

دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۶
صص ۹۱-۱۱۶

گونه‌شناسی توجیه اعراب در قرآن

قاسم بستانی*، نصره باجی**

چکیده

اعراب قرآن و تجزیه و تحلیل این متن مقدس بر اساس قواعد عربی، یکی از کهن‌ترین علوم اسلامی قرآنی است. از سویی دیگر، به دلایلی، گاهی برای یک یا چند لفظ، عبارت قرآنی، اعراب‌های مختلفی ذکر شده یا محتمل می‌شود. در این صورت است که نیاز به توجیه صحت این اعراب یا نقد و بررسی صحت و سقم آن‌ها می‌شود. علم توجیه اعراب قرآنی، در حقیقت، متصدی این امر است که بر اساس مستندات متعددی، به توجیه، نقد و بررسی اعراب‌های مختلف که هر یک منجر به معنایی می‌شود، بپردازد. در این مقاله، ابتدا به مفهوم شناسی علم توجیه اعراب با تجزیه تحلیل عناصر تشکیل دهنده این اصطلاح، سپس به اختصار، به گونه‌شناسی توجیهات اعراب قرآنی، و ذکر نمونه‌هایی از آن پرداخته و به سوالاتی از قبیل اینکه اعراب قرآن، توجیه اعراب قرآن و انواع آن چیست و مفسران و ادیبان، به چه شیوه‌ای به توجیه اعراب قرآن، به قصد حفظ صحت معنا و قداست آن پرداخته‌اند، پاسخ داده می‌شود.

واژه‌های کلیدی:

قرآن، علم اعراب، توجیه اعراب، گونه شناسی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز - اهواز - ایران (نویسنده مسئول)
gbostanee@yahoo.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز - اهواز - ایران
baji.nasra@yahoo.com

مقدمه

بی‌تا: ص ۲۰۳)، در آغاز، این دو علم، یک علم به شمار می‌رفت و به قرآن محدود بود. اما بعد، برخی این اختصاص را حفظ کرده و تألیفات خود را همچنان در حوزه قرآن قرار داده و بر آن نام «اعراب قرآن» نهادند و برخی، زبان عرب را به آن اضافه کرده و علم صرف و نحو را سامان دادند (اقبال، بی‌تا: ص ۲۰۳).

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی اعراب

اعراب، از ماده «ع ر ب»، مصدر باب افعال و در لغت به معنای آشکار و روشن کردن است. چنان که به روشن و واضح ساختن کلام، برای مخاطب به گونه‌ای که هیچ خطایی در آن نباشد نیز اعراب گفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲هـ: ص ۵۵۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۵هـ: ج ۱، ص ۵۸۸). اما در اصطلاح متأخران و معاصران اعراب معنای دیگری نیز به خود گرفته که عبارت است: از تعیین نقش و جایگاه کلمه در جمله و تعیین نقش جمله در واحدی بزرگ‌تر.

گاهی مراد از اعراب، نقش کلمه در جمله است و گاهی مراد از آن حرکات آخر کلمات که بنابر توافق صاحبان زبان عربی، عموماً بر نقش کلمه در جمله دلالت دارد و شناخت اعراب، در حقیقت شناخت نقش کلمه در جمله و در نهایت معنای جمله است. گاهی از اعراب، همان صرف و نحو عربی اراده می‌شود و گاهی تجزیه و ترکیب یک عبارت عربی.

۲. توجیه و توجیه اعراب

در اینجا به بررسی لغوی و نیز اصطلاحی توجیه که در حقیقت همان توجیه اعراب است، پرداخته می‌شود:

قرآن کریم به زبان عربی است. یکی از ویژگی‌های زبان عربی آن است که غالباً حرکات اعرابی، نقش مهمی در ایفای معنا و مقصود گوینده بر عهده داشته و نشانگر نقش و جایگاه کلمه در جمله است، به گونه‌ای که هرگونه تغییر در اعراب، به تغییر در معنا می‌انجامد. اعراب، در حقیقت، وصف بیان و زبان یک متکلم به زبان عربی است. با ظهور اسلام و وجود متن مقدسی چون قرآن در میان مسلمانان به زبان عربی، علم صرف و نحو عربی به وجود آمد تا قواعد و اصول و مسائل اعراب زبان عربی را سامان دهد و یکی از متونی که اساساً انگیزه اصلی ظهور علم صرف و نحو عربی و اعراب است، قرآن بود که از حیث صرف و نحو و اعراب مورد بررسی قرار گرفت. از سویی دیگر، در زبان عربی و بالتبع، قرآن، گاهی یک لفظ پذیرای چند گونه اعراب از حیث حرکت و در نتیجه نقش می‌شود که گاهی پذیرفتن یکی از آن اعراب به سبب معنایی که از آن منتج می‌شود، با اشکال مواجه می‌شود که در اینجا، علما به توجیه، نقد و بررسی این اعراب پرداخته و بر اساس مستندات، یکی را بر دیگری ترجیح یا برخی را تأیید و برخی را رد یا در نهایت، همه آن اعراب‌ها را توجیه کرده و اشکالات معنوی و صرف و نحوی وارد بر آن‌ها را مرتفع می‌کنند. به این فن، علم توجیه اعراب گفته می‌شود که بیشترین و مهم‌ترین کارکرد آن در قرآن است.

۱. اعراب قرآن

«اعراب قرآن»، از جمله علوم قرآن و نیز «نحو عربی» از علوم ادبی، دو علمی است که قرآن کریم باعث پیدایش و پیشرفت آن‌ها شده است. (اقبال،

۲-۱. معنای لغوی توجیه

توجیه مصدر فعل وَجَّهَ، گفته می‌شود: «وَجَّهْتُ إِلَيْكَ تَوْجِيهًا، وَوَجَّهْتُ تَوْجِيهًا» (زبیدی، ۱۴۱۴هـ: ج ۱۹، ص ۱۱۳؛ فیروز آبادی، بی تا: ج ۴، ص ۲۹۵)، و نیز: «وَجَّهْتُ الرِّيحَ الحِصَى تَوْجِيهًا» (زبیدی، ۱۴۱۴هـ: ج ۱۹، ص ۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۵هـ: ج ۱۳، ص ۵۵۸) (باد ریگ‌ها را به جلو راند). و مراد از این سخن: «وَجَّهَ الكَلَامَ تَوْجِيهًا»، آنست که سخن را به سمت و سویی که مقصود است، هدایت نمود. (شمری، ۱۴۳۰ هـ: ص ۱۷).

۲-۲. معنای اصطلاحی توجیه اعراب

معنای اصطلاحی توجیه، در حقیقت، معنای اصطلاحی توجیه اعراب می‌باشد و خود لفظ توجیه به تنهایی به عنوان یک اصطلاح در اینجا به کار نرفته است. در خصوص این اصطلاح، تعاریف ذیل ذکر شده است:

۱- «فرایندی که یک نحوی برای بیان وضعیت اعراب یا حکم نحوی یا صرفی، بدان دست می‌یازد». (شمری، ۱۴۳۰هـ: ص ۲۱).

۲- «بیان حالات و مواضع اعرابی و بیان وجوه هر یک از آن‌ها همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آن‌ها» (خولی، ۱۹۹۷م: ص ۱۲) که گفته شده این تعریف بیشتر شبیه اجتهاد نحوی است تا توجیه نحوی. (شمری، ۱۴۳۰هـ: ص ۲۱).

۳- «تحدید و تعیین وجهی برای حکمی» (صبره، ۲۰۰۸م: ص ۲۲)؛ یعنی بیان حکم نحوی همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آن (شمری، ۱۴۳۰ هـ: ص ۲۴).

۴- «تحدید و تعیین دلیلی یا سببی یا راه حلی برای یک مسأله نحوی» (صبره، ۲۰۰۸م: ص ۲۲). بنابراین، می‌توان گفت: توجیه اعراب، بیان وجه یک حالت اعرابی و اثبات صحت و عدم صحت آنست، به شیوه‌های مختلفی که در این تحقیق ذکر شده‌اند و توجیه اعراب بر اساس معنا نیز، بیان وجه صحت یا عدم صحت یک حالت اعرابی بر اساس معنای مطلوب و معقول از متنی که آن حالت اعرابی در آن مورد بررسی قرار گرفته است و می‌توان آن را نوعی توجیه تأویلی دانست.

قابل ذکر است که در توجیه، گاهی اعراب مورد بحث، موجه و قابل دفاع بوده و شواهد و ادله تأیید کننده‌ای دارد که کار درستی است و گاهی تنها صورت سازی و تأویل آن‌ها نابجا و عوض کردن الفاظ و باقی گذاشتن معنا است که ناپسند و نوعی توجیه ناموجه است.

همچنین باید گفت که توجیه اعراب امری عمومی و شامل تمام متون عربی از شعر و نثر است، اما با توجه به اصالت و قداست و اهمیت متن قرآنی و حدیثی، توجیه در این دو حوزه از اهمیت و سابقه‌ای دیرینه برخوردار می‌باشد.

۲-۳. انواع توجیه اعراب

برخی توجیه اعراب را بر دو قسم دانسته‌اند. (حسان، ۲۰۰۰م: ص ۲۰۶ ° ۲۰۷):

الف) توجیه استدلالی که متکی بر منقول یا قیاس می‌باشد. مثال منقول، «الصیفُ ضیعتِ اللبن» که کسره تاء تغییر نمی‌کند، هر چند که مخاطب مذکر باشد؛ زیرا ضرب المثل‌ها تغییر نمی‌کنند و بر اساس این توجیه، منجر به پذیرفتن این ضرب المثل شده و بدان

و تأویل نابجا و عوض کردن الفاظ و باقی گذاشتن معنا است که ناپسند و نوعی توجیه ناموجه است.

۲-۵. پیشینه علم توجیه اعراب

علم توجیه اعراب، به طور کلی، دارای سه مرحله و نیز ویژگی‌های ذیل است (شمری، ۱۴۳۰هـ. ص: ۴۸-۴۵):

الف) این مرحله از عبدالله بن ابی إسحاق حضرمی (م. ۱۱۷هـ) آغاز و به خلیل بن أحمد فراهیدی (م. ۱۸۷هـ) ختم می‌یابد، و دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱. پرداختن به امور جزئی و مسائل فرعی.
۲. سازگاری توجیه با قواعدی که نحویان بر آن دست یافته‌اند و این توجیهات بیشتر توجیهی برای آن قاعده و تفسیری برای آن بود.
۳. توجه به متون لغوی عربی و در حقیقت، توجیه و تفسیر این متون.

ب) این مرحله از فراهیدی آغاز و به زجاج (م. ۳۱۰هـ) خاتمه می‌یابد و گسترش علوم و دانش‌هایی، مانند منطق و فلسفه، تأثیر بسزایی در این مرحله بر فرایند توجیهات داشته است. مرحله مذکور دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. عدم اقتصار بر توجیه ظواهر لغوی و متون منقول. در این مرحله، حتی خود قواعد نحوی نیز شامل توجیه و تعلیل‌هایی شد و برای یک قاعده نحوی توجیه و تعلیل‌های بسیاری به ظهور رسید.
۲. عدم اقتصار توجیهات بر ظواهر جزئی فقط، بلکه شامل تمام جزئیات یک بحث نحوی گشت و تقریباً تمام ابواب نحوی دارای توجیهات و تعلیل‌هایی شد.

بر کاربرد متن منقول و مسموع، بدون هیچ تغییری استدلال شده است و مثال قیاس، مانند توجیه اعراب فعل مضارع با حمل آن بر اسم از حیث مشابهت این دو از جهاتی مختلف.

ب) توجیه تأویلی یا تخریج که عبارن است از ارجاع دادن متن به چیزی که ممکن است، اصل مفهوم از آن باشد، مانند این که برای تأویل نصب «خوفاً» در «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا» (رعد: ۱۲) که آیا بر اساس مفعول مطلق است یا مفعول لاجله یا حال، هر بار آن را با عبارتی که این حالت در آن وجود دارد، توجیه کرده و مثلاً گفته می‌شود که در حالت مفعول مطلق بودن، عبارت چنین می‌شود: «فتخافون خوفاً» و در حالت لاجله بودن، عبارت: «لاجل الخوف» و در حالت مطلق بودن: «خائفین» بر اساس مشتق بودن، می‌شود و سپس صحت هر یک از این تأویلات پذیرفته یا به دلایلی رد می‌شود.

۲-۴. اهداف توجیه اعراب

به طور کلی، توجیه اعراب دو هدف زیر را دنبال می‌کند (شمری، ۱۴۳۰هـ. ص: ۲۹):

- الف) استدلال برای اثبات یا تقریر و بیان حکم.
- ب) استدلال برای نفی حکم و رد آن برای اثبات و تقریر حکم دیگری.

خلاصه آن که توجیه؛ یعنی مطلبی را بیان کرده و وجه درست و منطقی برای او تحریر کنیم و به شکلی او را از اشکالات وارده نجات بخشیم. توجیه، گاهی موجه و قابل دفاع بوده و شواهد و ادله تأیید کننده‌ای دارد که کار درستی است. و گاهی تنها صورت سازی

۵- «أصول النحو عند السيوطي بين النظرية و التطبيق» از عصام عيد فهمي.
 ۶- «القاعدة النحوية» از محمد حسن جاسم.

۳. گونه‌شناسی توجیه اعراب قرآن

دانشمندان علم اعراب، در توجیه اعراب قرآن و با توجه به توانمندی‌های خود و نیز ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های اعراب قرآنی و نیز تنوع مستندات توجیه اعراب قرآن، گونه‌ها و اشکال مختلفی از مستندات توجیه را کشف و مبنای کار خود قرار داده‌اند. جستجوهای صورت گرفته، نشان می‌دهد که این توجیه مبتنی بر یک یا چند مستند ذیل می‌باشد:

- ۱- اقوال و اشعار عرب، ۲- نحو، ۳- صرف، ۴- بلاغت، ۵- لهجه‌های عربی، ۶- احکام فقهی، ۷- حدیث نبوی، ۸- شأن نزول، ۹- رسم الخط مصاحف، ۱۰- تفسیر و معنا، ۱۱- قرائات.

در این پژوهش به بررسی این گونه‌ها، همراه با بیان اهمیت هر کدام در فهم اعراب قرآن و ذکر نمونه‌هایی از توجیه‌های صورت گرفته بر این مباحث، پرداخته می‌شود.

۳-۱. توجیه مبتنی بر اشعار عرب

مقصود از «شعر» سخن موزون، غالباً مقفلاً و حاکی از احساس و تخیل است (معین، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۲۰۴۸). اما آنچه منبع ادبی تفسیر محسوب می‌شود، شعر عرب اصیل است که ادبیات شعری آن تحت تأثیر اختلاط با اعاجم، دچار لحن و اغلاط نگشته باشد. «شعر»، دیوان عرب خوانده شده و این تعبیر به ابن عباس نیز منسوب است (ابن قدامه، بی تا: ج ۱۲، ص ۵۳) و مشتمل بر علوم و معارف عرب، اعم

ج) این مرحله از ابن السراج (م. ۳۱۷ هـ) آغاز می‌شود و شامل تمام قرون تا کنون می‌باشد و تنوع دانش‌هایی، چون طب و هندسه و نیز کتاب‌های ترجمه شده از یونان، مانند کتب منطق و فلسفه، موجب تغییرات بزرگی در توجیه و تعلیل نحوی شد. این دوره نیز دارای ویژگی‌های است:

۱. ربط دادن تعلیل‌ها و توجیهات با احکام؛ به گونه‌ای که احکام را مبتنی بر تعلیل‌ها و توجیهات کردند و این تعلیل‌ها و توجیهات خود سببی برای تعمیم احکام و صحت آن‌ها گشت و به اصطلاح، احکام تابعی از علل شد.
۲. سازگاری میان تعلیل‌ها و توجیهات و عدم تعارض میان آن‌ها.

۲-۶. آشنایی با برخی تألیفات در علم توجیه اعراب

تالیف در زمینه علم توجیه اعراب به صورت یک علم مستقل، پدیده نوظهوری می‌باشد و در کتاب‌های گذشتگان به طور عام یا خاص اثری از آن نمی‌یابیم اما در کتب معاصر، برخی به توجیه اعراب پرداخته‌اند از جمله این کتب (شمري، ۱۴۳۰ هـ: ص ۳۹-۳۴):

- ۱- «مدرسة البصرة نشأتها وتطورها» از عبد الرحمن سيد.
- ۲- «الأصول واصطلاح قواعد التوجيه» از تمام حسان.
- ۳- «أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري» از محمد سالم صالح.
- ۴- «قواعد التوجيه في النحو العربي» از عبدالله خولي.

نقل شده که پیامبر(ص) از من، خواندن یکی از اشعار امیئه بن صلت را درخواست نمودند و من نیز اطاعت کردم(ابن سعد، ۱۴۰۵هـ ج ۵، ص ۵۱۳).

به برخی از نمونه‌های توجیه اعراب بر اساس اشعار عرب اشاره می‌شود، لازم به ذکر است که این توجیه‌ها برای اثبات امور متعددی، از جمله معنای لغوی، صحت اعراب و قاعده نحوی یا صرفی است.

۳-۱-۱. مثال برای اثبات معنای لغوی

«وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِنْ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مِنْ عَذَابٍ لَوْلَا أَنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّذْخِبِينَ» (بقره: ۲۲۹)؛ (و حلال نیست که از آنچه به زنان داده‌اید چیزی بازستانید مگر آنکه بدانند که حدود خدا را رعایت نمی‌کنند)!.
گفته شده که معنای «خوف» در اینجا، علم یا ظن است و برای این معنا به شعری از ابو محجن ثقفی (صحابی)^۲ استشهد شده است(ابن اَبی مریم فارسی، ۱۴۰۸ هـ: ص ۳۲۷):

«إِذَا مَتُّ فَادِفِنِي إِلَىٰ جَنْبِ كَرَمَةٍ* تَرَوِي عِظَامِي
بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقَهَا
و لَا تَدْفِنِي فِي الْفَلَاءِ فَإِنِّي* أَخَافُ إِذَا مَا مَتُّ
أَلَّا أَذُوقُهَا.»

آنگاه که مُردم، مرا در کنار درخت انگوری به خاک بسپارید، تا استخوانهایم از ریشه‌های آن سیراب گردد. و مرا در فلات دفن نکنید، که می‌دانم پس از مرگم از چشیدن آن بی‌بهره می‌مانم.

۱ - ترجمه آیات از آیتی می‌باشد.

۲ - وی عمرو بن حبیب بن عمرو بن عمیر بن عوف، یکی از شاعران بزرگ و گرانقدر جاهلیت و اسلام می‌باشد. در سال(۹هـ) اسلام آورد(ابن‌قتیبه، ۱۴۲۳هـ ج ۱، ص ۴۱۳؛ بغدادی، ۱۴۱۸هـ ج ۸، ص ۴۰۵).

از لغت، ادبیات، تاریخ، حکمت‌ها، مثل‌ها، اخبار و تجارب بشری در عرصه‌های گوناگون است(عک، ۱۴۰۶هـ: ص ۱۴۸)، از این رو، از دیر زمان مورد اعتنا و استناد مفسران در فهم واژگان بالاحص واژگان غریب و مشکل قرآن بوده است و تصریح شده هرگاه واژه‌ای در قرآن، که به زبان عربی نازل شده بر ما پوشیده بماند، به دیوان عرب رجوع می‌کنیم و از آنجا به شناخت معنای آن کلمه می‌رسیم(سیوطی، ۱۳۹۴هـ ج ۲، ص ۶۷).

روشن است مقصود از «استناد به شعر» در ادبیات قرآن، اصل قرار دادن شعر و فرع انگاری قرآن نیست. از این رو، از ابن الانباری نقل شده است که صحابه و تابعان در موارد بسیاری، برای فهم لغات غریب و مشکل قرآن، به شعر عرب استناد کرده‌اند. برخی افراد نادان در این امر بر نحویان خرده گرفته و گفته‌اند: با چنین عملی، شما شعر را اصل و اساس قرآن گردانیده‌اید. نیز گفته‌اند: با وجود مذمت شعر در قرآن و حدیث، چگونه می‌توان در فهم قرآن، به شعر استناد کرد؟ لکن بر خلاف پندار آنان، ما شعر را اصل و اساس قرآن قرار نداده‌ایم، بلکه خواسته‌ایم با کمک شعر عرب، معنای مشکل قرآن را روشن کنیم؛ زیرا خداوند متعال فرموده است: ما این کتاب را قرآنی عربی قرار دادیم، و فرموده که قرآن به زبان عربی آشکار است(سیوطی، ۱۳۹۴هـ ج ۲، ص ۶۷).

برای توجیه استناد به شعر، مؤیدات روایی نیز قابل ذکرند؛ مانند نقل‌های متعدد از انشاد شعر در حضور پیامبر(ص) و حرکت تأییدی و تقریرگونه آن حضرت؛ از جمله آنکه روایت شده است: ایشان با بخشش خلعت، شاعر را مورد عنایت قرار دادند(عک، ۱۴۰۶هـ ک ص ۱۴۲-۱۴۴) و از شرید بن سوید ثقفی

۳-۱-۲. مثال برای صحت اعراب

«وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷)؛ و جن را پیش از آن از آتش سوزنده بی دود آفریده بودیم.. «الجان» منصوب به فعل مقدر به تقدیر: «و خلقنا الجن خلقناه» (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۸) و اگر به رفع خوانده شود، جایز است و علت آن که در اینجا منصوب است مشاکله با معطوف علیه است (که انسان باشد) (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۷۴). اما برخی چون ابن انباری، نصب در اینجا را اولی از رفع می‌داند؛ چون آن را بر جمله فعلیه یعنی: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» آیه قبل، عطف کرده است. لذا فعل ناصب، تقدیر شده تا عطف جمله فعلیه بر جمله فعلیه باشد نه جمله اسمیه بر جمله فعلیه، همچنان که در شعری منسوب به ربیع بن ضبیع فزاری^۱ مشاهده می‌شود:

أَصْبَحْتُ لَا أَحْمِلُ السَّلَاحَ وَلَا * أَرْدُ رَأْسَ الْبَعِيرِ
إِنْ نَفَرَا

والذئب أخشاه إن مررت به * وحلبي وأخشي
الرياح والمطر؛

چنان شدم، از پیری و ضعف، که نمی‌توانم سلاحی بردارم و نمی‌توانم شتری که رمیده باشد، برگردانم. و از گرگ اگر به تنهایی بر آن گذر کنم و از باد و باران در هراس شده‌ام (زیرا باد و باران موجب اذیت و آزارم می‌شوند).

که تقدیر آن چنین است: و أخشى الذئب أخشاه، و «أخشى» به فعل قبلی «لا أردد» عطف شده است (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۸)

۳-۱-۳. مثال برای صحت اعراب

«أَمَنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا...» (زمر: ۹)؛ آیا آن کس که در همه ساعات شب به عبادت پرداخته، یا در سجود است یا در قیام..

برخی برای تأکید صحت این که در اینجا و در «أمن» (به تخفیف «میم»)، همزه برای استفهام تقریری و معادل آن محذوف است - به تقدیر: «أهَذَا الْقَانِتُ خَيْرٌ أَمْ الْكَافِرُ»، کافری که در: «قل تمتع بكفرک»، از آن یاد شده است - به شعری از ابو ذؤیب هذلی^۲ که در آن چنین مقابلی حذف شده است، استشهاد کرده‌اند (أبو حیان، ۱۴۲۰هـ: ج ۷، ص ۴۰۲):

دَعَانِي إِلَيْهَا الْقَلْبُ إِنِّي لِأَمْرِهَا * سَمِيعٌ فَمَا أَدْرِي
أَرُشِدُ * طَلَابِهَا؛

دلم مرا به سوی او خواند و من فرمانبردار دلم هستم پس نمی‌دانم که آیا این خواستش درست است یا اشتباه.

به تقدیر: ارشد طلابها ام غی، که معادل رشد، یعنی: غی محذوف اما در تقدیر است (سکری، بی تا: ج ۱، ص ۴۳).

۲ - خویلد ابن خالد بن محرث، أبو ذؤیب، از بنی هذیل بن مدرکه از قبیله مضر، شاعر فحل مخضرم که اسلام و جاهلیت را درک کرد و ساکن مدینه شد و در غزوه‌ها و فتوحات شرکت نمود، ابو ذؤیب در سال (۲۷هـ) در گذشت. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳هـ: ج ۲، ص ۶۳۹).

۱ - ربیع بن ضبیع بن وهب بن بغیض فزاری ذبیانی، شاعر جاهلی معمر و از دلاوران و از حکمای مردم در زمان خود و شاعر و خطیب بوده است. او اسلام را درک کرد و اما در مسلمان شدنش اختلاف است. (بغدادی، ۱۴۱۸هـ: ج ۷، ص ۳۸۳-۳۸۴).

۳-۱-۲- مثال برای صحت قاعده نحوی و

صرفی

«وَالْقَوَّةُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ» (یوسف: ۱۰)؛ در عمق تاریک چاهش بیفکنید تا کاروانی او را برگرد. «يَلْتَقِطُهُ» قرائت مشهور به «یاء» است که لفظ حمل بر «بعض» شده است. به «تاء» نیز خوانده می‌شود (قرائت حسن)؛ چرا که به سبب اضافه بعض به مؤنث، کسب تأنیث کرده است (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۹۳؛ عکبری، ۱۳۹۹: ج ۲، ص ۴۹). و برای تأیید این قاعده، به شعری از جریر بن عطیه خطفی^۱ استشهد شده است (سیبویه، بی تا: ج ۱، ص ۲۵؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۹۳؛ عکبری، ۱۳۹۹: ج ۲، ص ۴۹):

اذا بعضُ السَّيِّئِ تَعَرَّفْنَا* كَفَى الْاِيْتَامَ فَقَدَ اَبِي الْيَتِيمِ؛

اگر برخی از قحط‌سالی‌ها، ما را ضعیف و ناتوان ساخت، از دست دادن پدران از سوی یتیمان را کفایت کرد (و مخارج آن یتیمان را به جای پدرانشان داد)، کفی متعدی به دو مفعول: الایتام و فقد، می‌شود) که بعض به جهت اضافه آن به السنین، مؤنث شده و فعل پس از آن مؤنث آمده است و نیز باید گفته می‌شد: کفی الایتام فقد آبائهم، اما، برای رعایت قافیه چنین کاری امکان نداشت، لذا، یتیم را به صورت مفرد آورده اما آن را حمل بر معنا کرده است که جمع باشد؛ زیرا یتیم در اینجا اسم جنس بوده و بر جمع هم دلالت می‌کند یا سروده است:

۱ - جریر بن عطیه خطفی بن بدر بن سلمه بن عوف بن کلیب از یربوع تمیمی أبو حزره، و در یمامه به دنیا آمد و در همانجا در سال (۱۱۰هـ) در گذشت (ابن خلکان، بی تا: ج ۱، ص ۳۲۱).

لما أتى خبرُ الزبيرِ تواضعت* سورُ المدینهِ و الجبالُ الخُشَعُ؛

هنگامی که خبر زبیر آمد، دژهای شهر فروتنی کردند و کوه‌ها خشوع.

و تاء در تواضعت، به جهت اضافه سور به مدینه و کسب تأنیث از آن آمده است.

گفته شده که این شیوه بیان، بر اساس حمل بر معنا است؛ چون «بعض سیاره»، همان «کل سیاره» است، همچنان که گفته می‌شود: «ذهبت بعض أصابعه» (بعض انگشتانش از بین رفتند)، یعنی: «ذهبت کلّ أصابعه» (تمام انگشتانش از بین رفت) (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۹۳؛ عکبری، ۱۳۹۹: ج ۲، ص ۴۹).

۳-۲. توجیه مبتنی بر قواعد نحوی

بدیهی است که اعراب از عناصر علم نحو و دستور زبان است و میان این دو دانش رابطه‌ای عمیق و دوسویه است و در سنجش این دو دانش گفته‌اند: اعراب، بررسی و تحلیل اجزاء شکل‌دهنده جمله و کلام؛ و نحو، دانستن قواعد تألیف و ترکیب کلام است (انطاکی، بی تا: ص ۳). با این حال، در گذشته گاه این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار می‌رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۵هـ: ج ۱۵، ص ۳۰۹)، در حقیقت علم نحو راه آشنایی با اعراب است و به گفته ابوحیان اعراب از علم نحو گرفته می‌شود، به همین دلیل او علم نحو را دومین علم مورد نیاز مفسر دانسته است (ابوحیان، ۱۴۲۰هـ: ج ۱، ص ۱۴-۱۵).

سیوطی نیز دومین علم، از ۱۵ علم مورد نیاز مفسر را علم نحو دانسته و آن را زمینه‌ساز آشنایی با اعراب معرفی کرده است؛ زیرا نحو درباره انواع اعراب بحث

«المقیمین» است. به اثبات آن نیز خوانده شده است (ابن محیصن به خلاف از او) که بر اصل؛ یعنی اثبات نون و نصب الصلاة می‌باشد). همچنین قرائت مشهور به جر «الصلاة» بر اساس اضافه است و «الف» و «لام» مانع اضافه نمی‌شود، چون به معنای «الذی» است؛ به دلیل آیه قبلی: «وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»، که «الذین» صفت برای «المخبتین» می‌باشد و پس از آن گفته شده است: «و الصابرين» به تقدیر: «و الذین صبروا علی ما أصابهم»، و سپس گفته شده است: «و المقیم الصلاة»، یعنی: «و الذین أقاموا الصلاة» (عمر - مکرّم، ۱۴۰۸ هـ: ج ۴، ص ۱۸۰؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ: ج ۲، ص ۱۴۴؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۷۵).

ابن ابی اسحاق، حسن، ابن محیصن به خلاف از او و نیز ابو عمرو بن علاء (از بزرگان نحو و صاحب قرائت، م. ۱۴۳ یا ۱۴۴ هـ) به نصب «الصلاة»، به جهت عمل اسم فاعل خوانده‌اند و حذف «نون» در اینجا از المقیمین به جهت تخفیف خواهد بود نه به جهت اضافه (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۷۵).

۳-۲-۴. «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)؛ و هر چیزی را در کتاب مبین شمار کرده‌ایم. «كُلُّ» منصوب به فعل مقدر، به تقدیر: «و احصینا کلّ شیء احصیناه»، می‌باشد (عمر - مکرّم، ۱۴۰۸ هـ: ج ۵، ص ۱۹۹؛ مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۲۲؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۱؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ: ج ۱، ص ۲۸۱)، هر چند گفته شده که این ترکیب، مختار است تا فعل را بر معمول فعل، عطف نماید (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۱). رفع آن نیز بر اساس مبتدا بودن کلّ و خبر بودن «أحصینا»، جائز است (عمر - مکرّم، ۱۴۰۸ هـ: ج ۵، ص ۱۹۹؛

می‌کند و با تغییر اعراب کلمه، معنای آن در جمله دگرگون می‌شود (سیوطی، ۱۳۹۴ هـ: ج ۲، ص ۳۰۹). چند نمونه از توجیه مبتنی بر نحو به عنوان مثال ذکر می‌شود:

۳-۲-۱. «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد/۲). «رب» به جر، بر اساس نعت بودن یا بدل برای «الله»، خوانده شده است. اگر آن را منصوب، بر اساس نداء یا مدح کنیم (قرائت زید بن علی و گروهی) یا مرفوع، بر اساس خبر برای مبتدای محذوف، به تقدیر: «هو ربُّ العالمین» بدانیم، باز جائز است (عمر - مکرّم، ۱۴۰۸ هـ: ج ۱، ص ۵؛ مکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۹؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۵).

۳-۲-۲. «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا» (مریم: ۳۸)؛ چه خوب می‌شنوند و چه خوب می‌بینند روزی که نزد ما می‌آیند. در اینجا از قاعده تعجب استفاده شده است، به تقدیر: آن‌ها همان کسانی هستند که باید در حقشان گفت: «ما أسمعهم و أبصرهم يوم القيامة». مانند: «فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۵).

جار و مجرور (بهم)، در محل رفع، فاعل أسمع می‌باشد، مانند این قول: «أحسن بزید»؛ یعنی: «أحسن زید» و اصل در «أبصر» نیز: «أبصر بهم» است، جز این که به جهت ذکر «بهم» با «أسمع»، در اینجا حذف شده است و گفته‌اند که دلیل آن این است که آن در مذکر و مؤنث و تثنیه و جمع بر یک لفظ می‌آید. (مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۳۵؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۲۶؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ: ج ۲، ص ۱۱۴).

۳-۲-۳. «وَالْمَقِيمِ الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (حج: ۳۵)؛ و نمازگزارانند و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند. قرائت مشهور به حذف نون از

مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۲۲؛ ابن‌الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۱).

۳-۳. توجیه مبتنی بر قواعد صرفی

علم صرف که درباره بنای کلمات و صیغه‌های گوناگون آن بحث می‌کند گرچه با اعراب قرآن رابطه دارد؛ اما این رابطه نسبت به علم نحو ضعیف‌تر است. این رابطه سبب شده، در گذشته و حال، در کتاب‌های اعراب القرآن کم و بیش از جایگاه و نقش صرفی کلمات نیز بحث شود. زرکشی به نقل از ابن‌فارس درباره اهمیت علم صرف آورده که هرکس با علم صرف آشنا نباشد بخش قابل توجهی از فهم زبان و لغت عربی را از دست داده است. برای مثال معنای فعل «وجد» برای ما مبهم است؛ اما با توجه به صرف آن و شناسایی مصدر آن معنایش روشن می‌شود؛ «وجد، یجد، وجداناً» به معنای یافتن و «وجد، یجد، موجد» به معنای دارا و غنی شدن و «وجد، یجد، وجداً» به معنای به خشم آمدن است (زرکشی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۱ - ۴۰۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۱۱هـ: ج ۶، ص ۸۶). زمخشری تفسیری انحرافی و نادرست از آیه: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاَمِّهِمْ» (اسراء: ۷۱) معرفی کرده است که می‌گوید: «امام» جمع ام است و در روز قیامت مردم به مادرانشان نسبت داده می‌شوند و نه پدرانشان. وی با تأکید بر اینکه جمع ام، «امهات» است، منشأ این تفسیر نادرست را جهل مفسر به علم صرف می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷هـ: ج ۲، ص ۶۸۲). نیز برخی مفسران فعل «كدنا» در آیه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» (یوسف: ۱۲) را از «كاد يكاد» گرفته و آن را استثنائاً به معنای «اردنا» دانسته‌اند (زرکشی، بی تا: ج ۴، ص ۱۲۲)، در حالی که این فعل از «كاد يكيد» است.

ابن هشام و زرکشی نمونه‌های متعددی از برداشت ناصواب دانشمندان و نوآموزان نحو از شکل صرفی کلمات را نشان داده‌اند (ابن‌هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵م: ص ۸۷۲ ° ۸۸۲؛ زرکشی، بی تا: ج ۱، ص ۴۰۲ ° ۴۰۴). به چند نمونه از توجیه مبتنی بر صرف اشاره می‌شود:

۳-۳-۱. «بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ» (قلم: ۶)؛ که دیوانگی در کدام یک از شماست. اگر «مفتون» را اسم مفعول و به معنای مجنون بدانیم می‌توان آن را خبر و «بِأَيِّكُمْ» را مبتدا قرار داد؛ اما اگر «مفتون» مصدر و به معنای جنون باشد، در این صورت مبتدای مؤخر است و «بِأَيِّكُمْ» به معنای «فی ایکم» و خبر خواهد بود؛ یعنی جنون در کدام یک از شماست؟ (ابوحیان، ۱۴۲۰هـ: ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷هـ: ج ۴، ص ۵۸۵).

۳-۳-۲. «... لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (بقره: ۲۸۲). اگر «لَا يُضَارُّ» فعل مجهول تلقی شود، «کاتب» نایب فاعل آن است و اگر آن را معلوم فرض کنیم «کاتب» فاعل آن خواهد بود و طبق هر فرضی، معنای خاصی از آیه برداشت می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷هـ: ج ۱، ص ۳۲۷).

۳-۳-۳. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷)؛ از آسمان آب فرستاد و هر رودخانه به اندازه خویش جاری شد.. «أودیه» جمع وادی است و عکبری گفته که جمع فاعل بر أفعله شاذ است و فقط در این کلمه شنیده شده است و وجه آن چنین است که فاعل گاهی به معنای فعلیل می‌آید همچنان که فعلیل و أفعله آمده است. مانند جریب و أجریه به معنای فاعل آمده است (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۶۳).

تکرار، گزیده‌گویی و زیاده‌گویی و ... استفاده شده باشد (تفتازانی، ۱۴۱۱هـ: ص ۲۰ - ۲۳). بنابراین، ویژگی، بلاغت به واژگان مفرد نسبت داده نمی‌شود و تنها ترکیب‌ها و عبارات را شامل می‌شود، در حالی که ویژگی فصاحت به کلمه نسبت داده می‌شود (حسینی کفوی، ۱۴۱۹هـ: ص ۲۳۶). کلمه فصیح آن است که حروف آن تناسبی آوایی داشته و استعمال آن در معنای مورد نظر نامأنوس نباشد و ساختار صرفی آن مطابق با قواعد ساخت کلمات در زبان عربی باشد و سخن فصیح آن است که افزون بر برخورداری یکایک واژگان از ویژگی فصاحت، مجموع سخن نیز ساختار نحوی درست و استواری داشته باشد و کنار هم نشستن واژگان، ناسازگاری آوایی پدید نیآورد و دلالت سخن بر معنای مورد نظر دشوار و پیچیده نباشد (تفتازانی، ۱۴۱۱هـ: ص ۱۴ - ۲۰). بحث‌های بلاغی ذیل عناوین متعددی و در کتاب‌های دستور زبان عربی مطرح می‌شد. در تألیفات موسوم به معانی القرآن شاهد پیدایش مطالعات جامع ادبی قرآن هستیم. در این نوع مطالعات به شرح و تحلیل واژگان، ترکیب‌ها و ساختارهای گوناگون صرفی و نحوی و بلاغی پرداخته شده است. رُؤاسی (م. ۱۷۰هـ)، یونس بن حبیب (م. ۱۸۳هـ)، کسائی (م. ۱۸۹هـ)، قطرب (م. ۲۰۶هـ)، فرآء (م. ۲۰۷هـ)، ابوعبیده معمر بن مثنی (م. ۲۰۹هـ)، اخفش (م. ۲۲۱هـ)، مبرد (م. ۲۸۵هـ)، ابن کيسان (م. ۲۹۹هـ)، ابن انباری (م. ۳۲۸هـ)، زجاج (م. ۳۱۰هـ) و نحاس (م. ۳۳۸هـ) از مهم‌ترین ادیبان زبان عربی هستند که معانی القرآن نگاشته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۹۸هـ: ص ۳۷).
به مثال‌هایی از توجیه مبتنی بر بلاغت اشاره می‌کنیم:

۳-۳-۴- « وَقَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا » (مریم: ۸)؛ و من خود در پیری به فرتوتی رسیده‌ام. «عِتِيًّا» به کسر عین و تاء (قرائت حفص، کسائی و أعمش) و به ضم عین و کسر تاء (دیگران) خوانده شده است (ابن الجزری، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۷). اصل این کلمه از عتو بر وزن فعول، مانند قعود و جلوس است و به سبب ثقل توالی دو ضمه و دو واو، «تاء» مکسور شده و «واو» به سبب سکونش و کسره ماقبل به «یاء» بدل شده است و سپس «واوی» که «لام» الفعل است به «یاء» بدل شد؛ چون ماقبلش ساکن است و این اخف است و نیز با فواصل آیات مناسبت دارد (مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۵۱؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۲۰؛ عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۱۱۱).

۳-۴. توجیه مبتنی بر بلاغت

بلاغت در مفهوم اصطلاحی آن، گاه عنوان یک دانش از شاخه‌های علوم ادبی زبان عربی است و گاه به سان اصطلاح بلیغ در وصف‌گونه خاصی از سخن یا گوینده آن به کار می‌رود (ن ک. فیروز آبادی، بی تا: ج ۱، ص ۲، تفتازانی، ۱۴۱۱هـ: ص ۱۴، ۲۳). دانش بلاغت از دانش‌های کاربردی به شمار می‌رود که هدف از آن مزیت بخشیدن به سخن یا مصونیت آن از اشتباهات غیر دستوری است که گاه به شیوه بیان معانی، گاه به شیوه هماهنگی سخن با موقعیت بیان آن و گاه به شیوه گزینش کلمات مربوط می‌شود. این سه شاخه به ترتیب در دانش‌های بیان، معانی و بدیع بحث می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۱هـ: ص ۲۵).
سخن بلیغ آن است که افزون بر ویژگی فصاحت، ساختارهای گوناگون زبان در موقعیت‌های مناسب آن به کار رفته باشد؛ برای مثال در مکان مناسب از تأکید،

۳-۴-۱. «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...» (بقره: ۲۱۷)؛ از میان شما آن‌ها که از دین خود بازگردند.

«يَرْتَدِدْ» بر دو دال در اینجا اتفاق نظر است و گفته شده که آن به دو سبب ذیل است: ۱- اجماع مصاحف بر آن. ۲- طول سوره بقره که مقتضی اطناب است و زیادت حروف از آن جمله است، همچنان که در «وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ» (انفال: ۱۳) بر فک ادغام و در «وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ» (حشر: ۴) بر ادغام اجماع کرده‌اند، چون سوره اول به اطناب و سوره دوم به ایجاز نزدیک می‌باشند (أبوعلی فارسی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۳۲).

۳-۴-۲. «وَلَا تَيَاسُؤْا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ...» (یوسف: ۸۷)؛ و از رحمت خدا مأیوس مشوید.

گفته شده که روح در اینجا استعاره از رحمت است بدین گونه که رحمت سبب حیات است همچون روح. اضافه آن به الله به جهت آنست که روح از سوی خداوند است (عکبری، ۱۳۹۹ هـ ج ۲، ص ۵۸).

۳-۵. **توجیه مبتنی بر لهجه‌های عربی**
لهجه در اصطلاح علمی جدید، مجموعه‌ای از خصوصیات زبانی متعلق به محیطی معین است که تمامی افراد آن محیط در خصوصیات مذکور با یکدیگر مشترک هستند (انیس، بی‌تا: ص ۱۶).

با توجه به واقعیت قرائت‌های قرآنی که در بر گیرنده پدیده‌های لهجه‌ای مختلف از لهجه‌های عربی می‌باشد و نیز با استناد به حدیث «أنزل القرآن علی سبعة أحرف» (بخاری، ۱۴۰۱ هـ ج ۳، ص ۹۱؛ ج ۶،

ص ۱۰۰) از دیرباز برخی بر این اعتقاد بوده‌اند که قرآن توقیفاً بر لهجه‌های عرب نازل شده است و «سبعة أحرف» را به هفت لهجه عرب یا لهجه‌های متعدد عربی تفسیر کرده‌اند. در کنار این نظریه که نزول قرآن را بر هفت لهجه، توفیقی می‌داند و اشکال‌های متعددی که بر آن وارد شده (که نیاز به نوشتاری دیگر برای طرح آن‌هاست)، نظریه دیگری مطرح است که وجود چنین پدیده‌ای را امری اتفاقی، ناخواسته و غیر توفیقی می‌داند؛ بدین معنا که بنابر شرایط زمان و مکان و طبیعت امر در این گونه خطاب‌ها و نیز عدم مخالفت پیامبر (ص)، اعراب در قرائت قرآن ملاحظه لهجه قریش را نکرده و هر یک به لهجه خود قرآن را خوانده‌اند و به تدریج آثار این رفتار به صورت سنتی متبع در قرائت‌های مختلف قرآنی به یادگار ماند (فضلی، ۱۳۶۵ هـ: ص ۱۲۵-۱۲۳). نمونه‌هایی از توجیه مبتنی بر لهجه‌های عربی عبارتند از:

۳-۵-۱. «وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱)؛ و گفتند: معاذ الله، این آدمی نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست. و «ما هن أمهاتکم» (مجادله: ۲). نصب «بشراً» و «أمهاتکم» به لهجه حجازی‌ها می‌باشد؛ چرا که نزد اینان «ما» شبیه به لیس، عمل آن را می‌کند و نزد برخی از قبائل مانند تمیمی‌ها غیر عامل است. قرائت مشهور بر لهجه حجازی‌هاست (سیوطی، ۱۳۹۴ هـ ج ۱، ص ۱۷۸).

۳-۵-۲. «قَالُوا أَرْجَاهُ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ» (اعراف: ۱۱۱)؛ گفتند: او و برادرش را نگه دار و کسان به شهرها بفرست. «أرجه» به قصر کسره هاء و ورش و کسائی به کسر هاء و ابن کثیر و هشام «أرجئه» به اشباع ضمه هاء و أبو عمرو «أرجئه» به

تاریخ اسلام مشاهده می‌شود که چگونه جوامع اسلامی در اثر یک فتوا از یک فقیه جامع شرایط دگرگون و منقلب شده‌اند و آنچنان تغییر مسیر داده‌اند که باعث اعجاب بیگانگان نا آشنا به این رمز و راز گردیده‌اند و از نوع این فتاوی می‌توان از فتوای مرحوم آیة الله میرزا محمد حسن شیرازی در زمینه استعمال تنباکو در جهان تشیع و فتوای مرحوم شیخ محمود شلتوت رئیس دانشگاه الزهرا در جهان تسنن در ارتباط با رسمی شناختن فقه شیعه به عنوان یکی از مکاتب فقهی جهان اسلام نام برد که بازتاب هر دو مورد فوق العاده وسیع بوده است (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲: ۶-۷).

ویژگی دیگر فقه شیعه آن است که پس از اخذ از پیامبر (ص)، همه امامان شیعه، بر سر یک مکتب فقهی واحد تلاش کرده‌اند و همواره یک جریان واحد را تعلیم داده‌اند.

چنین ویژگی‌هایی است که باعث شده این فقه دارای عمق و اصالتی ویژه است. مرور در متون فقهی اسلامی، به ویژه فقه شیعی، که بنای آن بر اجتهاد و استدلال است و دخالت دادن عقل، به عنوان دلیل، به خوبی می‌تواند عظمت و غنای دامنه این فقه را نشان دهد و روشن کند که در این فقه، در همه قسمت‌های چهارگانه آن تا چه اندازه مبانی دقیق رعایت شده است و نهاد حقوقی مسائل به استواری شناسانده شده است و حق و حقوق فرد و اجتماع، از هر جهت به بهترین نحو ملاحظه گشته است.

در کتاب‌های فقهی این امور نمایان است. چه کتاب‌های اختصاری مانند تبصره علامه حلی، و چه کتاب‌های مفصل و دایره المعارفی مانند جواهر الکلام شیخ محمد حسن نجفی و چه متون فقهی استدلالی

قصر ضمه هاء و ابن ذکوان «أرجئه» به قصر کسره هاء و دیگران به ترک همزه و اسکان هاء خوانده‌اند (ابن الجزری، بی تا: ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

در جواب برخی نحویان و قرائت‌شناسانی که «أرجئه» به همزه و کسر هاء و قصر آن را اشتباه دانسته‌اند؛ زیرا در صورت کسر هاء باید ماقبل نیز کسره یا یاء باشد، گفته شده که چنین نیست؛ زیرا برخی از نحویان گفته‌اند که اگر همزه برای جزم ساکن شود و هاء نیز پس از آن، بنابر لهجه‌ای، ساکن بیاید، برای رفع التقای ساکنین، هاء مکسور می‌شود (أبوزرع، بی تا: ص ۲۹۱؛ أبوعلی فارسی، ۱۴۱۳هـ ج ۴، ص ۴۸).

۳-۵-۳. «وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ» (یوسف: ۲۳). «هَيْتَ» گفته شده که درست آنست که قرائت‌های هفت‌گانه منقول در این کلمه، لهجه‌هایی در این کلمه و اسم فعل به معنای «هَلْم» (بیا) می‌باشند و هیچکدام فعل نبوده و تاء، برای متکلم یا مخاطب نمی‌باشد (ابن الجزری، بی تا: ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۴).

۳-۶. توجیه مبتنی بر احکام فقهی

فقه، از آغاز طلوع اسلام تا کنون نقش بسیار مفید و ارزنده در روند فکری و تکامل جامعه اسلامی داشته است، چون هر فرد مسلمان زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اساس رهنمودها و راهنمایی‌های فقهایی که احکام الهی را از متون و منبع اولیه استنباط و استخراج نموده‌اند، پایه‌گذاری می‌نماید و راهنمایی‌های آنان را دستور العمل الهی در حق خویش تلقی می‌کند. فقه، از نخستین علوم بود که وارد فرهنگ اسلامی گردید، و با توجه به گستردگی شعاع فقه و عمق نفوذ آن در دلها است که در طول

مانند شرایع محقق حلی (حکیمی، بی تا: ص ۲۹۸ - ۳۱۰).

احکام فقهی استنباط شده از قرآن کریم در مواردی تحت تأثیر نوع اعراب و ترکیب الفاظ تغییر می‌کند، برای نمونه:

۳-۶-۱. تعیین مرجع ضمیر در آیه «أَوْ لَحْمٍ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» (انعام: ۶) موجب برداشت دو حکم فقهی متفاوت شده است: اگر ضمیر «فَائِنَهُ» آن گونه که ابوحنیفان گفته است به مضاف «لَحْمٍ» بازگردد در این صورت آیه شریفه بر پلیدی گوشت خوک دلالت دارد و بنابراین، سایر اجزای بدن خوک همچون پوست، مو، استخوان و پیه آن پلید نخواهد بود و اگر آن گونه که ابن حزم گفته است به مضاف الیه «خِنْزِيرٍ» که به ضمیر نزدیک‌تر است، بازگردد در این صورت همه اجزای بدن خوک پلید و حرام خواهد بود (ابوحنیفان، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۶۷۴).

۳-۶-۲. اختلاف درباره حلیت و عدم حلیت ذبیحه‌ای که نام خدا هنگام ذبح بر آن برده نشده است، نمونه‌ای دیگر است. منشأ اختلاف در این حکم اختلاف در «واو» در آیه: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ» (انعام: ۱۲۱). برخی مفسران واو در «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ» را استیناف گرفته و بر این اساس معتقدند هر حیوانی که هنگام ذبح، نام خدا بر آن برده نشود، فسق و خوردن آن حرام است (قرطبی، بی تا: ج ۷، ص ۵۰-۵۱). در مقابل، برخی دیگر واو را حالیه دانسته و در پی آن با استناد به آیه: «أَوْ فِئْتًا مِنْ أُمَّةٍ لَغَيْرِ اللَّهِ» (انعام: ۱۴۵) معتقدند حیوان ذبح شده در صورتی فسق است که نام غیر خدا (بت) بر آن برده شود (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ: ج ۱۳، ص ۱۶۸).

۳-۶-۳. «أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» (مانده/۹۵): یا به كفاره درویشان را طعام دهد، یا برابر آن روزه بگیرد. «مَسَاكِينَ» را به صورت جمع خوانده‌اند و گفته شده چون در قتل صید در احرام، نه یک مسکین بلکه گروهی از مساکین اطعام می‌شوند، اما در موضع «أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۴) در فدیة افطار روزه، اختلاف است و نافع، ابن عامر و أبوجعفر به صورت جمع و بقیه از قراء عشره به صورت مفرد خوانده‌اند؛ زیرا مراد از مفرد آنست که افطار کننده باید برای هر روز افطار کردن مسکینی را اطعام کند اما در جمع، فدیة برای روزهای پیاپی قرار داده شده است نه یک روز (ابن خالویه، ۱۴۰۱هـ: ص ۹۳؛ أبوعلی فارسی: بی تا: ۱۴۱۳هـ ج ۲، ص ۲۷۲؛ ابن ابی مریم، ۱۴۰۸هـ: ص ۳۱۶).

۳-۷. توجیه مبتنی بر حدیث نبوی

پیامبر اکرم (ص) و به اعتقاد شیعیان، ائمه معصوم (ع) به تفصیل آیات، اعم از ظاهر و باطن آن‌ها، عالم بودند. و این حقیقتی بود که خداوند متعال، خود ضامن و متکفل آن شد، چنانچه در سوره قیامت می‌فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت: ۱۷-۱۹)؛ که گردآوردن و خواندنش بر عهده ماست. چون خواندیمش، تو آن خواندن را پیروی کن. سپس بیان آن بر عهده ماست. به همین دلیل، خداوند تبیین آیات قرآن و بیان تفصیلات احکام را به عنوان تکلیف و رسالتی برای پیامبر (ص) می‌نماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

رسیدند، عمر پرسید: آیا اینجا مقام ابراهیم (ع) پدر ماست؟ پیامبر (ص) فرمود: بله، عمر گفت: آیا آن را مصلی قرار بدهیم؟ پس خداوند چنین نازل کرد: «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (ابن ابی مریم، ۱۴۰۸هـ: ص ۳۰۰-۲۹۸). و نیز گفته شده که این علم، حقیقت اختلاف قرائت صحابه را روشن می‌سازد که قرائت هر یک بر اساس چه معنایی بوده و گاهی تفاسیر وارد از صحابه بر حسب قرائت مخصوص آن‌ها می‌باشد؛ چرا که ممکن است دو تفسیر مختلف در یک آیه وارد می‌شد و هر تفسیری بر اساس قرائتی است (سیوطی، ۱۳۹۴هـ: ج ۲، ص ۴۸۴).

۳-۷-۲. «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس: ۵۸)؛ بگو: به فضل خدا و رحمت او شادمان شوند؛ زیرا این دو از هر چه می‌اندوزند بهتر است.

«فَلْيَفْرَحُوا» به روایت رويس از يعقوب که به خطاب و امر به لام روایت کرده شده که قاعدتاً امر مخاطب «فافرحو» می‌باشد، اما برای تأیید چنین قرائتی به قرائت ابی بن کعب و نیز حدیثی از پیامبر (ص) استناد شده است: «لِتَأْخِذُوا مَصَافِكُمْ» (به جای «خذوا مصافکم»، در جای خود را در جنگ قرار بگیرد)، (ابن الجزری، بی تا: ج ۲، ص ۲۸۵؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۸، ص ۱۹۸). هر چند باید متذکر شد که چنین تعبیری از پیامبر (ص) در کتب حدیثی مشاهده نشد.

۳-۷-۳. «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَّخَذُ فِيهِمْ حُسْنًا» (کهف: ۸۶)؛ تا به غروبگاه خورشید رسید. دید که در چشمه‌ای گل آلود و سیاه غروب می‌کند و در

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)؛ بر تو نیز قرآن را نازل کردیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است برایشان بیان کنی). اگرچه مطابق صریح آیات، قرآن کریم بیان‌کننده همه چیز است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)؛ و ما قرآن را که بیان‌کننده هر چیزی است بر تو نازل کرده‌ایم. ولی به طور اجمال؛ توضیحات، ویژگی‌ها، قیود، و تبصره‌ها و احکام در قرآن کریم نیست؛ مثلاً، قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳)، ولی اینکه نماز چند رکعت و کیفیت آن چگونه است یا زکات مقدارش چقدر است و به چه اجناسی تعلق می‌گیرد، در قرآن نیامده و پیامبر (ص) و ائمه (ع) و صحابه بزرگوار ایشان آن را تبیین نموده‌اند. پس سنت، عدل قرآن و مبین آن است. در نتیجه، پیامبر (ص) مرجعی بود که وقتی صحابه در فهم و تفسیر آیه‌ای دچار مشکل می‌شدند، به ایشان رجوع می‌کردند.

برخی از نمونه‌های توجیه اعراب قرآنی بر اساس حدیث نبوی ذکر می‌شود:

۳-۷-۱. «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره: ۱۲۵)؛ و کعبه را جایگاه اجتماع و مکان امن مردم ساختیم. مقام ابراهیم را نمازگاه خویش گیرید. ما ابراهیم و اسماعیل را فرمان دادیم: خانه مرا برای طواف‌کنندگان و مقیمان و راکعان و ساجدان پاکیزه دارید.

قرائت «وَاتَّخِذُوا» به کسر خاء (قرائت عاصم و ...) به جهت خبری است در آن آمده است که پیامبر (ص) دست عمر را گرفت، پس وقتی به مقام ابراهیم

آنجا مردمی یافت. گفتیم: ای ذو القرنین، می‌خواهی عقوبتشان کن و می‌خواهی با آنها به نیکی رفتار کن. در توجیه قرائت به صورت «حامیه» (قرائت ابن عامر، ...)، از ابوذر نقل شده که من پشت سر پیامبر(ص) بر الاغی بودیم و خورشید در حال غروب کردن بود، پس پیامبر(ص) از من پرسید: ای ابوذر! آیا می‌دانی که خورشید کجا غروب می‌کند؟ گفتم: خدا و رسولش بهتر می‌دانند. فرمود: آن در عین حامیه غروب می‌کند و در توجیه قرائت «حمئه» (قرائت عاصم و ...) از ابن عباس نقل شده که هنگامی که نزد معاویه بودیم و او خواند: تغرب فی عین حامیه. پس به او گفتم: قرائت درست آن: فی عین حمئه است. پس معاویه به سوی کعب فرستاد و گفت: در تورات، کجا می‌بینی که خورشید غروب می‌کند؟ گفت: اما در عربیت پس چیزی نمی‌دانم اما من در تورات می‌بینم که در آب و گل (یعنی حمئه) غروب می‌کند (أبوزرعه، ۱۴۰۲هـ: ص ۴۲۹-۴۲۸).

۳-۸. توجیه مبتنی بر شان نزول

آیات و سوره‌های قرآن بر دو قسم است: الف) آیات و سوره‌هایی که بدون این که رویدادی رخ داده و پرسشی مطرح شده باشد نازل شده‌اند، مانند برخی از آیات که مردم را به اندیشه توحیدی و اعتقاد به مبداء و معاد و نبوت و اصول عالی اخلاقی و رفتار مطبوع انسانی دعوت می‌کند یا از تفصیل و جزئیات عالم پس از مرگ و برزخ و قیامت و احوال نیکان و بدان گزارش می‌دهد و یا برخی از آیاتی که تاریخ و قصص پند آموز امت‌های گذشته و فرجام کار هر گروه را نام می‌برد (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ص ۱۸).

ب) آیات و سوره‌هایی که در پی حادثه و یا واقعه‌ای که رخ داده و یا پرسشی که مطرح شده نازل شده‌اند. در اصطلاح مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، رویداد یا پرسشی که به اقتضای آن، قسمتی از یک آیه یا بخشی از آن و یا چند آیه و یا یک سوره از قرآن کریم؛ هم زمان یا در پی آن نازل شده است، سبب و شأن نزول می‌گویند (رجبی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۹). در مورد جایگاه شأن نزول در فهم قرآن کریم، چند دیدگاه وجود دارد:

۱. برخی از دانشمندان اسلامی هر گونه تفسیری را بدون شناخت شأن نزول آیات، ناممکن می‌دانند. گفته شده: آگاهی از سبب نزول آیات، مهم‌ترین امری است که شناخت صحیح آیات قرآن بدون اطلاع از آن ممتنع است (واحدی، ۱۴۱۱هـ: ص ۱۰). سیوطی نیز همین سخن را مورد توجه قرار می‌دهد (سیوطی، ۱۳۹۴هـ: ج ۱، ص ۱۲۱).

۲. برخی دیگر بر این باورند که جستجو در اسباب نزول آیات، صرفاً یک موضوع تاریخی و کشف رخداد‌های زمان گذشته است که ارزش علمی چندانی ندارد (سیوطی، ۱۳۹۴هـ: ج ۱، ص ۱۲۰).

۳. حق این است که شأن نزول در فهم آیات قرآنی و تفسیر آن نقش به‌سزایی دارد. هر کس با سبک و اسلوب بیان قرآن آشنا باشد؛ متوجه می‌شود بسیاری از آیات با اکتفاء به قرائن موجود در جو و فضای زمان نزول، بیان شده‌اند. بنابراین، آگاهی نسبت به زمان و مکان و اشخاص و شرایط و مقتضیات و اسباب نزول نقش عمده‌ای در رفع ابهام از چهره آیات و فهم مدلول آنها دارد (سعیدی روشن، ۱۳۷۶: ص ۲۰). گفته شده: حوادث و وقایعی که در روزهای دعوت برای پیامبر(ص) رخ داد و

۲-۸-۳. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴)؛ و به آن کس که بر شما سلام گوید، مگویید که مؤمن نیستی.

«من» به معنای الذی یا نکره موصوفه است و «القی» در اینجا به معنای «یلقى» است، چون فقط نهی در آینده صحیح است و این که آیه در مورد کسی نازل شد که به کسی که سلام القاء کرده بود، گفت که تو مؤمن نیستی و او را کشت (عکبری، ۱۳۹۹ هـ ج ۱، ص ۱۹۱).

۳-۸-۳. «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ» (زخرف: ۳۱)؛ گفتند: چرا این قرآن بر مردی از بزرگمردان آن دو قریه نازل نشده است؟ این آیه چنین تقدیر شده است: «من إحدى القریتین مکه و طائف» که مضاف: «إحدى» حذف شده است، یا: «علی رجل من رجلین من القریتین». برای توجیه چنین اعرابی به این شأن نزول استناد شده است که مردی در مکه و طائف زندگی می‌کرد و میان آن دو رفت و آمد داشت، پس همچون اهالی آن دو شده بود (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۳۵۳؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ ج ۲، ص ۲۲۷؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ هـ ج ۹، ص ۳۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ هـ ج ۸، ص ۳۳۲).

۹-۳. توجیه مبتنی بر رسم الخط مصاحف

رسم الخط قرآن در صدر اسلام (بر اساس خط رایج آن روز عرب) از هرگونه علامتی که نشان دهنده حرکت و اعراب کلمه باشد عاری بود و اضافه بر آن، برخی از کلمات، برخلاف تلفظ نوشته می‌شدند، ولی با توجه به نزول تدریجی قرآن کریم و شنیدن تلفظ صحیح آیات از زبان پیامبر اسلام (ص) و اهتمام فراوان مسلمانان به حفظ آیات قرآن، در قرائت

نیازهای ضروری نسبت به احکام و قوانین اسلامی، سبب نزول بسیاری از سور و آیات گردیده است و شناخت این اسباب تا حد زیادی در فهم آیه و معانی و اسرار آن کمک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۷).

مثال‌هایی از توجیه اعراب بر اساس شأن نزول عبارتند از:

۱-۸-۳. «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَكِّي كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۶۱)؛ هیچ پیامبری خیانت نکند و هر که به چیزی خیانت کند، آن را در روز قیامت با خود آورد. سپس جزای عمل هر کس به تمامی داده خواهد شد و بر کسی ستمی نرود.

«يَغُلُّ» به فتح یاء و ضم غین (ابن کثیر، أبوعمر، عاصم، ابن محیصن و یزیدی) و ضم یاء و فتح غین (دیگران) خوانده شده است (ابن الجزری، بی تا: ج ۲، ص ۲۴۳).

در قرائت به فتح یاء و ضم غین، غلول از پیامبر (ص) نفی شده و فعل بدو منسوب و از او نفی شده است؛ یعنی چنین کاری بر او جایز نیست؛ به تقدیر: «ما كان لنبی أن یخون من معه فی الغنیمه»؛ یعنی شایسته نیست که پیامبر به خیانت متهم شود. همچنان که در سبب نزول آن نقل شده که منافقین پیامبر (ص) را در چیزی که گم شده بود، متهم ساختند پس این آیه نازل شد؛ یعنی: «ما كان لنبی أن یخون أمته المغانم» و غلول را از او نفی کرد. و همچنان که عبارت ذیل آن: «یأت بما غل» بر آن دلالت دارد (مکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۵؛ ابن الانباری، بی تا ج ۱، ص ۲۳۰؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ ج ۱، ص ۱۵۶).

آن، کمتر دچار لغزش می‌شدند. در رابطه با «رسم القرآن» نیز دو نظریه متفاوت وجود دارد: ۱- توقیفی بودن ۲- توقیفی نبودن.

برخی از کسانی که به آداب و رسوم گذشته سخت پایبندند، تصور کرده‌اند که رسم الخط مصحف به دستور خاص پیامبر (ص) به همین گونه و شکل فعلی تدوین شده است و نویسندگان اولیه دخالتی در نحوه نوشتن کلمات نداشته‌اند و در پس این ناهنجاری‌های نوشتاری، سری پنهان و حکمتی نهفته است که جز خدا، کسی از آن آگاه نیست.

برای مثال: ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبدالعزیز الدباغ نقل می‌کند که او گفته است: «رسم الخط قرآن سری از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبر (ص) است آن حضرت دستور داده است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان بر آن چه از پیامبر (ص) شنیده‌اند، هیچ نیفزوده‌اند و از آن هم چیزی نکاسته‌اند، گوید: صحابه و دیگران به اندازه سر مویی در رسم الخط مصحف دخالت نداشته‌اند و آن، صرفاً توقیفی و تعیین شده از جانب پیامبر (ص) است. اوست که فرموده به این شکل تدوین شود (زرقانی، بی تا: ج ۱، ص ۳۷۶ ° ۳۷۵).

در مقابل گفته شده: «تردید نیست که این مطالب، غلو و مبالغه‌ای است درباره تقدیس رسم الخط مصحف عثمانی و تکلفی است که ما فوق آن تصور نمی‌شود؛ زیرا از منطق دور است که رسم الخط را امری توقیفی و با دستور پیامبر (ص) بدانیم و یا تصور کنیم که مشتمل بر اسراری است، همان‌گونه که فواتح برخی از سوره‌های اسرار است، هیچ موردی برای مقایسه رسم الخط با حروف مقطعه اوایل سوره که قرآن بودن آن‌ها به تواتر ثابت است،

وجود ندارد. این‌ها اصطلاحاتی است که نویسندگان آن زمان منظور کرده‌اند و عثمان نیز با این اصطلاحات موافقت کرده است (صالح، ۱۳۷۲: ص ۲۷۷).

در زیر به برخی از نمونه‌های توجیه مبتنی بر رسم الخط مصاحف اشاره می‌شود:

۱-۹-۳. درباره دو وجه اثبات یاء و حذف آن در «یَاعِبَادِی» (عنکبوت: ۵۶) می‌گوید که اثبات یاء به جهت متابعت از رسم الخط است (ابن خالویه، بی تا: ص ۲۸۱) و در مثل «الظُّنُونَا» (أحزاب: ۱۰)، «الرَّسُولَا» (أحزاب: ۶۶) و «السَّيِّبَا» (أحزاب: ۶۷) نیز اثبات الف را به جهت متابعت از رسم الخط می‌شمارد (ابن خالویه، ۱۴۰۱ هـ: ص ۲۸۹؛ أبوعلی فارسی، ۱۴۱۳ هـ: ج ۵، ص ۴۶۹؛ ابن ابی مریم، ۱۴۰۸ هـ: ص ۱۰۲۹).

۲-۹-۳. درباره جواز وقف بر «أیاً» در «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰)؛ بگو: چه الله را بخوانید چه رحمان را بخوانید، هر کدام را که بخوانید، نام‌های نیکو از آن اوست. گفته شده «أیاً» منصوب به تدعوا و برای شرط، «مَا» زائد برای تأکید، تدعوا مجزوم به «أی» و «فاء» جواب شرط است. همچنان که می‌تواند «مَا» شرطیه باشد که به اختلاف لفظ تکرار شده است (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۹۸؛ عکبری، ۱۳۹۹ هـ: ج ۲، ص ۹۸). و یعقوب حصرمی بر «أیاً» وقف کرده و «مَا» را شرطیه در محل نصب به تدعوا و تدعوا را مجزوم به «مَا» گرفته است. در این وجه، «أیاً» منصوب به فعل مقدر به تقدیر: «أیاً تدعوا» می‌باشد. به هر حال جواز وقف بر «أیاً» و «مَا» برای تمام قراء، به اعتبار ملاحظه رسم الخط، وارد شده

(انعام: ۱۲۴) که «حَيْثُ» در محل نصب به فعل مقدری است که «أَعْلَمُ» بر آن دلالت می‌کند؛ چون «حَيْثُ» در اینجا اسم محض بوده و تقدیرش: «یعلم حیث یجعل رسالته» و جائز نیست که «حَيْثُ» در محل جر باشد؛ چون به معنای مکان بوده و تقدیر چنین خواهد شد: «الله أعلم أمکنه رسالاته» و این کفر مستحیل است. (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۳۷؛ عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۵۹).

۲. به ضم «یاء» که قرائت حسن می‌باشد و در آن فعل، متعدی و مفعول به، محذوف، به تقدیر: «یعلم من یضل الناس» و تأکیدی برای تحذیر از اطاعت از کفار خواهد بود (عمر - مکرّم، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۳؛ عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۵۹؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۴، ص ۶۳۰).

و در قرائت به ضم «یاء» در محل نصب است بنابر آنچه که گفته شد و به تقدیر: «یعلم المضلین» (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۵۹؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶: ج ۵، ص ۱۲۷). همچنین می‌تواند در محل جر بر اساس معنای: «هو أعلم المضلین»؛ یعنی: «من یجد الضلال و هو من أضلته یعنی وجدته ضالاً» مانند: «أحمدته»؛ یعنی «وجدته محموداً» یا بر اساس معنای: «أنه یضل عن الهدی» (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۵۹؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۵، ص ۱۲۷).

۳-۱۰-۲. «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَهُ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (مائده: ۳۱)؛ خدا کلاغی را واداشت تا زمین را بکاود و به او پیامزد که چگونه جسد برادر خود پنهان سازد. گفت: وای بر من، نتوانم

است (ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۹۸؛ عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۹۸).

۳-۱۰-۱. توجیه مبتنی بر تفسیر و معنا

توجیه اعراب بر اساس تفسیر و معنای قابل قبول و معتبر آیه، یکی از مستندات نحویون در تعریب آیات قرآنی است؛ بدین گونه چنان که اعراب لفظی در آیه ای منجر به معنایی درست شود آن را گرفته و اگر برعکس منجر به معنایی خلاف شرعی، عقلی، تاریخی، ... شود، از آن اعراب روی گردان می‌شوند و یا اگر منجر به معنایی بهتر و دقیق‌تر می‌شده، آن معنا را ترجیح می‌دهند.

۳-۱۰-۱. «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (انعام: ۱۱۷)؛ پروردگار تو به کسانی که از راه وی دور می‌گردند آگاه‌تر است و هدایت یافتگان را بهتر می‌شناسد.

«یضل» به اشکال ذیل خوانده شده است:

۱. به فتح «یاء»، که قرائت مشهور می‌باشد. در این قرائت، «مَنْ» در محل نصب به فعلی خواهد بود که «أَعْلَمُ» بر آن دلالت می‌کند نه خود «أَعْلَمُ»، به تقدیر: «یعلم من یضل»، چون أفعال در اسم ظاهر عمل نصب نمی‌کند (عمر - مکرّم، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۳؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۳۶؛ مکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲۸۵؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۵، ص ۱۲۷؛ ابو حیان، ۱۴۲۰هـ: ج ۴، ص ۶۲۹).

برخی تصریح دارند که در این قرائت جائز نیست که «مَنْ» در محل جر به اضافه باشد تا تقدیر چنین نشود: «هو أعلم الضالین»؛ چون در این صورت، خداوند نعوذ بالله داخل در ضالین خواهد شد. همچنین است: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»

همانند این کلاغ باشم و پیکر برادرم را دفن کنم. و در زمره پشیمانان در آمد.

«فَأُوأِرِي» معطوف بر «أُكُون» است (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۱۴؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۴، ص ۲۴۵). برخی برآنند که آن منصوب بر جواب استفهام در «أَعَجَزْتُ» می‌باشد پس آن از باب: «فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفُوْنَا» (اعراف: ۵۳) می‌باشد (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۱۴؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۴، ص ۲۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷هـ: ج ۱، ص ۶۲۶). اما گفته شده که چنین اعرابی درست نیست؛ چون معنا این نمی‌باشد که «أَيُّكُونُ مَنِي عَجَزْتُ فَمَوَارَاةً»، مانند این عبارت: «أَيْنَ بَيْتِكَ فَأُزورك» که معنایش: «لو عرفت لزرت» می‌باشد (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۱۴؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۴، ص ۲۴۵). در حالی که معنا اینجا: «لو عجزت لواریت» (اگر ناتوان شدم، پس آن را می‌پوشانم) نیست (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۱، ص ۲۱۴؛ سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۴، ص ۲۴۵). بلکه مراد چنین است: آیا من از پوشاندن آن، ناتوان شدم؟

۳-۱۱. توجیه مبتنی قرائات

یکی از شاخه‌های علوم شرعی و به عبارت دیگر فنی از فنون مربوط به الفاظ قرآن، علم قرائت قرآن است که قبل از هر چیز در زمان پیامبر (ص) مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و بدان پرداخته شد. حافظان و راویان قرآن از همان آغاز کار در حفظ و قرائت صحیح آیات اهتمامی ویژه و مراقبتی شدید داشتند تا کتاب خدا از هر گونه تحریف و تبدیل مصون ماند. آنان سعی در آن داشتند که آیات قرآن را همانطور که از زبان پیامبر (ص) می‌شنیدند، نقل کنند

تا به قرآن خللی وارد نشود و تشتتی در میان مسلمین پدید نیاید. به همین خاطر پس از شنیدن آیات از زبان پیامبر (ص) نزد ایشان می‌رفتند و برای تأیید قرائشان به خواندن آیات می‌پرداختند. البته دقت و توجه بدین امر مهم در آغاز از شخص پیامبر (ص) سرچشمه می‌گرفت. چونکه اهتمام پیامبر (ص) از آغاز بر این بود که عین الفاظ بی‌کم و زیاد بر زبان‌ها جاری گردد و همین را عبادت قرار داد و در نماز واجب فرمود (کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۱، ص ۲).

بنابراین، در تعریف علم قرائت گفته‌اند: علمی است که از صور نظم قرآن از حیث وجوه اختلافات متواتر بحث می‌کند و مراد از آن تحصیل ملکه ضبط اختلافات متواتر و فایده آن صیانت قرآن از تحریف و تغییر است (صفا، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۶۷).

این وجوه اختلاف در الفاظ قرآن را می‌توان بر حسب حروف و حرکات و سایر تغییرات از وصل و وقف و ادغام و اماله و عموم تصرفات در تلاوت و کمیت و نقل آن و روایان دانست (آملی، ج ۱، ۱۳۸۱: ص ۴۹۴) که الزماً به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد. با رواج یافتن امر تعلیم و تعلم در پرتو وحی و به همت پیامبر (ص) خصوصاً در مدینه، عده‌ای در قرائت مصدر تعلیم و آموزش بودند و کسانی که از ایشان اخذ می‌کردند، کیفیت قرائت خود را در شکل روایت به استاد خود اسناد می‌دادند و غالباً به حفظ آن چه اخذ کرده بودند، می‌پرداختند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۶). به این عده که تعدادشان اندک بود و مورد احترام و تکریم دیگران بودند «قراء» می‌گفتند. پس از آنکه در زمان عثمان مصاحف هفتگانه به برخی شهرها فرستاده شد، اختلاف قرائت پدید آمد و در هر شهر قاریانی پیدا شدند. در بین این قاریان

«مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ * إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ» (صافات: ۱۶۳-۱۶۳)؛ نتوانستید مفتون بتان کنید، مگر آن کس را که راهی جهنم باشد.

«صال» به ضم «لام» (قرائت حسن بصری و ابن ابی عبه) نیز خوانده شده است که گفته شده اصل آن «صالون» بوده که در آن نون، جهت اضافه و نیز واو به جهت سکونش و سکون لام مابعدش، حذف شده‌اند (مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۴۳).

همچنین گفته شده این قرائت می‌تواند بر اساس قلب باشد؛ گویی گفته شده است: «صالی»، سپس قلب شده و به «صایل» تبدیل گشته و سپس «یاء» حذف شده و فقط «لام» مضموم باقی مانده است (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۲۰۸)، هر چند چنین اعرابی بعید دانسته شده است (مکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۴۴) و نیز گفته شده این کلمه در این قرائت، مفرد بوده و در آن قلبی صورت نگرفته است، مانند: راح (راحی)، کبش صاف (صافی) یعنی: روح و صوف، و لام العفل آن که «یاء» باشد، جهت تخفیف حذف و همچون منسی، تلقی شده و اعراب بر عین الفعل جاری شده است، همچنان که بر عین الفعل ید و دم جاری می‌شود؛ چنان که حسن نیز: «و له الجوار المنشآت»، به ضم «الجوار» خواننده است (عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۲۰۸).

۳-۱۱-۲. توجیه مبتنی بر آیه قرآن یا نحوه قرائت یک لفظ در مواضعی غیر از قرآن

با توجه به اینکه قرآن، بر زبان عربی فصیح نازل شده، و آیات یکدیگر را در صحت بیان و ادا در معنا و مفهوم پشتیبانی می‌کنند، گاهی پیش میاد که توجیه

اشخاصی معتمد و مورد وثوق بودند که به پیروی از هر یک از ایشان قرائتی خاص متداول شد تا آنکه از میان این قرائت‌ها، هفت قرائت متواتر که بیش از همه مورد اعتماد بود به عنوان اصول کلی قرائت پذیرفته شد و قاریان این هفت قرائت به «قراء سبعة» شهرت یافتند (زیدان، بی تا: ج ۱، ص ۱۲۶) برخی از اهل فن قاریان متواتر قرائت را هشت تن (قراء ثمانیه) و بعضی ده تن (قراء عشره) ذکر کرده‌اند (مدرس، ۱۳۶۹: ج ۴، ص ۳۴۳).

۳-۱۱-۱. توجیه مبتنی بر اختلاف قرائت‌های غیر مشهور و شاذ

چون قاریان قرآن در زمان پیامبر (ص) مستقیماً با وی در تماس بوده‌اند و آیات و سوره‌ها را از او اخذ می‌کردند و در حضور وی قرآن می‌خوانده‌اند، به هیچ وجه امکان نداشت که اختلاف قرائت پدید آید، لیکن پس از رحلت آن حضرت که روایات صحابه در پاره‌ای موارد به صورت‌های مختلف نقل شد، زمینه چنین اختلافی فراهم آمد. این اختلاف که در اثر تغییر شکل برخی از حروف و حرکات و کلمات از جهت لفظ و معنا با هم و نیز افزایش و کاهش و جابجایی کلمه حاصل گردیده ناشی از این بود که در مصحف‌های مدون پس از پیامبر (ص) نه در حروف نقطه و حرکت وجود داشت و نه از نشانه‌هایی چون مد و تشدید و تنوین و سکون اثری بود؛ علاوه بر این، وجود گویش‌ها و لهجه‌های گوناگون رایج در آن زمان، خود عاملی در تشدید این اختلاف محسوب می‌شد (مکی، مقدمه مشکل اعراب القرآن، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۲-۱۳).

یک نمونه از توجیه مبتنی بر اختلاف قرائت‌های غیر مشهور و شاذ عبارت است از:

فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبا: ۱۹) است (أبوعلی فارسی، ۱۴۱۳هـ: ج ۴، ص ۱۸).

۳-۱۱-۲-۴. «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَوْ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقَوْهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطَهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (یوسف: ۱۰)؛ یکی از ایشان گفت: اگر می‌خواهید کاری کنید، یوسف را مکشید در عمق تاریخ چاهش بیفکنید تا کاروانی او را برگیرد).

قرائت مشهور به یاء است که لفظ حمل بر «بعض» شده است. به تاء نیز خوانده می‌شود (قرائت حسن)؛ چرا که به سبب اضافه بعض به مؤنث، کسب تأنیث کرده است، همچنان که در قرآن آمده است: «إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوُثُهَا» (بقره: ۶۹) و «أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الطَّالِمِ أَهْلَهَا» (نساء: ۷۵) (عمر - مکرّم، ۱۴۰۸هـ: ج ۳، ص ۱۵۱؛ ابن الانباری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۹۳؛ عکبری، ۱۳۹۹هـ: ج ۲، ص ۴۹).

۳-۱۱-۳. توجیه مبتنی بر شهرت و اعتبار قاری و قرائت

همچنان که از این تحقیق و در مواضعی مختلفی که از قاریان یاد شده، دانسته می‌شود، قاریان عموماً از بزرگان و دانشمندان زمان خود بوده‌اند، لذا به همین اعتبار نیز قرائت‌های منسوب به آن‌ها، اعتبار یافته و بدان استناد می‌شده است. برخی از نمونه‌های توجیه اعراب بر اساس شهرت و اعتبار قاری چنین است:

۳-۱۱-۳-۱. «قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ» (اعراف: ۱۱۱)؛ گفتند: او و برادرش را نگه دار و کسان به شهرها بفرست).

«قالوا أرجه» به قصر کسره هاء و ورش و کسائی به کسر هاء و ابن کثیر و هشام «أرجئه» به اشباع ضمه هاء و أبو عمرو «أرجئه» به قصر ضمه هاء و ابن

اعراب در یک آیه، به کمک اعراب موجود در آیه‌ای دیگر یا قرائت مشابه در آیه‌ای دیگر، توجیه می‌شود.

برای توجیه اعراب قرآنی مبتنی بر آیه قرآن یا نحوه قرائت یک لفظ در مواضعی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۳-۱۱-۲-۱. در باره قرائت به سکون همزه در «إلی بارئکم» (بقره: ۵۴) از أبوعمر و که برخی از نحویون آن آن را اشتباه دانسته‌اند (سیبویه، بی تا: ج ۲، ص ۲۹۷)، علاوه بر ذکر شواهدی از شعر و کلام عرب، گفته شده که چنین قرائتی مشابهی در دیگر قرائت‌های قرآنی دارند، مانند قرائت به سکون همزه در «ومکر السّیئی ولا» (فاطر: ۴۳) (سمین حلبی، ۱۴۰۶هـ: ج ۱، ص ۳۶۱).

۳-۱۱-۲-۲. در باره «سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰) گفته شده که حجّت کسانی که به ضم یاء خوانده‌اند (مانند عاصم و ابن عامر)، «سَوَفَ تُصَلِّيهِمْ نَارًا» (نساء: ۵۶) و حجّت کسانی که به فتح آن خوانده‌اند، «اصْلَوْهَا الْيَوْمَ» (یس: ۶۴)، «هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ» (صافات: ۱۶۳) و «جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا» (ابراهیم: ۲۹) است (ابن ابی مریم، ۱۴۰۸هـ: ص ۴۰۵-۴۰۴).

لازم به ذکر است بسیار پیش می‌آید که برای تأیید یک قرائت یا اعراب از بیش از یک ملاک بالا استفاده می‌شود.

۳-۱۱-۲-۳. در باره قرائت به تخفیف در «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» (اعراف: ۴۰) گفته شده که حجّت کسانی که به تخفیف خوانده‌اند (مانند أبوعمر و)، آیه «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ» (قمر: ۱۱) و «فَفَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۴۴) و حجّت کسانی که به تشدید خوانده‌اند (مانند عاصم)، آیه «جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ» (ص: ۵۰) و «وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ»

و علوم ادبی عربی، در کنار دیگر علوم و فنون اسلامی، برای توجیه و تقریر و نقد و بررسی این اعراب‌ها بهره بجویند. این علوم و فنون، عبارتند از: صرف، نحو، اشعار متقدمین، لهجه‌های عربی و علم بلاغت، شان نزول، حدیث نبوی، قرائات، لهجه‌های عربی، احکام فقهی، تفسیر و معنا، رسم الخط مصاحف می‌باشد و از این رهگذر، موفق به توجیه اعراب‌های مختلف الفاظ قرآنی و حفظ و صیانت قرآن از شبهات مخالفینی که چه بسا این اختلاف اعراب را دستاویز شبهه افکنی خود علیه قرآن قرار می‌دهند.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن (آیتی)، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۳. ابن ابی مریم فارسی، نصر بن علی (۱۴۰۸ق)، *الموضح فی جوه القراءات و عللها*، تحقیق عمر حمدان کیسی، عربستان: جامعه أمّ القری.
۴. ابن الانباری، عبد الرحمن ابن محمد (۱۳۶۲)، *البيان فی غریب اعراب القرآن*، تحقیق عبدالحمید طه، قم: انتشارات الهجره.
۵. ابن الجزری، محمد بن محمد (بی تا)، *النشر فی القراءات العشر*، تحقیق علی محمد الضباع، مصر: نشر المكتبة التجارية الكبرى.
۶. ابن خالویه، حسین بن أحمد (۱۴۰۱ق)، *الحجّه فی القراءات السبع*، تحقیق عبد العال سالم مكرم، بیروت: دار الشروق، چاپ چهارم.

ذکوان «أرجئه» به قصر کسره هاء و دیگران به ترک همزه و اسکان هاء خوانده‌اند (ابن الجزری، بی تا: ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲).

در جواب کسانی که قرائت «أرجئه» را اشتباه دانسته‌اند، گفته شده که آن قرائتی متواتر و مروی از قرآء بزرگ و مورد قبول امت و دارای توجیه در زبان عربی است. لذا هیچ جای انکاری ندارد (أبو حیان، ۱۴۲۰هـ: ج ۵، ص ۱۳۵).

۳-۱۱-۳-۲. «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى» (لیل: ۱۴)؛ پس شما را از آتشی که زبانه می‌کشد می‌ترسانم). در خصوص جواز کسر تنوین از سوی جعبری، گفته شده که هیچ یک از قرآء در این جا چنین قرائتی نداشته است. ضمن این که کسی به غیر از جعبری بدان تصریح نکرده است و حتی اگر چنین وجهی در زبان عربی جائز باشد، در قرائت قرآن جائز نیست، چون قرائت سنتی است که خلف از سلف می‌گیرد (ابن الجزری، بی تا: ج ۲، ص ۲۳۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مضامین کتب تفسیری و نیز کتب اعراب قرآن، آشکار می‌شود که یکی از مباحث و مسائل این کتب، تنوع محتمل و محقق (در قرائت‌های مختلف قرآن) اعراب الفاظ قرآنی از حیث نقش کلمات یا حرکات اعرابی می‌باشد و اهمیت این موضوع، در این است که بیشتر این اختلاف اعراب‌ها، منجر به اختلاف معنا شده و در صورت، غیر قابل دفاع بودن آن‌ها، معانی منتج هم غیر مراد شده و بر اصالت لفظ قرآن و حقانیت دلالت آن آسیب می‌رساند. این امر، موجب شده که مفسران از نحوین و دست آورده‌های دانش صرف و نحو و دیگر فنون

۷. ابن خلکان، أحمد بن محمد (بی تا)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارصادر.
۸. ابن سعد، محمد (۱۴۰۵ق)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۹. ابن فارس، احمد (۱۴۱۱)، *معجم مقاییس اللغه*، به کوشش عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الجیل.
۱۰. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *الشعر و الشعراء*، قاهره: دار الحدیث.
۱۱. ابن قدامه، عبدالله (بی تا)، *المغنی*، بیروت: دار الكتاب العربی للنشر و التوزیع.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.
۱۳. ابن هشام، عبد الله بن یوسف (۱۹۸۵ق)، *مغنی اللیب عن کتب الأعراب*، تحقیق مازن المبارک - محمد علی حمدالله، بیروت: دار الفکر، چاپ ششم.
۱۴. ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۱۵. أبوزرعۀ، عبدالرحمن بن محمد بن زنجله، (۱۴۰۲ق)، *حجۀ القراءات*، تحقیق سعید افغانی، بیروت: مؤسسۀ الرسالۀ.
۱۶. أبوعلی فارسی، حسن بن عبدالغفار (۱۴۱۳)، *الحجۀ للقراء السبعۀ*، تحقیق بدرالدین قهوجی ° بشیر جویجاتی، دمشق: دار المأمون للتراث، چاپ دوم.
۱۷. اقبال، ابراهیم (بی تا)، *فرهنگ نامه علوم قرآن*، بی جا: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۸. انطاکی، محمد (بی تا)، *المنهاج فی القواعد و الاعراب*، قم: ناصر خسرو.
۱۹. انیس، ابراهیم (بی تا)، *فی اللهجات العربیه*، قاهره: بی نا.
۲۰. آملی، محمد بن محمود (۱۳۸۱)، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
۲۱. بخاری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بی جا: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۲. بستانی، قاسم (۱۳۸۶)، *لهجه های عربی در قرائت های قرآنی*، ترجمه المقتبس من اللهجات العربیه و القرآنیۀ از محمد سالم محیسن، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
۲۳. بغدادی، عبد القادر بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *خزانۀ الأدب و لب لباب لسان العرب*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قاهره: مکتبۀ الخانجی.
۲۴. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۱۱ق)، *مختصر المعانی*، بی جا: دار الفکر.
۲۵. حسان، تمام (۲۰۰۰م)، *الأصول دراسۀ ایستیمولوجیۀ للفکر اللغوی عند العرب*، بی جا: الهیئۀ العامۀ للکتاب.
۲۶. صبرۀ، محمد حسنین (۲۰۰۸م)، *تعدد التوجیه النحوی (مواضعه، أسبابه، نتائجہ)*، قاهره: دار غریب.
۲۷. حسینی کفوی، آیوب بن موسی، (۱۴۱۹ق)، *کلیات*، تحقیق عدنان درویش؛ محمد المصری، بیروت: مؤسسۀ الرسالۀ.
۲۸. حکیمی، محمدرضا (بی تا)، *دانش مسلمین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۹. خولی، عبدالله (۱۹۹۷م)، قواعد التوجیه فی النحو العربی، دانشگاه قاهره: دانشکده دارالعلوم.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۳۱. رجبی، محمود، (۱۳۸۳ ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۲. زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق هلالی علی و علی سیری، بیروت: دار الفکر.
۳۳. زرقانی، محمد عبد العظیم (بی تا)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. زرکشی، محمد بن عبدالله (بی تا)، البرهان فی علوم القرآن، بی جا: دار المعرفه.
۳۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم.
۳۶. زیدان، جرجی (بی تا)، تاریخ آداب اللغه العربیه، بی جا: دار الهلال.
۳۷. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۷۶)، اسباب یا زمینه های نزول آیات قرآن، بی جا: انتشارات یمین.
۳۸. سکری، حسن بن حسین (بی تا)، شرح أشعار الهذلیین، تحقیق عبد الستار أحمد فراج؛ محمود محمد شاکر، قاهره: مکتبه دار العروبه.
۳۹. سمین حلبی، أحمد بن یوسف (۱۴۰۶ق)، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، تحقیق أحمد محمد الخراط، دمشق: دار القلم.
۴۰. سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر (۱۳۹۴ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۴۱. سیویه، عمرو بن عثمان، (بی تا)، الکتاب، تحقیق محمد هارون عبدالسلام، بیروت: دار الجیل.
۴۲. شمیری، احمد نزال غازی (۱۴۳۰ق)، قواعد التوجیه عند ابن الأنباری، دانشگاه قاهره: دانشکده دارالعلوم.
۴۳. صالح، صبحی (۱۳۷۲)، مباحث فی علوم القرآن، قم: منشورات الرضی.
۴۴. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، تهران: فردوس.
۴۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۶. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۲)، فقههای نامدار شیعه، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۷. عکبری، عبد الله بن حسین (۱۳۹۹ق)، املاء ما من به الرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۸. عک، خالد عبدالرحمن، (۱۴۰۶ق)، اصول التفسیر و قواعد، بیروت: دارالنفائس.
۴۹. عمر، احمد مختار (۱۴۰۸ق)، معجم القرائات القرآنیه، کویت: بی نا.
۵۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۱. فضلی، عبدالهادی (۱۳۶۵ق)، تاریخ قراءات قرآن کریم، ترجمه و تحریر سید محمد باقر حجتی، بی جا: سازمان حج و اوقات و امور خیریه.
۵۲. فیروز آبادی، حسن (بی تا)، قاموس المحيط، بی جا: بی نا.

۵۳. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۵۴. مدرس، محمد علی (۱۳۶۹)، ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، تهران: کتابفروشی خیام.
۵۵. معین، محمد (۱۳۶۳)، فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر، چاپ ششم.
۵۶. مکی، ابن ابی طالب قیسی (۱۳۶۲)، مشکل اعراب القرآن، تحقیق یاسین محمد السواس، تهران: نور، چاپ دوم.
۵۷. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

