

The role of Arabic rules in the criticism of narration of Hafs from Asim

(Received: 2022-02-25 Accepted: 2022-11-14)

Ruhollah Najafi¹

Abstract

Asim is one of the readers of the Quran in the second Islamic century and Hafs is one of his narrators. In current century, reading of Hafs from Asim has become the most common reading among Muslims but this reading, with all its importance and popularity, is not free from some grammatical and morphological doubts. Some examples of grammatical problems in this reading which have provoked the objection of a group of grammar scholars, are as follows:

- 1-"Baynakom" in Surah al-An'am
- 2-"La Nokazziba" in Surah Al-An'am
- 3-"Fa Atalia" in Surah Al-Ghafir
- 4-"Qilihi" in Surah Az-Zukhruf.
- 5-"Arbao" in Surah An-Nur
- 6-"La yabsabanna" in Surah Al-Anfal
- 7-"Lamma" in Surah At-Tariq

Moreover, These examples have been criticized according to the morphological rules:

- 1-"Qarna" in Surah Al-Ahzab
- 2-"Soedu" in Surah Hud
- 3-"Thummalyaqta'a" in Surah Al-Hajj

The present research aims to show the importance of grammatical and morphological rules in criticism of some aspects of the reading of Hafs from Asim by examining the above ten examples. Based on this, it becomes clear that the reading of Hafs cannot be considered beyond criticism.

Keywords: difference in reading, Arabic rules, Asim, Hafs, grammatical challenge.

¹) Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Human Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: r.najafi@khu.ac.ir



مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۹-۹۸

DOR: 20.1001.1.26455714.1401.6.1.4.1

نقش عربیت در نقد قرائت حفص از عاصم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷-۱۲-۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۰۸-۲۳)

روح‌الله نجفی^۱

چکیده

عاصم یکی از قاریان کوفه در قرن دوم و حفص یکی از راویان اوست. در سده اخیر، قرائت حفص از عاصم به رایج‌ترین قرائت در دست عموم مسلمانان بدل شده است. قرائت مزبور با همه اهمیت و محبوبیت، از برخی شبهات نحوی یا صرفی پیراسته نمی‌باشد. منصوب خواندن «بینکم» و نیز «لَا تُكْذِبُ» در سوره انعام و «فَأَطَّلِعُ» در سوره غافر، مجرور خواندن «قیله» در سوره زخرف، مرفوع خواندن «أربع» در سوره نور، قرائت غایب «لَا يَحْسَبَنَّ» در سوره انفال و قرائت مشدد «لما» در سوره طارق، نمونه‌هایی از غرائب نحوی قرائت حفص از عاصم است که اعتراض جماعتی از نحویان را برانگیخته است. به همین سان، قرائت به فتح قاف «قرن» در سوره احزاب، قرائت به ضم سین «سعدوا» در سوره هود و قرائت به سکون لام «تُمْ لِيَقْطَعُ» در سوره حج، از منظر دانش «صرف» مورد نقد قرار گرفته است. تحقیق حاضر بر آن است تا با بررسی شواهد دهگانه فوق، از جایگاه عربیت در نقد پاره‌ای از وجوه قرائت حفص از عاصم پرده بردارد و آشکار گرداند که قرائت مزبور را نمی‌توان فراتر از نقد پنداشت.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائت، عربیت، عاصم، حفص، چالش نحوی.

۱. مقدمه

اختلاف در خواندن آیات قرآن پدیده‌ای شناخته شده است که از همان زمان رسول اسلام آغاز شد و به تدریج دامنه آن فزونی گرفت. از زیست نامه قاریان بزرگ چنین برمی‌آید که از نیمه دوم قرن نخست، رفته رفته قرائت قرآن به صورت دانش و حرفه‌ای پر دامنه و پراختلاف در آمده است.

در این دوران، نام «عاصم بن بهدله» (م ۱۲۷ق) در کنار دیگر قاریان نامدار قرآن مطرح گردید. در قرن چهارم، ابوبکر بن مجاهد در کتاب «السبعة»، هفت قاری برگزید که یکی از ایشان عاصم بود و سرانجام، در قرن چهاردهم، مصحف قاهره که زیر نظر «الازهر» در مصر انتشار یافت و نسخه معیار در جهان اسلام گردید، سبب رواج بی‌نظیر قرائت عاصم به روایت حفص شد.

مقبولیت فراگیر این قرائت در عصر حاضر سبب شده است که برای برخی، این توهم رخ نماید که قرائت حفص از عاصم در پهنای تاریخ، همواره چنین بوده است. برای زدودن این «استصحاب قهقرایی» ناصواب از عرصه دانش، از زوایای مختلف می‌توان به شفاف‌سازی چیستی قرائت حفص از عاصم اقدام نمود.

در این میان، تحقیق حاضر از «عربیت» یعنی موازین صرف و نحو، استمداد جسته است. این تحقیق نشان می‌دهد که چهره‌هایی چون ابن سیرین، ابوحاتم، طبری، علی بن سلیمان و نحاس، با تکیه بر عربیت، وجوهی از قرائت حفص از عاصم را انکار کرده‌اند. حفص از عاصم در هیچ یک از قرائت این تحقیق تنها نیست، بلکه قاریانی دیگر را از میان قاریان هفت گانه یا خارج از ایشان به همراه دارد. بنابراین چه بسا پیشینیان در نقد خود، اساساً به نام حفص یا عاصم توجه نکرده باشند. با این همه، شهرت فراگیر قرائت مزبور در سده اخیر سبب شده است که تحقیق حاضر بر این نام انگشت نهاند.

۲. چالش‌های نحوی در قرائت حفص از عاصم

۲.۱. قرائت مجرور «قیله»

﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (زخرف/۸۸)

قرائت عاصم و حمزه از آیه فوق، «قیله» -به جرّ لام و کسر هاء- است ولی سایر قاریان هفت گانه (ابن کثیر، نافع، ابوعمر، ابن عامر و کسائی)، «قیله» -به فتح لام و ضم هاء- قرائت کرده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۹۷)

طبری (بی‌تا: ۲۵، ۱۲۵) قرائت نصب را قرائت عموم قاریان مدینه، مکه و بصره و قرائت جرّاً قرائت عموم قاریان کوفه معرفی می‌کند. به گفته ابن ادریس (۱۴۲۸: ۸۱۰/۲)، اکثر اهل علم و پیشوایان بر قرائت به فتح لام هستند. از این رو، اهل تفسیر قرائت نصب

را قرائت جمهور خوانده‌اند. (ابوحیان، ۲۰۱۰: ۳۰/۸؛ آلوسی، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۲۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۳/۲۵) از نظر معنا، راغب (۱۴۲۹: ۴۳۲)، «القول» و «القیل» را واحد و یکسان معرفی می‌کند. نحاس (۲۰۰۴: ۱۱۹/۴) و بنّا دمیاطی (۱۴۰۷: ۴۶۱/۲) نیز «القول»، «القال» و «القیل» را سه مصدر به معنایی یکسان می‌شمارند. ضمیر «قیله»، از آن پیامبر اسلام است، چنانکه اهل تفسیر متذکر شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۲۹/۱۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۲۵) توجیه نحوی قرائت نصب، چندان دشوار نیست و می‌توان فعلی را برای منصوب ساختن «قیله» در تقدیر گرفت، چنانکه طبری (بی‌تا: ۱۲۵/۲۵) در تقدیر گرفتن فعل «قال» را برای نصب «قیله» روا انگاشته است.

اما توجیه نحوی قرائت جرّ، با دشواری روبرو است. عموم اهل فن از جمله فراء (۱۴۳۲: ۷۵۷/۲)، طبری (بی‌تا: ۲۵، ۱۲۵)، زجاج (۱۴۲۷: ۳۲۸/۴)، ابن خالویه (۱۴۲۷: ۴۰۶)، عکبری (۱۴۲۱: ۲۲۹/۲) و بنّا دمیاطی (۱۴۰۷: ۲، ۶۶۰-۶۶۱)، «قیله» به جرّ را معطوف به «الساعه» در آیه ۸۵ قلمداد کرده‌اند. بر این مبنا، تقدیر سخن چنین است: «وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ [عِلْمُ] قَيْلِهِ»: (علم به قیامت و علم به گفتار وی [رسول]، نزد او [خدا] است).

سیاق آیات پایانی سوره زخرف چنین است: ﴿...وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَاللَّيْلِ تَرْجَعُونَ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ وَ قَيْلِهِ يَارَبِّ...﴾ (زخرف/۸۸-۸۵)

هویداست که میان «قیله» و «الساعه» فاصله‌ای طولانی افتاده است و این عطف مفروض، نامتناسب، پر تکلف و پدید آورنده گسست معنایی است. از این رو، ادعای عطف، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.

به گفته ابن ادريس، قرائت «وقيله» به کسر لام عطف بر «و عنده علم الساعه» است و تقدیر سخن «و علم قيله» می‌باشد و این در عربیت بسیار قبیح است. (ابن ادريس، ۱۴۲۸: ۸۱۰/۲) ابن ادريس، قرائت به فتح لام را اختیار خود معرفی می‌کند با این استدلال که در میان امت، مستفیض است و وجه آن در عربیت نیکو است. (همان، ۸۱۰/۲-۸۱۱)

علاوه بر عطف «قیله» به «الساعه»، برخی ادعا کرده‌اند که «وقيله» می‌تواند مجرور به واو قسم، انگاشته شود. (ابوحیان، ۲۰۱۰: ۳۰/۸؛ اهدلی، ۱۴۲۷: ۱۶۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۳/۲۵) به عقیده ابن عاشور، در این فرض، جمله «إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ» جواب قسم است و خداوند به قول پیامبرش که «يَارَبِّ» گفته است، قسم می‌خورد که آنان [مشرکان مکه] ایمان نمی‌آورند. (همان) بدین سان قول پیامبر، فقط «يَارَبِّ» است و این نکته، فرض قسم را با چالش مواجه می‌کند؛ زیرا «يَارَبِّ» ندای آغازین سخن است و بعید است که بتوان قول پیامبر را با آن، پایان یافته تلقی کرد. در جهت رفع این اشکال، ابن عاشور بر آن می‌شود که آنچه پیامبر، خدا را به خاطر آن ندا داده است، محذوف است و از مقام، فهمیده می‌شود که

ادامه سخن پیامبر، چاره‌خواهی درباره ایمان ناآوران است. (همان) با این همه، قسم انگاشتن «و قِیلَه» و قطع سخن پیامبر با «یَارَبِّ»، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند، زیرا ظاهر آن است که «إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا یُؤْمِنُونَ» ادامه «یَارَبِّ» و مفاد قول پیامبر است.

بر وفق تتبع این قلم، درباره قرائت مجرور «قِیلَه» در سوره زخرف، از راهکار «محذوف بودن حرف جرّ»، استفاده نشده است، هرچند در فرض جواز محذوف انگاشتن حرف جرّ، گره خوانش مجرور «قِیلَه» با حرف جرّ «مِنْ»، گشوده می‌شود. یعنی «و [مِنْ] قِیلَه یَارَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا یُؤْمِنُونَ» (و پاره‌ای از سخنش آن بود که...)

به عقیده طبری (بی تا: ۱۲۵/۲۵) با توجه به مشهور بودن هر دو قرائت نصب و جرّ در میان قاریان شهرها و صحت معنایی آن دو، قاری قرآن به هر کدام بخواند، اصابت کننده است. فراء (۱۴۳۲: ۷۵۷/۲) در این میان بر آن است که خوانش «قِیلَه» - به رفع - نیز جایز است بدین معنی که «سخنش، آن است که...».

بر این مبنا، «قِیلَه» مبتدا و ادامه آیه خبر آن تلقی می‌شود. ابوحنیان (۲۰۱۰: ۳۰/۸) قرائت رفع را به اعرج، ابوقلابه، مجاهد، حسن، قتاده و مسلم بن جندب نسبت داده است. هذلی (۱۴۲۸: ۶۳۴) قرائت رفع را اختیار می‌کند، بر وفق آن که «قِیلَه» مبتدا باشد. این اختیار در حالی رخ می‌دهد که قرائت رفع، از قرائت قاریان هفت گانه و بلکه دهگانه بیرون است.

جیمز بلَمی (James Bellami) ادعا کرده است که واژه «قِیلَه» را بر وفق هیچ یک از قرائت‌های آن (نصب، جرّ و رفع)، نمی‌توان «ترکیب نحوی» کرد. وی بر آن است که این واژه، «قبله» - با باء - به معنی قبل از آن بوده است و نویسنده مصحف، آن را در متن وارد کرده است تا بگوید که جای درست آیه ۸۸ قبل از آیه ۸۷ است.

به عقیده بلَمی (Bellami, 1996, 197)، چون کاتب در ترتیب آیات مرتکب خطا شده است، این راه حل را در پیش گرفته است که به جای پاره کردن کاغذ ارزشمند یا خط زدن تمام آیه پیشین، خطای خود را با ذکر واژه «قبله»، متذکر شود. (همان) هر چند نسخه‌های نخستین قرآن، فاقد نقطه و اعراب بوده‌اند و امکان مشتبه شدن «قِیلَه» و «قبله» وجود داشته است، اما این نکته برای پذیرش مدعای بلَمی کفایت نمی‌کند، زیرا کاربرد واژه «القیل»، منحصر به آیه ۸۸ زخرف نیست و - فی المثل - در آیه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ (نساء/۱۲۲) نیز دیده می‌شود. به علاوه قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه به صورت «وقال الرسول...» نقل شده است. (آلوسی، ۱۴۲۱: ۱۵۰/۲۵) در این قرائت، عبارت «وقال الرسول» از سخن پیامبر خبر می‌دهد، چنانکه در مصحف رسمی «و قِیلَه» چنین معنایی را افاده می‌کند. بنابراین قرائت عبدالله، شاهدهی بر داخل بودن «قِیلَه» در مصحف رسمی است. همچنین وجه نصب که قرائت مشهور «قِیلَه» است، دشواری نحوی ندارد و بر فرض فقدان توجیه برای قرائت جرّ، حداکثر آن است که در این قرائت، تردید شود. (نه در اصل واژه «قِیلَه»)

افزون بر این، نهادن آیه ۸۸ پیش از آیه ۸۷ و « یَا رَبِّ » را آغاز آیه انگاشتن، نه تنها نظم آیات را شیواتر و رساتر نمی‌کند، بلکه سیاق را برهم می‌زند. نکته دیگر آن است که بر فرض خطای یک کاتب در نگارش قرآن، چگونه آن خطا به همه نسخه‌های قرآن سرایت یافته است؟ اگر نخستین نسخه‌های رسمی قرآن را مصاحف عثمانی بدانیم، آن نسخه‌ها متعدّد بوده‌اند و به شهرهای مختلف گسیل شده‌اند و عالمان فن، اختلافات جزئی آن نسخه‌ها را به تفصیل بیان داشته‌اند. (نک: ابو عبید، ۱۴۲۶: ۱۲۲-۱۱۹) حال چگونه است که در تمام مصاحف عثمانی، ترتیب آیات پایانی سوره زخرف به همین شکل کنونی است؟ به علاوه، در گذشته، جنس نوشت افزار استفاده شونده برای نگارش، چنان بود که می‌توانستند آن را پاک کنند و برای نگارش دوباره از آن استفاده کنند. به گفته جوادعلی، عرب‌ها، صحیفه‌های نوشته شده را برای استفاده مجدد می‌شستند، زیرا به دست آوردن صحیفه نگارش، دشوار و گران بود. (علی، ۱۴۱۳: ۲۶۹/۸) بر این اساس، اگر در صدر اسلام خطایی در نگارش قرآن پدید می‌آمد، نیاز به پاره کردن کاغذ ارزشمند یا خط زدن تمام آیه پیشین یا تذکر دادن آن با وارد کردن کلمه‌ای به درون متن نبوده است.

۲.۲. قرائت منصوب «فَاطَّلِعَ»

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى ...﴾ (غافر/۳۷-۳۶)

از میان قاریان هفت گانه، تنها عاصم در روایت حفص، «فَاطَّلِعَ» را منصوب قرائت کرده است و خوانش باقی ایشان، مرفوع است. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۹۱)

به گفته طبری (بی تا: ۷۶/۲۴) عموم قاریان شهرها، «فَاطَّلِعَ» را به رفع قرائت کرده‌اند. بدین سان از قرائت رفع با تعبیر «قرائت جمهور» یاد شده است (ابن عطیه، بی تا: ۱۶۳۷؛ ابوحیان، ۲۰۱۰: ۴۴۶/۷) و گاه آن را «قرائت عامه» گفته‌اند. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۲۰۷/۸)

«فَاطَّلِعَ» در قرائت رفع، عطف بر «أَبْلُغُ» است اما در قرائت نصب، پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی» (ابراز امید)، منصوب شده است.

نحاس (۲۰۰۴: ۳۵/۴) به تفاوت معنایی این دو قرائت قائل است. به عقیده وی، بر وفق خوانش نصب، در صورت رسیدن به راه‌های آسمان‌ها، اطلاع از خدای موسی نیز حاصل خواهد شد، اما معنای قرائت رفع آن است که شاید به راه‌های آسمان‌ها برسیم و سپس شاید از خدای موسی مطلع شویم. (همان) یعنی «عطف» در قرائت رفع سبب شده که ابراز امیدواری هم برای رسیدن به راه‌های آسمان و هم برای اطلاع از خدای موسی باشد.

در آیات ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ (عبس/۴-۳) نیز از میان قاریان هفت گانه، تنها عاصم «تَنْفَعَهُ» را منصوب خوانده است و قرائت باقی ایشان، مرفوع است. (دانی، ۱۴۳۰: ۲۲۰) در این موضع، باز رفع فعل مبتنی بر «عطف» و نصب آن مبتنی بر جواب

«ترجی» - پس از «فاء» - است.

به گفته ابن الحاجب، «فاء» به دو شرط، فعل مضارع را منصوب می‌کند. نخست آن که «سببیه» باشد و دوم آن که قبل از آن، امر یا نهی یا نفی یا استفهام یا تمنی یا عرض آمده باشد. (رضی، ۱۴۳۱: ۶۳/۴) رضی در شرح این سخن یادآور شده که ابن الحاجب، «ترجی» را ذکر نکرده است، اما در آیات سی و ششم غافر و چهارم عبس، قرائت منصوب فعل پس از «ترجی» آمده است. (همان)

به گفته سیوطی (۱۳۹۰: ۳۰۹/۲) نحویان اختلاف کرده‌اند که آیا فعل پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی»، منصوب می‌گردد یا خیر؟ بصری‌ها بر آن رفته‌اند که فعل مضارع پس از «فاء» به عنوان جواب «ترجی» منصوب نمی‌گردد، اما کوفی‌ها این نصب را جایز دانسته‌اند. به همین سان، ابوحنیفان (۲۰۱۰: ۴۴۶۷) بیان می‌دارد که نصب فعل مضارع بعد از «فاء» در جواب «ترجی»، نزد کوفی‌ها جایز و نزد بصری‌ها ممنوع است. به گفته جرجاوی (۱۳۹۰: ۳۸۶/۲) نیز در مکتب بصری‌ها، «ترجی»، جواب منصوب ندارد.

منصوب خواندن «فَأَطَّلَعَ» مبتنی بر آن معرفی شده است که «ترجی»، کلام غیر موجب [نسخن غیر ایجابی] است. (فارسی، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۴؛ قیسی، ۱۴۳۲: ۵۷۵-۵۷۴) از آن سو، نزد بصری‌ها، «ترجی» در حکم کلام موجب [نسخن ایجابی] است و از این رو، جواب منصوب ندارد. (سیوطی، ۱۳۹۰: ۳۰۹/۲) مقصود از کلام موجب، گزاره خبری مثبت است. گزاره‌های انشائی یا منفی، غیر موجب، دانسته می‌شوند. بدین سان اختلاف درباره غیر موجب یا در حکم موجب دانستن «ترجی» سبب شده است که درباره جواز نصب بعد از «ترجی» اختلاف شود.

ممکن است پرسش شود که چه فرقی میان «ترجی» و «تمنی» است که بصری‌ها، نصب فعل بعد از «ترجی» را نپذیرفته‌اند ولی در «تمنی» آن را پذیرفته‌اند؟

پاسخ آن است که ابراز امید درباره امری، بر نزدیک بودن آن دلالت دارد و این نزدیکی سبب شده که بصری‌ها، ابراز امیدواری را در حکم خبری مثبت بدانند، اما در «تمنی» (ابراز آرزو) این نزدیک انگاری دیده نمی‌شود. با این همه، زمخشری (۱۴۲۹: ۱۲۷/۴) شباهت داشتن «ترجی» به «تمنی» را توجیه‌گر قرائت نصب انگاشته است.

در راهکاری دیگر ادعا شده است که «أَطَّلَعَ» جواب امر «إِن» است و از این رو منصوب گشته است؛ یعنی «إِن تَبْنَ لِي أَطَّلَعَ» (اگر برای من، [قصر] بنا کنی، مطلع می‌شوم) (عکبری، ۱۴۲۱: ۲۱۹/۲)

مدعای فوق خلاف ظاهر است، زیرا اطلاع از خدای موسی فرع بر رسیدن به راه‌های آسمان است. (نه فرع بر بنای قصر)

ابن خالویه (۱۴۲۷: ۳۸۷) قرائت رفع «فَأَطَّلَعَ» را بر پایه عطف به «ابلع»، اختیار خود معرفی

کرده است. طبری (بی تا: ۷۷/۲۴) تصریح کرده است که جز رفع «فَأَطَّلَعُ»، قرائت دیگری را اجازه نمی‌دهد، زیرا اجماع قاریان که حجت است، بر قرائت رفع می‌باشد.

طبری در اختیار خود، از چالش نحوی قرائت نصب سخن نگفته است، بلکه بر عدم شهرت آن در برابر شهرت قرائت رقیب تکیه کرده است. با این همه، به نظر می‌رسد که غرابت نحوی قرائت نصب، زمینه‌ساز فقدان شهرت آن شده است. به دیگر بیان، چالش نحوی قرائت نصب به عدم شهرت آن در میان قاریان انجامیده است و این فقدان شهرت سبب شده است که شیخ مفسران، خوانش منصوب «فَأَطَّلَعُ» را اجازه ندهد.

۲.۳. قرائت منصوب «لَا تُكْذِبُ»

﴿...فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انعام/۲۷)

عاصم در روایت حفص و نیز حمزه، افعال «لَا تُكْذِبُ» و «نَكُونُ» را در آیه فوق، نصب داده‌اند. قرائت ابن عامر «لَا تُكْذِبُ» _ به رفع_ و «نَكُونُ» _ به نصب_ است و باقی قاریان هفت گانه، هر دو فعل را به رفع خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۰۲)

نصب «لَا تُكْذِبُ» پس از واو، مبتنی بر آن است که جواب «تمنی» باشد. (زجاج، ۱۴۲۷: ۱۸۱/۲؛ نحاس، ۲۰۰۴: ۶۵/۲) ابن عامر، «لَا تُكْذِبُ» را جواب «تمنی» ندانسته، بلکه «نَكُونُ» را جواب انگاشته است. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۲۴۵)

به گفته اهل تفسیر، زجاج جایز می‌داند که با واو در جواب تمنا نصب داده می‌شود، چنانکه با فاء نصب داده می‌شود، اما اکثر بصری‌ها بر آن رفته‌اند که در جواب تمنا، فقط فاء جایز است. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۵۴۸/۳؛ شوکانی، ۱۴۳۰: ۶۳۸/۱)

بدین سان به نظر می‌رسد قاریان به رفع هر دو فعل، قائل به جواز نصب با واو نبوده‌اند. از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب، به صورت «يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ فَلَا تُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا...» گزارش شده است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۶۵/۲) در این قرائت «لَا تُكْذِبُ» به عنوان جواب «تمنی» با فاء منصوب شده است. (همان)

طبری (بی تا: ۲۰۶/۷) عقیده دارد که قرائت کننده به نصب «لَا تُكْذِبُ» _ در مصحف رسمی_ به امید اصابت به معنای قرائت عبدالله، چنین خوانده است. (همان) به گفته وی، تردیدی نیست که در قرائت به فاء، اعراب نصب برای «لَا تُكْذِبُ» صحیح است، اما صحت این نصب در قرائت به واو بسته به آن است که از عرب درباره «جواب منصوب با واو» نقل صحیحی رسیده باشد. (همان) در نهایت، طبری اظهار بی‌خبری می‌کند که در این باره از عرب، چیزی به نحو صحیح شنیده شده باشد بلکه شناخته شده در سخن عرب، جواب با فاء می‌باشد. (همان)

طبری بیان می‌دارد که جز رفع «لَا تُكْذِبُ» و «نَكُونُ»، قرائت دیگری را اختیار نمی‌کند.

همان) ابوالقاسم هذلی (۱۴۲۸: ۵۳۹) نیز این دو فعل را جواب «تمنی» ندانسته و قرائت رفع را اختیار کرده است.

۲. ۴. قرائت غایب «لَا يَحْسَبَنَّ»

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ (انفال/۵۹)

در آیه فوق، قرائت حمزه، ابن عامر و عاصم در روایت حفص، «لَا يَحْسَبَنَّ» _ به یاء و فتح سین_ است اما ابن کثیر، نافع، ابوعمر و کسائی، «لَا تَحْسَبَنَّ» _ به تاء و کسر سین_ قرائت کرده‌اند و قرائت عاصم در روایت ابوبکر، به تاء و فتح سین است. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۱۷) این اختلاف در آیه ﴿لَا تَحْسَبَنَّ / لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾ (نور/۵۷) نیز تکرار شده است، با این تفاوت که در این موضع، حفص از عاصم به قرائت کنندگان به تاء پیوسته است. (همان، ۱۶۳)

فتح یا کسر سین، عاری از تأثیری معنایی است، اما قرائت به یاء و تاء، بیانگر اختلاف میان صیغه مفرد غایب و مفرد مخاطب است و قرائت به یاء در این آیات، اعتراض برخی نحویان را برانگیخته است، زیرا فعل «يَحْسَبَنَّ» _ به سان دیگر افعال قلوب_ به دو مفعول احتیاج دارد. (نک: نحاس، ۲۰۰۴: ۲۰۳/۲) در این راستا، جمعی از نحویان _ از جمله ابوحاتم_ این قرائت را «لحن» دانسته و خواندن آن را ناروا شمرده‌اند. (همان) به علاوه، در مقام طعن گفته‌اند که هر کس «اعراب» را بشناسد یا به او بشناسانند، چنین نمی‌خواند. (همان) به عقیده ازهری (۱۴۱۲: ۱/۴۴۲) و زجاج (۱۴۲۷: ۲/۳۳۱)، قرائت به یاء جایز است اما وجه آن نزد اهل «عربیت» ضعیف است.

از دیگر سو، اهل فن در قرائت به تاء به دیده نیکو نگریسته‌اند، چنانکه زجاج، قرائت نیکو (القرءة الجيدة) را قرائت به تاء معرفی می‌کند (همان)، ابن خالویه (۱۴۲۷: ۱۳۹) قرائت به تاء را قرائت مختار خود می‌خواند و رشیدرضا (۱۴۲۶: ۱۰/۴۵) قرائت به تاء را آشکارتر می‌شمارد.

با وجود فراگیر شدن قرائت حفص از عاصم در دوره معاصر، طباطبایی (۱۴۳۰: ۱۱۶/۹) در میزان نیازی نمی‌بیند که قرائت «لَا يَحْسَبَنَّ» را یادآور شود و آن را توجیه نحوی کند، بلکه قرائت مشهور را قرائت به تاء معرفی کرده و آیه را تنها بر وفق آن تفسیر می‌کند. به گفته وی، «تَحْسَبَنَّ» خطاب به پیامبر است؛ به سان خطاب‌های ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ...﴾ (انفال/۶۴) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (انفال/۶۵) که در آیات بعد آمده‌اند. (همان) از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود به صیغه غایب ولی به زیادت «أَنَّهُمْ» قبل از «سَبَقُوا» نقل شده است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۲۰۳/۲) به گفته طبری (بی‌تا: ۳۵/۱۰)، عبارت مصحف عبدالله صحیح و فصیح است، زیرا «يَحْسَبَنَّ» در «أَنَّهُمْ» عمل کرده است. طبری هنگامی ناقد قرائت به یاء است که «أَنَّهُمْ» در جمله وجود ندارد و واژه‌ای نیست که «يَحْسَبَنَّ» در

آن عمل کند. (همان) با این همه، ازهری (۱۴۱۲: ۴۴۲/۱) قرائت عبدالله بن مسعود را در این موضع، موید قرائت به یاء در مصحف رسمی انگاشته است. زجاج (۱۴۲۷: ۳۳۱/۲) نیز قرائت ابن مسعود به صورت «انهم سبقوا» را شاهد آن می‌داند که معنای قرائت به یاء، ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ سَبِقُوا﴾ باشد. یعنی حرف «أَنْ» پیش از «سبقوا» مقدر و محذوف قلمداد شود. در این فرض آیه پنجاه و نهم انفال به سان آیه ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا...﴾ (عنکبوت/۴) جلوه می‌کند. بر وفق دانش نحو «أَنْ» و «أَنْ» به همراه صله خود می‌توانند جای دو مفعول را برای افعال قلوب نظیر «حسب يحسب»، پُر کنند. (شرتونی، ۱۴۲۲: ۱۴۹/۴) به نظر می‌رسد مقدر و محذوف دانستن «أَنْ» پیش از «سبقوا»، توجیهی متکلفانه نیست، زیرا سبب نمی‌شود که معنای قرائت بر خلاف قصد قاری، دگرگون گردد.

۲. ۵. قرائت منصوب «بینکم»

﴿وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ...﴾ (انعام/۹۴)

حفص از عاصم و نیز نافع و کسائی، «بین» در این آیه را به نصب خوانده‌اند اما باقی قاریان هفت گانه آن را به رفع خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۰۵)

در قرائت نصب، «بین» ظرف است، اما در قرائت رفع، قطع شدن به «بین» نسبت داده شده و «بین» به عنوان فاعل، مرفوع است. هذلی (۱۴۲۸: ۵۴۴) معنای «بَیْنَكُمْ» در این آیه را «وصلکم» دانسته و قرائت رفع را اختیار کرده است. به عقیده طبری (بی‌تا: ۳۲۴/۷) با توجه به مشهور بودن هر دو قرائت نصب و رفع و توافق معنایی آن دو، قاری قرآن به هر کدام بخواند، اصابت کننده است.

از دیگر سو، قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه، «لَقَدْ تَقَطَّعَ مَا بَیْنَكُمْ» می‌باشد. (فراء، ۱۴۳۲: ۲۶۱/۱) یعنی آنچه میان شما بود، گسسته شد. در نقلی از «سدی»، «تَقَطَّعَ بَیْنَكُمْ» به «تَقَطَّعَ مَا بَیْنَكُمْ» معنا شده است. (طبری، بی‌تا: ۳۲۴/۷)

به گفته ازهری (بی‌تا: ۴۹۸/۱۵)، ابوحاتم قرائت نصب را انکار کرده است، با این استدلال که حذف موصول و باقی ماندن صله جایز نیست. بدین سان به عقیده ابوحاتم، نصب «بینکم» در این موضع جز با ذکر موصول روا نیست، مثلاً باید گفته شود «ما بینکم» (همان) ازهری بیان می‌دارد که فراء و ابواسحاق نحوی، قرائت نصب را روا دانسته‌اند و آن دو به نحو از ابوحاتم داناتر بوده‌اند. (همان)

۲. ۶. قرائت مرفوع «أربع»

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (نور/۶)

در آیه فوق، قرائت ابن کثیر، نافع، ابو عمرو، ابن عامر و عاصم در روایت ابوبکر، «أربع» به

نصب- است اما حمزه، کسائی و حفص از عاصم، «أربع» - به رفع- قرائت کرده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۶۱)

طبری (بی تا: ۱۰۰/۱۸) سزاوارترین دو قرائت به صواب را نزد خود، نصب «أربع» به وقوع «شهادة» بر آن معرفی می‌کند.

از دیگر سو، در قرائت رفع، «أربع» خبر برای «شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ» است. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۴۹۵؛ ابن ابی مریم، ۲۰۰۹: ۵۵۶) بر این اساس، معنا آن است که گواهی هر یک از ایشان، چهار گواهی برای خدا است که او راست می‌گوید. به گفته ابن عطیه (بی تا: ۱۳۴۷)، ابوحاتم، قرائت رفع را فاقد وجه شمرده است؛ با این استدلال که «الشهادة» واحد است و شهادت واحد، چهار شهادت نیست. به گفته ابن خالویه (۱۴۲۷: ۲۹۶) نیز ابوحاتم، رفع «أربع» را لحن (خطا) انگاشته است، زیرا شهادت واحد است و نمی‌توان از آن به جمع خبر داد، چنانکه نمی‌توان گفت زید اخوتک (زید برادران تو هستند).

ابن خالویه، مدعای ابوحاتم را نپذیرفته است بلکه ترکیب نحوی قرائت رفع را به سان جملائی چون «صومی شهر» (روزه من، یک ماه است) معرفی کرده و آن را صحیح دانسته است. (همان)

۲.۷. قرائت مشدد «لما»

﴿إِنْ كَلَّ نَفْسٌ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (طارق/۴)

در آیه فوق، قاریان هفت گانه در قرائت «لما» به تشدید یا به تخفیف اختلاف کرده‌اند؛ بدین شرح که قرائت عاصم، ابن عامر و حمزه به تشدید میم و قرائت باقی، بدون تشدید است. (دانی، ۱۴۳۰: ۲۲۱)

به گفته نحاس، قرائت به تخفیف در زبان عربی، وجهی آشکار دارد؛ بدین سان که «ما» زائد و «إن» تخفیف یافته «إن» است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۱۸۶/۵) در نتیجه معنای «لما علیها حافظ»، «علیها حافظ» است. (زجاج، ۱۴۲۷: ۲۹۳/۵) و آیه بیان می‌دارد که برای هر نفسی، نگاهبانی است.

از دیگر سو، در قرائت به تشدید، «لَمَّا» به معنای «الَّا» و «إن» در معنای «ما» نافیه است. (عکبری، ۱۴۲۱: ۲۸۵/۲) بر این اساس، معنا آن است که هیچ نفسی نیست جز آن که نگاهبانی برای او است.

از اخفش، کسائی و ابوعبیده نقل است که «لَمَّا» به معنای «الَّا» در سخن عرب، یافت نشده است. (فخررازی، ۱۴۲۶: ۱۱۹/۳۱) اما عتبی بر آن است که «لَمَّا» به معنای «الَّا» - به همراه «إن» نافیه - در لهجه هذیل وجود دارد. (همان) ابن عون گفته است که نزد ابن سیرین «لَمَّا» را با تشدید خواندم، پس آن را انکار کرد و گفت: سبحان الله! سبحان الله! (همان)

طبری (بی تا: ۱۷۹/۳۰) می‌گوید قرائتی که جز آن را در این موضع اختیار نمی‌کنم، قرائت «لما» به تخفیف است، چون وجه شناخته شده در کلام عرب، تخفیف است و شایسته نیست که از وجه شناخته شده‌تر به وجه ناشناخته‌تر عدول شود.

۳. چالش‌های صرفی در قرائت حفص از عاصم

۱. قرائت به فتح قاف «قرن»

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ...﴾ (احزاب/۳۳)

در آیه فوق، عاصم و نافع «قرن» را به فتح قاف خوانده‌اند اما قرائت باقی قاریان هفت گانه به کسر قاف است. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۷۹) اهل تفسیر از قرائت به کسر قاف به عنوان قرائت جمهور یاد کرده‌اند. (ابن عطیه، بی تا: ۱۵۱۱؛ قرطبی، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۷) این واژه در هر دو قرائت، فعل امر به صیغه جمع مخاطب مونث است. «قرن» به کسر قاف می‌تواند از «وَقَرْنَ يَقْرَوْنَ قَارًا» باشد. به گفته طبری (بی تا: ۷/۲۲) در این صورت، معنا آن است که در خانه‌های خود، اهل وقار و سکینه باشید. وجه دیگر آن است که «قرن»- به کسر قاف- از «قَرَّ يَقْرُ قَرَارًا» باشد. بر این مبنا، «قرن» در اصل «أَقْرَن» بوده است که از باب تخفیف، راء نخست حذف و حرکت کسره آن به قاف منتقل شده است. حرکت دار شدن قاف، آن را از همزه بی‌نیاز کرده است.

راغب (۱۴۲۹: ۴۱۴) «قَرَّ فِي مَكَانٍ» را به «سكون عاری از حرکت» معنا کرده است. به گفته قرطبی (۱۴۳۰: ۳۵۵/۷) عبارت «قررت في المكان» هنگام اقامت گزیدن در یک مکان، به کار می‌رود.

از دیگر سو، تحلیل صرفی «قرن»- به فتح قاف-، تنها به سان وجه دوم «قرن» به کسر قاف- است با این تفاوت که در قرائت به فتح قاف، عین الفعل مضارع، مفتوح است. این مفتوح انگاری اختلافی مهم میان اهل فن برانگیخته است. ابو عبید گفته است شیوخ ما، «قرن» را در سخن عرب انکار کرده‌اند. (نحاس، ۲۰۰۴: ۲۸۷/۳) علت انکار آن است که در «قررت في المكان أقر» فعل مضارع به کسر قاف صحیح و به فتح قاف، فاقد جواز می‌باشد. (شوکانی، ۱۴۳۰: ۵۰۳/۲) به همین سان، ابوحاتم «قرن»- به فتح قاف- را در کلام عرب فاقد وجه دانسته است. (نحاس، ۲۰۰۴: ۲۸۷/۳؛ قرطبی، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۷) ابو عثمان مازنی نیز در زمره منکران جواز این خوانش یاد شده است. (فارسی، ۱۴۰۷: ۱۷۶/۴؛ قرطبی، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۷) به عقیده ابوعلی فارسی (۱۴۰۷: ۱۷۷/۴) وجه قرائت، کسر قاف است، چون درباره قرائت به فتح، اختلاف شده است اما قرائت به کسر، بدون اشکال از دو جهت جایز است؛ یعنی می‌تواند از «القرار» یا از «الوقار» باشد. زجاج (۱۴۲۷: ۱۷۲/۴) نیز قرائت به کسر قاف را شایسته‌تر (اجود) می‌شمارد.

از دیگر سو، نحاس (۲۰۰۴: ۲۸۷/۳) از علی بن سلیمان نقل کرده است که «قَرَنَ» به فتح قاف از «قَرَرْتُ به عیناً اَقْرُ» می‌باشد. این معنای پیشنهادی، در مقام حل اشکال وارد بر قرائت به فتح قاف است؛ زیرا فتح عین الفعل مضارع در عبارت «قَرَرْتُ به عیناً اَقْرُ»، مقبول می‌باشد. (نک: قرطبی، ۱۴۳۰: ۳۵۵/۷؛ شوکانی، ۱۴۳۰: ۵۰۳/۲) به گفته نحاس (۲۰۰۴: ۲۸۷/۳) بر این فرض، معنای آیه «اقرن عیونا فی بیوتکن» است؛ یعنی باید برای شما در خانه‌هایتان، روشنی دیدگان باشد. شوکانی (۱۴۳۰: ۵۰۳/۲) قول مزبور را نپسندیده است و آن را با معنای رایج آیه مخالف می‌شمارد، زیرا بر وفق تفسیر رایج، زنان پیامبر، به سکون و استقرار در خانه‌ها امر شده‌اند. اما ابن عاشور (۱۴۲۰: ۲۴۲/۲۱) معنای لزوم روشن شدن دیدگان در خانه‌ها را به همان معنای لزوم ملازمت داشتن به خانه‌ها باز گردانده است؛ با این تقریر که آیه می‌گوید روشنی دیده شما باید در خانه شما باشد؛ پس به ماورای آن چشم نیندازید. بدین سان این فرمان، کنایه از ملازمت داشتن به خانه‌ها است.

به باور این قلم، نمی‌توان «قَرَنَ فی بیوتکن» را به لزوم روشنی دیدگان در خانه‌ها معنا کرد، زیرا در همه کاربردهای قرآنی این فعل برای دلالت بر روشنی چشم، به واژه «عین» به عنوان «مفعول به» تصریح شده است اما در این موضع، واژه «عین» ذکر نشده و بر حذف آن نیز شاهی اقامه نشده است.

۲.۳. قرائت مجهول «سعدوا»

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَعِي الْجَنَّةِ﴾ (هود/۱۰۸)

در آیه فوق، قرائت عاصم در روایت حفص و قرائت حمزه و کسائی، «سَعِدُوا» - به ضم سین - است اما باقی قاریان هفت گانه، «سَعِدُوا» - به فتح سین - خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۲۶) ضمیر «او» در قرائت معلوم، فاعل و در قرائت مجهول، نائب فاعل است. قرائت معلوم، نیک بخت و سعید بودن را به خود افراد نسبت می‌دهد اما بر وفق قرائت مجهول، سعادت و نیک بختی، به آنان عطا شده است. به باور طبری (بی تا: ۱۴۳/۱۲) با توجه به معروف بودن هر دو قرائت، قاری قرآن به هر یک از آن دو بخواند، اصابت کننده به صواب است. ابن عطیه (بی تا: ۹۷۱) قرائت به ضم سین را «شاد» دانسته است. مراد ابن عطیه، شذوذ زبانی است؛ زیرا وی «سَعِدَ» را فعلی معرفی کرده که متعدی نمی‌شود. (همان) از سیبویه نقل است که «سَعِدُ فُلَانٌ» گفته نمی‌شود، چنانکه «شَقِي فُلَانٌ» گفته نمی‌شود، زیرا این افعال متعدی نمی‌گردند. (قرطبی، ۱۴۳۰: ۶۹/۵)

در این راستا، علی بن سلیمان، از «سَعِدُوا» خواندن کسائی - با وجود دانش او به عربیت - اظهار شگفتی کرده است، زیرا «سَعِدُوا» لحنی ناروا است و عرب «سَعِدَ فُلَانٌ» و «أَسَعِدَهُ اللهُ» می‌گوید. (نحاس، ۲۰۰۴: ۳۱۷/۲) یعنی این فعل، در ثلاثی مجرد لازم و در باب افعال، متعدی است.

به گفته طباطبایی (۱۴۳۰: ۳۶/۱۱) قرائت معلوم وفاق بیشتری با لغت دارد؛ زیرا در کاربرد معروف از عرب، «سعد» لازم است. گرچه به باور مفسر ما، خوانش مجهول «سَعِدُوا» در کنار فعل معلوم «شَقُوا» که در آیات پیشین آمده است، این اشاره لطیف را دربردارد که سعادت و خیر از جانب خدا است، ولی بدی از جانب خود آدمی به وی ملحق می شود. (همان)

به گفته قیسی (۱۴۳۲: ۳۸۰)، حَجَّتْ قرائت معلوم آن است که «سَعِدُوا» متعدی نمی شود و چون متعدی نشود و مفعول نگیرد، نمی توان از آن فعل مجهول ساخت. قیسی خود نیز بر پایه این استدلال، قرائت معلوم را اختیار می کند. (همان) با این همه، وی در توضیح قرائت مجهول اذعان می دارد که گویشی خارج از قیاس از عرب، «سعد الله» را به معنای «أسعده الله» به کار می گیرد. (همان) به گفته ابن زنجله، عرب «سعد» را به صورت لازم و متعدی به کار می برد و «سعد زید» و «سعد الله» می گوید اما استعمال «سعد الله» در کلام عرب، اندک است و بیشتر «أسعده الله» را به کار می برند. (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۴۹) بدین سان اختیار اهل لغت در این موضع، قرائت «سَعِدُوا» به فتح سین است. (همان)

۳.۳. قرائت به سکون لام «ثُمَّ لَيَقَطَعُ»

﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لَيَقَطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ (حج/۱۵)

ابوعمر و، ابن عامر و نافع در روایت ورش، در خواندن «ثُمَّ لَيَقَطَعُ»، لام را کسره داده اند، اما باقی قاریان هفت گانه، لام را به سکون خوانده اند. (دانی، ۱۴۳۰: ۱۵۶)

«اصل» در این باره، کسره لام است و سکون را از باب تخفیف معرفی کرده اند. (ابن خالویه، ۱۴۲۷: ۲۸۱؛ قیسی، ۱۴۳۲: ۴۷۰) به گفته ابن عاشور، لام «لَيَقَطَعُ» لام امر است و لام امر چون در اول کلمه باشد، کسره می گیرد و هرگاه پس از حروف عطف غیر از «ثُمَّ» باشد، ساکن می شود اما پس از «ثُمَّ» هر دو وجه کسره یا سکون جایز است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۰/۱۷)

نحاس بیان می دارد که اهل کوفه «ثُمَّ لَيَقَطَعُ» را به سکون لام خوانده اند و این در «عربیت» بعید است، زیرا «ثُمَّ» مانند واو و فاء نیست. (نحاس، ۲۰۰۴: ۸۵/۳) مبرد نیز سکون لام با «ثُمَّ» را منع کرده است. (قیسی، ۱۴۳۲: ۴۷۰) قیسی در این میان، قرائت به کسر را اختیار کرده است. (همان)

شواهدی از اثرگذاری «عربیت» در نقد روایت حفص از قرائت عاصم

سوره آیه	محل اختلاف	قرائت حفص	قرائت رقیب	سخن منتقدان قرائت حفص
زخرف ۸۸	قیله	جَز	نصب	اما «قیله» _بالکسر_ فهو عطف علی قوله «و عنده علم الساعة» و هو فی العربية قبیح جداً (ابن ادریس)
غافر ۳۷	فَأَطَّلَعَ	نصب	رفع	مذهب البصریین ان الترجی لیس له جواب منصوب (جرجای) القراءة التي لا استجیز غیرها الرفع فی ذلك (طبری)
انعام ۲۷	ولا نُكذِّبُ و نكون	نصب	رفع	اکثر البصریین لایجیزون الجواب الا بالفاء (قرطبی) القراءة التي لا اختار غیرها فی ذلك «...لا نُكذِّبُ... و نكون» بالرفع (طبری)
انفال ۵۹	لاتحسبن	صیغه غایب	صیغه مخاطب	زعم جماعة من النحویین منهم ابوحاتم ان هذا لحن لاتحل القراءة به ولا یسمع لمن عرّف الاعراب او عرّفه (نحاس)
انعام ۹۴	بینکم	نصب	رفع	کان ابوحاتم ینکر هذه القراءة و یقول من قرأ «بینکم» لم یجز الا بموصول کقولک «ما بینکم» و لایجز حذف الموصول و بقأ الصلة (زهري)
نور ۶	أربع	رفع	نصب	قال ابوحاتم لا وجه للرفع لان الشهادة لیست بربع شهادات (ابن عطیه)
طارق ۴	لما	تشدید میم	تخفیف میم	قال ابن عون قرأت عند ابن سیرین «لما» بالتشدید فأنکره و قال سبحان الله سبحان الله (فخررازی) لا ینبغی أن یتروک الاعرف الی الانکر (طبری)
احزاب ۳۳	قرن	فتح قاف	کسر قاف	زعم ابوحاتم انه لامذهب له فی کلام العرب و زعم ابوعبیده ان اشیاخه کانوا ینکرونه من کلام العرب (نحاس)
هود ۱۰۸	سعدوا	صیغه مجهول	صیغه معلوم	کان هذا لحنا لایجز لانه انما یقال سعد الله و اسعده الله (نحاس) قال سیبویه لا یقال سَعِدَ فلان کما لا یقال سُقِيَ فلان لانه مما لایتعدی (قرطبی)
حج ۱۵	ثم لیقطع	سکون لام	کسر لام	هذا بعید فی العربية لان «ثم» لیست مثل الواو والفاء (نحاس) منع المبرد اسکان اللام مع «ثم» (قیسی)

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با ارائه و بررسی شواهدی دهگانه مدلل نمود که «عربیت» در نقد قرائت حفص از عاصم جایگاهی مهم دارد و چنان نیست که قرائت مزبور، فراتر از نقد نشیند. به وقت سنجش قرائات در ترازوی عربیت، گاه از منظر زبانی، به موجه یا ناموجه بودن اشکالات نحوی یا صرفی، نظر می‌دوزیم و گاه از منظر تاریخی، از نحوه مواجهه پیشینیان با یک قرائت، سخن می‌گوییم. تفاوت نهادن میان این دو مقام اهمیت دارد؛ زیرا داوری کنونی داوران تنها در مقام نخست اهمیت دارد، اما در مقام اخیر، همدلی یا ناهمدلی با آراء پیشینیان یکسان است. یعنی در تاریخ قرائات، آن آراء بروز یافته و وفاق و خلاف‌ها رخ داده است ولو آن که امروزیان چنین انگارند که آن رفتارها و گفتارها نمی‌بایست رخ دهد. بدین سان از منظر تاریخی، نحوه مواجهه پیشینیان با یک قرائت - به خودی خود - اهمیت دارد. از دیگر سو، از منظر زبانی، داوری در مواردی چون روایی یا ناروایی فتح قاف در «قرن»، وابسته به شنیدن از «عرب» مخاطب قرآن است که امکان آن، امروزه منتفی است. در این سنخ موارد، سهم «شنیدن» تعیین‌کننده‌تر از تفکر است و نمی‌توان در مقام ارزیابی، به داوری عقلی صرف نشست. اما مواردی نظیر قبح عطف «قیله» به «الساعه» به سبب فاصله بسیار، چندان به قرائن «شنیدنی» ناموجود وابستگی ندارد و امروزه نیز دانایان نحو می‌توانند داوری خود را بیان دارند.

کتابنامه

- آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۲۱ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی مریم، نصرین علی شیرازی (۲۰۰۹م): «الموضح فی وجوه القرائات و عللها»، تحقیق: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن خالویه (۱۴۲۷ق): «اعراب القرائات السبع و عللها»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ادریس، ابوبکر احمد بن عبیدالله (۱۴۲۸ق): «الکتاب المختار فی معانی قرائات اهل الامصار»، تحقیق: عبدالعزیز بن حمید الجهنی، ریاض: مکتبه الرشید.
- ابن زنجله، ابوزرعه عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «حجۀ القرائات»، تحقیق: سعید الافغانی، بیروت: موسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق (بی تا): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دار ابن حزم.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۲۰۱۰م): «تفسیر البحر المحیط»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابو عبیده، قاسم بن سلام (۱۴۲۶ق): «فضائل القرآن»، بیروت: المکتبه العصریه.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد (۱۴۱۲ق): «معانی القرائات»، المملکه العربیه السعودیه: کلیه الاداب جامعه ملک السعود.
- همو (بی تا): «تهذیب اللغه»، تهران: دار الصادق للطباعه والنشر.
- اهدلی، احمد میقری بن احمد (۱۴۲۷ق): «البرهان فی اعراب آیات القرآن»، بیروت: مکتبه العصریه.
- بنا دمیاطی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق): «اتحاف فضلاء البشر بالقرائات الاربعه عشر»، تحقیق: شعبان محمد اسماعیل، بیروت: عالم الکتب.
- جرجاوی، خالد بن عبدالله ازهری (۱۳۹۰ش): «شرح التصریح علی التوضیح»، بی جا: ناب مصطفوی.
- دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۳۰ق): «التیسیر فی القرائات السبع»، تصحیح: اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقيه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹ق): «المفردات فی غریب القرآن»، تهران: موسسه الصادق.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۲۶ق): «تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ش): «شرح الرضی علی الکافی»، قم: دار المجتبی.
- زجاج، ابو اسحاق ابراهیم السری (۱۴۲۷ق): «معانی القرآن و اعرابه»، تصحیح: عرفان بن سلیم، بیروت: المکتبه العصریه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۹ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۰ش): «همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع»، بی جا: ناب مصطفوی.
- شرتونی، رشید (۱۴۲۲ق): «مبادئ العربیه»، تنقیح: حمید محمدی، قم: موسسه انتشارات دار العلم.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۳۰ق): «فتح القدير»، بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۳۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه دار المجتبی.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا): «تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عکبری، ابوالبقاء عبدالله بن حسین (۱۴۲۱ق): «املاء مامن به الرحمن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- علی، جواد (۱۴۱۳ق): «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، بی جا: بی نا.
- فارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار (۱۴۰۷ق): «الحجۀ للقراء السبعه»، دمشق و بیروت: دار المأمون للتراث.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۶ق): «تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب»، بیروت: دارالفکر.

- فراء، يحيى بن زياد (١٤٣٢ق): «معاني القرآن»، تحقيق عماد الدين بن سيد آل درويش، بيروت: عالم الكتب.
- قرطبي، محمد بن احمد انصاري (١٤٣٠ق): «الجامع لاحكام القرآن»، بيروت: المكتبة العصرية.
- قيسى، مكي بن ابي طالب (١٤٣٢ق): «الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها و حججها»، بيروت: كتاب ناشرون.
- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (٢٠٠٤م): «اعراب القرآن»، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- هذلي، ابوالقاسم يوسف بن علي (١٤٢٨ق): «الكامل في القرائات»، تحقيق: جمال بن السيد، بي جا: مؤسسة السما.

Bellami, James, (1996) "More proposed emendations to the text of the Koran", Journal of the American Oriental Society 116ii, pp 196-204.



Bibliography:

- Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad bin Yousuf, (2010), tafsir al-Bahr al-Muhit, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Abu Ubayd, al-Qasim bin Sallam, (1426 A.H), fadail al-Quran, Beirut: al-maktaba al-assrya.
- al-Ahdali, Ahmad Miqri bin Ahmad, (1427 A.H), al-Burhan fi Irab Ayat al-Quran, Beirut: al-maktaba al-assrya.
- al-Akbari, Abu al-Baqā Abdullah bin al-Hussein, (1421 A.H) , 'Imla' ma Mann bihi al-Rahman, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ali, Jawad, (1413 AH) ,al-Mufasssal fi tāriḫ al-'Arab qabla al-Islām, no place: no publisher.
- Alusi, Shahab al-Din Mahmud, (1421 A.H), Rūḥ al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-Mathānī, Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi.
- al-Azharī, Abū Mansūr Muhammad bin Ahmad, (1412 A.H), Maani al-Qiraat, Kingdom of Saudi Arabia: College of Arts, King Saud University.
- al-Azharī, Abū Mansūr Muhammad bin Ahmad, (no date), Tahdhīb al-lughah, Tehran: Dar al-Sadiq.
- Banna Damiati, Ahmad bin Muhammad, (1407 A.H), Ithaf Fuzala al-Bashar fi al-Qira'at al-Arba'ah Ashar, Edited by: Shaaban Muhammad Ismail, Beirut: Alam al-Kotob.
- Bellami, James, (1996) "More proposed emendations to the text of the Koran", Journal of the American Oriental Society 116ii, pp 196-204.
- al-Dani, Abu'Amr 'Uthman bin Sa'id, (1430 A.H), al-Taysir fi al-qira'at al-saba, Edited by: Otto Pretzel, Beirut: The Orient-Institute.
- Fakhr al- Rāzī, Muḥammad bin 'Umar, (1425-26 A.H), Tafsir al-Fakhr al-Razi al-mushtahir bi al-Tafsir al-kabir wa Mafatih al-ghayb, Beirut: Dar Al-Fikr.
- al-Fara', Yahya bin Ziyad,(1432 A.H), Ma'ani al-Quran, Edited by: Imād al-Dīn bin Sayyed al-Darwish, , Beirut: Alam al-Kotob.
- al-Farisi, Abū 'Ali al-Ḥasan bin Abd al-Ghaffār, (1407 A.H), Al-Hujjah li al-Qurra al-Saba'h, Damascus and Beirut: Dar al-Ma'mūn.
- al-Hozali, Abu al-Qasim Yusuf bin Ali, (1428 A.H), Al-Kamil fi al-Qara'at , Edited by: Jamal bin al-Sayyed, no place: al-Sama Institute.
- Ibn Abi Maryam, Nasr bin Ali al-Shirazi, (2009), Al-mudah fi wujuh al-qira'at wa'ilaliha, Editor: Abdul-Rahim al-Tarhuni, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, (1420 A.H), al-Tahrir wa al-Tanwir, Beirut: Tarikh al-Arabi institute.
- Ibn Attyya, Abu Muhammad Abd al-Haqq, (no date), al-muharrar al-wajiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Ibn Idris, Abu Bakr Ahmad bin Ubaidullah, (1428 A.H), Al-Katab al-Mukhtar fi Ma'ani qira'at Ahl al-Amsar, Edited by: Abdul-Aziz bin Hamid al-Juhani, Riyadh: al-maktaba al-Rushd.
- Ibn Khalawayh, (1427 A.H), Irab al-Qira'at al-Sab wa Ilaluha, Beirut: Dar al-Kotob

- al-Ilmiyah.
- Ibn Zangalah, Abu Zore Abd al-Rahman bin Muhammad, (1418 A.H), Hojrat al-Qira'at, Edited by: Saeed al-Afghani, Beirut: al-Resalah Institute.
 - al-Jerjawi, Khalid bin Abdullah al-Azhari, (1390 S.H), Sharh al-Tasrih 'ala al-Tawdih, no place: Nab Mustafavi Publication.
 - al-Nahhas, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad, (2004), I'rab al-Qur'an, Beirut: Dar al-Hilal.
 - Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib,(1432 A.H), al-Kashf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab'a, Beirut:Kitab-Nashrun.
 - al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad al-Ansari, (1430 A.H), Al-Jami li-Ahkam al-Qur'an, Beirut: al-maktaba al-assrya.
 - al-Rady, Muhammad bin al-Hassan, (1431 S.H), Sharh al-Radhi ala al-Cafiyah, Qom: Dar al-Mujtaba.
 - al-Raghib al-Isfahani, Hussein bin Muhammad,(1429A.H), al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Tehran: al-Sadiq Institute.
 - Rashid Ridā, Muhammad, (1426 A.H), Tafsir al-Quran al-hakim al-shahir bi Tafsir al-Manar, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
 - al-Shartouni Rashid, (1422 A.H), Mabādi' al-'Arabīyah, Edited by: Hamid Moham-madi, Qom: Dar al-Ilm Publication.
 - Shawkani, Muhammad bin Ali, (1430 A.H), Fath al-Qadir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
 - al-Suyuti, Jalal al-din Abd al-Rahman bin Abi Bakr, (1390 S.H), Hami' al-Hawami' Fi Sharh Jami' al-Jawami', no place: Nab Mustafavi Publication.
 - al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, (no date), Tafsir al-Ṭabarī: Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān, Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi.
 - Tabatabai, Muhammad Husayn, (1430 A.H), al-Mīzān fī tafsi'r al-Qur'ān, Qom: Dar Al-Mujtaba Institute.
 - al-Zajjāj, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Sarī, (1427 A.H), Maani al-Quran wa Irabuh, Edited by: Irfan bin Salim, Beirut: al-maktaba al-assrya.
 - al-Zamakshari, Mahmoud bin Omar, (1429 A.H) Al-Kashshaf an Haqayeq Ghavamez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.