

نقش علم لغت در دست‌یابی به قرائت واقعی قرآن

احمد طاهری‌نیا*

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی و با هدف بررسی نقش علم لغت در دست‌یابی به قرائت صحیح، به بررسی لغوی برخی از قرائت‌های اختلافی پرداخته و نقش‌آفرینی علم لغت را در قرائت قرآن به صورت جزئی اثبات و سه‌گونه نقش برای آن بیان کرده است: نخست، نقش علم لغت در تعیین قرائت که به عنوان نمونه قرائت «وَدَعَكَ» به تخفیف را بررسی شده و به دلیل ندرت یا عدم وضع ماضی، مصدر و وصف از این ماده نتیجه گرفته است که این قرائت واقعی نیست و قرائت به تشدید متعین است. دوم، نقش علم لغت در ردّ قرائت که به عنوان نمونه به بررسی لغوی واژه «ثَنِي» نتیجه گرفته است که قرائت «يُثْنُونَ» از باب افعال مردود است. سوم، نقش علم لغت در ترجیح قرائت. با استناد به معنای لغوی «تلقى»، قرائت رفع «آدم» بر قرائت نصب ترجیح دارد. در پایان با بررسی لغوی «ضَنِين» این نتیجه به دست آمده است که علم لغت در برخی از موارد، در تعیین یا ترجیح قرائت ناتوان است.

کلیدواژه‌ها: علم لغت، علم قرائت، تفسیر، قرائت واقعی، قواعد لغت.

مقدمه

سبعه، با لغت فصیح عرب مخالف بود دلیلی بر حاکم بودن قرائت در این‌گونه موارد نداریم و از این‌رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا چنین قرائتی صحیح است یا نه؟ همچنین قایلان به تواتر، قرائت سبعه یا عشره را متواتر می‌دانند، اما در مورد قرائت غیر سبعه یا غیر عشره تواتری قایل نیستند. در نتیجه، باز این سؤال مطرح می‌شود که اگر قرائتی از غیر سبعه یا عشره با لغت فصیح عرب مخالف بود آیا آن قرائت صحیح و معتبر است یا نه؟ بنابراین، حتی بر اساس دو دیدگاه اول و دوم نیز می‌توان از قرائت صحیح و غیر صحیح بحث کرد.

۲. احراز قرائت صحیح قرآن، به معنای به دست آوردن آنچه از سوی خدا نازل شده و پیامبر ﷺ بر مردم تلاوت کرده است گام نخست و اولین مسئله مقدماتی در تفسیر قرآن است. تعدد قرائت برخی از آیات قرآن که در مواردی معدود بیش از یک قرائت از شهرت نیز برخوردار است، زمینه‌ساز بحث‌های فراوانی در صحت و نزول همه آنها از سوی خدا، جواز قرائت آنها به عنوان قرآن و جواز تفسیر بر اساس آنها گردیده است. در روایات اهل بیت علیهم السلام^(۵) و دیدگاه شیعه قرائت نازل شده از سوی خداوند تنها یک قرائت است و سایر قرائت در واقع، اجتهادات قراء می‌باشد.^(۶) از این‌رو، ضرورت دارد مفسر در اولین قدم قرائت صحیح را بشناسد و بر اساس آن به تفسیر بپردازد. در این زمینه، مسئله اساسی تعیین معیارها و راه‌کارهای تشخیص قرائت صحیح از اجتهادات قراء است. این مقاله درصدد است بررسی‌های لغوی را به عنوان یکی از راه‌کارهای شناخت قرائت صحیح با ارائه نمونه‌های عینی نشان دهد.

باید توجه داشت که مقصود از عنوان مقاله این نیست که علم لغت در برابر نقل و سماع، یکی از راه‌های اثبات و

۱. در ارتباط با قرائت‌های قرآن، مبانی و دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: برخی از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی قایل به تواتر قرائت سبعه و اعتبار همه هستند. برای نمونه، آلوسی می‌گوید: «فإن القراءات السبعة متواترة جملة و تفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد صلى الله عليه وسلم»^(۱) ابن عاشور نیز گفته است: «وإنما هي (قراءات) روایات صحیحة متواترة»^(۲) گروه دوم، معتقد به تواتر قرائت‌ها نیستند،^(۳) اما قرائت سبعه را معتبر می‌دانند و سرانجام، دسته‌ای به تواتر قرائت‌های سبعه باور نداشته و فقط یکی از قرائت‌ها - قرائت پیامبر ﷺ - را معتبر و سایر قرائت‌ها را نشأت گرفته از اجتهاد قراء یا منقول به خبر واحد می‌دانند که اعتباری برای آنها نیست.^(۴) بحث از نقش علم لغت در دستیابی به قرائت صحیح در این مقاله بر اساس دیدگاه سوم است که تواتر قرائت‌ها را باور نداشته و قرائت‌ها را به دو قسم: «قراءت رسول الله ﷺ» یعنی قرائت صحیح و «قراءت اجتهاد قراء» یعنی قرائت غیر صحیح تقسیم کرده و در مورد قرائت‌های اختلافی، از قرائت صحیح و غیر صحیح فحص می‌کنند. اما بر اساس دیدگاه اول و دوم که همه قرائت‌ها را متواتر و صحیح می‌داند، طبعاً دوگونه قرائت وجود ندارد تا از صحیح و غیر صحیح آن بحث شود و نیازی به این‌گونه مباحث باشد. در عین حال، می‌توان گفت: حتی بر اساس آن دو دیدگاه نیز این بحث قابل طرح و مفید است؛ زیرا کسی که قایل به تواتر قرائت سبعه است، به تواتر در تمام طبقات تا زمان رسول الله ﷺ معتقد باشد، می‌توان گفت: اگر در موردی قرائتی از قراء سبعه با لغت فصیح عرب مخالف بود، چون قرائت یقینی است باید آن لغت تأویل و توجیه شود، اما اگر تواتر قرائت، تا قراء باشد و از آن به بعد منقول به خبر واحد باشد در این صورت، اگر قرائتی از

توضیح برخی از واژگان

۱. نقش

واژه «نقش» در لغت به معنای صورت، شکل و صورت کسی یا چیزی را کشیدن، رنگ‌کردن و اثر گذاشتن در روی زمین و مسئولیتی که هنرپیشه یا بازیگر در صحنه نمایش به عهده دارد آمده است.^(۷) کلمات نقاش و نقش‌بند نیز از همین ماده است و به کسی گفته می‌شود که اثری را روی چیزی می‌کشد. چنان‌که کلمه نقشه و نقشینه عبارت است از اثری که از سوی شخص روی چیزی باقی مانده است. نقش در جامعه‌شناسی به رفتاری اطلاق می‌شود که دیگران از فردی که پایگاه معینی را احراز کرده است انتظار دارند^(۸) و این اطلاق بدان جهت است که آن رفتار از آثار آن موقعیت و لوازم آن پایگاه اجتماعی است. واژه «نقش» در این مقاله نیز به معنای اثرگذاری است.

۲. قرائت

«قرائت» در لغت به معنای جمع‌کردن و خواندن کتاب، قرآن و غیر آن است^(۹) و در اصطلاح علوم قرآنی، عبارت است از خواندن الفاظ قرآن کریم به همان صورت و کیفیتی که رسول خدا ﷺ خوانده و یا در حضور وی خوانده شده و آن حضرت آن تلفظ و خواندن را تأیید کرده است.^(۱۰) این واژه در مواردی به «علم قرائت» نیز اطلاق می‌شود، چنان‌که تهانوی در تعریف قرائت گفته است: «قرائت علمی است که در آن از صورت‌های نظم کلام خدای تعالی از جهت وجوه اختلافات متواتره بحث می‌کند.»^(۱۱) در برخی از موارد نیز مقصود از علم قرائت آگاهی از چگونگی قرائت است نه علم به معنای اصطلاحی. مقصود ما از قرائت در این مقاله، تلفظ الفاظ قرآن کریم به گونه تلفظ رسول خداست نه به معنای علم قرائت.

پیدا کردن قرائت صحیح است. نمی‌خواهیم بگوییم با اجتهاد در لغت عرب می‌توان در موارد اختلاف قرائات، قرائت صحیح را پیدا کرد و بر اساس آن قرآن را تفسیر کرد، بلکه با توجه به اینکه قرآن افصح کلام عرب است و برای افاده معانی به مخاطبان خود، از افصح لغات عرب استفاده کرده و در ترکیب‌های قرآنی فصیح‌ترین کلمات را برگزیده است، در نتیجه، در موارد اختلاف قرائات، علم لغت می‌تواند مفسر را در دست‌یابی به قرائت واقعی و یا طرد قرائت غیرواقعی از این حیث که لغتی که در این قرائت به کار رفته افصح است یا غیرافصح، کمک نماید. به این صورت که اگر با مراجعه به لغت عرب معلوم شود که کلمه، یا هیئت خاصی از کلمه که در یکی از قرائت‌ها آمده، در لغت عرب وجود ندارد یا متروک و یا غیرفصیح است، این قرائت نمی‌تواند قرائت صحیح و واقعی قرآن باشد. تذکر این نکته نیز لازم است که نقش علم لغت در شناخت قرائت واقعی، تنها جزئی و فی‌الجمله است؛ به این معنا که اولاً، در مواردی کاربرد دارد که در قرائت کلمه یا در هیئت خاص آن بین قراء اختلاف باشد و ثانیاً، در مواردی ممکن است به سبب موافقت هر دو قرائت با لغت فصیح عرب، راهی برای تشخیص قرائت واقعی از طریق بررسی‌های لغوی وجود نداشته باشد.

پیشینه تحقیق

با جست‌وجویی که در کتابخانه ملی، نور مگز و گوگل از طریق به‌کارگیری کلیدواژه‌های مختلف انجام شد، اثری در قالب کتاب، مقاله یا پایان‌نامه در ارتباط با نقش علم لغت در شناخت قرائت صحیح یافت نشد. در کتاب‌های علوم قرآنی نیز که معمولاً فصلی درباره علوم موردنیاز مفسر وجود دارد، در ارتباط با نقش علم لغت در شناخت قرائت مطلبی ذکر نشده است. از این رو، به نظر می‌رسد در ارتباط با موضوع این مقاله تحقیقی صورت نگرفته است.

۳. علم لغت

«وَدَّعَكَ» دو گونه قرائت شده است: یکی به تشدید دال که قرائت مشهور و قراء سبعه است.^(۱۵) و دوم به تخفیف دال که قرائت شاذ^(۱۶) می‌باشد و از عروه بن الزبیر و هشام بن عروه و ابو حویوه، ابوبحریه و ابن ابی عبلة نقل^(۱۷) گردیده و به پیامبر ﷺ نیز نسبت داده شده است.^(۱۸) تفاوت دو قرائت یادشده در این جهت است که «وَدَّعُ» به تشدید، صیغه اول ماضی از باب تفعیل و «ودع» به تخفیف، صیغه اول ماضی از ثلاثی مجرد است. اینک برای تبیین نقش علم لغت در شناخت قرائت واقعی از این دو قرائت، به بررسی لغوی این کلمه می‌پردازیم.

بررسی لغوی واژه «ودع»: ماده «و-د-ع» مثال واوی و در لغت به دو معنا آمده است: یکی به معنای سکون، آرامش و آسایش و راحتی^(۱۹) و دوم به معنای ترک.^(۲۰)

دانشمندان علم لغت می‌گویند: «و-د-ع» به معنای تَرَكَ، فقط امر و مضارعش از ثلاثی مجرد در لغت عرب به کار رفته است و مصدر، ماضی، اسم فاعل و اسم مفعول آن جز در اشعار و از باب ضرورت استعمال نشده است.^(۲۱) و عرب برای افاده معنای ترک کردن، از هیئت‌های مصدر، ماضی، اسم فاعل و اسم مفعول، به جای استعمال هیئت‌های وُدَّعُ، وُدَّعَ، وادع و مودوع، از هیئت‌های تَرَكَ، تَرَكَ، تارك و متروک استفاده می‌کند.^(۲۲) در برابر این دیدگاه که معتقد به متروک بودن ماضی و مصدر این لغت در بین عرب است، زبیدی، از لغت‌دانان مشهور، و برخی دیگر از اساتید این علم بر این باورند که مشتقات یادشده از ماده ودع به معنای ترک، در لغت عرب نادر است نه متروک و غیرمستعمل. وی از استاد خود چنین نقل کرده است: «قال شيخنا عند قوله "وقد أميت ماضيه" قلت هي عبارة أئمة الصرف قاطبة وأكثر أهل اللغة وینافیة ما يأتي باثره من وقوعه في الشعر و وقوع القراءة به فإذا ثبت وروده ولو قليلاً فكيف يدعى فيه

«علم لغت» از دو کلمه «علم» و «لغت» ترکیب شده است. و به اعتبار اینکه کلمه «علم» در مضاف گاهی به معنای مطلق آگاهی و زمانی به معنای اصطلاحی مجموعه مسائل دارای موضوع واحد است، علم لغت نیز دو گونه معنا می‌تواند داشته باشد: گاهی مقصود از علم لغت دانستن لغت است. بر اساس این معنا، کسی که به فرهنگ لغت مراجعه کند و معانی کلمات غریب را پیدا کند علم به لغت پیدا کرده است و علم لغت دارد. اما گاهی مقصود از علم لغت، علم به معنای اصطلاحی یعنی علم به مجموعه مسائل دارای موضوع واحد و غرض است که مقصود ما از «علم لغت» در اینجا همین معناست.^(۱۲)

انواع نقش آفرینی علم لغت در قرائت قرآن

علم لغت به گونه‌های مختلفی نظیر تعیین، رد، و ترجیح یک قرائت، می‌تواند در قرائت قرآن نقش آفرین باشد. اینک برای روشن شدن این مطلب، هریک از نقش‌های یادشده را در ضمن نمونه‌ای از آیات قرآن بررسی می‌نماییم:

۱. نقش علم لغت در تعیین قرائت

این امر روشن است که قرآن کریم افصح کلام عرب است و در کلمات قرآنی و هیئت‌های آنها، افصح لغت عرب را برگزیده و با کلمات فصیح^(۱۳) با مردم سخن گفته است. بنابراین، در کلمات قرآن، لغت ضعیف، منکر و متروک^(۱۴) وجود ندارد. با توجه به این امر، اگر در موارد اختلاف قرائت به قرائتی برخورد کردیم که قرائت آن کلمه یا قرائت هیئت خاص آن در لغت عرب متروک، منکر یا ضعیف است، چنین قرائتی مردود و قرائت دیگر قرائت واقعی و صحیح خواهد بود.

نمونه: در آیه ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (ضحی: ۳) کلمه

عرب نیست. اما روایت منسوب به پیامبر ﷺ از دو جهت قابل‌خنده است: نخست از جهت صدور؛ زیرا جوامع روایی اهل سنت که ناقل این روایت هستند (۲۸) برای ما اعتباری ندارد و در برخی از منابع شیعی نیز که آمده، (۲۹) سند برایش ذکر نشده است. از این‌رو، ما نمی‌توانیم به صدور این روایت از پیامبر ﷺ مطمئن شویم. دوم از جهت الفاظ؛ بدین جهت که نقل به معنادر میان روایان روایات، فراوان بوده است. بنابراین، بر فرض چشم‌پوشی از سند روایت، دلیلی نداریم که عین این الفاظ از پیامبر ﷺ صادر شده باشد. در نتیجه، نمی‌توان با استناد به کلمه «ودع» در این روایت، گفت: کلمه ودع در لغت عرب متروک نبوده است؛ زیرا امکان دارد این لفظ از راوی باشد نه از پیامبر ﷺ. در نتیجه، قرائت «وَدَعَكَ» به تخفیف، قرائت قرآن به لغت متروک یا لااقل نادر و غیرفصیح است که نمی‌تواند قرائت واقعی باشد. لازمه ردّ این قرائت، تعیین قرائت به تشدید است؛ زیرا به جز آن، قرائت دیگری برای این کلمه نقل نشده است.

۲. نقش علم لغت در ردّ قرائت

گاه برای کلمه‌ای در آیات قرآن، قرائت‌های متعدد و مختلفی نقل شده که در بررسی لغوی یکی از آنها خلاف قواعد لغت عرب شناخته شده و نمی‌تواند قرائت صحیح و واقعی باشد و در نتیجه، آن قرائت خاص مردود خواهد بود. در این‌گونه موارد، علم لغت فقط در ردّ یک قرائت نقش دارد، اما در تعیین یکی از قرائت‌ها به عنوان قرائت واقعی نقشی ندارد.

نمونه: در آیه ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَخْشُونَ رَبَّاهُمْ يَغْلِبُونَ وَمَا يُغْلِبُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (هود: ۵) کلمه «يَثْنُونَ» به گونه‌های مختلفی قرائت شده است. سیمین حلبی در الدرالمصون

الاماتة.» سپس همین مطلب را از لیث نقل کرده و می‌گوید: «قلت وهذا بعينه نص الليث فانه قال و زعمت النحوية أن العرب أماتوا مصدر يدع ويذر و استغنوا عنه بترك والنبى - صلى الله عليه وسلم - أفصح العرب وقد رويت عنه هذه الكلمة.» (۲۳) در مقدمه تاج العروس نیز گفته است: «ماضی يدع در قیاس مطرد در استعمال نادر است.» (۲۴) بنابراین، زبیدی و استادش استعمال ماضی و دیگر مشتقات ودع را در لغت عرب متروک ندانسته‌اند. ابن‌اثیر نیز در نه‌ایه در بیان معنای ماده «و - د ع» می‌گوید: (۲۵) نحوین گفته‌اند: عرب ماضی و مصدر يدع و برخی دیگر از مشتقاتش را ترک کرده و با استعمال «تَرَكَ» از «ودع» بی‌نیاز شده است، در حالی که پیامبر ﷺ که افصح عرب است فرمود: «ليبتئین أقوام عن وُدْعِهِم الجمعات أو ليختمن علی قلوبهم» ای عن ترکهم ایها والتخلف عنها. (۲۶) سپس ادامه می‌دهد: با توجه به این امر، باید سخن نحوین را بر ندرت استعمال حمل کرد نه بر ترک و عدم استعمال.

بنابراین، در ارتباط با استعمال مشتقات ودع به معنای ترک، غیر از مضارع و امر، در بین اهل لغت دو دیدگاه وجود دارد: یکی قایل به ترک و عدم استعمال و دیگری قایل به استعمال این‌گونه مشتقات است.

ضعف دلایل قایلان به استعمال: قایلان به استعمال این‌گونه مشتقات، دو دلیل بر ادعای خود اقامه کرده‌اند که هر دو مخدوش است: یکی استعمال این مشتقات در اشعار شاعران معروف عرب و دوم استعمال آن در روایت منسوب به پیامبر ﷺ. اما استعمال آن در اشعار عرب به تصریح ارباب لغت، از باب ضرورت است (۲۷) و پر واضح است که در ضرورت شعر حتی برخی استعمالات غیرمجاز و غلط نیز جایز است. از این‌رو، این‌گونه استعمال دلیل بر وجود مشتقات یادشده در لغت فصیح

که به معنای ثلاثی مجرد است استعمال کرده است یا نه؟ عبداللّه بن حسین عکبری، لغت‌دان، ادیب، و مفسّر قرن هفتم^(۳۷) در کتاب *التبیان فی اعراب القرآن*^(۳۸) در ارتباط با قرائت ابن جبیر گفته است: قرائت به ضم یاء از ماضی اثنی در لغت عرب شناخته شده نیست، مگر اینکه به معنای در معرض اثناء قرار دادن باشد (که یکی از معانی باب افعال است)؛ نظیر اینکه وقتی شما اسبی را در معرض بیع قرار می‌دهی می‌گویی: ابعت الفرس،^(۳۹) که باب افعال به معنای در معرض قرار دادن آمده است. سیمین حلبی،^(۴۰) ابو حیان اندلسی^(۴۱) و عمر بن عادل حنبلی^(۴۲) نیز همین مطلب را از عبدالرحمن بن الحسن ابوالفضل رازی^(۴۳) نقل کرده‌اند. آلوسی در *روح المعانی* نیز از میان قرائت‌های مختلفی که برای یشنون نقل شده، قرائت ابن جبیر را غریب شمرده^(۴۴) و از ابن جنی و ابوالقاء عکبری نقل کرده که اثنی در لغت عرب وجود ندارد.^(۴۵) لغت‌نویسان از مصدر «ثناء» (بر وزن فناء) به معنای مدح و ستایش و «ثنی» (بر وزن قوی) به معنایی که گفته شد، باب افعال نقل کرده‌اند؛ نظیر «أُثِّيتُ علیه» یعنی: او را تمجید کردم و «أُثَّيتُ البعیر» یعنی: شتر وارد سال ششم شد یا دندان جلوی او افتاد.^(۴۶) اما از مصدر «ثنی» (بر وزن سنگ) به معنای خم کردن و بازگرداندن، باب افعال نقل نکرده‌اند. در نتیجه، با توجه اینکه واژه یشنون در آیه شریفه از مصدر ثنی بر وزن سنگ به معنای خم کردن سینه‌ها و منحرف کردن دل‌ها به کار رفته است^(۴۷) و باب افعال در لغت عرب از این ماده استعمال نشده است، بنابراین، قرائت یشنون به ضم یاء و نون از نظر لغوی مردود است.

۳. نقش علم لغت در ترجیح قرائت

گاه در موارد اختلاف قرائت از بررسی‌های لغوی دلیلی بر ردّ قرائت به سبب متروک، ضعیف یا منکر بودن آن لغت

برای این کلمه یازده قرائت نقل کرده است.^(۳۰) قرائت مشهور در این کلمه، به فتح یاء و ضمه نون (یُثْنُونَ) است.^(۳۱) اما سعید بن جبیر این کلمه را به ضم یاء و نون (یُثْنُونَ) خوانده است.^(۳۲) با توجه به اینکه بحث ما در این مقاله بررسی نقش علم لغت در دست‌یابی به قرائت صحیح قرآن است، از ذکر قرائت‌های مختلف این کلمه صرف‌نظر کرده و فقط قرائت مشهور و قرائت ابن جبیر را از نظر لغوی برمی‌رسیم.

بررسی لغوی: یشنون از ریشه «ث ن ی» و مشتق از مصدر ثنی بر وزن سنگ است. ثنی در لغت به معنای بازگرداندن، خودداری کردن، بازداشتن، خم کردن، دوتا کردن و پیچانیدن آمده است.^(۳۳) یشنون، فعل متعدی، و در آیه شریفه به معنای پیچانیدن و خم کردن و «صدور» مفعول آن است. دو کلمه «ثناء» (بر وزن عطاء) به معنای مدح و ستایش^(۳۴) و «ثنی» (بر وزن قوی) به معنای شتری که وارد سال ششم شده یا دندان‌های جلوی شتر، نیز از این ریشه مشتق‌اند. بر اساس قرائت مشهور، یشنون، صیغه سوم مضارع معلوم، ناقص یایی از ماضی ثنی - یشنی، مثل رمی - یرمی، از باب ضرب یضرب است؛ اما بر اساس قرائت ابن جبیر، یشنون، صیغه سوم مضارع از باب افعال از اثنی - یشنی^(۳۵) است که در اصل یشنون بر وزن یفعلون بوده و لام الفعل آن به سبب قواعد اعلال حذف شده است.^(۳۶) در نتیجه، قرائت مشهور با قرائت ابن جبیر در این جهت که هر دو صیغه سوم فعل مضارع معلومند مشترکند و از این جهت که قرائت مشهور از ثلاثی مجرد و قرائت ابن جبیر از ثلاثی مزید است متفاوتند.

اکنون با توجه به اینکه قرائت ابن جبیر از باب افعال و از ماده ثنی به معنای یاد شده است، باید بینیم آیا عرب باب افعال از مصدر ثنی، به معنای خم کردن و منحرف کردن

دوم، افعالی که مفعول مذکور بعد از آنها صلاحیت اتصاف به فاعلیت برای آن افعال را ندارد؛ مثل فعل «أَكَلَ» در مثال «أَكَلَتِ الْخَبِزَ»، و فعل «سَرَقَ» در مثال «سَرَقَتْ دَرَهْمًا». در این دو مثال، «خبز» و «درهم» مفعول برای اکل و سرقت است، ولی صلاحیت اتصاف به فاعلیت برای این دو فعل را ندارد. «خبز» و «درهم» دایم مَأْكُول و مسروق هستند و نمی‌توانند اکل و سارق باشند.

سوم، افعالی که اسناد آنها به هریک از فاعل و مفعولی که بعد از آنها ذکر می‌شود از نظر معنا مساوی است؛ به این معنا که تغییر اسناد و جابه‌جا کردن فاعل و مفعول تغییری در معنای آن ایجاد نمی‌کند؛ نظیر افعال نال، تلقی و بلغ. که می‌توان گفت: «نالنی خیر» و «نلتُ خیراً» یا «لقیْتُ زیداً» یا «لقینی زیداً». (۴۹) زیرا معانی این افعال از معانی متضایف است که تحقق فعل از یک طرف بدون تحقق آن از طرف دیگر ممکن نیست. بنابراین، اگر کسی بگوید: زید را ملاقات کردم بدون اینکه زید او را ملاقات کرده باشد، امکان‌پذیر نیست یا اگر گفته شد: خیر و خوشی به من رسید، صحیح است گفته شود: من به خیر و خوشی رسیدم. نیسابوری می‌گوید: ثم بعض الأفعال قد يشترك فاعله و مفعوله فی صلاحية وصف کل منهما بالفعل فتعاضدان عمله فیهما. تقول: بلغنی ذاک و بلغته، و أصابنی خیر أو نالنی و أصبته أو نلته. (۵۰) با توجه به این امر، صحت این دو قرائت در آیه یادشده وابسته به این است که فعل «تلقى» از نظر معنا داخل در کدام دسته از افعال یاد شده است. بدین سبب، لازم است برای شناخت قرائت واقعی «آدم» و «کلمات» در آیه شریفه به بررسی لغوی فعل «تلقى» پردازیم.

بررسی لغوی واژه «تَلَقَّى»: «تَلَقَّى» صیغۀ اول ماضی از باب تفاعل، مشتق از لَقِيَ، بر وزن عَلِمَ است. لقی در لغت به معنای دیدار و برخورد کردن و به استقبال رفتن

وجود ندارد، بلکه هر دو قرائت مطابق با قواعد لغت عرب است، اما برخی از شواهد لغوی مرجح یکی از قرائت‌هاست.

نمونه: در آیه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۳۷) دو کلمه «آدم» و «کلمات» دو گونه قرائت شده است: قرء سبعة غیر از ابن‌کثیر، «آدم» را مرفوع و «کلمات» را منصوب و ابن‌کثیر، آدم را منصوب و کلمات را مرفوع خوانده است. (۴۸) بر اساس قرائت رفع آدم که از بیشتر قرء سبعة است، «آدم»، فاعل «تَلَقَّى» و «کلمات» مفعول آن است. ولی بر اساس قرائت ابن‌کثیر، «آدم» مفعول مقدم، و «کلمات» فاعل موخر است.

گرچه اختلاف قرائت در دو کلمه «آدم» و «کلمات» برخلاف نمونه گذشته که در هیئت افرادی و ساخت کلمه بود، در این آیه در هیئت ترکیبی و موقعیت اعرابی آدم و کلمات است و در نگاه اول به نظر می‌رسد شناخت قرائت واقعی از غیر واقعی در این دو قرائت به بررسی نحوی نیازمند است نه لغوی. اما باید توجه داشت که فاعلیت و مفعولیت، در ارتباط با فعلی که در جمله ذکر شده معنا پیدا می‌کند. بنابراین، بازگشت اختلاف در رفع و نصب «آدم» و «کلمات» به عنوان فاعل و مفعول به فعل «تلقى» در این آیه است که آیا از نظر معنایی امکان دارد این دو اسم فاعل و مفعول آن باشند یا «آدم» باید فاعل باشد و لا غیر و «کلمات» مفعول باشد و لا غیر؟

توضیح اینکه افعال متعدی بر سه قسم است: نخست، افعالی که از نظر معنا، به گونه‌ای هستند که اسم بعد آنها صلاحیت اتصاف به هریک از فاعلیت و مفعولیت برای آن فعل را دارد. برای نمونه، در مثال «ضرب زید عمراً» زید و عمرو صلاحیت اتصاف به هر یک از ضاربت و مضروبیت را دارند یا در مثال «شتم بکر هنداً» بکر و هند صلاحیت اتصاف به شاتمیت و مشتمویت را دارند.

زید طعاماً» است که مال و طعام همیشه مأکول و مسروق هستند و صلاحیت سارقیت و آکلیت ندارند، نه از قبیل اصاب و ادرك، که اسناد آن به هریک از فاعل و مفعولش مجاز و در معنا مساوی است. بر این اساس، قرائت نصب آدم که در معنا مأخوذ می‌شود مردود خواهد بود.

اما گروه دیگری از مفسران «تَلَقَّى» در این آیه را مثل لقی به مواجهه و استقبال معنا کرده‌اند. ابن حیان نحوی اندلسی در تفسیر آیه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ می‌گوید: تلقی، تفعل من اللقاء، وهو هنا بمعنی التجرد، أي لقی آدم، نحو قولهم: تعداك هذا الأمر، بمعنی عداك. (۵۷) ملاصدرا می‌گوید: «و یحتمل أن یقال: إن التلقی لما كان من المعانی الإضافیه - وكان من تلقی رجلا فتلقا كل واحد صاحبه، و أضيف الاجتماع إليهما معا - صلح أن یشاركوا فی الوصف بذلك فیقال: كلما تلقیته فقد تلقاك، فجاز أن یقال: "تلقی آدم كلمات" أي: أخذها و استقبلها. و جاز بالنصب. ای: جاءت من الله و تلقته كلمات. علی مثل قوله: لا ینال عهدی الظالمین فی قراءة ابن مسعود». (۵۸) از این رو، مرحوم طبرسی آیه شریفه را طبق هر دو قرائت معنا کرده و گفته است: معنی تلقی الكلمات استقبالها بالأخذ و القبول و العمل بها، أي أخذها «من ربّه» علی سبیل الطاعة، و رغب إلى الله بها، أو سأله بحقّها، فتأبّ الله علیّه. و من قرأ «فتلقی آدم» بالنصب، «كلمات» بالرفع، فالمعنی أن الكلمات استقبلت آدم - علیه السلام - بأن بلغته. (۵۹) و بیضاوی بیان داشته است: فتلقی آدم من ربّه كلمات: استقبالها بالأخذ و القبول و العمل بها حين علمها. و قرأ ابن كثير بنصب آدم و رفع الكلمات علی أنها استقبلته و بلغته. (۶۰) براساس این معنا، اسناد «تلقى» به هریک از «آدم» و «كلمات» به عنوان فاعل یا مفعول مساوی است و در معنای آیه تغییری ایجاد نمی‌شود.

است. (۵۱) «تَلَقَّى» که تفعل از این ماده است به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای ثلاثی مجرد، مساوی با معنای لقی. (۵۲) و دوم به معنای گرفتن و قبول کردن. (۵۳) این کلمه در معنای دوم، مطاوع باب تفعیل و یک مفعولی است و معمولاً همراه با حرف جر «من» یا «عن» به کار می‌رود (۵۴) که این امر می‌تواند وجه تمایزی بین دو معنای این کلمه در استعمالش باشد. اکنون با توجه به معنایی که برای «تلقى» بیان شد، باید بینیم. این کلمه داخل در کدام دسته از افعال است.

«تَلَقَّى» به معنای اول (= مواجهه و استقبال) داخل در دسته سوم از افعال و از قبیل اصاب، ادرك، نال و بلغ است که اسناد آنها به هرکدام از فاعل و مفعولش جایز است و تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند و به معنای دوم (= گرفتن و قبول کردن) از قبیل «سرق» و «اکل» است که مفعول بعد از آن صلاحیت فاعلیت برای آن فعل را ندارد. بنابراین، «تلقى» از نظر معنا دارای دو بعد و دو جهت است و از هر جهت حکم فاعل و مفعولش متفاوت است و از این رو، اسناد آن به فاعل و مفعولش در همه موارد یکسان نیست و باید با توجه به یکی از معنای آن در جمله مشخص شود. اکنون باید با توجه به معنای «تلقى» در آیه شریفه درباره هریک از دو قرائت رفع و نصب «آدم» داوری کنیم.

مفسران قرآن در ارتباط با معنای «تلقى» در آیه شریفه دو دسته شده‌اند: گروهی «تلقى» در آیه شریفه را به اخذ و قبول معنا کرده‌اند. (۵۵) شیخ طوسی به صراحت گفته است: والاختیار قراءة الاكثر، لان معنی التلقى ههنا القبول فكأنه قال: قبل آدم من ربه كلمات. (۵۶) بر اساس این معنا، «آدم» در ترکیب آیه شریفه أخذ و «كلمات» مأخوذ است و صلاحیت أخذیت برای «تلقى» را ندارد. بنابراین، «تلقى» در آیه، نظیر «سرق» و «اکل» در مثال «سرق زید مالاً» و «اکل

لآدم: وصولها اليه. (۶۳) برخی نیز به «جاء» معنا کرده‌اند. (۶۴)

دوم اینکه طبق قرائت رفع «آدم»، هر کدام از آدم و کلمات در جایگاه ترکیبی خود واقع شده و تقدیم و تأخیری در آن صورت نگرفته است، در حالی که طبق قرائت نصب، تقدیم و تأخیر واقع شده؛ به این صورت که «آدم» مفعول مقدم و «کلمات» فاعل مؤخر است و این امر نیز خلاف اصل است.

۴. ناتوانی علم لغت در تعیین یا ترجیح قرائت

همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، نقش آفرینی علم لغت در دست‌یابی به قرائت صحیح جزئی است و در مواردی نیز در این امر نقشی ندارد. یکی از این موارد، در جایی است که هر دو قرائت با قواعد لغت عرب سازگار است و از این‌رو، بررسی لغوی هیچ‌یک از دو قرائت وارد نکرده و یا یکی را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد و چون امکان ندارد هر دو قرائت صحیح باشد، بنابراین، علم لغت در این‌گونه موارد از دست‌یابی به قرائت صحیح ناتوان است. اینک برای این مورد نیز نمونه‌ای ذکر می‌کنیم.

نمونه: در آیه ﴿وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْعَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ (تکویر: ۲۴) کلمه «بضنین» دو گونه قرائت شده است: (۶۵) گروهی از قاریان، از جمله چهار تن از قراء سبعة به ضاد و ابن‌کثیر و أبو عمرو و کسائی از قراء سبعة و گروهی دیگر به ظاء خوانده‌اند. (۶۶) دو کلمه «ظنین» و «ضنین» در ریشه و در معنا متفاوتند. ضنین از ریشه «ض ن ن» به معنای بخل، و ظنین از ریشه «ظ ن ن» به دو معنای علم و تهمت آمده است. در اینکه کدام‌یک از این دو قرائت واقعی و صحیح است اختلاف شده است. ابو عبیده، از دانشمندان نحوی و لغوی قرن دوم هجری، (۶۷) در دلیل دوم خود (۶۸) بر صحت قرائت ظنین به ظاء، به متعدی شدن «بظنین» به

ترجیح قرائت رفع آدم: اکنون اگر بپذیریم که تلقی در این آیه شریفه به معنای استقبال نیز می‌تواند باشد و در نتیجه، قرائت نصب «آدم» نیز از نظر لغت صحیح است، اما به دو دلیل ترجیح با قرائت رفع است:

نخست اینکه معناکردن «تلقى» در آیه شریفه به استقبال، غیرحقیقی و خلاف اصل است؛ زیرا استقبال و مواجهه حقیقی در موردی است که شخصی برای اکرام و بزرگداشت فردی به پیشباز او برود، در حالی که در این آیه چنین چیزی مطرح نیست. بدین سبب، معنای استقبال برای «تلقى» از باب استعاره و مجاز خواهد بود. آلوسی بعد از آنکه «تَلَقَّى» را به استقبال معنا کرده گفته است: المراد بتلقى الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأجرة - إذا قدم بعد طول الغيبة - لأنهم لا يدعون شيئاً من الإكرام إلا فعلوه، و إكرام الكلمات الواردة من الحضرة، الأخذ والقبول والعمل بها، ... و قرأ ابن‌کثیر بنصب آدم و رفع کلمات علی معنی - استَقْبَلْتَهُ - فكأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه، و قد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية، (۶۱) برخی از مفسران دیگر نیز گرچه به استعاره و مجاز بودن این معنا برای «تلقى» در آیه تصریح نکرده‌اند، اما با تفسیری که از استقبال ارائه داده‌اند بیان کرده‌اند که استقبال به معنای اصلی خود نیست. برای مثال، مرحوم طبرسی در تفسیر «تلقى آدم من ربه» طبق قرائت رفع «آدم» گفته است: استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها. و طبق قرائت نصب «آدم» بیان داشته است: فالمعنى أن الكلمات استقبلت آدم - عليه السلام - بأن بلغت. (۶۲) وی در اینجا استقبال در قرائت رفع را به «اخذ و قبول» و در قرائت نصب را به «بلوغ» معنا کرده است، چنان‌که ابو حیان «تلقى آدم» را در قرائت نصب آدم به «وصول» معنا کرده و گفته است: «معنى تلقى الكلمات

«علی الغیب» با حرف جر «علی» استناد کرده و گفته است: اگر مراد ضنین به معنای بخل بود، با باء متعدی می‌شد نه با علی.^(۶۹) آلوسی هم در انتخاب قرائت ظنین به همین امر استناد کرده و گفته است: ظن به معنای تهمت با «علی» متعدی می‌شود نه ضن به معنای بخل.^(۷۰) اکنون برای روشن شدن امر و تبیین نقش علم لغت در دست‌یابی به قرائت واقعی، به بررسی لغوی دو کلمه ظنین و ضنین می‌پردازیم.

بررسی لغوی:

الف. «ضن»: «ضن» فعل لازم، به معنای بخل^(۷۱) و به تصریح اهل لغت با حرف جر «باء» متعدی می‌شود.^(۷۲) جوهری در معنای ماده «ضن» گفته است: ضَنَنْتُ بِالشَّيْءِ أَضْنًا بِه صِنًا وَضَنَانَةً، إِذَا بَخَلْتِ بِه، فَأَنَا ضَنِينٌ بِه.^(۷۳) و ابن منظور می‌گوید: الضَّنُّ وَ الضُّنُّ وَ المَضْنَةُ وَ المَضْنَةُ، كل ذلك من الإمساك وَ البُخْلِ.^(۷۴) فیومی نیز در معنای «ضن» گفته است: ضَنَّ بِالشَّيْءِ يَضُنُّ مِنْ بَابِ تَعَبٍ ضِنًّا وَضِنَّةً بِالْكَسْرِ وَضَنَانَةً بِالْفَتْحِ بِخَلٍّ فَهُوَ ضَنِينٌ.^(۷۵) سایر اهل لغت نیز درباره «ضن» همین مطلب را بیان کرده‌اند.^(۷۶) بنابراین، به اتفاق اهل لغت، واژه «ضن» در لغت عرب به معنای امساک و بخل است و با حرف باء متعدی می‌شود.

ب. «ضن»: ابن فارس در بیان معنای «ظن» گفته است: ظَنّ: أَصِيلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَيَّ مَعْنِيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ: يَقِينٌ وَ شَكٌّ... وَ الْأَصْلُ الْآخِرُ - الشَّكُّ، يُقَالُ ظَنَنْتُ السَّيِّءَ إِذَا لَمْ تَتَيَقَّنْهُ. وَ مِنْ ذَلِكَ الظَّنُّ: التَّهْمَةُ، وَ الظَّنِينِ المَتَّهَمُ.^(۷۷) ابن منظور نیز گفته است: الظَّنُّ شَكٌّ وَ يَقِينٌ وَ الظَّنِينُ: المَتَّهَمُ الَّذِي تُظَنُّ بِه التَّهْمَةُ.^(۷۸) زبیدی نیز گفته است: وَ الظَّنُّ، بِالْكَسْرِ: التَّهْمَةُ وَ قَالَ المَبْرَدُ: أَضَلُّ الظَّنِينِ المَظْنُونِ، وَ هُوَ مِنْ ظَنَنْتُ الَّذِي يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ، تَقُولُ: ظَنَنْتُ بِزَيْدٍ وَظَنَنْتُ زَيْدًا، أَيَّ اتَّهَمْتُ... وَ الْعَرَبُ

تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظَنُونٌ... وَ الظَّنُونُ: الرَّجُلُ القَلِيلُ الخَيْرِ... وَ رَجُلٌ ظَنُونٌ: لَا يُوَثَّقُ بِخَبْرِهِ... وَ الظَّنَّةُ: القَلِيلُ مِنَ الشَّيْءِ، وَ مِنْهُ بئْرٌ ظَنُونٌ: قَلِيلَةُ المَاءِ.^(۷۹) بنابراین، ماده «ظن» به معنای یقین، شک، تهمت، ضعف و قلت آمده است.

ماده «ظن» به معنای یقین و شک از افعال قلبی و متعدی به دو مفعول، و به معنای تهمت از افعال جوارحی و متعدی به یک مفعول است. گفته شده که ظن به معنای تهمت با حرف جر باء هم استعمال می‌شود. میرد گفته است: ظننت بزيد و ظننت زيدا هر دو صحیح است. ابن عاشور گفته است: اصل در ظن به معنای تهمت تعدی به حرف باء بوده، ولی بر اثر کثرت استعمال حرف جر حذف و فعل متصل به مفعول شده است.^(۸۰)

بنابراین، از بررسی لغوی دو فعل «ظن» و «ضن» به دست می‌آید که «ضن» به معنای بخل، فعل لازم است و با حرف جر باء متعدی می‌شود و «ظن» به معنای تهمت، متعدی به نفس است و نیازی به حرف جر «علی» ندارد حتی با بررسی واژه «تهمت» و «اتهام» به دست می‌آید که فعل «اتهام» از باب افتعال نیز با «علی» متعدی نمی‌شود.^(۸۱) در نتیجه، گرچه سخن ابو عبیده در مورد متعدی شدن «ضنین» با حرف باء صحیح است، اما نتیجه نمی‌دهد که قرائت «ظنین» صحیح است؛ زیرا در هیچ لغتی نیامده که فعل «ظن» به معنای «اتهام» و حتی فعل «اتهام» با حرف جر «علی» متعدی می‌شود. بنابراین، اینکه آلوسی بیان داشته است که «تهمت» به حرف «علی» متعدی می‌شود شاهی از لغت ندارد.^(۸۲) در نتیجه شاهی که ابو عبیده بر انتخاب قرائت «ظنین» از لغت بیان کرد تمام نیست.

به نظر می‌رسد هر دو قرائت از نظر لغوی قابل توجیه و مورد تأیید است و از نظر معنایی نیز تفاوت چندانی

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۶، ص ۳۸.
- ۲- ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۷، ص ۷۶.
- ۳- محمدبن علی شوکانی، *فتح‌القدیر*، ج ۲، ص ۷۴.
- ۴- رضی‌الدین استرابادی، *شرح‌الرضی‌علی‌الکافیة*، ج ۱، ص ۲۹۳؛ سید نعمت‌الله جزائری، *نورالبراهین*، ج ۱، ص ۵۳۱؛ بهاء‌الدین حجتی بروجردی، *حاشیة علی کفایة‌الاصول* (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی)، ج ۲، ص ۷۴؛ سیدمحسن حکیم، *حقائق‌الاصول*، ج ۲، ص ۹۰؛ سیدابوالقاسم خوئی، *البیان فی تفسیرالقرآن*، ص ۱۵۲؛ علی‌اکبر بابایی و دیگران، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، ص ۷۱.
- ۵- محمدبن یعقوب کلینی، *کافی*، ج ۲، ص ۶۳۰؛ محمدبن نعمان مفید، *الاعتقادات*، ص ۸۶.
- ۶- سید ابوالقاسم خوئی، *البیان*، ص ۱۵۱.
- ۷- علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، ذیل واژه «نقش».
- ۸- بروس کوئن، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، ص ۸۳.
- ۹- ناصرالدین مطرزی، *المغرب فی ترتیب‌المعرب*، ماده «قرء»؛ محمدبن عمر بن عبدالعزیز المعروف به ابن‌القوطیة، *تهذیب کتاب‌الانفعال*؛ محمدمرتضی زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*؛ علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*؛ محمد معین، *فرهنگ معین*.
- ۱۰- ر.ک: عبدالهادی فضل، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائت قرآن کریم*، ترجمه سید محمدباقر حجتی، ص ۸۰.
- ۱۱- مصطفی‌عبدالله کاتب حلبی (حاجی خلیفه)، *کشف‌الظنون*، ج ۲، ص ۱۳۱۷.
- ۱۲- فیروزآبادی در تعریف علم لغت گفته است: «و أما حد الفن فهو علم يبحث فيه عن مفردات الالفاظ الموضوعه من حيث دلالتها علی معانیها بالمطابقة وقد علم بذلك أن موضوع علم اللغة المفرد الحقيقي ولذلك حده بعض المحققين فقال علم اللغة هو علم الاوضاع الشخصية للمفردات وغايته الاحتراز عن الخطا في حقائق الموضوعات اللغوية والتمييز بينها وبين المجازات والمتقولات العرفية» (ر.ک: مجدالدین محمد فیروزآبادی، *القاموس‌المحیط*). ابن‌یعیش گفته است: «اللغة عبارة عن العلم بالكلم المفردة» (ر.ک: ابن‌یعیش، *شرح‌المفصل*، ج ۱، ص ۱۱).
- ۱۳- محمدمرتضی زبیدی، همان، ج ۱، ص ۷.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- حسین‌بن‌خالویه، *اعراب‌القراءات‌السبع و عللها*، ج ۲، ص ۴۹۵؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، *مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن*، ج ۱۰، ص ۷۶۳؛ ابن‌حیان اندلسی، *البحر‌المحیط فی التفسیر*، ج ۱۱، ص ۴؛ سمین حلبی، *الدر‌المصون فی علم‌الکتاب‌المکتون*، ج ۱۱، ص ۳۶.
- ۱۶- فضل‌بن‌حسن طبرسی، *مجمع‌البیان*، ج ۱۰، ص ۷۶۲؛ مولی

بین دو قرائت وجود ندارد و حتی قابل ارجاع به یک معناست. از این رو، دلیل متقنی بر انتخاب یا ترجیح یکی از دو قرائت وجود ندارد و ابن‌عاشور، آیه شریفه را طبق هر دو قرائت توجیه لغوی کرده است. وی در ارتباط با توجیه لغوی قرائت «ضنین» به ضاد گفته است: بنابراین قرائت در «علی‌الغیب» دو احتمال هست: احتمال نخست اینکه «علی» به معنای باء باشد؛ نظیر «حقیق علی» که «علی» به معنای باء است و در کتاب‌های نحوی به این امر تصریح شده است. (۸۳) احتمال دوم اینکه حرف «علی»، برای تضمین معنای حرص در ضنین باشد؛ زیرا بخلاف همان شدت حرص است. (۸۴) و ماده «حرص» بنا به اتفاق اهل لغت با حرف «علی» متعدی می‌شود. سپس در ارتباط با توجیه لغوی قرائت «ظنین» به ظاء گفته است: «علی» برای استعلاء مجازی و به معنای ظرفیت است؛ نظیر آیه ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ (طه: ۱۰) که «علی» به معنای «فی» است و استعمال «علی» به معنای «ظرفیت» در کتاب‌های لغوی و نحوی آمده است. (۸۵)

نتیجه‌گیری

علم لغت در دست‌یابی به قرائت صحیح، در موارد اختلاف قرائت‌ها، نقش‌آفرین است. این نقش‌آفرینی، فی‌الجمله و جزئی است و گونه‌های مختلف و متعددی دارد که سه گونه آن در این مقاله ارائه و همراه با نمونه‌ای از آیات بررسی شد. همچنین در برخی از قرائت‌های اختلافی، علم لغت کارایی نداشته و نمی‌تواند در دست‌یابی به قرائت صحیح نقشی ایفا کند.

بنابراین، مفسر قرآن به میزان تبخّر و بهره‌مندی از علم لغت و به مقداری که در موارد اختلاف قرائت‌ها به بررسی لغوی آنها بپردازد می‌تواند تا حدی به قرائت واقعی نزدیک یا از قرائت غیرواقعی دور شود.

اللمعه، ص ۵۵؛ محمدباقر مجلسی، همان، ج ۸۶، ص ۱۶۶ به نظر می‌رسد منابع اصلی این روایت کتاب‌های اهل سنت است. از این رو، علمای شیعه بدون سند از آن کتاب‌ها نقل کرده‌اند.

۳۰- سیمین حلبی در الدرالمصون برای این کلمه یازده قرائت را به تفصیل نقل کرده و گفته است: «فهذه إحدى عشرة قراءة بالغت في ضبطها باللفظ وإيضاح تصرفها» (ر.ک: سیمین حلبی، الدرالمصون، ج ۶، ص ۲۸۴؛ محمود آلوسی گفته است: «و قرءه بغير ذلك، و أوصل بعضهم القراءات إلى ثلاث عشرة» (محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸).

۳۱- عمر بن عادل دمشقی، اللباب فی علوم الكتاب، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۱۰، ص ۴۳۴؛ سیمین حلبی، همان، ج ۶، ص ۲۸۴؛ ابن حیان اندلسی، همان، ج ۶، ص ۳۸۱.

۳۲- سیمین حلبی، همان، ج ۶، ص ۲۸۴؛ ابن عطیة اندلسی المحاربی، المحرر الوجیز، ج ۳، ص ۳۹۹؛ ابن حیان اندلسی، همان، ج ۶، ص ۳۸۱؛ محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸.

۳۳- ر.ک: عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی پوری، منتهی الارب، مدخل ثنی؛ ابن منظور، لسان العرب.

۳۴- «و التَّنَاءُ: ما تصف به الإنسان من مدح أو ذم، و خص بعضهم به المدح» (ابن منظور، همان، ماده «ثنی»).

۳۵- وقرأ سعید بن جبیر «يُثْنُونَ» و هو مضارع «أثنتي» كأكرم (عمر بن علی بن عادل دمشقی، همان، ج ۱۰، ص ۴۳۴).

۳۶- همان.

۳۷- ر.ک: محمد بن یعقوب فیروزآبادی، البلغة فی تراجم ائمة النحو واللغة، ص ۱۲۲؛ ابن نجار بغدادی، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۰۴؛ محمد بن مفلح، المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد، ج ۲، ص ۳۰؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۲۲، ص ۹۲؛ محمد بن ابی بکر ابن خلکان، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، ج ۳، ص ۱۰۰.

۳۸- این کتاب در سال ۱۴۰۷ق با تحقیق ابراهیم عطوه عوض با نام املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب و القرائات فی جميع القرآن در مصر مطبوعه مصطفى البابي الحلبي در یک مجلد چاپ شده است، اما در سال ۱۴۰۷ق با تحقیق علیم محمد بجاوی به نام التبيان فی اعراب القرآن در دو مجلد در بیروت دارالجيل چاپ گردیده و محقق کتاب این نام را برای آن صحیح دانسته است.

۳۹- ابوالبقاء عبداللّه بن الحسین العکبری، التبيان فی اعراب القرآن، ج ۲، ص ۶۸۹.

۴۰- سیمین حلبی، همان، ج ۶، ص ۲۸۴.

۴۱- ابن حیان اندلسی، همان، ج ۶، ص ۳۸۱.

۴۲- عمر بن علی بن عادل دمشقی، همان، ج ۱۰، ص ۴۳۴.

۴۳- عبدالرحمن بن الحسن الرازی ابوالفضل المقرئ (م سنه ۴۵۴) اربع و خمسين و اربعمائه. له اللوامح فی القراءة. (اسماعیل باشا بغدادی، هدية العارفين، ج ۱، ص ۵۱۷؛ عبدالرحمن بن الحسن

محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافي، ج ۵، ص ۳۳۹؛ عبداللّه بن عمر بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ج ۵، ص ۳۱۹؛ محمد بن علی شوکانی، همان، ج ۵، ص ۵۵۷.

۱۷- فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۷۶۳؛ ابن حیان اندلسی، همان، ج ۱۱، ص ۴؛ محمود آلوسی، همان، ج ۱۵، ص ۳۷۵؛ سیمین حلبی، همان، ج ۱۱، ص ۳۶.

۱۸- فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۷۶۴؛ آلوسی از ابن جنی نقل کرده که این قرائت رسول الله است. (محمود آلوسی، همان، ج ۱۵، ص ۳۷۵).

۱۹- خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۲، ص ۲۲۲؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ماده «ودع».

۲۰- ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ماده «ودع».

۲۱- اسماعیل بن حماد جوهری، همان، ماده «ودع»؛ محمد بن عبدالقادر، مختار الصحاح، ماده «ودع»؛ مجدالدین محمد فیروزآبادی، القاموس المحیط، ماده «ودع».

۲۲- اسماعیل بن حماد جوهری، همان، ماده «ودع»؛ محمد بن عبدالقادر، همان، ماده «ودع»؛ مجدالدین محمد فیروزآبادی، القاموس المحیط، ماده «ودع»؛ محمد مرتضی زبیدی، همان، ماده «ودع»؛ ابن منظور، لسان العرب، ماده «ودع»؛ رضی الدین استرآبادی، همان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲۳- ر.ک: محمد مرتضی زبیدی، همان، ج ۵، ص ۵۳۶.

۲۴- همان، مقدمه مقصد ششم.

۲۵- ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث، ج ۵، ص ۱۶۵؛ همچنین ر.ک: احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ماده «ودع».

۲۶- این حدیث علاوه بر نهایی در این کتاب‌ها نیز آمده است: ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۱۶۶؛ احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳۹؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۰؛ احمد بن شعیب نسائی، سنن نسائی، ج ۳، ص ۸۸؛ احمد بن حسن بیهقی، سنن الکبری، ج ۳، ص ۱۷۱.

۲۷- محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، ماده «ودع»؛ محمد مرتضی زبیدی، همان، ماده «ودع»؛ رضی الدین استرآبادی، همان، ج ۱، ص ۱۳۰؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ماده «ودع».

۲۸- این روایت را دانشمندان اهل سنت در کتاب‌های مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳۹، ص ۲۵۴ و ج ۲، ص ۸۴؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، همان، ج ۳، ص ۱۰؛ احمد بن شعیب نسائی، سنن نسائی، ج ۳، ص ۸۸؛ احمد بن حسن بیهقی، السنن الکبری، ج ۳، ص ۱۷۱ آورده‌اند.

۲۹- در برخی از کتاب‌های شیعه نیز این روایت بدون سند ذکر شده است. ر.ک: ابن ابی جمهور احسائی، همان، ج ۱، ص ۱۶۳؛ زین الدین جبعی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی الشرح

رازی (ابوالفضل) مقری. له اللوامح فی القراءات (عمر کحاله، معجم المؤلفین، ج ۵، ص ۱۳۴؛ در برخی از کتاب‌ها نام کتاب عبدالرحمن بن الحسن رازی به اللوائح به همزه نگاشته شده است. (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۹، ص ۲۶؛ سیدابوالقاسم خوئی، البیان، ص ۱۸۹).

۴۴- محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸.

۴۵- لازم به ذکر است آنچه مورد انکار این دو ادیب است باب افعال از این مصدر به معنای ثلاثی است و از این رو، باب افعال به معنای دیگر را استثنا کرده و گفته‌اند: مگر اینکه یُثَنُّونَ در آیه شریفه به معنای وجدان الصفه یعنی وجدتها مثنیه باشد؛ نظیر احمدته؛ یعنی وجدتها محموده یا به معنای در معرض قرار دادن باشد؛ مثل ابعت الفرس؛ یعنی در معرض بیع قرار دادم. قال صاحب اللوامح: ولا يعرف الاثناء فی هذا الباب إلا أن يراد به وجدتها مُثْنِيَةً مثل أحمدته و أمجدته. (ابن حیان اندلسی، همان، ج ۶، ص ۳۸۱؛ سیمین حلبی، همان، ج ۶ ص ۲۸۴؛ و قال أبو البقاء: ماضیه أثنی، ولا يعرف فی اللغة إلا أن یقال معناه: عرضوها للثناء، كما یقال: أبعت الفرس إذا عرضته للبیع. (محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸).

۴۶- فیومی گفته است: أثنیت علی زید بالالف و الاسم الثناء بالفتح والمدّ یقال: أثنیت علیه خیرا و بخیر و أثنیت علیه شر او بشر. (ر.ک: احمدبن محمد فیومی، المصباح المنیر)، ابن منظور نیز گفته است: و الثناء ما تصف به الإنسان من مدح أو ذم، و خص بعضهم به المدح، و قد أثنیت علیه و قول أبي المثلّم الهذلي: يا صخرُ، أو كنت تُثني أن سيفك مشقوق الحشبيّة، لا ناب و لا عصيل. (ابن منظور، همان) و فیروزآبادی در معنای این کلمه می‌گوید: أثنی البعير: صارَ ثِيْبًا. (محمّدبن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحيط)، مُطَرِّزِي در معنای ثنی گفته است: الثَّنيُّ مِنَ الْإِبِلِ الَّذِي أَثْنَى أَي أَلْقَى ثِيْبَتَهُ وَهُوَ مَا اشْتَكَمَلِ السَّنَةَ الْخَامِسَةَ وَدَخَلَ فِي السَّادِسَةِ. (ناصرالدین مطرز، المغرب فی ترتیب المعرب، تحقیق محمود فاخوری و عبدالحمید مختار)، (الثَّنيُّ) الجمّل یدخل فی السنة السادسة والناقّة (ثِيْبَةٌ) و (الثَّنيُّ) أيضا الذی یلقى (ثِيْبَتَهُ) یكون من ذوات الظلف والحافر فی السنة الثالثة ومن ذوات الخفّ فی السنة السادسة. (احمدبن محمد فیومی، همان، ماده ثنی).

۴۷- محمّدبن علی لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص ۴۱۰؛ عبداللّه بن عمر بیضاوی، همان، ج ۳، ص ۱۲۸؛ محمودبن ابوالحسن نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۱، ص ۴۰۷؛ سیدمحمد طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۶۰؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ محمّدبن محمّد رضا قمی مشهدی، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، ج ۶، ص ۱۲۲.

۴۸- احمدبن موسی بن مجاهد تمیمی، کتاب السبعة فی القراءات، ص ۱۵۴؛ ابن خلف المقری، العنوان فی القراءات السبع، ص ۱۳۷؛ ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۲، ص ۲۱۱؛ عبدالرحمن بن محمّدبن زنجلة، حجة القراءات، ص ۹۴؛ سیمین

حلبی، همان، ج ۱، ص ۱۳۴؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۹۵.

۴۹- محمّدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۶۷؛ همچنین ر.ک: فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۲۲۷.

۵۰- حسن بن محمّدبن حسین قمی نیشابوری، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۵۱- راغب اصفهانی، المفردات، ماده لقی؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ماده لقی؛ احمدبن محمد فیومی، همان، ماده لقی؛ حامد عبدالقادر محمّدالنجار، المعجم الوسیط، ماده لقی.

۵۲- راغب اصفهانی، همان؛ ابن حیان اندلسی، البحر المحيط، ج ۱، ص ۲۶۷؛ اسماعیل بن حمّاد جوهری، الصحاح، ماده لقی؛ ابن منظور، لسان العرب، ماده لقی؛ محمودبن عمر زمخشری، اساس البلاغة، ماده لقی؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۹.

۵۳- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ماده لقی؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ماده لقی؛ اسماعیل بن حمّاد جوهری، همان، ماده لقی؛ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۹.

۵۴- فخرالدین طریحی، همان، ماده لقی؛ خلیل بن احمد فراهیدی، همان؛ محمودبن عمر زمخشری، اساس البلاغة، ماده لقی؛ حامد عبدالقادر محمّدالنجار، المعجم الوسیط، ماده لقی.

۵۵- اکثر مفسران نیز «تَلَقَّى» را همین‌گونه معنا کرده‌اند به عنوان نمونه شیخ طوسی گفته است: و معنی تلقی آدم من ربه کلمات تعلمها یقال: تلقیت هذا من فلان ای قبله فهمی من لفظه. (محمّدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۱۶۶) و طبرسی نوشته است: «فَتَلَقَّى آدَمُ» ای قبل و أخذ و تناول علی سبیل الطاعة. (فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۰)، طبری گفته است: قوله: فَتَلَقَّى آدَمُ فَقِيلَ أَنَّهُ أَخَذَ. (محمّدبن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۹۳) ابن حیان می‌گوید: و معنی تلقی الکلمات: أخذها و قبولها، أو الفهم، أو الفطنة، أو الإلهام أو التعلم و العمل بها. (ابن حیان اندلسی، البحر المحيط، ج ۱، ص ۲۶۷)، مباحثا نیز گفته است: تلقی: ای قبل و أخذ و تناول آدم علی سبیل الطاعة. (مباحثا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۱۲۸)، علامه طباطبائی در معنای این کلمه گفته است: التلقى هو التسلقن، و هو أخذ الكلام مع فهم و فقه. (سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۱۳۳)، ابوبکر جزائری گفته است: تَلَقَّى آدَمُ: أخذ آدم ما ألقى الله تعالى اليه من كلمات التوبة. (جابر بن موسی جزائری، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ج ۱، ص ۴۵).

۵۶- محمّدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۱۶۶.

۵۷- ابن حیان اندلسی، البحر المحيط، ج ۱، ص ۲۶۷.

۵۸- مباحثا، همان، ج ۳، ص ۱۲۸؛ گروهی دیگر از مفسران نیز

رازی (ابوالفضل) مقری. له اللوامح فی القراءات (عمر کحاله، معجم المؤلفین، ج ۵، ص ۱۳۴؛ در برخی از کتاب‌ها نام کتاب عبدالرحمن بن الحسن رازی به اللوائح به همزه نگاشته شده است. (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۹، ص ۲۶؛ سیدابوالقاسم خوئی، البیان، ص ۱۸۹).

۴۴- محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸.

۴۵- لازم به ذکر است آنچه مورد انکار این دو ادیب است باب افعال از این مصدر به معنای ثلاثی است و از این رو، باب افعال به معنای دیگر را استثنا کرده و گفته‌اند: مگر اینکه یُثَنُّونَ در آیه شریفه به معنای وجدان الصفه یعنی وجدتها مثنیه باشد؛ نظیر احمدته؛ یعنی وجدتها محموده یا به معنای در معرض قرار دادن باشد؛ مثل ابعت الفرس؛ یعنی در معرض بیع قرار دادم. قال صاحب اللوامح: ولا يعرف الاثناء فی هذا الباب إلا أن يراد به وجدتها مُثْنِيَةً مثل أحمدته و أمجدته. (ابن حیان اندلسی، همان، ج ۶، ص ۳۸۱؛ سیمین حلبی، همان، ج ۶ ص ۲۸۴؛ و قال أبو البقاء: ماضیه أثنی، ولا يعرف فی اللغة إلا أن یقال معناه: عرضوها للثناء، كما یقال: أبعت الفرس إذا عرضته للبیع. (محمود آلوسی، همان، ج ۶، ص ۱۹۸).

۴۶- فیومی گفته است: أثنیت علی زید بالالف و الاسم الثناء بالفتح والمدّ یقال: أثنیت علیه خیرا و بخیر و أثنیت علیه شر او بشر. (ر.ک: احمدبن محمد فیومی، المصباح المنیر)، ابن منظور نیز گفته است: و الثناء ما تصف به الإنسان من مدح أو ذم، و خص بعضهم به المدح، و قد أثنیت علیه و قول أبي المثلّم الهذلي: يا صخرُ، أو كنت تُثني أن سيفك مشقوق الحشبيّة، لا ناب و لا عصيل. (ابن منظور، همان) و فیروزآبادی در معنای این کلمه می‌گوید: أثنی البعير: صارَ ثِيْبًا. (محمّدبن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحيط)، مُطَرِّزِي در معنای ثنی گفته است: الثَّنيُّ مِنَ الْإِبِلِ الَّذِي أَثْنَى أَي أَلْقَى ثِيْبَتَهُ وَهُوَ مَا اشْتَكَمَلِ السَّنَةَ الْخَامِسَةَ وَدَخَلَ فِي السَّادِسَةِ. (ناصرالدین مطرز، المغرب فی ترتیب المعرب، تحقیق محمود فاخوری و عبدالحمید مختار)، (الثَّنيُّ) الجمّل یدخل فی السنة السادسة والناقّة (ثِيْبَةٌ) و (الثَّنيُّ) أيضا الذی یلقى (ثِيْبَتَهُ) یكون من ذوات الظلف والحافر فی السنة الثالثة ومن ذوات الخفّ فی السنة السادسة. (احمدبن محمد فیومی، همان، ماده ثنی).

۴۷- محمّدبن علی لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص ۴۱۰؛ عبداللّه بن عمر بیضاوی، همان، ج ۳، ص ۱۲۸؛ محمودبن ابوالحسن نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۱، ص ۴۰۷؛ سیدمحمد طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۶۰؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۱۴۷؛ محمّدبن محمّد رضا قمی مشهدی، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، ج ۶، ص ۱۲۲.

۴۸- احمدبن موسی بن مجاهد تمیمی، کتاب السبعة فی القراءات، ص ۱۵۴؛ ابن خلف المقری، العنوان فی القراءات السبع، ص ۱۳۷؛ ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۲، ص ۲۱۱؛ عبدالرحمن بن محمّدبن زنجلة، حجة القراءات، ص ۹۴؛ سیمین

۶۷- محمد بن یعقوب فیروزآبادی، **البلغة فی تراجم أئمة النحو واللغة**، ص ۲۲۴؛ حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ج ۲، ص ۱۱۰۵؛ فقیهان بزرگ شیعه قول ابو عبیده را در لغت را حجت می دانستند. شیخ طوسی در معنای مولا در حدیث معروف به قول ابو عبیده استناد کرده و گفته است: و قول ابی عبیده حجة فی اللغة. (جعفر بن محمد طوسی، **الاقتصاد**، ص ۲۱۶)، (محمد بن حسن طوسی، **الرسائل العشر**، ص ۱۳۴)، ابن حیان اندلسی، وی را امام در لغت دانسته است: و كان أبو عبیده لا يحسن النحو، وإن كان إماماً فی اللغات و أيام العرب. (ابن حیان اندلسی، **البحر المحيط**، ج ۱، ص ۲۲).

۶۸- وی دو دلیل بر صحت قرائت ظنین آورده که دلیل دوم آن لغوی است.

۶۹- فخر رازی گفته است: اختار أبو عبیده القراءة الأولى لوجهين: أحدهما: أن الكفار لم يبخلوه، وإنما اتهموه فنفي التهمة أولى من نفي البخل و ثانيها: قوله: عَلِيَّ الْعَلِيِّ و لو كان المراد البخل لقال بالغيب لأنه يقال: فلان ضنين بكذا و قلما يقال على كذا. (فخرالدين رازی، **مفاتيح الغيب**، ج ۳۱، ص ۷۱)، برسوی نیز گفته است: اختار أبو عبیده هذه القراءة لان الكفار لم يبخلوه و انما اتهموه فنفي التهمة أولى من نفي البخل و لان البخل يتعدى بالباء لا بعلى. (اسماعيل حقي برسوی، **تفسير روح البيان**، ج ۱۰، ص ۳۵۳)، قرطبي نیز از قول ابو عبیده نوشته است: «و اختاره أبو عبید، لأنهم لم يبخلوه و - لكن كذبوه، و - لان الأكثر من كلام العرب: ما هو بكذا، و - لا يقولون: ما هو على كذا، إنما يقولون: ما أنت على هذا بمتهم.» (محمد بن احمد قرطبي، **الجامع لاحكام القرآن**، ج ۲۰، ص ۲۴۲)، آلوسی نیز گفته است: «و رجحت هذه القراءة عليه بأنها أنسب بالمقام لاتهام الكفرة له صلى الله تعالى عليه و سلم و نفي التهمة أول من نفي البخل و بأن التهمة تتعدى بعلى دون البخل فإنه لا يتعدى بها إلا باعتبار تضمينه معنى الحرص و نحوه.» (محمود آلوسی، همان، ج ۱۵، ص ۲۶۵).

۷۰- محمود آلوسی، همان، ج ۱۵، ص ۲۶۵.

۷۱- قال الليث: الضنة والضن والمضنة، كل ذلك من الإمساك والبخل، تقول: رجل ضنين. (محمد بن احمد ازهری، **تهذيب اللغة**، مادة ضن؛ ضن: الضن و الضنة و المضنة، كل ذلك من الإمساك و البخل، تقول: رجل ضنين. (خليل بن احمد فراهيدي، **كتاب العين**، مادة «ضن»).

۷۲- ضَيَّنْتُ بالشئِ أَضُنُّ بِهِ ضِنًّا وَضِنَانَةً، إِذَا بَخَلْتَ بِهِ، فَأَنَا ضَنِينٌ بِهِ. (اسماعيل بن حماد جوهری، **الصحاح**، مادة ضن؛ ضَنَّ بِالشئِ يَضُنُّ مِنْ بَابِ تَعَبٍ ضِنًّا وَضِنَةً بِالشئِ يَضُنُّ بِالضَّنِّ فَهُوَ ضَنِينٌ. (احمد بن محمد فيومي، **مصباح المنير**، مادة ضن؛ ازهری می گوید: قال الليث: الضنة والضن والمضنة، كل ذلك من الإمساك و البخل، تقول: رجل ضنين. (احمد بن محمد ازهری، **تهذيب اللغة**، مادة ضن؛ ضن بالشئ يضمن ويضمن ضنا وضنانه بخل فهو ضنين، وقد ضن بماله بخل به. (موسى بن محمد بن الملياني احمدی،

همین مطلب را بیان داشته اند: نیشابوری گفته است: ثم بعض الأفعال قد يشترك فاعله و مفعوله في صلاحية وصف كل منهما بالفعل فيتعاوضان عمله فيهما. تقول: بلغني ذاك و بلغته، و أصابني خير أو نالني و أصبته أو نلته فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ أَى أَخَذَهَا و عَاهَا و استقبلها بالقبول و تلقى آدم كلمات أى جاءته و اتصلت به. (حسن بن محمد نیشابوری، **تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، ج ۱، ص ۲۶۲)، قرطبي گفته است: قرأ ابن كثير ﴿ فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ﴾ و الباقون برفع «آدم» و نصب «كلمات» و القراءتان ترجعان إلى معنى، لأن آدم إذا تلقى الكلمات فقد تلقته. (احمد بن محمد قرطبي، **الجامع لاحكام القرآن**، ج ۱، ص ۳۲۶)، همچنين، ر.ك: فخرالدين رازی، **تفسير مفاتيح الغيب**، ج ۲، ص ۴۲؛ أبو البقاء عكبري، **التبيان في اعراب القرآن**، ج ۱، ص ۵۴؛ حسين بن احمد بن خالويه، **الحجة في القراءات السبع**، ص ۷۵؛ سمين حلبی، همان، ج ۱، ص ۱۳۴؛ عبد الله بن عمر بيضاوی، **أنوار التنزيل و اسرار التأويل**، ج ۱، ص ۷۲؛ محمود بن عمر زمخشري، **الكشاف**، ج ۱، ص ۲۹۵.

۵۹- فضل بن حسن طبرسي، **تفسير جوامع الجامع**، ج ۱، ص ۴۰.

۶۰- عبد الله بن عمر بيضاوی، **انوار التنزيل**، ج ۱، ص ۷۳؛ محمود بن عمر زمخشري، **الكشاف**، ج ۱، ص ۷۲.

۶۱- محمود آلوسی، همان، ج ۱، ص ۲۳۸.

۶۲- فضل بن حسن طبرسي، **تفسير جوامع الجامع**، ج ۱، ص ۴۰؛ بيضاوی بيان داشته است: فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ: استقبلها بالأخذ و القبول و العمل بها حين علمها. بيضاوی نیز گفته است: و قرأ ابن كثير بنصب آدَمُ و رفع الكلمات على أنها استقبلته و بلغته. (عبد الله بن عمر بيضاوی، **أنوار التنزيل**، ج ۱، ص ۷۲).

۶۳- ابن حيان النحوي اندلسی، **البحر المحيط**، ج ۱، ص ۲۶۷.

۶۴- جلال الدين محمد بن احمد المحلي و جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر سيوطي، **تفسير الجلالين**، ص ۹.

۶۵- عبدالرحمن بن محمد بن زنجلة، **حجة القراءات**، ج ۱، ص ۷۵۲؛ ابن جزري، **النشر في القراءات العشر**، ج ۲، ص ۳۹۸؛

ابن مجاهد تميمي بغدادی، **كتاب السبعة في القراءات**، ص ۶۷۳؛ فضل بن حسن طبرسي، **مجمع البيان**، ج ۱۰، ص ۶۷۶.

۶۶- ابن عطية اندلسی درباره قرائت اين كلمه گفته است: وَ مَا هُوَ عَلِيَّ الْعَلِيِّ بِضَنِينٍ بِالضَادِ ... و هي قراءة نافع و عاصم و ابن عامر و حمزة و عثمان بن عفان و ابن عباس و الحسن و أبي رجاء و الأعرج و أبي جعفر و شيبه و جماعة و افره. و قرأ ابن كثير و عمرو و الكسائي و ابن مسعود و ابن عباس و زيد بن ثابت و ابن عمر و ابن الزبير و عائشة و عمر بن عبد العزيز و ابن جبير و عروة بن الزبير و مسلم و ابن جندب و مجاهد و غيرهم: «بظنين»، بالطاء. (ابن عطية اندلسی، **المحرر الوجيز**، ج ۵، ص ۴۴۴)، قرطبي گفته است: فقرأته عامة قراء المدينة و الكوفة بِضَنِينٍ بِالضَادِ، ... و قرأ ذلك بعض المكيين و بعض البصريين و بعض الكوفيين: «بظنين» بالطاء. (احمد بن محمد قرطبي، **جامع البيان**، ج ۳۰، ص ۵۲).

- معجم الأفعال المتعدية بحرف، ص ۲۱۰).
- ۷۳- اسماعیل بن حماد جوهری، همان، ماده «ضن».
- ۷۴- ابن منظور، لسان العرب، ماده «ضن».
- ۷۵- محمد بن احمد فیومی، همان، ماده «ضن»؛ احمد بن فارس، مقایس اللغة، ماده «ضن».
- ۷۶- خلیل بن احمد فراهیدی، همان، ماده «ضن»؛ راغب اصفهانی، المفردات، ماده «ضن»؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرين، ماده «ضن»؛ احمد بن فارس، مقایس اللغة، ماده «ضن»؛ حسن مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ماده «ضن»؛ مطرزی، المغرب في ترتيب المعرب، ماده «ضن».
- ۷۷- احمد بن فارس، همان، ماده «ظن».
- ۷۸- ابن منظور، همان، ماده «ظن».
- ۷۹- محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس، ماده «ظن».
- ۸۰- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ۳۰، ص ۱۴۴.
- ۸۱- در تمام کتاب های لغت فعل اِتهم متعدی به نفس معرفی شده است. و التُّهْمَةُ اشْتُئِمَّتْ مِنَ الْوَهْمِ وَأَصْلُهَا وَهْمَةٌ أَتَّهَمْتُهَ افْتَعَلْتَهُ وَأَتَّهَمْتُهَ عَلَى بِنَاءِ أَفْعَلْتُ أَى أَدَخَلْتُ عَلَيْهِ التُّهْمَةَ. (احمد بن خلیل فراهیدی، همان) وَأَتَّهَمْتُهَ، كَأَفْتَعَلْتُهَ، وَكَذَا أَوْهَمْتُهَ: أَدَخَلَ عَلَيْهِ التُّهْمَةَ. (محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس)، وَأَتَّهَمْتُ فَلَانًا بِكَذَا، وَالْإِسْمُ التُّهْمَةُ بِالتَّحْرِيكِ، وَأَصْلُ النَّاءِ فِيهِ وَاوٌ. (اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، ماده وهم)، وَأَتَّهَمَ الرَّجُلَ وَأَتَّهَمَهُ، وَأَوْهَمَهُ: أَدَخَلَ عَلَيْهِ التُّهْمَةَ (علی بن اسماعیل بن سیده المرسی، المحکم والمحیط الأعظم، ماده «وهم»).
- ۸۲- محمود آلوسی، همان، ج ۱۵، ص ۲۶۵.
- ۸۳- حسن بن قاسم مرادی در معنای «علی» گفته است: السباع: موافقة الباء، كقوله تعالى «حقيق على ألا أقول»، أى بالأ أقول. وقرأ أبى بأن، فكانت قراءته تفسيراً لقراءة الجماعة. وقالت العرب: اركب على اسم الله، أى: باسم الله. (حسن بن قاسم مرادی، الجنى الدانى في حروف المعانى، ص ۴۷۸).
- ۸۴- ویتعلق عَلَى الْغَيْبِ بقوله: بَضْنَيْنِ و حرف (علی) على هذا الوجه بمعنى الباء مثل قوله تعالى: حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ أَى حَقِيقٌ بى، أو لتضمين «ضنين» معنى حريص. (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ۳۰، ص ۱۴۴).
- ۸۵- (والظرفية) كفى نحو قوله تعالى (ودخل المدينة على حين غفلة) أى فى حين غفلة. (محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس)، وقد تأتى على بمعنى فى. (علی بن اسماعیل بن سیده المرسی، المحکم والمحیط الأعظم، ج ۲، ص ۲۴۳)، الخامسة: الظرفية، كقوله تعالى «واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان» (حسن قاسم مرادی، الجنى الدانى في حروف المعانى، ص ۴۷۷).
- منابع**
- آلوسی، محمود، روح المعانى، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
- ابن الدمیاطی، احمد بن ایبک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن جزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، تحقیق علی محمد الضباع، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب القراءات السبع و عللها، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ق.
- _____، الحجة فی القراءات السبع، تحقیق د. عبدالعال سالم مکرّم، ج چهارم، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۱ق.
- ابن خلف المقری، العنوان فی القراءات السبع، تحقیق خالد حسن ابوالجود، قاهره، مکتبه الامام بخاری للنشر والتوزیع، ۱۴۲۹ق.
- ابن خلکان، محمد بن ابی بکر، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، محقق احسان عباس، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن زنجلة، عبدالرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقیق عید الافغانی، ط. الثانية، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ق.
- ابن سیده المرسی، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الاعظم، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بی جا، بی تا، بی تا.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی جا، بی تا.
- ابن عطیة الاندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، لبنان، الدوطار الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ابن مجاهد تمیمی بغدادی، احمد بن موسی، کتاب السبعة فی القراءات، تحقیق د. شوقی ضیف، ط. الثانية، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ابن نجار بغدادی (ابن دمیاطی)، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه،

- ۱۴۱۷ق. - ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف، **مغنی اللیب عن کتب الاعراب**، تحقیق د. مازن المبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۱۴۱۷ق. - ابن یعیش، **شرح المفصل**، تهران، ناصر خسرو، بی تا.
- ۱۴۱۷ق. - احسانی، ابن ابی جمهور، **عوالی اللغالی**، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ۱۴۱۷ق. - ازهری، محمدبن احمد، **تهذیب اللغة**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۴۱۷ق. - استرابادی، رضی الدین، **شرح شافیه ابن الحاجب**، تحقیق محمد نورالحسن و دیگران، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- ۱۴۱۷ق. - اندلسی، ابن حیان، **البحر المحیط**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴۱۷ق. - بابایی، علی اکبر و دیگران، **روش شناسی تفسیر قرآن**، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
- ۱۴۱۷ق. - باشا بغدادی، اسماعیل، **هدیه العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ۱۴۱۷ق. - بلاغی نجفی، محمدجواد، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴۱۷ق. - بیضاوی، عبدالله بن عمر، **انوار التنزیل و اسرار التاویل**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۴۱۷ق. - بیهقی، احمد بن حسن، **السنن الکبری**، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۱۴۱۷ق. - جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، **الروضه البهیة فی الشرح للمعه**، چ دوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- ۱۴۱۷ق. - جزائری، جابر بن موسی، **ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر**، **مکتبه العلوم والحکم**، مدینه، المملکه العربیه السعودیه، ط. الخامسة، ۱۴۲۴ق.
- ۱۴۱۷ق. - جوهری، اسماعیل بن حماد، **صحاح**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴۱۷ق. - حقی برسوی، اسماعیل، **تفسیر روح البیان**، تهران، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۱۴۱۷ق. - حلبی، سمین، **الدرالمصون فی علم الکتاب المکنون**، تحقیق احمد خراط، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴۱۷ق. - حنبل، احمد بن، **مسند احمد**، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ۱۴۱۷ق. - خوئی، سیدابوالقاسم، **البیان فی تفسیر القرآن**، چ چهارم، بیروت، دارالزهراء، ۱۳۹۵ق.
- ۱۴۱۷ق. - معجم الرجال الحدیث، چ چهارم، بیروت، دارالزهراء، ۱۳۷۳ق.
- ۱۴۰۹ق. - دمشق، عمر بن عادل، **اللباب فی علوم الکتاب**، تحقیق عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۴۰۹ق. - دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۴۰۹ق. - ذهبی، شمس الدین، **المقتنی فی سرد الکنی**، تحقیق محمد صالح عبدالعزیز المراد، مدینه، جامعه الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- ۱۴۰۹ق. - سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعب الارنوط و حسین الاسد، چ نهم، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۳ق.
- ۱۴۰۹ق. - رازی، ابوالفتح، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۴۰۹ق. - رازی، عبدالقادر محمد بن ابی بکر، **مختار الصحاح**، تحقیق محمود خاطر، بیروت مکتبه لبنان ناشرون، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴۰۹ق. - رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴۰۹ق. - راغب اصفهانی، حسین، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۱۴۰۹ق. - راوندی، قطب الدین، **فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ۱۴۰۹ق. - زبیدی، محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت، مکتبه الحیاة، بی تا.
- ۱۴۰۹ق. - زکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
- ۱۴۰۹ق. - زمخشری، محمود بن عمر، **اساس البلاغه**، تحقیق عبدالرحیم محمود، بی جا، بی تا.
- ۱۴۰۹ق. - الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴۰۹ق. - سیوطی، جلال الدین، **المزهر فی علوم اللغة و انواعها**، تحقیق فؤاد علی منصور، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸م.
- ۱۴۰۹ق. - سیوطی، جلال الدین، و جلال الدین محلی، **تفسیر الجلالین**، بیروت، مؤسسه النور للطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- ۱۴۰۹ق. - شبر، سید عبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت، دارالبلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ق.
- ۱۴۰۹ق. - شریف لاهیجی، محمد بن علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران، داد، ۱۳۷۳ق.

- شوکانی، محمدین علی، فتح القدير، بيروت، دار ابن كثير، ۱۴۱۴ق.
- صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب فی لغة العرب، بی جا، کتابخانه سنائی، بی تا.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- —، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- طنطاوی، سیدمحمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا، بی تا، بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تحقیق حسن سعید، بی جا، مکتبه جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
- —، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- —، الرسائل العشر، تحقیق محمد واعظزاده خراسانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- عباس، حسن، النحو الوافی، چ دوم، مصر، ناصر خسرو، بی تا.
- عکبری، ابوالقاء، محب الدین، التبیان فی اعراب القرآن، ریاض، بیت الافکارالدولیه، بی تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم شاعرانی، چ دوم، بی جا، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- فضلی، عبدالهادی، مقدمه ای بر تاریخ قرائت قرآن، ترجمه سید محمدباقر حجتی، چ سوم، قم، اسوه، ۱۳۷۸.
- فیروزآبادی، محمدین یعقوب، البلغة فی تراجم ائمة النحو واللغة، تحقیق محمد المصری، کویت، جمعیه احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- —، قاموس المحيط، چ سوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۷ق.
- فیض کاشانی، مولی محسن، تفسیر الصافی، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.
- فیومی، احمدین محمد، مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
- قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
- کاتب حلبی، مصطفی عبدالله (حاجی خلیفه)، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- کحاله، عمر، معجم المؤلفین تراجم مصنفی کتب العربیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- کوئن، بروس، مبانی جامعه شناسی، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، مکتبه الاسلامیه، بی تا.
- محمدالنجار، حامد عبدالقادر، المعجم الوسیط، تحقیق مجمع اللغة العربیه، بی جا، دارالدعوة، بی تا.
- مرادی، حسن بن قاسم، الجنی الدانی فی حروف المعانی، تحقیق فخرالدین قباوه و محمد ندم فاضل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- مطرزی، ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، تحقیق محمود فاخوری و عبدالحمید مختار، بیروت، ناشرون، ۱۹۹۹م.
- مفلح، ابراهیم بن محمد، المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد، تحقیق د. عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۰ق.
- ملأصدرا (محمدبن ابراهیم شیرازی)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- ملیانی الاحمدی، موسی بن محمد، معجم الافعال المتعدیه بحرف، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹م.
- نسائی، احمدبن شعیب، سنن نسائی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ق.
- نیشابوری، محمودبن ابوالحسن، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.