی مستقل را به اهل‌بیت﵈ نسبت می‌دهند، تعارض دارد (خوئی، ۱۴۳۰ق: ۲۳۱). متنِ روایتِ ابی‌بصیر چنین است: **عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ﵇ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹) قَالَ: فَقَالَ: «نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي**

طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ﴿ع﴾» فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ: فَمَا لَهُ لَمْ يُسَمِّ عَلِيّاً وَ أَهْلَ بَيْتِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: «فَقُولُوا لَهُمْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ﴿ص﴾ نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ لَمْ يُسَمِّ اللَّهُ لَهُمْ ثَلَاثاً وَ لَا أَرْبَعاً، حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ﴿ص﴾ هُوَ الَّذِي فَسَّرَ لَهُمْ ذَلِكَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۶/۱)؛ ترجمه: ابو بصیر گوید: از امام صادق﴿ع﴾ دربارهٔ آیهٔ ﴿وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ پرسیدم. فرمود: دربارهٔ علی بن ابی‌طالب، حسن و حسین﴿ع﴾ نازل شده است. عرض کردم: مردم می‌گویند چرا نام علی و خاندانش در قرآن نیامده؟ فرمود: به آنها بگویید: آیهٔ نماز بر پیامبر نازل شد، امّا خداوند سه یا چهار رکعت بودنِ آن را نام نبرد تا اینکه پیامبر﴿ص﴾ خود آن را برای مردم تفسیر کرد.

بر اساسِ سخنِ محقق خوئی، این روایت که قرائتی مستقل را به اهل‌بیت﴿ع﴾ نسبت می‌دهد، نمی‌تواند با روایاتِ دیگر، همچون روایاتِ ارشاد به قرائاتِ سبعه یا توحیدِ قرائات، تعارض داشته باشد؛ زیرا اصلِ بیانِ مصادیقِ ولایت، از طریقِ تفسیر و تأویل صورت گرفته است و نه از طریقِ قرائتِ متفاوت (خوئی، ۱۴۳۰ق: ۲۳۱). ازاین‌رو، قرائتِ «صراط علی مستقیم» را می‌توان در چارچوبِ تفسیرِ باطنیِ آیه قرار داد، نه به‌عنوانِ قرائتی مستقل و بدیل.

ب. ارزیابی سندی روایات ارشاد به اعتبار قرائات مشهور

در برابرِ قرائاتِ منسوب به اهل‌بیت﴿ع﴾، روایاتِ دیگری نیز در منابع یافت می‌شوند که مؤمنان را به پیروی از قرائاتِ مشهوره، همچون قرائاتِ سبعه، ارشاد می‌کنند. در این بخش، به ارزیابیِ یک روایتِ صحیح‌السند از کتاب الکافی پرداخته می‌شود:

متن روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ، قَالَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ﴿ع﴾ وَ أَنَا أَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ﴿ع﴾: «كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ﴿ع﴾، فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ﴿ع﴾ قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى حَدِّهِ وَ أَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلِيٌّ﴿ع﴾ وَ قَالَ: أَخْرَجَهُ عَلِيٌّ﴿ع﴾ إِلَى النَّاسِ حِينَ فَرَغَ مِنْهُ وَ كَتَبَهُ، فَقَالَ لَهُمْ: هَذَا كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَمَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ﴿ص﴾ وَ قَدْ جَمَعْتُهُ مِنَ اللَّوْحَيْنِ، فَقَالُوا: هُوَ ذَا عِنْدَنَا مُصْحَفٌ جَامِعٌ فِيهِ الْقُرْآنُ، لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ، فَقَالَ: أَمَا وَ اللَّهِ مَا تَرَوْنَهُ بَعْدَ يَوْمِكُمْ هَذَا أَبَداً، إِنَّمَا كَانَ عَلَيَّ أَنْ أُخْبِرَكُمْ

حِينَ جَمَعْتُهُ لِتَقْرَءُوهُ. » (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۳۳/۲)؛ ترجمه: سالم بن سلمه گوید: مردی نزد امام صادق﵇ قرآن می‌خواند و من گوش می‌دادم که حروفی را می‌خواند که مطابقِ قرائتِ مردم نبود. امام صادق﵇ فرمود: از این قرائت دست بکش؛ همان‌گونه که مردم می‌خوانند، بخوان تا آنکه قائم﵇ قیام کند. چون قائم﵇ قیام کند، کتابِ خدا را بر حدِّ خود خواهد خواند و مصحفی را که علی﵇ نوشته است، بیرون خواهد آورد. علی﵇ پس از فراغت از آن، برای مردم آورد و فرمود: این است کتابِ خدا، همان‌گونه که خدا بر محمدﷺ نازل کرده است و من آن را از دو لوح گرد آورده‌ام. مردم گفتند: نزد ما مصحفی است که قرآن در آن جمع شده است و ما به آن نیازی نداریم. علی﵇ فرمود: هان! به خدا سوگند که پس از امروز هرگز آن را نخواهید دید؛ تنها بر من بود که پس از جمع‌آوری آن، شما را آگاه کنم تا آن را بخوانید.

همهٔ راویان این سلسله‌سند، در منابعِ رجالی توثیق شده‌اند و روایت از حیثِ سند، صحیح محسوب می‌شود.

این روایت، به‌صراحت، بر لزومِ تبعیت از قرائتِ رایج و مشهور در عصرِ غیبت تأکید دارد و قرائتِ مستقلِ اهل‌بیت﵈ را به عصرِ ظهور موکول می‌کند. ازاین‌رو، می‌توان آن را در زمرهٔ روایاتِ ارشاد به قرائاتِ مشهوره به‌شمار آورد که با روایاتِ ناظر به قرائاتِ مستقلِ اهل‌بیت﵈ تعارضی ندارد؛ زیرا قرائتِ اهل‌بیت﵈ در این روایت، نه به‌عنوانِ وظیفهٔ فعلی، بلکه به‌عنوانِ حقیقتی موکول به آینده معرفی شده است.

ارزیابی سند روایت

در سلسله‌سند روایت پیشین، نام «سالم بن سلمه» آمده است که با کنیه «ابوخدیجه» نیز شناخته می‌شود. این راوی، در حدود ۱۵۰ روایت از ابو هاشم نقل کرده است؛ امّا سالم بن سلمه از ابو هاشم نقلی ندارد و اساساً شخصیتی ناشناخته و مجهول به‌نظر می‌رسد.

شیخ حرّ عاملی، او را به‌صورت «سالم بن ابی‌سلمه» ثبت کرده است. در منابع رجالی، هم توثیق و هم تضعیف دربارهٔ او دیده می‌شود:

- کشی و نجاشی او را توثیق کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۸).
- امّا شیخ طوسی او را ضعیف دانسته است (طوسی، ۱۳۶۴ش: ۲۲۶).

برای حلّ این تعارض، باید به قرائنِ راوی و مروی‌عنه توجّه کرد.

اگر سندِ تصحیح‌شده از سوی شیخ حرّ عاملی ملاک باشد، این روایت صحیح‌السند خواهد بود؛ امّا اگر نسخهٔ منتشرشدهٔ الکافی مبنا قرار گیرد، سند ضعیف به‌نظر می‌رسد.

در کتاب بصائر الدرجات، نام «سالم بن ابی‌سلمه» آمده است که می‌تواند قرینه‌ای برای سندِ وسائل الشیعه باشد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳). محقق خویی نیز با توجّه به راوی و مروی‌عنه، او را همان «سالم بن ابی‌سلمه» می‌داند (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۲۲/۹).

امّا علامه عسکری، این فرد را «سالم بن سلمه کندی» معرفی کرده است که با قرائنِ یادشده، این تعیین نادرست به‌نظر می‌رسد (عسکری، ۱۴۱۶ق: ۱۹۶/۳).

ارزیابی سندی روایت ارشاد به توحید قرائت

در کتاب الکافی، دو گونه روایت در ارتباط با ارشاد به توحید قرائت نقل شده است که هر دو، بر وحدتِ قرائتِ قرآن تأکید دارند:

روایت نخست: **مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَرْقَدٍ وَ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ، قَالا: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌ﷺ وَ مَعَنَا رَبِيعَةُ الرَّأْيِ، فَذَكَرْنَا فَضْلَ الْقُرْآنِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ‌ﷺ: «إِنْ كَانَ ابْنُ مَسْعُودٍ لَا يَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَتِنَا فَهُوَ ضَالٌّ»، فَقَالَ رَبِيعَةُ: ضَالٌّ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ ضَالٌّ»، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ‌ﷺ: «أَمَّا نَحْنُ فَنَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ أُبَيٍّ»** (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۳۴/۲)؛ ترجمه: عبدالله بن فرقد و معلّی بن خنیس گویند: نزد امام صادق‌ﷺ بودیم و ربیعهٔ رأی نیز با ما بود. دربارهٔ فضیلت قرآن سخن گفتیم. امام صادق‌ﷺ فرمود: اگر ابن‌مسعود بر قرائتِ ما نمی‌خواند، گمراه است. ربیعه گفت: گمراه؟ فرمود: آری، گمراه. سپس امام فرمود: امّا ما بر قرائتِ اُبیّ می‌خوانیم.

روایت دوم: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ‌ﷺ قَالَ: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ، وَ لَكِنَّ الِاخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۳۰/۲)؛ **ترجمه:** زراره از امام باقر‌ﷺ نقل می‌کند که ایشان فرمود: همانا قرآن یکی است و از نزدِ خداوندِ یکتا نازل شده است، امّا اختلاف از سویِ راویان پدید می‌آید.

بررسی دلالی: در روایتِ نخست، امام صادق﵇ قرائتِ «أُبَیّ» را معتبر دانسته‌اند. در موردِ مقصود از واژهٔ «أُبَیّ» دو احتمال وجود دارد: ۱. «أُبَیّ» به معنای پدر باشد که در این صورت، روایت در زمرهٔ روایاتِ ناظر به قرائتِ مستقلِ اهل‌بیت﵈ قرار می‌گیرد؛ ۲. مقصود، «أُبَیّ بن کعب» باشد که در این صورت، روایت به ارشاد به یکی از قرائاتِ مشهور (قرائتِ أُبَیّ) دلالت دارد.

در روایتِ دوم، امام باقر﵇ قرآن را یکی دانسته و اختلاف را ناشی از راویان معرفی می‌کند. در دلالتِ این روایت، دو احتمال مطرح است:

- احتمال نخست: امام﵇ ناظر به تفسیرِ قرآن، این سخن را مطرح کرده است.
- احتمال دوم: سخن در ارتباط با خودِ قرائتِ قرآن بیان شده است.

شیخ صدوق (اعتقاداتنا، ۸۴) و علامه مجلسی (الوافی، ۱۷۷۵/۹) احتمال دوم را برگزیده‌اند.

ارزیابی سندی دو روایت

بررسیِ سندیِ دو روایت نشان می‌دهد که هر دو، از حیثِ سند صحیح هستند:

روایت نخست:

- محمد بن یحیی –ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۳)
- احمد بن محمد - (توثیق شد)
- علی بن حکم انباری – ثقه (طوسی، ۱۳۶۴ش: ۲۶۳)
- عبدالله بن فرقد (داود بن فرقد) - ثقه (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۳۶)
- معلّی بن خنیس – ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۷)

روایت دوم:

- حسین بن محمد (بن محمد بن عامر) - ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۶)
- علی (یا معلّی) بن محمد بصری – ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۸)
- حسن بن علی وشّاء – ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹)
- جمیل بن درّاج – ثقه (طوسی، ۱۳۶۴ش: ۱۱۴)
- محمد بن مسلم – ثقه (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۳)
- زراره – ثقه (طوسی، ۱۴۲۷ق: ۳۳۷)

هر دو روایت از لحاظِ سند، معتبر و صحیح هستند. روایتِ نخست، بر اعتبارِ قرائتِ «اُبَیّ» (خواه به معنای اُبَیّ بن کعب یا قرائتِ اهل‌بیت) تأکید دارد و روایتِ دوم، بر وحدتِ مبدأِ قرائت و اختلاف‌زاییِ راویان صحّه می‌گذارد. این دو روایت، با یکدیگر قابلِ جمع هستند؛ زیرا می‌توان گفت که قرائتِ واحدِ نازل‌شده از سویِ خداوند، همان قرائتی است که در اختیارِ اهل‌بیت علیهم‌السلام قرار داشته و قرائاتِ موجود، بازتابِ اختلافاتِ راویان و ناقلان است.

تعادل و تراجیح روایات در قرائات قرآنی

قاعده اولیه در اختلاف اخبار، جمع میان اخبار است. این قاعده با عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» در منابع روایی مورد استفاده قرار گرفته است. (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق: ۱۳۶/۴) مفاد این قاعده اشاره دارد به این که اگر میان دو یا چند روایت صحیح السند در یک موضوع مشترک، اختلاف وجود داشته باشد. باید میان آنها جمع (عرفی) کرد.

درصورتی که جمع عرفی امکان پذیر نباشد باید در جستجوی مرجح بود. اما در اختلاف قرائات با اختلاف در احادیث تفاوت مهمی دارد. در اختلاف قرائات هر دو دلیل قطعی الصدور هستند. از این روی مرجحات صدوری در اختلاف قرائت قابل طرح نیست.

شیخ انصاری در ارتباط با اختلاف قرائات و قواعد آن می‌نویسد: دو آیه ای که از جهت قرائت با یکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف در معنا تاثیر گذار است بنابر دیدگاه مشهور مبنی بر تواتر قرائات؛ به منزله دو آیه متعارض هستند و باید میان آنها جمع صورت گیرد. و درصورتی که جمع ممکن نباشد توقف نموده و به دلیلی غیر از آن دو رجوع می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق: ۱۵۷/۱) او معتقد است در صورتی که تواتر قرائات ثابت نشود اما جواز استدلال به هر قرائتی جایز باشد فرایند بالا دنبال می‌شود (همان) .

با توجه به سه گونه قرائت قرآنی در کتاب کافی و اختلاف میان آنها؛ دانشمندان اسلامی برای حل این اختلاف، مبانی و رویکردهای گوناگونی را اتخاذ کرده اند. در ادامه به مرجحات و مبانی اشاره می‌شود:

ترجیح قرائات مشهوره بر سائر قرائات

شیخ مفید (۴۱۳ق) در پاسخ به پرسشی که مبنی بر ناسازگاری قرآن کنونی به عنوان کلام خدا و قرائات اهل بیت علیهم‌السلام می‌نویسد: این قرائات و روایات خبرهای واحد هستند که نمیتوان با یقین آنها را صحیح دانست. ما نمیتوانیم از آنچه که به ما امر شده است (روایاتی همچون امر به قرائات مشهوره)

عدول کنیم. شیخ مفید براساس جدل حسن، معتقد است برفرض صحت این اخبار براساس دیدگاه اهل سنت قرائت قرآن با قرائات گوناگون جایز است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۸).

شهید اول (۷۸۶ق) و شهید ثانی (۹۶۶ق) قرائات سبعه را متواتر می‌داند. (شهید اول، ۱۳۷۷ش: ۳۰۵/۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق: ۱۳۷) علامه مجلسی نیز معتقد است روایاتی که تاکید بر قرائات مشهوره می‌کنند تواتر دارند و احتیاط آن است که از آن قرائات تعدی نشود (مجلسی، ۱۳۶۳ق: ۷۵/۲۶) عاملی (۱۲۲۶ق) در کتاب مفتاح الکرامه نام بسیاری از فقیهان امامیه را نام می‌برد که آنها معتقد به اعتبار قرائات سبعه بوده اند. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۳۹/۲).

تواتر قرائات مشهوره یکی از پیچیده ترین مسائل در علوم اسلامی محسوب می‌شود. دیدگاه شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) و آخوند خراسانی (۱۳۲۹ق) و محقق خوئی به تنهایی گویایی این پیچیدگی است. شیخ انصاری تواتر قرائات را اجماعی می‌داند. (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق: ۱/ ۱۵۷) اما در مقابل آخوند خراسانی و محقق خوئی معتقد هستند تواتر قرائات هیچ ریشه ای ندارد. (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق: ۲۹۵/۲؛ خوئی: ۱۴۳۰ق: ۱۵۸).

ترجیح قرائات اهل بیت‌علیهم‌السلام

تمامی قرائاتی که در کافی به عنوان قرائت مستقل صحیح السند تشخیص داده شده با چالش مواجه است. آیه ۹۵ سوره مائده که قرائت مستقل را اثبات می‌کند با روایت مرسل طبرسی در کتاب احتجاج تعارض دارد. (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۸/۱) همچنین این قرائت نیز به صورت مستقل در هیچ کتاب فقهی مورد استفاده قرار نگرفته است. آیه ۳۳ انعام نیز قرائت مستقل نیست. زیرا همانگونه طبرسی نقل کرده است این قرائت با قرائت نافع (از قراء سبعه) مطابق است. در ارتباط با آیه ۴۱ سوره حجر نیز افرادی همچون محدث نوری (۱۳۲۰ق) که درصدد اثبات قرائت مستقل هستند تصریح می‌کنند که در قرآن کریم تنها زید بن حارثه ذکر شده است. (نوری، ۱۴۰۸ق: ۴۰۴/۷) محدث نوری روایات ارشاد به قرائات مشهوره را در جهت تقیه می‌داند. در حالی که این سخن برخلاف دستور اهل بیت‌علیهم‌السلام به عرضه اخبار متعارض به قرآن کریم است. (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۸۲/۱۸) زیرا قرآن با قرائات مشهوره در میان اصحاب رایج بوده است.

جمع میان قرائات اهل بیت﵈ و قرائات مشهوره

صاحب جواهر الکلام (۱۲۶۶ق) و علامه مجلسی تلاش کرده اند میان برخی از قرائات مشهوره همچون قرائت در آیه ۹۵ سوره مائده با قرائات اهل بیت﵈ جمع عرفی کنند. صاحب جواهر معتقد است هم مضمون روایاتی که آیه را دو عدل (پیامبر و امام﵈) معرفی کرده اند را بپذیرد و هم قرائت کنونی (ذوا عدل) را مقبول دانست. به این صورت که آن دسته از روایاتی که قرائت «ذوا عدل» را قرائت صحیح می‌دانند مقصودشان هم پیامبر و هم امام است و روایاتی که «ذوعدل» تاکید دارند مقصودشان یکی از پیامبر و امام است. به این صورت که در زمان حیات پیامبر ایشان ذو عدل هستند و در زمان بعد از ایشان امام و وصی ایشان ذو عدل است. (نجفی، بی‌تا، ۴۷۱/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۷۹۰/۱۳)

صاحب جواهر معتقد است قرائات سبعه فقط براساس استنباط قاریان شکل گرفته است. او می‌نویسد: کسی که به پی گیری سخنان آنان بپردازد می فهمد که قرائت ایشان جز استنباط خودشان و آنچه به فکر خود پسندیده اند ریشه دیگری ندارد. (نجفی، بی‌تا، ۲۹۶/۶)

جمعی که صاحب جواهر برای قرائت آیه ۹۵ سوره مائده بیان کرده است جمعی عرفی نیست. به نظر می‌رسد این جمع، عقلی است. بسیاری از عالمان جمع عقلی را در حل تعارض میان روایات متعارض نادرست می‌دانند و این نوع جمع را موجب نابسامانی در استنباط احکام دانسته‌اند. (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق: ۲۰/۴)

تخییر میان قرائات مشهوره و قرائات اهل بیت﵈

کلینی در کتاب کافی دو روایت (توحید قرائت و اعتبار قرائات مشهوره) غیر قابل جمع را نقل کرده است. این نشان می‌دهد که اعتقاد او در جمع روایات نهفته نیست. اگر اینگونه بود نباید دو روایت غیر قابل جمع را بیان می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۳۱/۲).

به نظر می‌رسد او معتقد است که این دو روایت، غیر قابل جمع و می‌توان به هریک عمل کرد. کلینی در ارتباط با احادیث متعارض، مبنایی تخییر را مطرح کرده: پس بدان ای برادر- که خدایت هدایت کند- کسی را نمي‌رسد که بنظر خویش روایات مختلفه‌ای را که از امامان﵈ رسیده است تشخیص دهد مگر به‌دستور خود امام علیه السّلام (و آن به یکی از سه راه است:) ۱. روایت را با قرآن بسنجید آن را که مطابق قرآنست بگیرید و آن را که مخالف است رد کنید؛ ۲. روایتی که مطابق

گفتار عامه است رها کنید زیرا هدایت در مخالفت ایشان است؛ ۳. روایتی که مورد اتفاقست بگیرید زیرا در مورد اتفاق تردیدی نیست. و ما با این دستور فقط مقدار کمی از روایات را تشخیص می‌دهیم و (نسبت به باقی روایات مختلف) راهی وسیع‌تر و بااحتیاط‌تر از این نمی‌دانیم که علم آنها را به خود امام رد کنیم و دستور آسانی که امام‌علیه‌السلام داده است بپذیریم که فرموده است: هر کدام از دو روایت مختلف را که گردن نهید برای شما جایز است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰/۱).

سه دسته روایاتی که کلینی در کافی نقل کرده است با هیچ یک از سه راه اشاره شده در مقدمه این کتاب، قابل ترجیح نیست. قرائات مشهوره اگرچه موافق عامه است اما مورد اتفاق عالمان امامیه نیز قرار گرفته است. همچنین سنجش این قرائات با قرآن بی ثمر است. قرائات اهل بیت‌علیهم‌السلام نیز اگرچه مخالف عامه است اما فقهای امامیه از آنها اعراض کرده اند.

ترجیح قرائت بل اکثریت تطابق با قرآن کریم

معرفت (۱۳۸۵ش) معتقد است باید قرائتی که بیشترین تطابق با قرآن کریم دارد را پذیرفت. او همچنین معتقد است قرائت حفص از عاصم در میان قرائات دیگر به علت سند بر قرائات دیگر برتری دارد. او تعبیر اسناد طلائی را برای قرائت حفص مطرح می‌کند. (معرفت: ۱۳۸۶ش: ۲۲۳/۲) این دیدگاه نسبت به دیدگاه‌های قبل کم چالش ترین است. تنها چالش آن ناسازگاری آن با گزارش‌های تاریخی مبنی بر استقلال در قرائت در هر منطقه اسلامی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش تلاش کرد تا با نقل سه دسته روایات مربوط به قرائات قرآنی به بررسی سندی آنها بپردازد. از مجموع قرائات منسوب به اهل بیت‌علیهم‌السلام سه قرائت با محوریت بررسی سندی «احمد بن محمد» و «احمد بن مهران» صحیح السند شناخته شد. سند قرائات مشهوره نیز با محوریت روای ابی سلمه صحیح دانسته شد. روایت ارشاد به توحید قرائت نیز صحیح السند است.

پنج رویکرد در ارتباط با حل تعارض در اختلاف قرائات یافت شد. تمامی رویکرد ها در این ارتباط با چالش هایی مواجه بودند. از میان آنها روایات ارشاد به قرائت مستقل برای اهل بیت‌علیهم‌السلام با بیشترین چالش و ترجیح قرائتی که بیشترین تطابق با قرآن کریم دارد با کمترین چالش مواجه بود. جمع میان قرائات نیز به علت قاعده مند نبودن مورد نقد قرار گرفت.

فهرست منابع

قرآن کریم.

آخوندخراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، قم: جامعه المدرسین، ۱۴۳۰ق.

ابن ابی جمهور، عوالی اللالی، قم: سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.

ابن جزری، محمد بن محمد، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، مکه: دارعالم الفوائد، ۱۴۱۹ق.

ابن غضائری، الرجال، قم: دارالحدیث، ۱۳۶۴ش.

احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ق.

بابائی، علی‌اکبر و همکاران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.

حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، قم: آل البیت، ۱۴۰۹ق.

حلی، ابن داود، کتاب رجال، قم: منشورات الشریف الرضی، بی‌تا.

خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

خوئی، سید ابوالقاسم، البیان، قم: موسسه خوئی، ۱۴۳۰ق.

زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الاصول، قم: جامعه المدرسین، ۱۴۱۹ق.

سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تهران: شریف رضی، ۱۳۷۶ش.

شبر، عبدالله، تفسیر، قم: دارالهجره، ۱۴۱۰ق.

شهید اول، محمد بن مکی، الذکری، قم: آل البیت علیهم‌السلام، ۱۳۷۷ش.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، رسائل شهید الثانی، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۲۱ق.

شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر، ۱۴۲۸ق.

شیخ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، قم: آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.

شیخ مفید، محمد بن نعمان، المسائل السرویة: المسألة التاسعة، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: نجفی، ۱۴۰۴ق.

طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، مشهد: مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تهران: رضویه، ۱۳۶۴ش.

طوسی، محمد بن حسن، رجال طوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
عاملی، محمد جواد، مفتاح الکرامه، قم: جامعه المدرسین، ۱۴۱۹ق.
علامه عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و المدرستین، تهران: المجمع العلمي الاسلامي، ۱۴۱۶ق.
عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تهران: علمیه، ۱۳۸۰ش.
فرات کوفی، تهران: وزارت فرهنگ، ۱۴۱۰ق.
قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷ش.
کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفه الرجال، قم: آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۴ق.
کشی، رجال کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال في علم الرجال، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۲ق.
مجلسی، محمد باقر، الوافی، اصفهان: امیر المومنین، ۱۴۰۶ق.
مجلسی، محمد باقر، مراه العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
معرفت، محمد هادی، صیانت القرآن من التحریف، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت، ۱۳۸۶ش.
نجارزادگان، فتح‌الله، سلامه القرآن من التحریف، تهران: مشعر، ۱۳۸۲ش.
نجاشی، ابوعباس، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۷ق.
نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، قم: آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ق.

References

The Holy Quran.

Ākhūnd Khurāsānī, M. K. (2009). *Kifāyat al-Uṣūl* [Sufficiency in principles of jurisprudence] (1430 AH ed.). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn.

Al-ʿĀmilī, M. J. (1998). *Miftāḥ al-Karāmah fī Sharḥ Qawāʿid al-ʿAllāmah* [The key to dignity: Commentary on the legal principles of al-ʿAllāmah] (Vol. 2, 1419 AH ed.). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn.

Al-ʿAskarī, M. (1995). *Al-Qurʾān al-Karīm wa Riwāyāt al-Madrasatayn* [The Holy Quran and the narrations of the two schools] (Vol. 3, 1416 AH ed.). Beirut: Al-Majmaʿ al-ʿIlmī al-Islāmī.

Al-ʿAyyāshī, M. b. M. (2001). *Kitāb al-Tafsīr* [The book of Quranic exegesis] (Vol. 1, 1380 Sh ed.). Tehran: ʿIlmiyyah.

Al-Baḥrānī, H. (1995). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The demonstration in the exegesis of the Quran] (Vol. 2, 1416 AH ed.). Qom: Al-Biʿthah Institute.

Al-Furāt al-Kūfī, F. b. I. (1990). *Tafsīr Furāt al-Kūfī* [Exegesis of Furāt al-Kūfī] (1410 AH ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Al-Ḥillī, I. D. (n.d.). *Kitāb al-Rijāl* [The book of men: Biographical evaluation] (1401 AH ed.). Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī.

Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, M. b. H. (1988). *Wasāʾil al-Shīʿah ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿah* [The means of the Shīʿah to achieve the rulings of the Sharia] (Vol. 18, 1409 AH ed.). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth.

Al-Kashshī, M. b. ʿU. (1984). *Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl* [Selection of the knowledge of transmitters] (H. al-Muṣṭafawī, Ed.; 1404 AH / 1390 Sh ed.). Mashhad: Mashhad University Press.

Al-Khūʾī, A. (1992). *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt* [Dictionary of Hadith transmitters and elaboration of narrator classes] (Vols. 1–22, 1413 AH ed.). Qom: Markaz Nashr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah.

Al-Khūʾī, A. (2009). *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The elixir in the exegesis of the Quran] (1430 AH ed.). Qom: Muʾassasat al-Imam al-Khūʾī.

Al-Kulaynī, M. b. Y. (1987). *Al-Kāfī* [The sufficient collection of Hadith] (Vols. 1–8, 1407 AH ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Al-Majlisī, M. B. (1984). *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-Aʾimmat al-Aṭhār* [Seas of lights: Compendium of the pearls of traditions of the pure Imams] (Vol. 76, 1404 AH ed.). Beirut: Muʾassasat al-Ṭabʿ wa al-Nashr.

Al-Majlisī, M. B. (1986). *Al-Wāfī* [The complete compendium] (Vol. 3, 1406 AH ed.). Isfahan: Amīr al-Muʾminīn Library.

Al-Majlisī, M. B. (1986). *Mirʾāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl* [Mirror of intellects in explaining the reports of the Prophet's family] (Vol. 2, 1363 Sh / 1406 AH ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Al-Māmaqānī, ʿA. (1991). *Tanqīḥ al-Maqāl fī ʿIlm al-Rijāl* [The refinement of discourse in biographical science] (Vol. 7, 1412 AH ed.). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth.

Al-Mufīd, M. b. M. (1993). *Al-Masāʾil al-Sarawiyyah* [The legal questions of Sari] (Vol. 7, 1413 AH ed.). Qom: The World Congress on Shaykh al-Mufīd.

Al-Najafī, M. Ḥ. (n.d.). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām* [Jewels of discourse in explaining the laws of Islam] (Vols. 6 & 10). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Najāshī, A. b. ʿA. (1986). *Rijāl al-Najāshī: Fihrist Asmāʾ Muṣannifī al-Shīʿah* [Index of Shīʿah authors] (1407 AH ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī.

Al-Nūrī, Ḥ. (1988). *Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbaṭ al-Masāʾil* [Supplement to Wasāʾil and derived legal questions] (Vol. 4, 1408 AH ed.). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth.

Al-Qummī, ʿA. b. I. (1988). *Tafsīr al-Qummī* [Exegesis of al-Qummī] (1367 Sh ed.). Qom: Dār al-Kitāb.

Al-Ṣaffār, M. b. al-Ḥ. (1984). *Baṣāʾir al-Darajāt al-Kubrā* [Insights into the highest degrees of knowledge] (1404 AH ed.). Qom: Maktabat al-Najafī.

Al-Shahīd al-Awwal, M. b. M. (1998). *Al-Dhikrā fī Aḥkām al-Sharīʿah* [The reminder of Islamic legal rulings] (Vol. 3, 1377 Sh ed.). Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth.

Al-Shahīd al-Thānī, Z. b. ʿA. (2000). *Rasāʾil al-Shahīd al-Thānī* [Treatises of the Second Martyr] (Vol. 1, 1421 AH ed.). Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī.

Al-Shaykh al-Anṣārī, M. (2007). *Farāʾid al-Uṣūl* [Precious principles in jurisprudence] (Vols. 1 & 4, 1428 AH ed.). Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī.

Al-Suyūṭī, J. (1997). *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* [The perfection in the sciences of the Quran] (1376 Sh ed.). Tehran: Sharīf al-Raḍī.

Al-Ṭabarsī, A. b. ʿA. (1983). *Al-Iḥtijāj ʿalā Ahl al-Lijāj* [The argumentation against contentious adversaries] (Vol. 1, 1403 AH ed.). Mashhad: Murtaḍā.

Al-Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1993). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The compendium of elucidation in Quranic exegesis] (Vols. 3–5, 1372 Sh ed.). Tehran: Nāṣir Khusraw.

Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1985). *Al-Fihrist* [The index of Shīʿah books] (1364 Sh ed.). Tehran: Raḍawiyyah.

Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2006). *Rijāl al-Ṭūsī* [Transmitters of al-Ṭūsī] (1427 AH ed.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.

Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The elucidation in Quranic exegesis] (Vols. 1–10). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Zarkashī, B. (1988). *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān* [The proof in the sciences of the Quran] (Vol. 1, 1408 AH ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Bābāʾī, ʿA. A., et al. (2009). *Ravish-shināsī-yi Tafsīr-i Qurʾān* [Methodology of Quranic exegesis] (1388 Sh ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University (RIHU).

Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī, M. (1983). *ʿAwālī al-Laʾālī al-ʿAzīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* [Sublime pearls of religious narrations] (Vol. 4, 1403 AH ed.). Qom: Sayyid al-Shuhadāʾ.

Ibn al-Ghaḍāʾirī, A. b. al-Ḥ. (1985). *Al-Rijāl* [The treatise on biographical criticism] (1364 Sh ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth.

Ibn al-Jazarī, M. b. M. (1998). *Munjid al-Muqriʾīn wa Murshid al-Ṭālibīn* [Guide for reciters and directory for students of qirāʾāt] (1419 AH ed.). Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.

Ibn Fāris, A. (1979). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of linguistic standards] (Vol. 5, 1399 AH ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Maʿrifat, M. H. (1990). *Ṣiyānat al-Qurʾān min al-Taḥrīf* [Protection of the Quran from textual alteration] (1410 AH ed.). Qom: Dār al-Qurʾān al-Karīm.

Maʿrifat, M. H. (2007). *Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʾān* [Introduction to Quranic sciences] (Vol. 2, 1386 Sh ed.). Qom: Markaz-i Mudīriyyat-i Ḥawzah-yi ʿIlmiyyah.

Najjārzādagān, F. (2003). *Salāmat-i Qurʾān az Taḥrīf* [The soundness of the Quran against textual distortion] (1382 Sh ed.). Tehran: Mashʿar Publications.

Shubbar, ʿA. (1990). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* [Exegesis of the Noble Quran] (1410 AH ed.). Qom: Dār al-Hijrah.

Subḥānī, J. (1998). *Kulliyyāt fī ʿIlm al-Rijāl* [General principles in the science of biographical evaluation] (1419 AH ed.). Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn.

Al-Mustafa International University

Studies of Quran Reading

Print ISSN: 2676 - 6906
Online ISSN: 2676 - 6914

Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

Requirements of Innovation in Women's Quranic Recitations

Rezvan Jalali Far[1]✉

1. Corresponding Author, PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Islamic azad university, karaj, Iran: rezvan_ja@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
18 March 2026
Received in revised form:
9 April 2026
Accepted:
2 May 2026
Available online:
20 June 2026

Keywords:
Innovation (*Ibdā'*), Reciter's Requirements, Quranic Recitation (*Tilāwah*), Female Quran Reciters, Egyptian *Maqāmāt*, Meaning-Oriented Recitation, Vocal Physiology.

ABSTRACT

Objective: This study aims to systematically analyze and elucidate the foundational requirements, theoretical frameworks, and practical strategies for achieving authentic, innovative, and sovereign Quranic recitation (*Ibdā'*) among female reciters in Iran and the Islamic world, thereby bridging the qualitative gap between female and male recitations.

Methodology: Employing a descriptive-analytical and comparative method, this research combines archival and documentary library data, detailed musicological and modal (*maqām*) analyses of preserved historical recordings of pioneering Egyptian female reciters (Munīrah 'Abduh, Wadūdah Badr, Mabrūkah, Sakīnah Ḥasan, and Laylā Ḥasan) and contemporary Southeast Asian reciters, alongside structured expert interviews.

Findings: Findings reveal that genuine innovation requires transitioning consciously from mechanical imitation toward an autonomous melodic identity. This paradigm relies on four pillars: (1) thorough mastery of classical Egyptian *maqāmāt* and modal modulations; (2) scientific alignment of recitation style with female vocal physiology (natural vocal range, a 3:5 vital lung capacity ratio relative to males, and endocrine voice shifts); (3) departing from rigid, contest-driven stereotypes in favor of creative assembly (*majlis*) execution; and (4) meaning-centered recitation (vocal imagery) while avoiding superficial over-melodization.

Conclusion: Innovation (*Ibdā'*) in female recitation is not accidental; it emerges from the organic synthesis of three core pillars: *maqām* knowledge, physiologically tailored vocal capability, and profound semantic comprehension. Revising adjudication criteria to prioritize artistic vocalization over rigid quantitative metrics is essential for fostering authentic excellence among female reciters

Cite this article: Jalali Far. R. (2026). Requirements of Innovation in Women's Quranic Recitations. *Studies of Quran Reading*, 14 (26), 351-374.
https://doi.org/10.22034/qer.2026.22951.1304

© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.
DOI: https://doi.org/10.22034/qer.2026.22951.1304

1. Introduction

The art of Quranic recitation (*Tilāwah*) constitutes one of the most revered spiritual and artistic expressions of Islamic civilization. It is an elevated cultural medium that brings the phonetic and celestial beauty of the Divine Word into living auditory manifestation. Within this heritage, the active engagement of female reciters possesses a rich and continuous historical pedigree—from early Islamic personalities such as Umm Waraqah and Sitt Nafīsah to the documented female recitation masters of al-Andalus and Baghdad. In the early 20th century, Egypt witnessed a golden age wherein distinguished female reciters (such as Shaykhah Munīrah ʻAbduh, Wadūdah Badr al-Manyalāwiyyah, Shaykhah Mabrūkah, Sakīnah Ḥasan, and Laylā Ḥasan) were broadcast on radio and performed at prestigious public and private gatherings on par with legendary male masters like Ali Mahmoud, Sheikh Rifat, and Mustafa Ismail. In contemporary times, the establishment of international Quranic competitions in Malaysia (since 1961) and post-1979 developments in the Islamic Republic of Iran have further fostered female participation.

2. Methodology and Conceptual Framework

Nevertheless, qualitative evaluations indicate that contemporary female recitations exhibit a visible artistic and expressive gap when compared with elite male masters. This gap is fundamentally attributable to prolonged stagnation in rudimentary imitation, the dominance of formulaic 6-to-12-line contest routines, and the absence of a grounded methodological framework for vocal innovation (*Ibdāʻ*) attuned to female vocal physiology. This study addresses this critical gap by investigating the systemic theoretical, acoustic, and melodic requisites necessary for female reciters to produce sovereign, innovative, and deeply impactful recitations.

This study adopts a rigorous three-tiered descriptive-analytical and comparative research design:

1. Documentary & Archival Research: Critical examination of historical biographical dictionaries (*Ṭabaqāt*), chronicles, and press archives to reconstruct the socioreligious and institutional trajectory of female recitation.

2. Musicological & Modal Analysis: Specialized phonological, acoustic, and melodic analysis of surviving archival audio recordings from five pioneering Egyptian female reciters—scrutinizing pitch registers, microtonal ornamentation (*taḥrīr*), modal pathways (*maqāmāt* and compound modes), cadences (*qafalāt*), breathing dynamics, and expressive techniques (*legato* and *talwīn*).

3. Comparative Adjudication & Fieldwork: Cross-regional comparison between Egyptian classical heritage, Southeast Asian traditions (Malaysia and Indonesia), and Iranian contest practices, augmented by semi-structured qualitative interviews with leading international recitation adjudicators.

3. Findings

The core findings of this study are articulated across four structural pillars:

1. Classical Immersion & Transcendence of Mechanical Imitation: Historical inquiry demonstrates that artistic innovation is rooted in deep, disciplined imitation. Early Egyptian female reciters achieved singular vocal identities because they were steeped in the living oral traditions of master melodic architects. In contrast, modern contest pressures encourage superficial mimicry across too many styles without foundational depth. Genuine innovation (*Ibdā'*) requires utilizing rigorous imitation purely as an initial scaffolding before cultivating an autonomous melodic voice.

2. Harmony with Female Vocal Physiology & Acoustic Ergonomics: The uncritical emulation of male two-octave climaxes represents a severe structural mismatch. Anatomical and physiological evidence indicates that females possess an average vital lung capacity ratio of approximately 3 liters compared to 5 liters in males, alongside distinct laryngeal tissue elasticity and periodic hormonal fluctuations that affect vocal fold tension. Archival analyses of Munīrah 'Abduh and Sakīnah Ḥasan demonstrate that pioneering female reciters did not force unnatural multi-octave strain; instead, they mastered a comfortable 10-to-13-degree range, emphasizing rich low-to-mid registers, intricate micro-ornamentations (*taḥrīr*), and fluid *legato* phrasing.

3. Dismantling Contest Stereotypes & Revitalizing Assembly (*Majlis*) Recitation: The confinement of female recitation to brief competitive trials has stifled artistic risk-taking and improvisation. Genuine melodic innovation demands non-competitive assembly platforms where reciters can freely develop compound modes (such as *Sūz-e Delārā*, *Nayrūz*, *Huzām*, *Iṣfahān*, and *Māhūr*), experiment with creative modulations, and allow themes to organically evolve.

4. Semantic-Centric Execution vs. Superficial Over-Melodization: Excessive melodic embellishment uncoupled from scriptural meaning results in "melodic indulgence" (*laḥn-zadagī*), which diminishes spiritual gravitas. True innovation occurs when vocal imagery (*taṣwīr al-ma'nā*) arises intrinsically from the thematic core of the Quranic text, ensuring that musical structure serves revelation rather than technical ostentation.

4. Conclusion

This investigation establishes that *Ibdā'* (innovation) in female recitation is a disciplined, triangular synthesis of **maqām competence**, **physiological vocal resonance**, and **theological-semantic depth**. To realize this potential, Quranic institutions must: (a) reform adjudication rules to prioritize artistic phrasing, breath ergonomics, and semantic delivery over mere vocal range; (b) provide vocal hygiene and voice-science pedagogy; and (c) cultivate independent, non-competitive recitation salons for women.

مطالعات قرائت قرآن
شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۲۶۰۶
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۲۶۱۴
Homepage: https://qer.journals.miu.ac.ir

الزامات ابداع در تلاوت‌های بانوان

رضوان جلالی فر [۱] ✉

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث ،دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، کرج، ایران، رایانامه: rezvan_ja@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۲/۲۷

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۱۲

تاریخ انتشار:
۱۴۰۵/۰۳/۳۰

کلیدواژه‌ها:
ابداع،
الزامات قاری،
تلاوت قرآن،
بانوان قاری قرآن،
مقامات مصری،
تلاوت معنامحور،
فیزیولوژی صوت.

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف تحلیل نظام‌مند و تبیین الزامات بنیادی، چارچوب‌های نظری و راهبردهای عملی برای دستیابی به تلاوت اصیل، خلاقانه و خودبنیادِ قرآنی (ابداع) در میان بانوان قاری ایران و جهان اسلام انجام شده است تا شکاف کیفی میان تلاوت بانوان و آقایان کاهش یابد.

روش‌شناسی: پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، داده‌های کتابخانه‌ای و اسنادی، تحلیل‌های دقیق موسیقی‌شناختی و مقامی از ضبط‌های تاریخیِ محفوظِ برخی قاریان زن پیشگام مصری (منیره عبده، وداده بدر، مبروکه، سکینه حسن و لیلی حسن) و نیز قاریان معاصر جنوب شرق آسیا را، در کنار مصاحبه‌های ساختاریافته با خبرگان، تلفیق می‌کند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که ابداع واقعی مستلزم گذار آگاهانه از تقلید مکانیکی به سوی هویت ملودیک مستقل است. این الگو بر چهار ستون استوار است: (۱) تسلط کامل بر مقام‌های کلاسیک مصری و انتقال میان مقامات؛ (۲) هماهنگ‌سازی علمی شیوه تلاوت با فیزیولوژی صوتی بانوان، شامل گستره طبیعی صدا، نسبت ۳:۵ ظرفیت حیاتی ریه در مقایسه با مردان و تغییرات هورمونی صدا؛ (۳) فاصله گرفتن از کلیشه‌های خشک و مسابقه‌محور و حرکت به سوی اجرای خلاقانه مجلسی؛ و (۴) تلاوت معنامحور و تصویرسازی صوتی همراه با پرهیز از نغمه‌پردازی سطحی و افراطی.

نتیجه‌گیری: ابداع در تلاوت بانوان پدیده‌ای اتفاقی نیست، بلکه از ترکیب پویا و طبیعیِ سه ستون اصلی پدید می‌آید: دانش مقامات، توانایی صوتی متناسب با فیزیولوژی و درک عمیق معنایی. بازنگری در معیارهای داوری و اولویت دادن به بیان هنریِ صوتی به‌جای شاخص‌های صرفاً کمی و سخت‌گیرانه، برای پرورش برتری اصیل در میان بانوان قاری ضروری است.

استناد: جلالی‌فر، رضوان (۱۴۰۵). الزامات ابداع در تلاوت‌های بانوان. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴ (۲۶)، ۳۵۱-۳۷۴. https://doi.org/10.22034/qer.2026.22951.1304

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

© نویسندگان.

مقدمه

هنر تلاوت قرآن کریم به عنوان یکی از شاخص‌ترین مظاهر فرهنگی و معنوی جهان اسلام، همواره از جایگاهی رفیع برخوردار بوده است. این هنر متعالی، فراتر از یک عبادت فردی، تجلی‌بخش زیبایی‌های لفظی و معنوی کلام الهی و ابزاری مؤثر در اشاعهٔ فرهنگ قرآنی است. در این میان، حضور فعالانهٔ بانوان در عرصهٔ تلاوت، با توجه به نقش محوری ایشان در تربیت نسل و انتقال مفاهیم دینی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

پژوهش‌های تاریخی حاکی از سابقهٔ دیرینهٔ حضور بانوان در این عرصه، به‌ویژه در کشور مصر است. شواهد نشان می‌دهد ده‌ها قاری زن، هم در دوره‌های پیش از ظهور رادیو و هم پس از آن، به فعالیت اشتغال داشته‌اند. این حضور پررنگ را می‌توان در بستر اجتماعی-فرهنگی جامعهٔ مصر تحلیل کرد که برگزاری مجالس ترحیم جداگانه برای زنان و مردان، ضرورت وجود قاریان زن برای تلاوت در محافل زنان را ایجاب می‌کرد. برای نمونه، در دورهٔ محمد علی پاشا، بانویی به نام «ام احمد» در شب‌های ماه رمضان برای زنان حاضر در قصر به تلاوت می‌پرداخت. از دیگر چهره‌های شاخص می‌توان به «کریمه العدلیه» اشاره کرد که هم‌عصر با اساتیدی چون شیخ علی محمود و منصور بدار بود و صدایش از طریق رادیوی محلی در سراسر جهان عرب طنین‌انداز شد. «منیره عبده» نیز از پیشگامانی بود که نامش در فهرست نخستین قاریان رادیو قرار داشت (میرزائی، ۱۳۸۸: ۱۶۷). سایر بانوان قاری تأثیرگذار مصری عبارتند از: الشیخه مبروکه (۱۹۱۰)، الشیخه ودوده بدر (۱۹۱۰)، الشیخه ودوده المنیالاویه (۱۹۲۰)، لیلا حسن (۱۹۸۰) و سکینه حسن (۱۹۲۰).[۱] در این پژوهش به دلیل اهمیت هم عصر بودن سبک‌های تلاوت زنان مصری متقدم با قراء تراز اول همچون رفعت، علی محمود و مصطفی اسماعیل ...به تحلیل دقیق تر تلاوت‌های موجود پرداخته شده است.

در عرصهٔ بین‌المللی، کشورهایی مانند مالزی با برگزاری مسابقات بین‌المللی از سال ۱۹۶۱، بستری برای ظهور استعدادهای بانوان فراهم کردند. این مسابقات از آغاز، به حضور بانوان مالزیایی اختصاص داشت و از سال ۱۹۸۰ به سطح بین‌المللی ارتقا یافت. در این سال، «حاجیه ماریا الفه» از اندونزی، به عنوان نخستین زن برنده مسابقات بین‌المللی تلاوت قرآن در مالزی شناخته شد و به چهره‌ای شاخص در جهان اسلام تبدیل گردید (en.wikipedia.org/wiki/Maria_Ulfah).

---

۱. پیش از جنگ جهانی دوم، برخی از علمای طراز اول مصر طی فتوایی شنیدن صدای زنان را برای عموم جایز ندانستند. از همان زمان آرام آرام محدودیت هایی برای پخش صدای زنان و استماع تلاوت هایشان در مصر ایجاد شد.

در جمهوری اسلامی ایران، پس از انقلاب، عرصه برای حضور بانوان در حوزهٔ تلاوت بیش از پیش فراهم شد. از اوایل دههٔ ۱۳۶۰ شمسی فعالیت ایشان آغاز و با برگزاری اولین دورهٔ مسابقات بین‌المللی قرآن کریم ویژه بانوان در سال ۱۳۹۶ (۲۰۱۷ میلادی) در رشتهٔ حفظ و قرائت ترتیل، تداوم یافت. اگرچه مسابقات بین‌المللی در بخش «تحقیق» هنوز برای بانوان فعال نشده است، اما برگزاری سالانهٔ این رشته در مرحلهٔ نهایی سازمان اوقاف و امور خیریه، با کیفیتی قابل قبول و در مقایسه با بانوان سایر کشورهای اسلامی، جایگاه مناسبی را نشان می‌دهد. همچنین، در سال‌های اخیر شاهد اقبال روزافزون نوجوانان و جوانان به این عرصه هستیم که توجه به رشد و تعالی ایشان را با توجه به کارکرد تبلیغی-هنری تلاوت و نقش تربیتی زنان، دوچندان می‌سازد.

با وجود همهٔ پیشرفت‌های کمّی و کیفی یادشده، سطح کیفی تلاوت بانوان در مقایسه با قاریان مرد همچنان فاصلهٔ محسوسی دارد. اگرچه تغییرات آیین‌نامه‌های داوری، بانوان را به سمت تقلید از سبک‌های قاریان صاحب‌سبک جهان اسلام سوق داده است، اما این اقدام به تنهایی برای ایجاد تحول کیفی کافی نبوده است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش، تبیین «الزامات ابداع در تلاوت بانوان» است تا با شناسایی چارچوب‌ها و بایسته‌های نوآوری در تلاوت، زمینهٔ ارتقای کیفی تلاوت ایشان تا سطح مطلوب و هم‌تراز با قاریان مرد فراهم آید. بر این اساس، پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که چه عوامل و الزاماتی می‌تواند به خلق تلاوت‌های مبتکرانه و اصیل از سوی بانوان بینجامد؟

در راستای پاسخ به این پرسش، این مقاله به معرفی و تحلیل سبک‌های رایج تلاوت در میان بانوان جهان اسلام می‌پردازد و با تمرکز بر مفهوم «ابداع»، الزامات نظری و عملی دستیابی به نوآوری در تلاوت بانوان را مورد بررسی قرار خواهد داد.

پیشینه پژوهش: با بررسی پایگاه‌های علمی معتبر مقالات و جست‌وجوی کلیدواژه‌های مرتبط، مشخص گردید که تاکنون هیچ پژوهش علمی مستقلی با عنوان "الزامات ابداع در تلاوت بانوان" یا موضوعی کاملاً مشابه، به چاپ نرسیده است. مطالعات پیشین عمدتاً به جنبه‌های عمومی تلاوت، تاریخچه حضور بانوان، یا تحلیل‌های صرفاً فقهی پرداخته‌اند و خلأ پژوهشی آشکاری درخصوص تبیین نظام‌مند چارچوب‌ها، بایسته‌ها و شاخص‌های نوآوری در تلاوت بانوان مبتنی بر ویژگی‌های صوتی و هنری ایشان محسوس است. بنابراین، این پژوهش را می‌توان از جمله نخستین تلاش‌ها در راستای پر کردن این خلأ علمی و ارائه مدلی تحلیلی در این حوزه قلمداد کرد.

الف. مفهوم‌شناسی «ابداع»

ابداع در لغت از ماده (ب-د-ع) به معنای «آوردن چیزی نو و بی‌سابقه» و «پدید آوردن امری جدید» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۵۴/۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۰۹/۱). در حوزه هنر قرآن کریم، ابداع را می‌توان «خلق ترکیبات و طرح‌های صوتی و لحنی نوین و بدیع، در چارچوب اصول مسلم آوایی و مقامی، و همسو با مفاهیم متعالی کلام وحی» تعریف کرد.

ب. بررسی سبک‌های تلاوت بانوان در جهان اسلام

حضور و تلاوت بانوان در عرصه قرآن کریم، بر اساس منابع تاریخی معتبر، به همان صدر اسلام بازمی‌گردد. از جمله نمونه‌های برجسته، امّ‌وَرَقه بنت عبدالله بن حارث از زنان صحابه رسول خدا ﷺ است که توانست قرآن را به طور کامل حفظ کند. پیامبر اکرم ﷺ قرائت او را ستود و به وی اجازه داد تا در خانه خود به آموزش قرآن برای خانواده و همسایگان بپردازد (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق: ۳۵۵/۸). در سده دوم هجری، حدود قرن هشتم میلادی، سِتّ نفیسه بنت حسن، بانوی قریشی و از نسل امام حسن ﷺ، در قاهره به شهرت رسید. او به دانش حدیث و تلاوت قرآن شناخته می‌شد و در همان‌جا حلقه‌های آموزش قرائت قرآن را برپا داشت (ابن‌خلکان، ۱۳۶۴: ۴۵/۵). بین قرن سوم تا پنجم هجری، در کتاب المقتبس اثر ابن‌حَیّان (قرن چهارم هجری)، از حضور زنان قاری در مدارس قرآنی اندلس و بغداد یاد شده است؛ زنانی که به عنوان «معلّمات» معرفی شده و در شمار حافظان قرآن قرار داشته‌اند (ابن‌حیان القرطبی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۱). در کتاب الدُّرَر الکامنة، نام الشیخه فاطمه بنت ابی‌الفَتح به عنوان محدّثه و قاری قرآن در قاهره، در قرن نهم هجری ثبت شده است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۴ق: ۳۷۲/۴). از قرن دهم تا سیزدهم هجری نیز نام تعدادی از بانوان در شمار معلمان قرائت قرآن ثبت شده است. از جمله، سِتّ عائشه المقرئه در قرن دوازدهم هجری در قاهره، که به آموزش روش حفظ قرآن می‌پرداخت (الجرتی، ۱۴۲۴ق: ۲۰۷/۲). در اوایل قرن بیستم نیز، زنانی همچون شیخه زینب المقرئه و شیخ کوکب محمد از قاریان محافل زنانه قرآن در مصر به شمار می‌رفتند (روزنامه الاهرم، شماره‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۴؛آگهی محافل قرآنی). این همراهی تا روزگار معاصر تداوم یافته است و در ادامه، به بررسی برخی از سبک‌های تلاوت بانوان پرداخته خواهد شد.

بررسی تلاوت قاریان زن مصری

در اوایل قرن بیستم، هم‌زمان با شکوفایی هنر موسیقی و ظهور پدیده‌های نوین قرائت قرآن در مصر، زنان نیز در کنار مردان در عرصه تلاوت فعال بودند. از دهه ۱۹۲۰ تا اواخر دهه ۱۹۳۰، شماری از قاریان زن توانستند در رادیو جایگاهی به دست آورند و تلاوت آنان از این رسانه پخش می‌شد.[۱] با این حال، به مرور زمان و تا سال ۱۹۸۰، پخش عمومی تلاوت قاریان زن محدودتر گردید.

از تلاوت‌های قدیمی بانوان مصری تنها آثار محدودی بر جای مانده است که در ادامه به بررسی برخی از آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. شیخه منیره عبدالله عبده

تاریخ ولادت او به طور تخمینی میان سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰ ذکر شده است. وی نخستین قاری زنی بود که صدایش به صورت رسمی از رادیو مصر پخش شد. گفته شده است که برای تلاوت در رادیو، دستمزدی معادل نیمی از دستمزد شیخ رفعت دریافت می‌کرد و پس از ممنوعیت قرائت بانوان در سال ۱۹۳۰، از رادیو کناره‌گیری نمود (honna.elwatannews.com/news/details/2095331).[۲]

از او دو فراز تلاوت بر جای مانده است: یکی تلاوتی ناقص، به مدت حدود چهار دقیقه، از سوره یوسف و دیگری قطعه‌ای کمتر از یک دقیقه که با وضوح صدای بیشتری حفظ شده و مربوط به آیه ۱۶۹ سوره بقره است.

تلاوت صورت گرفته از سوره یوسف دارای کیفیت صوتی ممتازی است که در آن صدایی با وضوح و شفافیت قابل توجه، همراه با زنگ صدای بهینه و شدت کنترل شده به گوش می رسد. این تلاوت که از همان ابتدا در گستره‌ای قابل توجه به اجرا درآمده، حاوی تحریرهای پیچیده و غنی در محدوده‌های صوتی بم و میانی است و از انعطاف پوذیری صوتی چشمگیری برخوردار می‌باشد. اجرای یازده درجه‌ای این تلاوت از آغاز، گویای تسلط فنی و توانمندی حرفه‌ای قاری در به کارگیری ظرفیت‌های صوتی خود است.

بر اساس تحلیل موسیقایی، این تلاوت با نوت سل در اکتاو سوم آغاز گردیده و در بخش بسمله از مقام نیروز با اجرایی چهار درجه پایین‌تر از رکوز و با بهره‌گیری از جنس رست تا درجه ر استفاده شده

1. Egypt's Forgotten Women Quran Reciters

۲. «هن الوطن»، منیره و کریمه و نبویه...معلومات عن اشهر مقرئات الاذاعه

است. شروع تلاوت در مقام بیات حسینی صورت پذیرفته و در گذرهای تحریرهای نزولی، اشاره‌ای ظریف به نوت فا مشاهده می‌شود. در ادامه، کاربرد گسترده‌ای از مقام‌های بیات نوا و شوری همراه با حجاز در محدوده‌های بالای بیات به چشم می‌خورد. همچنین در فرازهای مرتبط با سوره آل عمران، اجرای مقام‌های بیات و شوری تداول داشته است.

تلاوت مورد بررسی با ویژگی‌های تنفسی خاصی همراه بوده به‌گونه‌ای که به ظاهرکوتاهی نفس قاری موجب وقف‌های مکرر در طول اجرا شده است. این تلاوت با سرعتی میانه – تند و با حالتی پرتحرک پیش رفته است. از نظر آرایه‌های وقف، قاری عمدتاً از قفلات انتظاری و ساده بهره برده و استفاده از تحریر در این بخش‌ها مشهود نیست.

سبک اجرایی این تلاوت بیشتر بر پایه تکنیک لگاتو استوار بوده و در هر فرازی، تمایل واضحی به بازگشت به درجه رکوز یا نتی یک درجه پایین‌تر مشاهده می‌شود. در تلاوت سوره یوسف، اوج‌گیری شاخص و برجسته‌ای ثبت نشده و در حدود چهار دقیقه موجود، تأکید متعددی بر مقام شوری که تا درجه هشتم این مقام اجرا شده است.

۲. الشیخه ودوده بدر المنیلاویه

بر اساس اسناد و منابع موجود، تاریخ تولد این بانوی قاری به صورت تخمینی بین سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ میلادی ذکر شده و زادگاه وی محله المنیل در قاهره بوده است. نام این قاری در برخی از آثار مربوط به ودوده بدر ثبت شده و علاوه بر فعالیت در محافل زنانه، برای مدتی نیز در رادیو به تلاوت پرداخته است. بر اساس آرشیوهای غیررسمی، تعداد اجراهای رسمی ثبت‌شده از وی در بازه زمانی ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۷ میلادی بین پنج تا هشت نوبت برآورد می‌شود. نکته قابل توجه در برنامه‌ریزی زمانی تلاوت‌های ایشان، اختصاص ساعات پیش از فجر برای اجرا بوده که ، این انتخاب به منظور کاهش حضور مخاطبان مرد در محافل تلاوت صورت گرفته است.

سبک وی برخاسته از فضای آموزشی قاهره کلاسیک بوده و لزوما از مکاتب بزرگ مشهور مانند محمد رفعت تقلید نمی‌کرد بلکه لحنی شخصی‌تر و مجلسی‌تر داشت (مجله الاذاعه المصریه، شماره ۱۷ مه ۱۹۳۵). از وی یک تلاوت ۶ دقیقه ای از سوره یوسف به جا مانده که بسیار پویا و پر تحرک است.

طنین صدای این تلاوت از جذابیت قابل توجهی برخوردار است که با ویژگی توگلویی همراه با مقداری گرفتگی نمود یافته است. تحریرهای متعدد به سبک توگلویی با همان کیفیت گرفتگی

خاص خود، بر جذابیت کلی اجرا افزوده است. این تلاوت با شدت صدای قوی و تحریرهای فراوان در تمامی طبقات صوتی اجرا شده است. در مجموع، این اجرا در گستره‌ای ۹ درجه‌ای به وقوع پیوسته است.

این تلاوت با نوت «ر دیز» در اکتاو چهارم آغاز می‌گردد. اجرای استعاذه و بسمله به صورت پیوسته و در چارچوب مقام نیروز صورت گرفته که در آن جنس رست در موقعیتی پایین‌تر از درجه رکوز قرار می‌گیرد. از منظر تبدیل سریع مقامات، شیوه اجرای این تلاوت شباهت قابل توجهی به سبک استاد علی محمود دارد. در طول تلاوت از مقامات متنوعی شامل رست، نهاوند، عجم و همچنین مقامات مرکبی همچون نیروز، سوز دل‌آرا، حسینی، شوری، سوزناک، رهاوی و ماهور بهره گرفته شده و نوت عرضی در مقام سه‌گاه نیز در اجرا حضور دارد. از ویژگی‌های مشخص این قاری، تمایل به توقف بر روی نوت دوم مقام در هنگام اجرای قفلات می‌باشد.

این تلاوت با سرعتی تند و همراه با نفس‌هایی بسیار کوتاه و وقف‌های متعدد اجرا شده است. قاری در این اجرا با به کارگیری قفلات فجائیه، مخاطب را غافلگیر کرده و همچنین از قفلات انتظاری و ساده نیز استفاده نموده است. در انتقالات ملودیک از تکنیک‌های لگاتو و فاصله بهره گرفته شده است. این تلاوت با مقام نیروز آغاز شده و با مقام رست به پایان رسیده است. اوج‌گیری به شیوه‌های مرسوم در این اجرا مشاهده نمی‌شود و تحرکات ملودیک عمدتاً حول اجناس درجات چهارم و پنجم متمرکز بوده است. مساحت صوتی این اجرا در محدوده ۹ درجه قرار دارد.

۳. الشیخه مبروکه

وی به سال ۱۹۱۰در مصر علیا یا محله صعید متولد شد و برای مدتی نیز توانست در رادیو به عنوان قاری فعالیت داشته باشد (مجله الاذاعه المصریه ،شماره ۱۷ مه ۱۹۳۵).[۱] از وی تلاوتی ۶ دقیقه‌ای از سوره اسراء به جا مانده است.

صدای وی از زنگی مطلوب همراه با کمی گرفتگی برخوردار است و از تحریرهای ریز و متوسط از نوع سایشی و توگلویی استفاده می‌کند. کمیت استفاده از تحریرها در مقایسه با دو قاری سرشناس دیگر کمتر بوده است. استفاده از ویبراتو و نوانس در تلاوت وی مشهود است و مساحت صوتی این تلاوت حدود یک اکتاو می‌باشد.

---

۱. بخش«اخبار القراء والمقرئات» (خاطرات حضور مبروکه در تلاوت سحر رمضان)

این تلاوت با درجه "د" در اکتاو چهارم آغاز گردید و در مقام‌های حسینی و شوری اجرا شد. در بخش مقام صبا، تلاوت بر روی درجه "می" مستقر گردید که افزایشی معادل یک و نیم درجه را نشان می‌دهد. در ادامه، مقام‌های بیات، رست، صبا و عجم به اجرا درآمدند که در بخش انتقال از مقام عجم به رست، کاهش یک نوت در اجرا مشاهده شد به گونه‌ای که درجه چهارم عجم به درجه پنجم رست تبدیل گردید. همچنین در این تلاوت از مقام‌های نیروز و نهاوند استفاده شده و توقف‌هایی بر روی نوت عجم انجام گرفته است. در موارد متعددی نیز شاهد تکرار خطی و ساده چندین واژه در طول تلاوت بوده‌ایم.

این تلاوت با سرعتی تند و همراه با نفس‌هایی بسیار کوتاه و وقف‌های متعدد اجرا شده است که همراه با تحرک بالای ملودیک می‌باشد. مقامات بیات، رست و عجم به عنوان مقامات محوری این اجرا به شمار می‌روند. قفلات به صورت ساده و فاقد تحریر اجرا شده‌اند که در آنها توقف بر روی نتی یک درجه پایین‌تر از رکوز صورت می‌گیرد. در انتقالات ملودیک از تکنیک لگاتو استفاده شده است. در مواردی رکوز بر روی نوت سوم بیات اولیه قرار می‌گیرد ولی در نهایت بازگشت به ساختار اصلی اتفاق می‌افتد. در بخش فرود نیز بازگشت به مقام بیات و توقف بر روی نوت "د" مشاهده می‌شود.

۴. الشیخه سکینه حسن

وی در استان بنی یوسف در اویل قرن ۲۰ به دنیا آمد. دوره فعالیت وی بین سال‌های ۱۹۴۰ الی ۱۹۶۰ تخمین زده شده است. از وی سه تلاوت به جا مانده است (روزنامه الأهرام، شماره ۱۹۵۶/۰۵/۲۳).[۱]

وی از صدایی بسیار منعطف با شدتی مناسب و رنگی جذاب برخوردار بود و در تلاوت خود از تحریرهای بسیار ریز و نزدیک به شکست‌های صوتی همراه با تحریرهای عربی و انتقالی بهره برده است که نوع این تحریرها از ویژگی‌های منحصر به فرد اجرای او محسوب می‌شود. مساحت تلاوت وی در سوره طه یازده درجه و در دو سوره احزاب و نجم دوازده درجه اجرا شده است. از نظر پردازش صوتی، استفاده مطلوب از ویبراتو و نوانس و همچنین به‌کارگیری شکست صوت از مشخصه‌های بارز تلاوت اوست.

---

۱. گزارش‌های اجتماعی درباره مجالس ختم در قاهره (اشاره به خانم «الشیخه سکینه» با نام خانوادگی حسن)

در تلاوت‌های این قاری، از مقامات اصلی شامل رست، بیات و سه‌گاه و همچنین مقامات مرکبی چون حجازکار، سوزناک، اصفهان، هزام و عراق استفاده شده است. در ادای استعاذه معمولاً اجرا با مقام بیات آغاز می‌گردد، حال آنکه در سوره‌های نجم و طه تلاوت بر پایه مقام رست استوار شده است. در سوره احزاب با به کارگیری هنرمندانه تکنیک تلوین، انتقال از جنس بیات به جنس حجاز صورت پذیرفته است. در سوره طه ضمن بهره‌گیری از مقام رست، موتیف‌سازی قابل توجهی انجام شده و متعاقب آن معمولاً مقام حجازکار به اجرا درآمده است. در ادامه فرآیند تلاوت، پس از بخش حجازکار، معمولاً مقام بیات از طریق اتصال نهاوند در محدوده بالای بیات ارائه شده است. در تلاوت سوره نجم، ساختار ملودیک بر محوریت مقام سه‌گاه شکل گرفته است که در خلال آن اشاره‌هایی به مقام حجازکار نیز مشاهده می‌شود.

این تلاوت با سرعتی میانه به سوی تندی اجرا شده و نفس قاری نسبت به بانوان همنسل خود نسبتاً بلندتر بوده است، اگرچه برخی وقف‌ها همچنان کوتاه می‌باشد. در این اجرا از قفلات ساده و فاقد تحریر استفاده شده و قفلات انتظاری به میزان کمتری به کار رفته است. در شیوه نغمه‌پردازی، تکنیک لگاتو بر دیگر تکنیک‌ها غلبه داشته و از فاصله به صورت محدود و گلیساندو به میزان بسیار کمتری استفاده شده است. در شروع تلاوت، قاری مقام آغازین را تا درجات هفتم و هشتم به صورت کامل توسعه می‌دهد، اما در ادامه تلاوت با افزودن یک جنس صوتی از محدوده بم به مساحت صوتی، که عمدتاً در قالب جنس رست یا جنس حجاز صورت می‌گیرد، بر غنای اجرا می‌افزاید. در بخش فرود، تلاوت سوره نجم با مقام رست به پایان رسیده حال آنکه دو سوره دیگر با مقام حجازکار خاتمه یافته است.

۵. الشیخه لیلا حسن

این بانوی قاری در قاهره متولد شد و اگرچه نام وی به عنوان قاری رسمی رادیو به ثبت نرسیده است، اما در زمره قاریان فعال در محافل بانوان طی دهه ۱۹۸۰ میلادی محسوب می‌شده است. از ایشان مجموعه نسبتاً گسترده‌ای از تلاوت‌ها به جای مانده که برخی از این اجراها با مدت زمانی نزدیک به یک ساعت، در محافل عمومی ارائه شده‌اند.

ایشان از رنگ صدایی مطلوب و مخملی با کیفیتی متمایل به حلق برخوردار بودند. مساحت صوتی در برخی از تلاوت‌های ایشان در حدود یک اکتاو بوده و در تلاوت‌هایی که به خوانش در محدوده بم می‌پردازند، این مساحت حداکثر به سیزده درجه می‌رسد. تلاوت‌های ایشان از ویژگی پرتحریری برخوردار بوده و از انعطاف پذیری صوتی مطلوبی بهره مند بوده است.

سبک اجرایی این بانوی قاری دارای شباهت‌هایی به شیوه قاریانی همچون متولی عبدالطوخی می‌باشد. مقامات اصلی به کار رفته در تلاوت‌های ایشان شامل بیات، رست، صبا، عجم و سه‌گاه است که در این میان مقام رست از محوریت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. ایشان معمولاً مقام اصلی را به صورت مشخص در درجات اول تا هفتم پردازش نموده و به ندرت به اجرای درجه هشتم مقام می‌پردازند. شیوه انتقال ملودیک در تلاوت‌های ایشان به شکل تلوین بوده و همراه با هر تغییر مقام، عموماً رکوز به میزان یک تا نیم پرده تغییر می‌یابد. مستمعین در موارد متعددی با تشویق‌های پرشور به تلاوت‌های ایشان واکنش نشان می‌دهند. همچنین از مقامات مرکبی نظیر المایه و هزام نیز در اجراهای ایشان استفاده شده است.

سرعت تلاوت ایشان در محدوده میانه-کند قرار دارد و نفس‌های نسبتاً کوتاهی در اجرا مشاهده می‌شود که در برخی موارد وقف‌ها و تکرارها به صورت مشخص و با هدف القای معنا صورت می‌پذیرد. در تلاوت‌های ایشان از اختلاف قرائت نیز استفاده می‌شود و قفلات همراه با تحریر اجرا می‌گردد. این تلاوت‌ها فاقد اوج‌گیری مشخص هستند و ساختار کلی اجرا به گونه‌ای است که با مقام بیات آغاز و با همان مقام به پایان می‌رسد.

ج. بررسی اجمالی تلاوت قاریان زن آسیای جنوب شرقی

در مالزی، با توجه به برگزاری مسابقات بین‌المللی قرائت قرآن کریم از سال ۱۹۶۱ به صورت همزمان برای آقایان و بانوان، شاهد رشد قابل توجه تلاوت بانوان در منطقه جنوب شرقی آسیا بوده‌ایم. این مسابقات در فاصله سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۹ منحصراً با حضور بانوان مالزیایی برگزار می‌شد، اما از سال ۱۹۸۰ به بعد در سطح بین‌المللی برای بانوان نیز سازماندهی شده است.

از قاریان مشهور آسیای جنوب شرقی در بین بانوان می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:[۱]

خواجه زینب بنت محمد نور: خواجه زینب بنت محمد نور از خاندان محمد نور است که از خانواده‌های معروف و قاری‌خیز مالزی محسوب می‌شود. در سال‌های اولیه برگزاری مسابقات، شیخ احمد بن محمد نور در بخش مردان و خواجه زینب بنت محمد نور در بخش بانوان موفق به کسب رتبه نخست شدند.

۱. تلاوت های قاریان زن در این منطقه دردسترس بوده و به دلیل شباهت در سبک اجرایی از تحلیل موردی به دلیل اطاله مطلب خودداری شده است.

حاجیه ماریا الفه: حاجیه ماریا الفه به عنوان اولین قاری بانو شناخته می‌شود که موفق به کسب جایزه بین‌المللی تلاوت قرآن در مالزی گردید. وی این افتخار را در سال ۱۹۸۰ در مالزی به دست آورد و به عنوان نخستین زن برنده مسابقات بین‌المللی تلاوت قرآن شناخته شد. ماریا الفه که اصالتاً اهل اندونزی می‌باشد، یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین قاریان بانوی جهان اسلام محسوب می‌گردد (en.wikipedia.org/wiki/Maria_Ulfah).

فریده مت سمان: فعالیت حرفه‌ای وی از سال ۱۹۷۰ به صورت جدی آغاز گردید. سبک اجرایی ایشان تلفیقی از دو سبک عبدالباسط و مصطفی اسماعیل بود. وی در چندین دوره موفق به کسب عنوان نفر برتر مسابقات سراسری قرائت مالزی شد. وزارت امور اسلامی مالزی به پاس خدمات طولانی و فعالیت‌های گسترده قرآنی ایشان، جایزه «نماد قرآنی ملی» را به وی اعطا نمود.

فرحاتول فیروزه: یک بلاگر مالزیایی که در سال ۲۰۱۹ موفق به کسب رتبه برتر مسابقات بین‌المللی قرآن مالزی گردید، در خانواده‌ای قرآن‌محور پرورش یافته است که پدر و مادر هر دو از قاریان قرآن بوده و پدرش نیز عنوان قهرمانی مسابقات قرآن مالزی را در کارنامه خود دارد. این قاری جوان نیز به سبک مصطفی اسماعیل تلاوت می‌نماید و در عین حال حضور فعال و گسترده‌ای در محافل و برنامه‌های اجتماعی مختلف دارد.

به دلیل تنوع قومی و زبانی چشمگیر در این منطقه، علاقه‌مندان به قرائت به سهولت از سبک‌های مختلف تقلید می‌نمایند، به گونه‌ای که مبتدیان در ابتدا از سبک عبدالباسط و منشاوی تقلید کرده و در مراحل پیشرفته‌تر به تقلید از سبک‌های شاکرنژاد، شحات و مصطفی اسماعیل روی می‌آورند. البته سبک مصطفی اسماعیل از طرفداران بیشتری در این منطقه برخوردار است. یکی از دلایل اصلی گرایش به سبک مصطفی اسماعیل در میان قاریان این منطقه، آیین‌نامه داوری مسابقات مالزی است که بر اساس شیوه اجرای دو اکتاوی و مقام‌به‌مقام طراحی شده و ردیف‌های لحنی مصطفی اسماعیل برای اجرا در چارچوب این مسابقات بسیار مناسب تشخیص داده شده است. بانوان در این منطقه نیز تقریباً با همین شیوه به اجرای تلاوت می‌پردازند و شیوه اوج‌گیری آنان عمدتاً مبتنی بر استفاده از مقامات حسینی، نیروز و بیات به شیوه اکتاوی و نیز ۲ اکتاوی می‌باشد (مصاحبه با خانم زلیخا زلیخا از اندونزی). سطح تلاوت زنان و مردان نزدیک به هم بوده اما به دلیل رویکرد سنتی آئین نامه‌های داوری مسابقات ، ابداع کمتری در تلاوت‌ها مشاهده می‌شود.

د. بررسی تلاوت‌های قاریان زن در ایران

در ایران پس از انقلاب اسلامی، بستر مناسبی برای حضور بانوان در عرصه تلاوت قرآن کریم فراهم گردید و از اوایل دهه ۱۳۶۰ تاکنون شاهد فعالیت مستمر ایشان در این حوزه بوده‌ایم. از سال ۱۳۹۶ هجری شمسی مطابق با ۲۰۱۷ میلادی، نخستین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن کریم ویژه بانوان در رشته‌های حفظ و قرائت ترتیل در ایران آغاز به کار نمود، اگرچه هنوز مسابقات بین‌المللی بانوان در بخش تحقیق فعالسازی نشده است[۱] با این حال، این رشته از مسابقات همه ساله در مرحله نهایی سازمان اوقاف و امور خیریه با سطح کیفی مطلوبی در میان بانوان برگزار می‌شود که در مقایسه با استانداردهای بانوان سایر کشورهای اسلامی از جایگاه مناسبی برخوردار است.

بانوان قاری در ایران عمدتاً از سبک‌های مصطفی اسماعیل، منشاوی و در ادامه از عبدالباسط و شحات انور تقلید می‌نمایند. شیوه‌های مرسوم اوج‌گیری در میان ایشان شامل اجرای بیات رست از درجه چهارم، یا بیات از درجه پنجم به شیوه تعدیل‌شده مصطفی اسماعیل، و یا بیاتین از درجه چهارم می‌باشد. به منظور کسب نمره کامل در بخش مساحت صوتی، برخی از قاریان بانو تلاش می‌کنند از طریق اجرای بخش‌های بم یا به‌کارگیری اجناس در طبقات اوج، مساحت بیشتری را در تلاوت خود ارائه نمایند.

آیین‌نامه‌های داوری بانوان در بخش صوت و لحن تفاوت‌های اندکی با آیین‌نامه‌های بخش آقایان دارد. در سال‌های اخیر تحولات مثبتی در آیین‌نامه‌های داوری هر دو بخش خواهران و برادران مشاهده می‌شود. در بخش صوت، در گذشته تنها کیفیت ذاتی صدا مورد ارزیابی قرار می‌گرفت و بخش مساحت صوت نیز از امتیاز بیشتری برخوردار بود، اما در نهایت نمره مساحت به ۱.۵ نمره کاهش یافته و بخش جدیدی با عنوان «استفاده مطلوب و هنرمندانه از صدا» به آیین‌نامه اضافه گردیده است. همچنین کیفیت پرده‌های بم و اوج قاری به صورت جداگانه مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

همچنین آئین نامه لحن سابق متسابقین را به قرائت مقام به مقام سوق می‌داد[۲] اما در نهایت به جای کمیت مقامات و اجری قرارات و جوابات کیفیت تلاوت قاری بیشتر مورد ارزیابی قرار گرفت. به

---

۱. در چند دوره ویژه دانش آموزان به صورت بین المللی برگزار شده است.

۲. در مالزی همچنان اجرای مقام به مقام نقش اساسی دارد.

دلیل پایین بودن سطح کیفی تلاوت‌های بانوان در نگاه کلی و آسیب شناسی در این حوزه[۱] در آئین نامه لحن بانوان در سنوات اخیر بخشی با عنوان تقلید هنرمندانه مطرح شد که بسیاری از بانوان قاری را به تقلید از تلاوت‌های قراء مصری سوق داد. در طی سالیان اخیر، سبک مصطفی اسماعیل بیشترین میزان استقبال را در میان بانوان قاری به خود اختصاص داده و پس از آن به ترتیب سبک‌های منشاوی، عبدالباسط و شحات انور قرار داشته‌اند. اگرچه وجود بند مربوط به ابداع در آیین‌نامه داوری از برکات قابل توجه محسوب می‌شود، اما همچنان شاهد اجراهای گاه کلیشه‌ای در میان قاریان زن در محافل و مسابقات قرآنی هستیم که این امر ضرورت تامل و انجام بررسی‌های کارشناسی برای ایجاد بسترهای لازم جهت پیشرفت و تحقق ابداع در تلاوت‌های بانوان را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

هـ. الزامات ابداع تلاوت بانوان

یکی از بندهای مهم آیین‌نامه داوری، بخش مربوط به ابداع و نوآوری در لحن است که مورد تأیید و تأکید مقام معظم رهبری نیز قرار گرفته است. در تلاوت بانوان نیز اگرچه شاهد تلاش‌هایی در جهت نوآوری و ایجاد تحول در عرصه قرائت هستیم، اما باید توجه داشت که این ابداع می‌بایست بر اساس اصول و قواعد مشخص و علمی محقق گردد که در ادامه به برخی از این الزامات و مبانی اشاره خواهد شد.[۲]

۱. تسلط به برخی سبک‌های قاریان جهان اسلام

بر لزوم تقلید و استماع تلاوت‌های پایه و سبک‌های اصلی قاریان مصری در منابع آموزشی و تجربیات اساتید این حوزه به کرات تأکید شده است. هر قاری در ابتدای مسیر آموزشی و به منظور ارتقای سطح کیفی قرائت خود می‌بایست از اساتید اهل فن تقلید نموده و تلاوت‌های فراوانی را مورد استماع قرار دهد. در میان بانوان قاری، به دلیل رواج الگوهای مسابقه‌ای، میزان استماع تلاوت‌های مصری و اهتمام به فرآیند تقلید کمتر مشاهده می‌شود. این امر منجر به آن گردیده که گاهی شاهد تلاوت‌هایی باشیم که با وجود برخورداری از استعداد فراوان قاری، از پختگی لازم برخوردار نباشند؛[۳] لذا در مسیر ابداع و نوآوری باید از تقلید عبور کرد.

---

۱. میزان استماع و تقلید بانوان از قاریان تراز مصری پایین بود.

۲برخی از موارد مربوط به الزامات عمومی ابداع در تلاوت است و برخی ویژه تلاوت های زنانه

۳. گاهی شاهد کسب رتبه بانوانی هستیم که کمتر از تعداد انگشتان دست تقلید در کارنامه دارند.

۲. انتخاب سبک مناسب متناسب با صوت (شناخت صدا)

با وجود افرادی که فرآیند تقلید و استماع را به خوبی دنبال می‌کنند، ممکن است سبک و سیاق قاری مورد تقلید با انعطاف صوتی یا مساحت صدای ایشان همخوانی نداشته باشد. به عنوان نمونه، فردی با انعطاف صدای متوسط قادر نخواهد بود به راحتی از سبک مصطفی اسماعیل تقلید نماید و از عهده اجرای تحریرها، موتیف‌های هنرمندانه و تکنیک‌های صوتی منحصر به فرد وی برنیاید. همچنین برای افرادی که دارای مساحت صوتی کمتر از دو اکتاو هستند، سبک‌های اوج‌گیری اکتاوی مناسب نمی‌باشد. بانوان در این بخش نیازمند تأمل و دقت نظر ویژه‌ای می‌باشند. با بررسی تلاوت‌های متقدم در حوزهٔ بانوان مشاهده می‌شود که بر خلاف رویهٔ مرسوم در تلاوت قاریان مرد هم عصر، ایشان اصرار چندانی بر اجراهای دو اکتاوی نداشته و متناسب با ظرفیت صوتی خویش و به دور از تکلف به اجرای تلاوت پرداخته‌اند. البته در صورت برخورداری از توانمندی صوتی و جسمی لازم برای اجرای تلاوت با مساحت کامل و نیز تسلط بر درجات بالاتر و بم‌تر صدا، انتخاب سبک اکتاوی می‌تواند مناسب باشد.

صوت ارتباط مستقیمی با تنفس دارد و حجم تنفسی زنان در مقایسه با مردان به نسبت ۴ به ۶ لیتر می‌باشد. در صورت عدم انجام تمرینات لازم، بانوان قطعاً با چالش‌های بیشتری در زمینهٔ کمبود نفس و اثرات نامطلوب آن بر دینامیک صدا مواجه خواهند شد. البته تمرین مستمر و به کارگیری تکنیک‌های صحیح تنفسی قادر است این شکاف را تا حد زیادی از بین ببرد.[۱]

از جمله چالش‌های دیگری صوتی بانوان این است که تغییرات سطح هورمون‌ها سبب نوسانات موقت در زیر و بمی و نیز خستگی صوتی می‌شود.[۲] علاوه بر این، بانوان به دلیل برخورداری از تمرینات صوتی کمتر در مقایسه با مردان و همچنین اجراهای محدودتر در حیطه درجات بم و اوج صدا، از کنترل کمتری بر جنبه‌های دینامیکی صوت برخوردار می‌باشند. با این حال، تأمل در اجرای تعدادی از قاریان موفق زن در کشورهای جنوب شرقی آسیا نشان می‌دهد که بانوان نیز قادرند با بهره‌گیری از تمرین و ممارست مستمر، هم‌پای مردان به اجرای تلاوت در گستره دو اکتاو بپردازند و در عین حال کیفیت مطلوب صدا را در تمامی طبقات صوتی حفظ نمایند.

1.www.researchgate.net/publication/233788276_Effect_of_gender_on_maximal_breath-hold_time

2. https://www.pluralpublishing.com/publications/professional-voice-fourth-edition

۳. پرهیز ازاجرای قطعات کلیشه‌ای (داشتن ذهن باز)

تعداد محافل قرآنی اختصاصی بانوان در کشور به مراتب کمتر از محافل عمومی است و این مسئله موجب گردیده تا فرصت اجرای تلاوت‌های مجلسی برای بانوان محدودتر شود. فضای تلاوت بانوان عمدتاً با محافل مسابقه‌ای پیوند خورده و همین امر سبب گردیده است که رویکرد تلاوت‌های ایشان عمدتاً در چارچوب‌های مسابقه‌ای و در خطوط ۶ تا ۷ سطری تا ۱۲ سطری تعریف گردد. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، به دلیل استماع کمتر تلاوت‌های اصیل مصری، شیوه تلاوت مسابقه‌ای که شاکله آن را قطعات کلیشه‌ای و مرسوم در بین متسابقین تشکیل می‌دهد، رواج یافته است. در این راستا ضمن تأکید بر ضرورت استماع گسترده تلاوت‌های اساتید و تقلید آگاهانه از قاریان تراز اول، لازم است قاریان بانوی ایرانی با فاصله گرفتن از فضای صرفاً رقابتی و قالب‌های کلیشه‌ای، به خلق الحان بکر و تلفیق خلاقانه سبک‌های مختلف همت گمارند.

الف. تسلط بر الحان و مقامات

تسلط بر الحان و مقامات از جمله الزامات بنیادین برای دستیابی به نوآوری در تلاوت به شمار می‌رود. یک قاری برای خلق آثار بدیع و اصیل می‌بایست با ظرفیت‌های گسترده مقامات اصلی عرب و همچنین فرعیات هر مقام آشنایی کامل داشته باشد و بتواند از این دانش در طراحی طرح‌های لحنی نوین بهره بگیرد. این تسلط نظری و عملی، بستر لازم برای خلق ترکیبات بدیع و خروج از چارچوب‌های تکراری را فراهم می‌سازد.

ب. معنا محوری (تصویر سازی)

یکی از عوامل مؤثر در خلق موتیف‌ها و الحان جذاب، همراهی و هماهنگی لحن با معنای آیات در جریان تلاوت است. بسیاری از قاریان در فضای رقابت‌ها که فرصت بازبینی کمتری وجود دارد، تمام تمرکز خود را معطوف به لحن‌گذاری آیات می‌نمایند. مسلماً هر قاری در برخی از مقامات تسلط بیشتری داشته و کلیاتی از طرح لحنی را از پیش در ذهن خود ترسیم می‌کند، اما طراحی و اجرای این الحان می‌بایست با درنظرگیری مفهوم و معنای آیات صورت پذیرد. تسلط بر مقامات همراه با توجه به مفاهیم قرآن کریم، موجب ایجاد تسلط و اطمینان بیشتر قاری در جریان تلاوت می‌شود. این امر جسارت و توانایی قاری را افزایش داده و راه را برای ایجاد نوآوری و ابداع در عرصه تلاوت هموار می‌سازد.

۴. پرهیز از لحن‌زدگی در تلاوت

یکی از آفت‌های جدی در عرصه قرائت قرآن، استفاده افراطی از الحان و مقامات مرکب و فرعی می‌باشد. در این نوع تلاوت‌ها، آیات قرآن در خدمت فنون لحنی قرار گرفته و اگرچه این اجراها گاهی پرحرارت و مورد اقبال عمومی واقع می‌شوند، اما از عمق معنویتی کم‌بهره‌اند، تا آنجا که آنچه به گوش می‌رسد بیشتر نوته‌ای موسیقایی است تا آیات کتاب وحی. لحن اصیل می‌بایست از درون آیات و بر اساس محتوا و مفاهیم آنها جوشش یابد. قاری بر اساس ذوق هنری و تسلط بر دانش تنغیم، می‌تواند طرح‌ریزی لحنی انجام دهد، اما این تنغیم نباید به آیات از بیرون تحمیل گردد. این جوشش درونی لحن که از متن آیات سرچشمه می‌گیرد، موجب پیوند قاری با عالم ملکوت شده و در نهایت به خلق تلاوت‌هایی ماندگار و معنوی منجر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین الزامات ابداع در تلاوت بانوان و با بررسی تطبیقی سبک‌های تلاوت در میان قاریان زن در گستره جهان اسلام، به شفاف‌سازی چارچوب‌های نظری و عملی دستیابی به نوآوری در این عرصه همت گمارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه تلاوت بانوان ایرانی در مقایسه با بانوان سایر کشورهای اسلامی از جایگاه کمّی و کیفی قابل قبولی برخوردار است، ولی هنوز فاصله محسوسی با سطوح عالی تلاوت مردان وجود دارد. تحقق ابداع در تلاوت بانوان، نه به عنوان امری اتفاقی، بلکه به عنوان فرآیندی نظام‌مند و مبتنی بر اصول علمی و هنری شناسایی شد که مستلزم گذر از مرحله تقلید صرف و حرکت به سمت خلق هویت لحنی مستقل است. الزامات کلیدی شناسایی‌شده در این مسیر عبارتند از: تسلط بر سبک‌های پایه و عبور آگاهانه از تقلید، انتخاب سبک متناسب با ویژگی‌های فیزیولوژیک و صوتی (با درنظرگیری عواملی مانند مساحت صوتی، حجم تنفسی و نوسانات هورمونی)، پرهیز از اجرای کلیشه‌ای از طریق خلق الحان بکر و تلفیق سبک‌ها، و در نهایت معنامحوری و پرهیز از لحن‌زدگی به گونه‌ای که لحن از درون آیات و متناسب با مفاهیم متعالی قرآن جوشش یابد.این پژوهش با تأکید بر این نکته که آیین‌نامه‌های داوری می‌بایست با درنظرگیری تفاوت‌های ذاتی صوت بانوان و با اولویت قراردادن «استفاده مطلوب و هنرمندانه از صدا» به جای تأکید صرف بر کمیت‌هایی مانند مساحت صوت، نقش تسهیل‌گری در فرآیند ابداع ایفا نمایند، خاطرنشان می‌سازد که تقویت محافل غیررقابتی و

مجلسی برای بانوان، بستر لازم برای تجربه‌اندوزی و خلاقیت را فراهم می‌آورد. به‌عنوان رهیافت بنیادین این جستار، «ابداع» در تلاوت بانوان، زمانی محقق می‌شود که میان سه رکن دانش مقامی، توانمندی صوتی و درک معنایی پیوندی ناگسستنی برقرار گردد. حرکت در این مسیر، نه تنها موجب ارتقای هنر تلاوت و خلق آثار ماندگار می‌شود، بلکه با توجه به نقش تربیتی زنان، گامی مؤثر در جهت اشاعهٔ فرهنگ ناب قرآنی در جامعه خواهد بود.

فهرست منابع

ابن‌حجر عسقلانی، الدرر الکامنه، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۴ق.
ابن‌حیان القرطبی، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، قاهره: لجنه إحیاء التراث الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
ابن‌خلکان، احمد بن محمد، وفیات الأعیان، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
ابن‌سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
الجرتی، عجائب الاثر فی التراجم و الاخبار، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۲۴ق.
روزنامه الأهرام، بخش اخبار اجتماعی، شماره ۱۹۶۰/۰۱/۱۵.
روزنامه الاهرام، شماره‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۴، آگهی محافل قرآنی.
روزنامه الأهرام، گزارش‌های اجتماعی درباره مجالس ختم در قاهره، شماره ۱۹۵۶/۰۵/۲۳.
فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
مجله الاذاعه المصریه، شماره ۱۷، مه ۱۹۳۵، بخش «اخبار القراء والمقرئات».
میرزائی، سید امین، الزمن الجمیل، اصفهان: مهر قائم، ۱۳۸۸ش.
Wikipedia, Maria Ulfah, https://en.wikipedia.org/wiki/Maria_Ulfah.
Elwatannews.
ResearchGate, Effect of Gender on Maximal Breath-Hold Time, https://www.researchgate.net/publication/233788276_Effect_of_gender_on_maximal_breath-hold_time.
Plural Publishing, Professional Voice (Fourth Edition), https://www.pluralpublishing.com/publications/professional-voice-fourth-edition.

References

Al-Ahrām. (1911, 1914). I‘lānāt al-maḥāfil al-Qur’āniyyah [Announcements of Quranic gatherings and circles]. Al-Ahrām.

Al-Ahrām. (1956, May 23). Taqārīr ijtimā‘iyyah ‘an majālis al-khatm fī al-Qāhirah: Al-Shaykhah Sakīnah Ḥasan [Social reports on memorial recitation circles in Cairo: Shaykhah Sakīnah Ḥasan]. Al-Ahrām.

Al-Ahrām. (1960, January 15). Akhbār ijtimā‘iyyah: Al-Muqri’āt fī Miṣr [Social news column: Female reciters in Egypt]. Al-Ahrām.

Al-Farāhīdī, K. A. (1988). Kitāb al-‘Ayn [The Book of the Letter ‘Ayn]. Intishārāt-i Hijrat.

Al-Jabartī, ‘A. ‘A. (2003). ‘Ajā’ib al-āthār fī al-tarājim wa-al-akhbār [The marvelous chronicles: Biographies and historical events]. Maktabat Madbūlī.

Honna – Elwatannews. (2021, April 20). Munīrah wa-Karīmah wa-Nabawiyyah... Ma‘lūmāt ‘an ashhar muqri’āt al-idhā‘ah [Munirah, Karimah, and Nabawiyyah: Insights into the most famous female radio reciters]. Elwatan News. https://honna.elwatannews.com/news/details/2095331: [Original: https://honna.elwatannews.com/news/details/2095331]

Ibn Fāris, A. (1984). Mu‘jam maqāyīs al-lughah [Dictionary of linguistic measures and etymology]. Maktab al-I‘lām al-Islāmī.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, A. ‘A. (1993). Al-Durar al-kāminah fī a‘yān al-mi’ah al-thāminah [The hidden pearls concerning the notables of the eighth century]. Dār al-Jīl.

Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, Ḥ. (1994). Al-Muqtabis min anbā’ ahl al-Andalus [The excerpt concerning the chronicle of the people of Andalusia]. Lajnat Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī.

Ibn Khallikān, A. M. (1985). Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān [Deaths of eminent men and history of the sons of the epoch]. Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī.

Ibn Sa‘d, M. (1990). Al-Ṭabaqāt al-kubrā [The major classes / The great book of generations]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Majallat al-Idhā‘ah al-Miṣriyyah. (1935, May 17). Akhbār al-qurrā’ wa-al-muqri’āt: Dhikrayāt ḥuḍūr Mabrūkah fī tilāwat saḥar Ramaḍān [News of male and female reciters: Memoirs of Mabrūkah's dawn Ramadan broadcast]. Majallat al-Idhā‘ah al-Miṣriyyah, (52).

Mīrzā'ī, S. A. (2009). Al-Zaman al-jamīl: Nukhbah-'i az tārīkh-i tilāwat-i Miṣr [The beautiful era: Highlights from the history of Egyptian recitation]. Mihr-i Qā'im.

Parkes, M. J. (2006). Breath-holding and its breakpoint. Experimental Physiology, 91(1), 1–15. https://www.researchgate.net/publication/233788276_Effect_of_gender_on_maximal_breath_hold_time [Original: www.researchgate.net/publication/233788276_Effect_of_gender_on_maximal_breath_hold_time]

Sataloff, R. T. (Ed.). (2017). Professional voice: The science and art of clinical care (4th ed.). Plural Publishing. https://www.pluralpublishing.com/publications/professional-voice-fourth-edition [Original: https://www.pluralpublishing.com/publications/professional-voice-fourth-edition]

Wikipedia contributors. (2024, May 10). Maria Ulfah. Wikipedia, The Free Encyclopedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Maria_Ulfah [Original: en.wikipedia.org/wiki/Maria_Ulfah].

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) ۸۰۰۰۰تومان
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 خمینی‌ﷺ
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: ۳۷۹۷ـ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۱۱۰۵۳۵-۰۲۵ دورنگار: ۳۷۷۲۰۹۱۳-۰۲۵

مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، گروه علوم و فنون قرائات، www.quran.imam.miu.ac.ir
دریافت مقالات از طریق www.qer.journals.miu.ac.ir
دریافت نامه از طریق Email: Qeratpajohi@imam.miu.ac.ir

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی: .....

سازمان / نهاد / و...: .....

تلفن تماس: .....کدپستی: .....

آدرس دقیق پستی: .....

توضیحات: .....

.....

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 14. No. 26. Spring and Summer 2026
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