

The Historical Interplay of Phonetics and Interpretation of the Qur'ān: A Case Study of Q 19:19

Mohammad Ali Khavanin Zadeh 

Assistant Professor in Department of *Qur'an* and Hadith Studies,
Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran and Karaj, Iran
(Corresponding author: alikhavanin@khu.ac.ir).

Ali Aghaei 

Researcher at Berlin Institute for Islamic Theology,
Humboldt-Universität zu Berlin, Germany (Email: ali.aghaei@hu-berlin.de).



Original Research

Received: 5/ 11/ 2024

Revised: 27/ 11/ 2024

Accepted: 19/ 12/ 2024

published: 19/ 12/ 2024

Pages: 43-76.

Publisher:

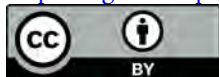
Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Khavanin Zadeh, M. A. , and Aghaei, A. "The Historical Interplay of Phonetics and Qur'ānic Interpretation: A Case Study of Mary 19:19", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 43-76.
<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.486364.1254>. 

Extended Abstract

This paper investigates the reciprocal influence between the variant readings of the Arabic letter *hamza* in the word *li-'ababa* (Q. 19) and the interpretation of the verse. The central research question is whether the variant readings stem from a purely phonetic phenomenon—namely, the lightening or substitution of *hamza*—which subsequently led to a shift in verb conjugation (from the first-person singular to the third-person singular) and thus a different exegetical understanding, or whether the primary difference is exegetical, prompting the adoption of the variant reading to resolve a theological challenge.

The study applies a comparative analysis of Qur'ānic variant readings sources (including works by Ibn Muğāhid, Abū 'Alī al-Farīsī, ad-Dānī, Ibn Hālawayh, aš-Šātibī, Abū Šāma, and others), classical exegetical literature (such as those by Muqātil b. Sulaymān, al-Farrā', aṭ-Ṭabarī, az-Zağğāğ, and an-Naḥḥās), and evidence from early Qur'ānic manuscripts. Beyond theoretical analysis, attention is paid to orthographic representations in early Qur'ānic manuscripts in order to assess whether phonetic or exegetical variation is reflected in the written transmission of the text of the Qur'ān. The phonological rule concerning the lightening of an open *hamza* preceded by a *kasra* —as described by Sībawayh and later grammarians— serves as

the analatical basis for this investigation.

The findings reveal that two distinct readings of *li-yahaba* must be differentiated:

- 1) a first-person singular form with phonological lightening of *hamza* into *yā'*, transmitted by Warš from Nāfi' al-Madanī, which represents a purely phonetic variant in line with the “reading principles” (*'uṣūl al-qirā'āt*);
- 2) a third-person masculine singular form, attributed to Abū 'Amr al-Baṣrī, which involves a grammatical and semantic shift, and should be categorized under “specific variants” (*farš al-ḥurūf*).

Contrary to the opinion of aṭ-Ṭabarī and Abū 'Ubayd, who rejected Abū 'Amr's reading on the basis of orthographic irregularity, later scholars such as Ibn Ḥālawayh and Abū Šāma argued for its compatibility with the 'Uṡmānic *rasm* by appealing to the rule of *hamza* lightening.

Codicological evidence suggests that in several early Qur'ānic manuscripts—including the lower layer of the Ṣan'ā' palimpsest and some Ḥijāzī codices—the word is written with *yā'* (or a denticle) potentially reflecting the reading with *yā'* and indicating that this variant reading may not have arisen solely through oral exegetical speculation, but also had roots in written transmission.

Exegetically, two interpretive frameworks emerge:

- 1) Gabriel is the agent of divine bestowal, justifying the first-person verb form;
- 2) God is the direct actor, which suits the third-person verb form.

Ultimately, the study concludes that the variant reading *li-yahaba* result from the convergence of two layers of variation: a phonetic process involving *hamza* lightening, and an exegetical shift driven by theological concerns. In other words, the key challenge in analyzing this variation lies in the intersection of phonetic and exegetical dimensions. While the Warš reading from Nāfi' remains within the bounds of phonological rules and *'uṣūl al-qirā'āt*, Abū 'Amr reading reflects a grammatical transformation and consequent semantic change, aligning with the category of *farš al-ḥurūf*.

Keywords: Variant readings of the Qur'ān, Interpretation of the Qur'ān, Phonetics, Grammar, Annunciation of Jesus' birth to Mary.

Bibliography

1. The *Qur'ān*; and also the Qur'ānic manuscripts:

Ms. 01-27.1, Dār al-Maḥṭūṭāt (Sanaa).

Ms. Arabe 341 (a), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Arabe 356 (a), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Arabe 358 (f), Bibliothèque nationale de France (Paris).

Ms. Ma VI 165, Universitätsbibliothek Tübingen.

Ms. Marcel 19, The National Library of Russia (Saint Petersburg).

Ms. Ms. or. oct. 1819, Staatsbibliothek zu Berlin.

Ms. Or. 2165, The British Library (London).

Ms. R 119, Musée national d'art islamique de Raqqada (Tunisia).

Ms. Saray Medina 1a, Topkapı Palace Museum (Istanbul).

Ms. Wetzstein II 1913, Staatsbibliothek zu Berlin.

Ms. no. 4251, The National Museum of Iran (Tehran).

Ms. [call number unknown], Private library of Sherif 'Abdarrahmān b. Zīdān (Meknes, Morocco).

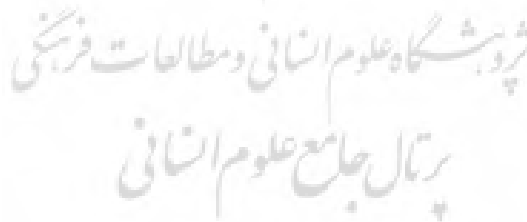
2. Abū 'Alī al-Fārisī, al-Ḥasan b. 'Abd al-Ġaffār, *al- uġġa li-l-qurrkk as-sab'a*, Beirut and Damascus, Dār al-Ma'mūn li-t-Turāt, 1413 AH [Arabic].
3. 'Abū 'Alī al-Fārisī, al-Ḥasan b. 'Abd al-Ġhaffār, *al-Huġġa li-l-qurr'* as-sab'a, Manuscript no. 3/6, Istanbul, Murad Mulla Library.
4. Abū'Sāma ad-Dimašqī, 'Abd ar-Raḥmān b. Ismā'īl, *'Ibrāz al-ma'ānī min Ḥīrz al-amānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1402 AH [Arabic].
5. al-Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb Ma'ānī al-qirā'āt*, Riyadh, Markaz al-Buḥūt fī Kolliyyat al-Ādāb, Ġāmi'at al-Malik Sa'ūd, 1412 AH [Arabic].
6. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *Jāmi' al-bayān fī al-qirā'āt as-sab' al-mašhūra*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
7. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *al-Muqni' fī ma'rifat marsūm mašāḥif ahl al-amṣār*, Riyadh, Dār at-Tadmuriyya, 1431 AH [Arabic].
8. ad-Dānī, 'Uṭmān b. Sa'īd, *at-Taysīr fī al-qirā'āt as-sab'*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 AH [Arabic].
9. al-Farrā', Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1374 AH [Arabic].
10. al-Ḥarrāz, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Manūīmat Mawrid az-zamān fī rasm aḥruf al-Qur'ān wa-matn ad-Dayl fī ad-dabt*, Ismailia, Maktaba al-Imām al-Buḥārī, 1427 AH [Arabic].
11. Ibn Abī Dāwūd as-Saġistānī, Sulaymān b. Aṣ'at, *Kitāb al-Mašāḥif*, Leiden, Brill, 1937 [Arabic].
12. Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Ḥaq, *Al-ḥuḥ arrar al-waġīz f'tafsīr al-kitāb al-'azīz*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1423 AH [Arabic].
13. Ibn Bādiš, Aḥmad b. 'Alī, *Kitāb al-'Iqn' fī al-qirā'āt as-sab'*, Damascus, Dār al-Fikr, 1403 AH [Arabic].
14. Ibn al-Ġazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *an-Našr fī al-qirā'āt al-'ašr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d. [Arabic].
15. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn b. 'Aḥmad, *I'rāb al-qirā'āt as-sab' wa-'ilaluhā*, Cairo, Maktaba al-Ḥāniġī, 1413 AH [Arabic].
16. Ibn Ḥālawayh, al-Ḥusayn b. 'Aḥmad, *Muḥtaṣar fī šawād al-qirā'āt min Kitāb al-*

*Badī*⁶, Cairo, Maktaba al-Mutanabbī, 1934 [Arabic].

17. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *Kitāb as-Sab'a fī al-qirā'āt*, Cairo, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1972 [Arabic].
18. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *Kitāb as-Sab'a fī al-qirā'āt*, Ṭantā, Dār aṣ-Ṣaḥāba li-t-Turāṭ, 1428 AH [Arabic].
19. Ibn Muğāhid, Aḥmad b. Mūsā, *as-Sab'a* Manuscript no. 69, Istanbul, Fatih Library, Waqf İbrahim Efendi.
20. Ibn Nağāḥ, Sulaymān, *Muḥtaṣar at-Tabyīn li-hij at-tanzīl*, Medina, Muğamma' al-Malik Fahd, 1421 AH [Arabic].
21. al-Ḥaṭīb, 'Abd al-Laṭīf, *Muḥjam al-qirā'āt*, Damascus, Dār Sa'd ad-Dīn, 1422 AH [Arabic].
22. Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Hidāya ilā bulūğ an-nihāya*, Ṣāriqa, Ğāmi'at aṣ-Ṣāriqa, 1429 AH [Arabic].
23. Makkī b. Abī Ṭālib, *al-Kaṣf 'an wuğūh al-qirā'āt as-sab' wa-'ilalih. wa-ḥuğāğihā*, Beirut, Mu'assasa ar-Risāla, 1404 AH [Arabic].
24. al-Māriğnī, Ibrāhīm b. Aḥmad, *Dalīl al-ḥayrān 'alā Mawrid az-zam'ān*, Kuwait, Markaz al-Qirā'āt al-Qur'āniyya, 1432 AH [Arabic].
25. al-Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta'wīlāt ahl as-sunna*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
26. Mullā 'Alī al-Qārī, *al-Hibāt as-saniyya al-'aliyya 'alā abyāt aṣ-Ṣāṭibiyya ar-rā'iyya*, Mecca, Dār Ṭayba al-Ḥaḍrā', 1439 AH [Arabic].
27. al-Muntağab al-Hamaḍānī, *al-Kitāb al-farīd fī i'rāb al-Qur'ān al-mağ'd* Medina, Dār az-Zamān li-n-Naṣr wa-t-Tawzī', 1427 AH [Arabic].
28. Muqāṭil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqāṭil b. Sulaymān*, Beirut, Mu'assasa at-Ta'rīḥ al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
29. an-Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I'rāb al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1429 AH [Arabic].
30. an-Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Ma'ānī al-Qurān al-karīm*, Mecca, Ğāmi'at Umm al-Qurā, 1410 AH [Arabic].
31. Naṣwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī, *Šams al-'ulūm wa-dawā' kalām al-'arab min al-kulūm*, Beirut, Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1420 AH [Arabic].
32. ar-Rāğib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Qurān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1420 AH [Arabic].
33. ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. 'Umar, *at-Tafsīr al-kabīr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401 AH [Arabic].
34. aṣ-Ṣāṭibī, al-Qāsim b. Fīrruh, *Manūūmat 'Aqīlat atrūb al-qaṣū'id fī asna al-maqāṣid fī 'ilm rasm al-maṣāḥif*, Jedda, Dār Nūr al-Maktabāt, 1422 AH [Arabic].

35. aš-Šāṭibī, al-Qāsim b. Fīrruh, *Matn aš-Šāṭibiyyah al-musammā Hirz al-amānī wa-wağh at-tabānī*, Medina, Dār al-Ġawṭānī, 1431 AH [Arabic].
36. Sībawayh, ‘Amr b. ‘Uṭmān, *al-Kitāb*, Cairo, Maktaba al-Ḥāniğī, 1375 AH [Arabic].
37. aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Cairo, Dār Hiğr, 1422 AH [Arabic].
38. aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *at-Tibyān fī tafsīr al-Qur’ān*, Najaf, al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1376-1383 [Arabic].
39. al-‘Ukbarī, ‘Abdallāh b. al-Ḥusayn, *at-Tibyān fī i’rāb al-Qur’ān*, Cairo, ‘Isā Bābī Ḥalabī wa-Šurakāh, 1396 AH [Arabic].
40. az-Zağğāğ, Ibrāhīm b. Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i’rābuh*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1408 AH [Arabic].
41. az-Zamahšarī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Tafsīr al-kaššāf ‘an ḥaq’’iq ġawāmiḍ at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-ta’wīl*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1430 AH [Arabic].
42. Aghaei, Ali (ed.), *Irankoran, Digital Catalogue and Edition of Qur’ān Manuscripts in Collections of Iran*, irankoran.ir, 2017-.
43. Aghaei, Ali and Marx, Michael Josef, “Carbon Dating of Seven Parchment Qur’ān Manuscripts and One Syriac Bible of the National Museum of Iran.” *Journal of Iran National Museum* 2/1, 2021.
44. Anthony, Sean W., “The Virgin Annunciate in the Meccan Qur’an: Q. Maryam 19:19 in Context.” *Journal of Near Eastern Studies* 81/2, 2022.
45. Cellard, Eléonore, “The Ṣan‘ā’ Palimpsest: Materializing the Codices,” *Journal of Near Eastern Studies* 80/1, 2021.
46. Déroche, François, *Catalogue des manuscrits arabes. 2e partie, Manuscrits musulmans v1(i): Les manuscrits du Coran, aux origines de la calligraphie coranique*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983.
47. Déroche, François, *The Abbasid Tradition: Qur’āns of the 8th to 10th Centuries*, London, Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 1992.
48. Hartwig, Dirk und Neuwirth, Angelika, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, published by Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, with collaboration of Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, 2007-, corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/19/verse/19/commentary#textkritik, accessed at 31.10.2024.
49. Marx, Michael Josef (ed.), *Manuscripta Coranica*, published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, corpuscoranicum.de, 2007-.

50. Marx, Michael Josef and Jocham, Tobias J., "Radiocarbon (^{14}C) Dating of Qur'ān Manuscripts." A. Kaplony and M. Marx (eds), *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, pp. 188-221, Leiden and Boston, Brill, 2019.
51. Neuwirth, Angelika, *Der Koran - Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2017.
52. Sadeghi, Behnam and Bergmann, Uwe, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet." *Arabica* 57/4, 2010.
53. Sadeghi, Behnam and Goudarzi, Mohsen, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87, 2012.
54. Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I: Qur'ānwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* Leiden, E. J. Brill, 1967.
55. Sidky, Hythem, "On the Regionality of Qur'ānic Codices." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, 2020.
56. van Putten, Marijn, "'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82/2, 2019.





برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن:

پژوهش موردی مریم / ۱۹

محمدعلی خوانین‌زاده ^{ID}

استادیار گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه خوارزمی، تهران/ کرج، ایران (نویسنده مسئول: alikhavanin@khu.ac.ir).

سیدعلی آقایی ^{ID}

پژوهشگر مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه هومبالت برلین، آلمان
(ایمیل: ali.aghaei@hu-berlin.de).

چکیده

بخش عمده‌ای از اختلاف قرائات قرآن، که غالباً ذیل اصول قرائات تعریف می‌شوند، صرفاً جنبه آوایی دارند. با این حال، گاه ادای واژه‌ای به گونه‌ای است که با کلمه‌ای متفاوت از نظر دستوری همسان می‌شود. در این موارد، اختلاف قرائات از پدیده‌ای صرفاً آوایی فراتر رفته، در تحلیل دستوری و به تبع آن برداشت تفسیری از آیات انعکاس می‌یابد. در این مقاله، کلمه لاهب در مریم / ۱۹ به عنوان نمونه بررسی می‌شود که در خوانش آن اختلاف آوایی، دستوری و تفسیری درهم‌تنیده است. در خوانش این واژه با همزه (سازگار با نگارش به صورت لاهب) فعل به صیغه متکلم وحده است، حال آنکه خوانش آن با یاء (سازگار با نگارش به صورت لیهب) با فعل به صیغه مفرد مذکر غائب همسان می‌شود. مسئله پژوهش این است که اختلاف خوانش در این کلمه برآمده از اختلاف آوایی همزه بوده که به تفاوت در صیغه فعل از متکلم به غائب تعبیر شده و نهایتاً به تفسیری متفاوت از آیه انجامیده، یا اینکه مفسران متقدم برای حل معضلی تفسیری به خوانشی از آیه تمسک جست‌اند که از قضا با مسئله اختلاف آوایی همزه هم‌پوشانی یافته است. پژوهش نشان می‌دهد که دو قرائت مختلف در این آیه با هم تلفیق شده‌اند: یکی فعل متکلم وحده با ابدال همزه به یاء، چنان‌که به روایت ورش از نافع مدنی نقل شده، و دیگری فعل مفرد مذکر غائب، که به ابوعمر و بصری منسوب است.

کلیدواژه‌ها: قرائات قرآن، تفسیر قرآن، آواشناسی، دستور زبان، بشارت ولادت عیسی به مریم.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۵ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۹ ش

نشر: ۱۴۰۳/۹/۲۹ ش

صفحه ۴۳-۷۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

خوانین زاده، محمدعلی و آقایی، سیدعلی، «برهم‌کنش تاریخی آواشناسی و تفسیر قرآن: پژوهش موردی مریم / ۱۹»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۴۳-۷۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2024.486364.1254>

در سنت قرائات **قرآن** به دو گونه **أصول القراءات** و **فرش الحروف** یا به تعبیر ابوعمر و دانی (درگذشته ۴۴۴ق) **الأصول المطردة** — یعنی قاعده‌های همگانی — و **الحروف المتفرقة** — یعنی قرائت‌های پراکنده — تقسیم می‌شوند (بنگرید به: دانی، **التیسیر**، ۷۱). اصول قرائات غالباً به قواعد فراگیر و صرفاً آوایی مربوط‌اند که یک قاری کمابیش در همه‌جای **قرآن** به آن پای‌بند است اما **فرش الحروف** بیانگر اختلاف موردی قاریان در خوانش کلمات پراکنده در سوره‌های مختلف‌اند. این اختلاف در خوانش، می‌تواند طیفی گسترده از تفاوت‌های واژگانی و دستوری، اعم از صرفی و نحوی، را دربربگیرد.

یکی از مسائل تأثیرگذار بر اختلاف قرائت‌های قرآن، که بیشتر در اصول قرائات و گاه در فرش الحروف رخ می‌نماید، مسئله چگونگی قرائت همزه است. بسته به اینکه همزه در چه هجایی از کلمه باشد، حرکت خود و حرکت حرف پیشین یا پسین چه باشد، دو همزه پیاپی در یک کلمه باشند، یا در دو کلمه پیاپی دو همزه (در پایان اولی و آغاز دومی) کنار هم قرار گیرند، حالت‌های گوناگونی در قرائت پدید می‌آیند که در ادبیات متأخر قرائات **قرآن** با اصطلاحاتی همچون ابدال، اسقاط، نقل حرکت، و تسهیل همزه در برابر تحقیق همزه تعبیر می‌شوند (برای تعریف این اصطلاحات، بنگرید به: مارغنی، **دلیل الحیران**، ۳۷۸-۳۷۹). البته بررسی سیر تاریخی تطور این اصطلاحات در پیوند با مسئله همزه درخور پژوهشی مستقل است. در این مقاله به یکی از نمونه‌های روشن‌گر که اثر همزه را در اختلاف قرائات نشان می‌دهد می‌پردازیم که در کلمه ششم از آیه ۱۹ سوره مریم دیده می‌شود:

قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلما زكيا (مریم/ ۱۹).

ترجمه: گفت: همانا من فرستاده ربّ تو هستم که به تو پسری پاکیزه ببخشم/ ببخشد.

ابن مجاهد (درگذشته ۳۲۴ق) در **کتاب السبعة فی القراءات** (ص ۴۰۸) اختلاف قرائات در این آیه را چنین گزارش می‌دهد:

واختلفوا فی قوله لاهب لك فقرا ابن كثير وعاصم وابن عامر وحمة والكسائي لأهب لك بالهمز. وقرا أبو عمرو ونافع فی رواية ورش، والحلواني عن قالون ليهب لك بغير همز. وفي رواية غير ورش عن نافع لأهب بالهمز.

ترجمه: [قاریان هفتگانه] در [قرائت] عبارت **لاهب لك** اختلاف دارند: ابن‌کثیر و عاصم و ابن‌عامر و حمزه و کسائی **لاهب لك** با همزه خوانده‌اند. ابوعمر و نافع، به روایت ورش و [روایت] قالون از طریق حلوانی، **ليهب لك** بدون همزه خوانده‌اند. در روایت [راویان دیگر] جز ورش از نافع **لاهب** با همزه [خوانده شده] است.

البته در متن چاپی **السبعة** تحقیق شوقی ضیف، این کلمه در حالت قرائت بدون همزه نیز به صورت **لاهب** (با الف) آمده در حالی که در نسخه اصل تحقیق (نسخه شماره ۶۹ در کتابخانه فاتیح وقف ابراهیم افندی، برگه ۷۴ رو؛ برای اطلاع بیشتر درباره این نسخه، بنگرید به: سزگین، **تاریخ نگارش‌های عربی**، ۱۴/ I) به صورت **لیهب** (با یاء) کتابت شده است. روشن نیست که محقق در اینجا دچار خطا شده یا صرفاً املای عبارت قرآنی را با رسم الخط معیار (مصحف قاهره ۱۹۲۴) هماهنگ کرده است (مقایسه کنید با: **کتاب السبعة** تحقیق جمال الدین محمد شرف، ۲۹۹، که **لیهب** (با یاء) آمده و در پانویست در توضیح تعبیر «بغیر همز» (بدون همزه) نوشته است: «یعنی با یاء به جای همزه»). آن طور که از مقدمه این چاپ اخیر برمی‌آید، محقق به طور قیاسی کتاب را تصحیح کرده نه با تکیه بر نسخه خطی. البته همو در مقدمه تصریح کرده که در ضبط آیات قرآنی تابع قرائت بوده و فقط در مواردی که قرائت معلوم نبوده روایت حفص را مبنا قرار داده است. در متن چاپی **الحجة للقراء السبعة** اثر ابوعلی فارسی (۱۹۵/ ۵) نیز عبارت ابن مجاهد **لیهب** (با یاء) نقل شده است (نیز بنگرید به: نسخه کهن **الحجة للقراء السبعة** ابوعلی فارسی: نسخه شماره ۳/۶ در کتابخانه مراد ملا، الجزء الثالث، برگه ۲۱۹ رو).

در اینجا ابن مجاهد فقط به اختلاف قرائت با همزه (بالحمز) یا بدون همزه (بغیر همز) در این کلمه اشاره کرده است. به گفته او، در دو قرائت از قرائات هفتگانه، یعنی قرائت بصره به نمایندگی ابوعمر بن علاء (درگذشته ۱۵۴ق) و قرائت مدینه به نمایندگی نافع بن عبدالرحمن (درگذشته ۱۶۹ق) به روایت عثمان بن سعید ملقب به ورش (درگذشته ۱۹۷ق) و یک طریق از روایت عیسی بن مینا ملقب به قالون (درگذشته ۲۲۰ق)، این کلمه بدون همزه (بغیر همز) خوانده شده، هرچند همو تصریح کرده که از نافع قرائت با همزه هم روایت شده است اما به طریقی جز ورش. دیگر قاریان، یعنی عبدالله ابن کثیر (درگذشته ۱۲۰ق) به نمایندگی از مکه، عبدالله ابن عامر (درگذشته ۱۱۸ق) به نمایندگی از شام، و عاصم بن ابی النجود (درگذشته ۱۲۷ق)، حمزه بن حبیب (درگذشته ۱۵۶ق) و ابوالحسن کسائی (درگذشته ۱۸۹ق) به نمایندگی از کوفه، همگی این کلمه را با همزه (بالحمز) خوانده‌اند. هرچند در متن ابن مجاهد از دو صورت نگارشی **لاهب** با الف و **لیهب** با یاء استفاده شده اما توضیح اختلاف قاریان تنها در قرائت **با همزه یا بدون همزه** خلاصه شده است، با اینکه روشن نیست مراد ابن مجاهد از قرائت **بدون همزه** دقیقاً چیست.

از ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق)، که از متقدم‌ترین شارحان ابن مجاهد است، می‌توان سرنخ روشن‌تری برای تبیین مسئله به دست آورد. او در **الحجة للقراء السبعة** (۱۹۵-۱۹۶) اختلاف قرائت در مریم/ ۱۹ را چنین توجیه کرده است:

1. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*.

حجة من قال **لأهب لك** فأسند الفعل إلى المتكلم والهة لله سبحانه، ومنه أن الرسول والوكيل قد يسندون هذا النحو إلى أنفسهم، فإن كان الفعل للموكل والمرسل للعلم بأنه في المعنى للمرسل، وأن الرسول والوكيل مترجم عنه. ومن قال **ليهب لك** فهو على تصحيح اللغة على المعنى، ففي قوله **ليهب لك** ضمير من قوله **ربك** وهو سبحانه الواهب. وزعموا أن في حرف أبي وابن مسعود **وليهب لك**.

ترجمه: دلیل کسی که **لأهب لك** می خواند این است که فعل را به گوینده و هبه را به خدای سبحان نسبت می دهد، چنان که فرستاده و وکیل افعال را گاه همین گونه به خود نسبت می دهند، گرچه فعل از آن موکل و فرستنده است به دلیل علم به اینکه فعل در معنا از آن فرستنده است و فرستاده و وکیل صرفاً مترجم او هستند. و کسی که **ليهب لك** می خواند بر آن است که لفظ را بر اساس معنا درست کند، چراکه در تعبیر **ليهب لك** ضمیری هست که به **ربك** باز می گردد که همان واهب یعنی خدای سبحان است. گمان برده اند که در قرائت (حرف) **أبي** و ابن مسعود نیز **ليهب لك** بوده است.

با این بیان، قرائت با همزه (لأهب) چنین توجیه می شود که فعل هبه (بخشیدن) به فرستاده (فرشته) نسبت داده شده و در نتیجه به صیغه متکلم آمده است اما می دانیم که واهب حقیقی فرستنده پیام است که همان خداست. در مقابل، قرائت با یاء (ليهب) به این دلیل است که لفظ **قرآن** باید با معنای مراد مطابق باشد، یعنی فعل هبه باید به فاعل حقیقی اش که همان خداست نسبت داده شود و در نتیجه فعل به صیغه غائب می آید. از توجیه هایی که ابوعلی فارسی برای اختلاف قرائت در این آیه آورده، چنین بر می آید که او اختلاف را نه در خوانش همزه بلکه در صیغه فعل می داند. از نظر او قرائت بدون همزه همان قرائت فعل با یاء به معنای صیغه غائب است، یعنی **ليهب**. از این رو، ابوعلی کوشیده است قرائت آیه چه با فعل اول شخص مفرد و چه با فعل سوم شخص مفرد را به نحوی توجیه کند که معنای آیه از منظر الهیاتی درست باشد.

اما توضیح ابوعلی فارسی اینجا تمام نمی شود. او در ادامه تکمله ای آورده که ظاهراً به توجیه های پیش گفته مربوط نیست و صرفاً ناظر به شیوه خوانش همزه است چراکه این بار به روشنی سخن از قرائت همزه با تخفیف است:

ولو خففت الهمزة من **لأهب** لكان في قول أبي الحسن **ليهب** فتقلبها ياء محضة، وفي قول خليل **لاهب** تجعلها بين الياء والهمزة.

ترجمه: بر فرض که همزه **لاهب** با تخفیف خوانده شود، بنا بر نظر ابوالحسن [أخفش أوسط] **ليهب** خوانده می‌شود، یعنی همزه کاملاً قلب به یاء می‌شود، و از نظر خلیل [بن أحمد] **لاهب**، یعنی بین یاء و همزه، قرائت می‌شود.

از توضیح تکمیلی ابوعلی چنین برمی‌آید که او می‌خواسته این احتمال را طرح کند که اختلاف قرائت در واژه **لاهب** نه بر سر صیغه فعل و تفاوت معنایی حاصل از آن، بلکه صرفاً ناظر به تفاوت آوایی در تلفظ همزه با تحقیق یا تخفیف باشد. در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که مراد ابن مجاهد از قرائت **بدون همزه** می‌تواند تلفظ همزه با تخفیف باشد. البته بنا به گزارش ابوعلی، درباره نحوه ادای همزه تخفیف یافته میان عالمان اختلاف نظر هست: به نظر خلیل بن أحمد (درگذشته ۱۷۵ق) هنگام تخفیف همزه باید آن را بینابین یاء و همزه ادا کرد اما به نظر ابوالحسن أخفش أوسط (درگذشته ۲۱۵ق)، شاگرد خلیل و هم‌دوره با سیبویه (درگذشته ۱۸۰ق)، همزه قلب به یاء شده به صورت یای خالص تلفظ می‌شود، که در ادبیات متأخر قرائات از این دو شیوه ادای همزه به ترتیب با دو اصطلاح **تسهیل و ابدال** یاد می‌شود.

با توجه به آنچه آمد، مسئله صورت‌بندی تازه‌ای پیدا می‌کند که می‌توان آن را از دو جنبه متفاوت بررسی کرد: تفسیری-الهیاتی و آوایی. به بیان دقیق‌تر، از یک سو، ممکن است اختلاف قرائت ناظر به تفاوت دستوری در صیغه فعل (متکلم یا غائب) باشد، که در این صورت مسئله سویه تفسیری و الهیاتی پیدا می‌کند، چنان‌که در توجیه‌های ابوعلی فارسی دیده می‌شود. از سوی دیگر، ممکن است اختلاف قرائت در آیه زمینه آواشناختی داشته باشد، یعنی مراد ابن مجاهد از طرح اختلاف با همزه یا بدون همزه کلمه صرفاً بیان تفاوت آوایی در خوانش همزه **لاهب** بوده باشد، و چنان‌که در گزارش ابوعلی فارسی آمد، یا با ادای کامل همزه، یا با تخفیف همزه قرائت شود.

با تفصیلی که آمد سؤال این پژوهش این است که اختلاف قرائت کلمه **لاهب** در اصل برآمده از اختلاف آوایی همزه بوده که بعدها به تفاوت در صیغه فعل از متکلم وحده به مفرد مذکر غائب تعبیر شده و نهایتاً به تفسیرهای متفاوتی از آیه انجامیده است، یا اینکه از آغاز صحابه پیامبر و سپس تابعان و مفسران متقدم در فهم این آیه و تطبیق آن با پیش‌فرض‌های الهیاتی خویش اختلاف داشته و بسته به تفسیری که از آیه داشته‌اند به قرائتی متفاوت از آیه متمسک شده‌اند که از قضا با مسئله اختلاف آوایی همزه هم‌پوشانی یافته است.

۱. املاي لاهب

املاء^۱ کلمه‌های **قرآن** به معنای شیوه نوشتاری آنهاست که از چه ترکیبی از نویسه‌ها^۲ (حروف الفبای عربی) و با

1. spelling
2. graphemes

چه ترتیبی باشند. برای نمونه، املاي کلمهٔ یکم از آیهٔ چهارم فاتحهٔ الكتاب **ملك**، ترکیب یافته از نویسه‌های میم و لام و کاف، است هرچند خوانش آن مثلاً به روایت حفص بن سلیمان (درگذشته ۱۸۰ق) از عاصم کوفی **مَالِكِ** است. روشن است که املا و خوانش کلمه‌های **قرآن** با هم ارتباط تنگاتنگی دارند گرچه لزوماً به صورت یک‌به‌یک بر هم منطبق نیستند. بنابراین، پیش از پرداختن به اختلاف قرائت واژه **لاهب**، بایسته است به نحوهٔ املاي این کلمه بنا بر رسم الخط عثمانی و نیز چگونگی بازتاب آن در مصاحف کهن **قرآن** بپردازیم.

۱-۱) بر پایهٔ رسم الخط عثمانی

منظور از آنچه اصطلاحاً **رسم الخط عثمانی** خوانده می‌شود قواعد نوشتاری یا دستور خط^۱ مصاحف عثمانی، یعنی مصاحفی که از الگوی عثمانی پیروی می‌کنند (بنگرید به: ۱-۲)، است که عالمان دانش **رسم المصحف**، با توجه به آن دسته از مصاحف **قرآن** که در اختیار داشته‌اند و با تتبع در منابع پیشین مصاحف و قرائات و تفسیر، آن قواعد را استخراج کرده به عنوان **شیوه‌نامهٔ کتابت مصاحف عثمانی** تدوین کرده‌اند. مهم‌ترین این منابع **المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار** اثر ابو عمرو دانی و **مختصر التبیین لهجاء التنزیل** اثر شاگردش ابوداود سلیمان بن نجاح (درگذشته ۴۹۶ق) است. بنا بر **رسم الخط عثمانی** کلمهٔ ششم از آیهٔ نوزدهم سورهٔ مریم با الف نوشته می‌شود. ابو عمرو دانی (**المقنع**، ۳۵۴) از ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) روایت کرده است که «مصاحف **قرآن** همگی بر نگارش الف بعد از لام در عبارت **لاهب لك** در سورهٔ مریم اتفاق دارند». قاعدتاً ابو عبید از همهٔ **مصاحف قرآن** به آن دسته از مصحف‌های قرآنی نظر دارد که از الگویی پیروی می‌کنند که به فرمان خلیفهٔ سوم عثمان به عنوان مصحف رسمی **قرآن** تدوین شد و نمونه‌هایی از آن به مراکز اصلی خلافت اسلامی ارسال شدند؛ همان‌ها که در سنت اسلامی اصطلاحاً با عنوان **مصاحف أمصار** شناخته می‌شوند. ابو عبید، و دیگر عالمان مسلمان، ضمن پذیرش الگوی عثمانی، به صراحت به وجود اختلاف در املاي بعضی کلمات در مصاحف امصار اذعان داشته و فهرستی از این اختلافات فراهم کرده‌اند. اما دربارهٔ املاي **لاهب** (مریم/۱۹) در این فهرست‌ها اختلافی ذکر نشده است (بنگرید به: صدقی، «مصاحف قرآنی»^۲، ۱۳۸-۱۴۵). به بیان دیگر، املاي **لیهب** غیرعثمانی تلقی می‌شود. چنان‌که گزارش‌هایی از صحابهٔ سرشناس همچون عبد الله بن مسعود (درگذشته ۳۲ق) و ابی بن کعب (درگذشته ۳۰ق) دربارهٔ قرائت متفاوت این آیه با یاء رسیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، **معانی**، ۱۶۳/۲؛ ابوعلی فارسی، **الحجبه**، ۱۹۵-۱۹۶). هرچند در آثاری همچون **کتاب المصاحف** ابن ابی داود سجستانی (درگذشته ۳۱۶ق)، که اختلاف‌های مصاحف صحابه در نگارش برخی

1. orthography

2. Sidky, "Qur'anic Codices".

کلمات **قرآن** را گزارش کرده‌اند، اثری از املای متفاوت در این آیه از **قرآن** نیست، این احتمال دور از ذهن نیست که گزارش قرائت متفاوت صحابه بازتابی از محتوای مصاحف آنان باشد، چنان‌که ابن عطیه (درگذشته ۵۴۱ق) این طور برداشت کرده که در مصحف ابن مسعود «لیهب الله لك» نوشته بوده است (ابن عطیه، **المحرر**، ۱۲۲۲).

۲-۱) در مصاحف کهن

اما نگارش کلمه **لاهب** در مصاحف کهن **قرآن** چگونه بوده است؟ دست‌نوشته‌های کهن قرآنی، همگی جز یک استثنا، پیرو الگوی عثمانی هستند. مراد از پیروی از الگوی عثمانی آن است که همگی این مصاحف بر سه مورد توافق دارند: (۱) ترتیب سوره‌ها، (۲) ترتیب آیات در هر سوره، و (۳) متن آیات از نظر تعداد، شکل و ترتیب کلمات، گرچه ممکن است در نگارش واژه‌ها تفاوت‌های املائی وجود داشته باشد (درباره الگوی عثمانی، بنگرید به: فان پوتن، «نعمت الله»^۱، ۲۷۲).

تنها استثنا دست‌نوشته قرآنی 01-27.1 دارالمخطوطات صنعاء است. این دست‌نوشته یک پالمپست^۲ است، یعنی پوست‌نوشته‌ای که یک بار روی آن نوشته و سپس به دلیلی پاک شده و دوباره روی پوست پاک‌شده کتابت شده است. در این دست‌نوشته قرآنی، معروف به پالمپست صنعاء، هم متن اصلی پاک‌شده (متن زیرین) و هم متنی که بار دوم روی پوست‌ها نوشته شده (متن بالایی) **قرآن** است و به خط حجازی کتابت شده است (در این باره بنگرید به: سلار، «پالمپست صنعاء»^۳). گرچه متن زیرین پاک شده، اما به دلیل واکنش شیمیایی جوهر با پوست، به مرور زمان دوباره ظاهر شده که اکنون به رنگ قهوه‌ای روشن دیده می‌شود.

برای افزایش وضوح، از برگه‌های این دست‌نوشته زیر نور فرابنفش (UV) هم تصویربرداری شده است. بازسازی متن زیرین نشان می‌دهد که متن اصلی افزون بر اختلافاتی در ترتیب سوره‌ها و آیات، تفاوت‌هایی در نوع و ترتیب واژه‌ها داشته است (برای تفصیل بیشتر، بنگرید به: صادقی و برگمن، «مصحف یک صحابی»^۴؛ صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۵).

متأسفانه دست‌نوشته‌های کهن قرآنی به‌ندرت دربردارنده کل متن **قرآن** هستند و معمولاً پاره‌ها و گاه تنها برگه‌های به‌جای مانده از آنها در کتاب‌خانه‌ها، موزه‌ها یا مجموعه‌های عمومی و خصوصی نگهداری می‌شوند. برای جستجوی دست‌نوشته‌های قرآنی از پایگاه اطلاع‌رسانی پروژه **کریوس کرانیکوم** (زیر نظر میثانیل

1. van Putten, "The Grace of God".

2. palimpsest

3. Cellard, "The Ṣan'ā' Palimpsest".

4. Sadeghi and Bergmann, "The Codex of a Companion".

5. Sadeghi and Goudarzi, "Ṣan'ā' 1".

مارکس)^۱ بهره گرفته‌ایم که دسترسی به مجموعه گسترده‌ای از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های قرآنی در موزه‌ها، کتاب‌خانه‌ها و مجموعه‌های شخصی و عمومی در سراسر دنیا را فراهم آورده است. دسترسی به دست‌نوشته‌های قرآنی موزه ملی ایران نیز از طریق پایگاه اطلاع‌رسانی پروژه *ایران‌کران* (زیر نظر علی آقایی)^۲ میسر است. بررسی دست‌نوشته‌هایی که برگه‌های موجود آنها دربردارنده آیات آغازین سوره مریم است، نشان می‌دهد که کلمه مورد بحث غالباً با الف، به صورت **لاهب** کتابت شده است (بنگرید به: جدول ۱).

جدول ۱. نمونه دست‌نوشته‌های قرآنی که از رسم عثمانی پیروی کرده‌اند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشته، شماره برگه	محل نگهداری
	Ma VI 165, f. 11v	کتاب‌خانه دانشگاه توپینگن
	Marcel 19, f. 4v	کتاب‌خانه ملی روسیه (سن پترزبورگ)
	Ms. or. oct. 1819, f. 5r	کتاب‌خانه ایالتی برلین
	Wetzstein II 1913, f. 117r	کتاب‌خانه ایالتی برلین
	Saray Medina 1a, f. 184v	موزه کاخ توققایی (استانبول)
	Arabe 358 (f), f. 34r	کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس)
	R 119, f. 39r	موزه ملی هنر اسلامی رقاده (تونس)
	f. 180r	کتاب‌خانه شخصی شریف عبدالرحمان بن زیدان در مکناس (مراکش)

با این حال، در معدودی از دست‌نوشته‌های قرآنی موجود کتابت این کلمه با دندانه به جای الف نیز یافت می‌شود؛ برای نمونه، دست‌نوشته Or. 2165 کتاب‌خانه بریتانیا، برگه ۴۸ پشت، که به خط حجازی کتابت شده و تاریخ آن به احتمال زیاد به سده نخست هجری بازمی‌گردد (برای تاریخ‌گذاری نمونه‌های دیگری از دست‌نوشته‌های قرآنی به خط حجازی، بنگرید به: مارکس و یوخام، «سالیابی رادیوکربن ۱۴»، ۲۱۶) و همچنین دست‌نوشته (a) Arabe 356 کتاب‌خانه ملی فرانسه، برگه ۲۴ رو، که به خط کوفی به سبک D.III، طبق رده‌بندی سبک‌شناختی فرانسوا دروش (*فهرست دست‌نوشته‌های عربی*)^۴ ۱۰۴؛ درباره رده‌بندی سبک‌شناختی خطوط

1. Michael Josef Marx (ed.), *Manuscripta Coranica*.

2. Ali Aghaei (ed.), *Irankoran*.

3. Marx and Jocham, "Radiocarbon (¹⁴C) Dating".

4. Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes*.

دست‌نوشته‌های کهن قرآنی، نیز بنگرید به: دروش، **سبک عباسی**^۱)، نوشته شده و نمونه‌های مشابه آن، با استفاده از آزمایش کربن ۱۴، به سده سوم هجری تاریخ‌گذاری شده‌اند (بنگرید به: آقای و مارکس، «سالیابی کربن»^۲) را می‌توان دید (بنگرید به: جدول ۲).

جدول ۲. نمونه دست‌نوشته‌های قرآنی که رسم غیرعثمانی دارند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشته، شماره برگه	محل نگهداری
	Or. 2165, f. 48v	کتابخانه بریتانیا (لندن)
	Arabe 356 (a), f. 24r	کتابخانه ملی فرانسه (پاریس)

در لایه زیرین دست‌نوشته قرآنی 01-27.1 دارالمخطوطات صنعاء، این کلمه به روشنی با دندان‌نوشته شده است (نیز بنگرید به: صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۳، 54، پانویست 227). با دقت در تصویر بازسازی‌شده از لایه زیرین و مشاهده اثر نقطه بالای دندان‌نوشته، این احتمال تقویت می‌شود که خوانش مصحف صنعاء **لنهب** بوده است (بنگرید به: تصویر ۱) که می‌توان آن را به فهرست اختلاف‌های مصحف غیرعثمانی صنعاء با مصاحف عثمانی افزود (آنتونی، «بشارت عذرا»^۴، 368، تصویر 2؛ برای فهرستی نسبتاً کامل از اختلاف‌ها، بنگرید به: صادقی و گودرزی، «مصحف صنعاء ۱»^۵).

در برخی مصاحف نیز املاي عثمانی **لاهب** با الف، با افزودن یک دندان‌نوشته برای تطابق با قرائت با یاء اصلاح شده است (برای نمونه، بنگرید به: جدول ۳).

جدول ۳. نمونه دست‌نوشته‌های قرآنی که رسم عثمانی را با افزودن یک دندان‌نوشته برای تطابق قرائت با یاء اصلاح کرده‌اند.		
املاي کلمه	شناسه دست‌نوشته، شماره برگه	محل نگهداری
	NMI 4251, p. 325	موزه ملی ایران (تهران)
	Arabe 341 (a), f. 69v	کتابخانه ملی فرانسه (پاریس)

1. Déroche, *The Abbasid Tradition*.
2. Aghaei and Marx, "Carbon Dating".
3. Sadeghi and Goudarzi, "Šan'ā 1".
4. Anthony, "The Virgin Annunciate".
5. Sadeghi and Goudarzi, "Šan'ā 1".

۲. بررسی تفسیری

آیه ۱۹ سوره مریم چالشی الهیاتی برای مفسران قرآن بوده است. در حالی که این آیه فرشته (جبرئیل) را فرستاده خدا معرفی کرده (قال إنما أنا رسول ربك)، این پرسش همچنان در میان است که «چه کسی پسری پاکیزه را به مریم بخشید» (لأهب/لیهب لك غلاماً زكياً). مفسران برای رهایی از این چالش از راهبردهای تفسیری متفاوتی بهره گرفته‌اند (درباره این چالش الهیاتی و پس‌زمینه پیش‌اسلامی آن، بنگرید به: آنتونی، «بشارت عذرا»^۱).



۲-۱) جبرئیل به مثابه فاعل فرمان خدا

مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) با افزودن تعبیر «بأمر الله عز وجل» انتساب فعل بخشش (هبه) به جبرئیل را چنین توجیه کرده که جبرئیل «به فرمان خدا» پسری به مریم بخشید (مقاتل، *التفسیر*، ۲/۶۲۳). به این ترتیب، با اینکه فرشته فاعل فعل بخشش دانسته می‌شود اما از آنجا که این فعل به اراده و فرمان الهی بوده از حیث الهیاتی بی‌اشکال است. شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) دیدگاه مشابهی را به حسن بصری (درگذشته ۱۱۰) نسبت داده است:

معناه لأهب لك بإذن الله.

1. Anthony, "The Virgin Annunciate".

2. Christian Julien Robin (CNRS: Centre national de la recherche scientifique)

ترجمه: معنای آیه این است که به اذن خدا به تو [پسری] ببخشم (شیخ طوسی، **التبیان**، ۷/ ۱۱۳).

احتمالاً گزارش ابن خالویه (درگذشته ۳۷۱ق) مبنی بر اینکه در برخی مصاحف عبارت «أمرنی أن أهب» به جای «لأهب» — یعنی لأن أهب — نوشته شده بوده (ابن خالویه، **المختصر**، ۸۷) تعبیری دیگر از همین دیدگاه است که گرچه فاعل صیغه متکلم جبرئیل است اما این فاعلیت دلالت بر چیزی جز اجرای فرمان خدا ندارد. با این بیان، بر فرض صحت گزارش ابن خالویه، تفاوت لفظی در برخی مصاحف را می‌توان حمل بر تلاشی تفسیری در تبیین معنای صحیح آیه کرد.

این رویکرد مبنای همان تفسیری است که پیش‌تر از ابوعلی فارسی (**الحجّه**، ۵/ ۱۹۵-۱۹۶) در توجیه قرائت «لأهب» آوردیم با این بیان که گرچه فعل بخشش به صیغه متکلم به فرشته نسبت داده شده اما واهب حقیقی خداست و فرشته صرفاً وکیل یا به تعبیر ابوعلی «مترجم» فعل خداست. نظیر تعبیر اخیر را می‌توان در بیان مفسران متأخرتر نیز یافت، از جمله راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) که معتقد است بخشش از آن رو به فرشته نسبت داده شده که همو سبب رسیدن «هبه» به مریم بوده است (بنگرید به: راغب، **المفردات**، ۵۴۹)؛ چراکه به بیان ابن خالویه (**إعراب**، ۲/ ۱۴-۱۵؛ نیز بنگرید به: زمخشری، **الکشاف**، ۶۳۴)، جبرئیل به فرمان خدا در دامن او دمید (نیز بنگرید به: عکبری، **التبیان**، ۲/ ۸۶۹؛ فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۲۱/ ۱۹۹).

۲-۲) جبرئیل چونان حامل پیام بشارت

در مقابل رویکرد پیشین، فراء (درگذشته ۲۰۷ق) فعل بخشش را اصالتاً از آن خدا دانسته است هرچند جبرئیل چنان آن را برای مریم حکایت کرده که گویی خود او بخشنده پسر بوده است؛ حال آنکه مراد آن بوده که خدا مرا با این پیام «که به تو [پسری] ببخشم» نزد تو فرستاده است. به بیان دیگر، جبرئیل فقط آورنده بشارت پسری است که خدا به مریم می‌بخشد و فاعل فعل «ببخشم» همچنان خداست. به باور فراء، این شیوه بیان به‌ویژه در **قرآن** شواهد زیادی دارد (بنگرید به: فراء، **معانی القرآن**، ۲/ ۱۶۳).

مفسران بعدی نظیر طبری (درگذشته ۳۱۰ق؛ **التفسیر**، ۱۵/ ۴۸۸)، زجاج (درگذشته ۳۱۱ق؛ **معانی القرآن**، ۳/ ۳۲۳)، ابومنصور ماتریدی (درگذشته ۳۳۳ق؛ **تأویلات اهل السنه**، ۷/ ۲۲۷-۲۲۸) و ابومنصور ازهری (درگذشته ۳۷۰ق؛ **معانی القراءات**، ۲/ ۱۳۲) عیناً همین راهبرد تفسیری فراء را پیش گرفته‌اند و این تعبیر جبرئیل که «به تو پسری پاکیزه ببخشم» را «در مقام حکایت» از قول خدا دانسته‌اند. بر همین مبناست که ابوجعفر نحاس (درگذشته ۳۳۸ق) در **إعراب القرآن** (۵۶۱-۵۶۲) و نیز در **معانی القرآن** (۴/ ۳۱۹) به دلالت عبارت «إنما أنا

رسول ربّک» یک «قال» در آیه در تقدیر می‌گیرد و توضیح می‌دهد که «لأهب» در اصل گفته خداست که می‌گوید «جبرئیل را فرستادم تا [پسری] به تو ببخشم» (نیز بنگرید به: مکی بن ابی طالب، *الهدایه*، ۷/ ۴۵۱۱، که همین دیدگاه را به ابو عبید نسبت داده است).

۲-۳) تمسک به قرائت جایگزین

در برابر این دو راهبرد تفسیری، برخی مفسران چاره مشکل را در مراجعه به قرائتی دیگر از آیه دیده‌اند که بنا بر آن، آیه به صورت «لیهب لك غلاماً زکياً» خوانده شده و این قرائت را به معنای فعل به صیغه غائب دانسته‌اند (نویورت، *قرآن*، 601؛ هارتویگ و نویورت، *تفسیر تاریخی-ادبی قرآن*^۱). بدین ترتیب، بر خلاف قرائت «لأهب» (فعل به صیغه متکلم وحده) که بر پایه آن جبرئیل به تفسیری «به امر خدا» فاعل بخشش و به تفسیری دیگر «حکایت‌گر» فعل خداست، خدا آشکارا فاعل بخشش است با این تفسیر که جبرئیل پیام‌آور این بشارت است که خدا به مریم پسری می‌بخشد (لیهب الله لك). این قرائت را فراء (معانی، ۲/ ۱۶۳) به ابن مسعود، و طبری (تفسیر، ۱۵/ ۴۸۸) و زجاج (معانی ۳/ ۳۲۳) به ابو عمرو بصری نسبت داده‌اند (مقایسه کنید با: رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۱/ ۱۹۹، که قرائت با یاء را به ابن عامر نسبت داده، که به روشنی خطاست).

البته در متن چاپی *معانی القرآن* زجاج با تحقیق عبد الجلیل عبده شلبی (۳/ ۳۲۳) چنین آمده است: أكثر القراءة «لأهب»، ورویت «لیهب لك»، وكذلك قرأ أبو عمرو: «لنهب [كذا] لك غلاماً زکياً».

ترجمه: بیشتر قاریان «لأهب» قرائت کرده‌اند، اما [قرائت] «لیهب لك» هم روایت شده، چنان‌که ابو عمرو نیز همین گونه خوانده است: «لنهب [كذا] لك غلاماً زکياً».

از آنجا که زجاج قرائت ابو عمرو را به عنوان نمونه قرائت «لیهب» ذکر کرده، به احتمال زیاد «لنهب» خطای چاپی (یا اشتباه محقق) باشد، چنان‌که در هیچ منبع دیگری هم قرائت «لنهب» به ابو عمرو نسبت داده نشده است. گرچه این احتمال را هم می‌توان در نظر داشت که زجاج «لنهب» را قرائت جایگزین برای «لأهب» دانسته باشد که در این صورت «لیهب» خطای چاپی خواهد بود، اما با توجه به منابع متعدد پیش و پس از زجاج که «لأهب» و «لیهب» را دو قرائت ممکن برای آیه شناسایی کرده‌اند، این احتمال بعید به نظر می‌رسد. ابوعلی فارسی (الحجّه، ۵/ ۱۹۵-۱۹۶)، به عنوان شاهد برای قرائت «لیهب»، به گزارشی از قرائت (حرف) ابی بن کعب و عبد الله بن مسعود استناد کرده (مقایسه کنید با: ماتریدی، *تأویلات*، ۷/ ۲۲۸، که فقط از ابن مسعود نام برده) که بنا بر

1. Neuwirth, *Der Koran*.

2. Hartwig and Neuwirth, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*.

ادعا هر دو، آیه را «لیهب لك» می خواندند.

احتمالاً به دلیل همین راهبرد تفسیری است که برخی عالمان قرائت «لیهب» را اصل و مبنای تفسیر آیه یا توجیه قرائات قرار داده اند. ابوعلی فارسی (الحجّه، ۵/ ۱۹۵)، هنگام نقل عبارت ابن مجاهد، با تعبیر «واختلفوا فی قوله «لیهب لك»...» آغاز می کند که دلالت دارد بر اینکه او قرائت با یاء را اصل گرفته است. شیخ طوسی (التبیان، ۷/ ۱۱۳) نیز قرائت «لیهب» را ترجیح داده و همان را مبنای تفسیر خود قرار داده (۷/ ۱۱۵)، چنان که از تفسیر مزجی آیه چنین بر می آید:

«إنما أنا رسول ربك» أرسلنی الله «لـ» أبشرك بأنّه «یهب لك غلاما».

ترجمه: «من فرستاده ربّ تو هستم»، خدا مرا فرستاده است «تا» تو [= مریم] را بشارت دهم که او [= خدا] «به تو پسری می بخشد».

۲-۴) قرائت شاذ «لنهب»

چنان که آمد، این آیه در لایه زیرین پالیمپست صنعاء به احتمال زیاد «لنهب» کتابت شده که بازتاب دهنده خوانشی از آیه است که در ادبیات تفسیر و قرائات قرآن یکسره نادیده گرفته شده است. از آنجا که هیچ شاهد ادبی برای این خوانش در اختیار نیست، دشوار می توان معنای آن را سنجید. اگر رهیافت تفسیری فراء را دنبال کنیم، «لنهب» نقل جبرئیل از قول خداست که در این خوانش از باب تشریف با ضمیر جمع بیان می شود. در عین حال، می توان فاعل را به طور مشترک خدا و فرشته دانست؛ یعنی جبرئیل هم از جانب خدا و هم از طرف خودش سخن می گوید و بدین ترتیب، راه حلی بینابین برای فاعلیت — مستقیم — خدا و — باواسطه — جبرئیل برای فعل «هبه» فراهم می آید. از سوی دیگر، ممکن است خوانش «لنهب» به نوعی هماهنگ سازی بشارت ولادت عیسی در مریم/ ۱۹ (که در آن فقط یک فرستاده با مریم سخن می گوید) با آل عمران/ ۴۵ (که در آن گروهی از فرشتگان با او سخن می گویند) باشد (برای این احتمالات تفسیری، بنگرید به: آنتونی، «بشارت عذرا»، ۱، 367-368).

۳. بررسی آواشناختی

برای بررسی مسئله ابدال همزه «لأهب» به یاء از دیدگاه آواشناختی، شایسته است از گزارش سیبویه در کتاب (۳/ ۵۴۱ به بعد) از نحوه ادای همزه طبق قواعد زبان عربی آغاز کنیم. به گفته او، همزه به سه شیوه ادا می شود: تحقیق، تخفیف و بدل. در صورت تخفیف، همزه یا به صورت بینابین (بین مخرج همزه و مخرج حرفی که حرکت همزه از جنس آن است) تلفظ می شود، یا تبدیل به حرفی دیگر (الف، واو یا یاء) می شود، یا اساساً

1. Anthony, "The Virgin Annunciate".

حذف می‌شود (الکتاب، ۵۴۱/۳). در ادامه، وی نحوه ادای همزه با تخفیف را بسته به حرکت همزه و حرف پیشین آن توضیح می‌دهد تا به این عبارت او می‌رسیم (الکتاب، ۵۴۳/۳):

واعلم أنَّ كل همزة كانت مفتوحة وكان قبلها حرف مكسور فإنك تبدل مكانها ياء التخفيف، وذلك قولك في المِثْرِ مِير، وفي يريد أن يقرنك يقرنك. ومن ذلك من غلام يبيك، إذا أردت من غلام أبيك.

ترجمه: و بدان که هر همزه مفتوح که حرف قبلش مکسور باشد، آن را تبدیل به یاء تخفیف می‌کنی، نظیر آن که «مِثْر» [جمع مِثْرَة، به معنای کینه و دشمنی] را «مِیر» می‌خوانی و «یرید آن یُقرنک» را «یُقرنک». از همین قرار است «من غلام یبیک» وقتی می‌خواهی «من غلام ابیک» را بخوانی.

بر پایه دیدگاه سیبویه، چنانچه همزه مفتوح پس از حرفی مکسور قرار گیرد، خواه در میان کلمه (متوسطة) باشد مانند «مِثْر» یا «یُقرنک»، خواه در آغاز کلمه (مبتدأة) باشد مانند «ابیک» در «غلام ابیک»، «تخفیف» می‌یابد بدین معنا که تبدیل به یاء می‌شود.

۳-۱) اعمال قاعدة تخفيف همزة بر آیه

با اینکه نمونه‌هایی که سیبویه آورده قرآنی نیستند، این قاعده در قرائت‌های قرآن کاربرد فراوان دارد. یکی از موارد کاربست این قاعده همین کلمه «لأهب» در مریم/ ۱۹ است که در آن همزه مفتوح پس از حرف مکسور آمده است. بر همین پایه، طبق قواعد تخفیف همزه در زبان عربی، چنان‌که سیبویه توصیف کرده، همزه «لأهب» باید به یاء ابدال و به صورت «لیهب» خوانده شود. بدین ترتیب، خوانش «لیهب» همچنان می‌تواند بازنمایاننده فعل همزه‌دار، به صیغه متکلم وحده، باشد.

این نکته، که خوانش «لیهب» لزوماً همسان با فعل غائب نیست و می‌تواند از باب تخفیف همزه متکلم باشد، از چشم عالمان مسلمان دور نمانده و بازتاب آن را می‌توان در توجیه قرائت «لیهب» از سوی برخی از عالمان دید. هرچند مفسران تا پایان سده سوم (و آغاز سده چهارم) همچون مقاتل، فراء، طبری و زجاج متعرض بحث آواشناختی نشده‌اند، برخی عالمان سده چهارمی از احتمال تخفیف همزه سخن گفته‌اند. برای نمونه، ابوجعفر نحاس (درگذشته ۳۳۸ق) در معانی القرآن (۳۱۹/۴) می‌گوید:

ثم قال جل وعز «قال إنما أنا رسول ربك ليهب لك غلاما زكيا»، ويقرأ «لأهب لك»؛ فمعنى «لأهب» بالهمز محمول على المعنى أى قال أرسلته لأهب لك. ويحتمل «ليهب» بلا همز أى يكون بمعنى المهموز ثم خفت الهمزة. وقيل المعنى أرسلنى الله ليهب لك.

ترجمه: آیه «قال إنما أنا رسول ربك ليهب لك غلاما زكيا»، «لأهب لك» نیز خوانده شده است؛ «لأهب» با همزه به این معنا گرفته می شود که «[خدا] گفت: او را فرستادم [تا] [پسری] به تو ببخشم (لأهب)». احتمال دارد [قرائت آن] «لیهب» بدون همزه باشد، یعنی کلمه همزه داری [= لأهب] که همزه اش تخفیف یافته است. و گفته شده معنایش آن است که «[خدا] مرا فرستاده «که به تو پسری ببخشد (لیهب)».

به این ترتیب، یکی از احتمالاتی که نحاس برای قرائت «لیهب» در نظر گرفته این است که کلمه همچنان با همزه باشد ولی در خوانش با تخفیف، همزه به یاء بدل شود: یعنی «لأهب» با همزه تخفیف یافته. باید توجه داشته باشیم که نحاس از همان تعبیر «بدون همزه» (بلا همز) که پیش تر در گزارش ابن مجاهد دیدیم برای وصف این احتمال بهره برده است. مشابه همین توضیح را در **إعراب القرآن** (۵۶۱-۵۶۲) وی نیز می توان یافت.

همان گونه که پیش تر آمد، ابوعلی فارسی (درگذشته ۳۷۷ق) نیز احتمال تخفیف همزه را برای قرائت «لیهب» با یاء طرح کرده است. این دیدگاه در آثار عالمان سده های بعدی نیز تکرار می شود. برای نمونه، مکی بن ابی طالب (درگذشته ۴۳۷ق) در **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها** (۸۶/۲) می گوید:

وحجة من قرأ بالياء أنه يحتمل أن يكون أراد الهمزة ولكن خففها، فأبدل منها ياء لانكسار ما قبلها، على أصول التخفيف في المفتوحة قبلها كسرة، فتكون كالقراءة بالهمز في المعنى.
ترجمه: احتمال دارد کسانی که با یاء قرائت کرده اند [در واقع] همزه اراده کرده باشند ولی آن را مخفف کرده و به دلیل مکسور بودن [حرف] پیشین و بنا بر قاعده تخفیف [همزه] مفتوح ماقبل مکسور، آن را به یاء ابدال کرده باشند؛ بنابراین، [قرائت با یاء = لیهب] از حیث معنایی همان قرائت با همزه [= لأهب] است.

پس از مکی بن ابی طالب، ابن بادش (درگذشته ۵۴۰ق)، نشوان حمیری (درگذشته ۵۷۳ق) و ابوالبقاء عکبری (درگذشته ۶۱۶ق)، همگی ضمن بیان احتمال تخفیف همزه، قاعده را همان گونه ذکر کرده اند که پیش تر در بیان سیبویه دیدیم. به این ترتیب، همه این عالمان در این مورد اتفاق نظر دارند که خوانش با یاء (لیهب) می تواند صرفاً از باب تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» باشد که طبق قاعده تخفیف تبدیل به یاء می شود. بنابراین، «لأهب» و «لیهب» هم در لفظ و هم در معنا یکسانند (بنگرید به: ابن بادش، **الإقناع**، ۱/ ۳۸۶؛ نشوان حمیری، **شمس العلوم**، ۷۳۱۲/۱۱؛ عکبری، **التبيان**، ۸۶۹/۲).

منتجب همدانی (درگذشته ۶۴۳ق؛ **الكتاب الفريد**، ۳۴۸/۴) «لیهب» را مخفف «لأهب» دانسته است و در وصف قاعده قلب همزه به یاء از تعبیر «على مذاق العربية» استفاده کرده، گویی ابدال «همزه مفتوح ماقبل

مکسور» به یاء شیوه جاری و ساری در میان گویشوران به عربی بوده است. ابومحمد شاطبی (درگذشته ۵۹۰ق؛ شاطبی، ۶۸) در فرش حروف سوره مریم چنین سروده است:

وَهَمْزُ أَهَبَ بِالْيَا جَرَى حُلُوْ بَحْرِهِ
بِخُلْفٍ وَنَسِيًّا فَتَحُهُ فَأَنْزَ عَلَا

ابوشامة دمشقی (درگذشته ۶۶۵ق) در شرح این بیت، پس از بیان این احتمال که قرائت با یاء (لِیْهَب) می‌تواند از باب ابدال همزه به یاء باشد، به دو موضوع مهم توجه داده است: نخست، نمونه‌های مشابه «لاهب» در قرآن و دوم، مسئله مطابقت (یا عدم مطابقت) قرائت با یاء (لِیْهَب) با رسم الخط مصحف (ایراز المعانی، ۵۸۲)، که در ادامه بدانها می‌پردازیم.

۲-۳) نمونه‌های مشابه و مسئله مطابقت با رسم الخط عثمانی

چنان‌که پیش‌تر آمد، عالمان متقدم درباره املای «لاهب» با الف در مصاحف قرآن توافق دارند، آن‌گونه که ابوعمر و دانی (المقتنع، ۳۵۴) از ابوعبید قاسم بن سلام روایت کرده است:

أن المصاحف كلها اجتمعت على رسم ألف بعد اللام في قوله في مریم «لاهب لك». ترجمه: مصاحف قرآن همگی بر نگارش الف بعد از لام در عبارت «لاهب لك» در سوره مریم اتفاق دارند.

از همین روی ابوعبید، آن‌گونه که در گزارش ابوجعفر نحاس (إعراب، ۵۶۱-۵۶۲) و ابوعبد الله ابن خالویه (إعراب، ۱۴-۱۵) دیده می‌شود، با قرائت ابوعمر و بصری با یاء مخالف بوده و آن را دستکاری نابجا در مصحف می‌دانسته است. نحاس (إعراب، ۵۶۱-۵۶۲) از ابوعبید چنین نقل کرده است:

قال أبو عبید: و هذا مخالف لجميع المصاحف كلها. قال: ولو جاز أن يُعَيَّرَ حرف من المصحف للرأى لجاز في غيره. قال: و في هذا تحويل القرآن حتى لا يُعَرَفَ المُنَزَّل منه من غيره.

ترجمه: ابوعبید می‌گوید: و این [= قرائت ابوعمر و با یاء] مخالف قاطبه مصاحف قرآن است. اگر تغییر یک حرف از مصحف به اجتهاد شخصی (للرأى) [در اینجا] جایز باشد در جاهای دیگر نیز پذیرفته است و در این صورت قرآن چنان دگرگون می‌شود که قرآن مُنَزَّل از غیر آن قابل تشخیص نیست.

به بیان دیگر، ابوعبید قرائت ابوعمر و را برابر با املای «لیهَب» با یاء تلقی کرده که آشکارا مخالف کتابت «لاهب» با الف است. از آنجا که ابوعبید املای «لاهب» با الف را رسم الخط قاطبه مصاحف قرآن و بازنمایاننده متن مُنَزَّل قرآن می‌دانسته، قرائت ابوعمر و را رد کرده است. طبری (تفسیر، ۴۸۸/۱۵) نیز، همچون ابوعبید، قرائت

ابوعمر و را نه فقط به دلیل مخالفتش با رسم الخط مصحف همچین به سبب مغایرتش با دیگر قاریان امصار نادرست دانسته است:

والصواب من القراءة في ذلك عندنا ما عليه قراءة الأمصار، وهو «لأهـب لك» بالألف دون الياء، لأن ذلك كذلك في مصاحف المسلمين، وعليه قراءة قديمهم وحديثهم غير أبي عمرو، وغير جائز خلافهم فيما أجمعوا عليه، ولا سائغ لأحد خلاف مصاحفهم.

ترجمه: از نظر ما، قرائت صحیح در این مورد همان است که قاریان امصار بر آن اتفاق دارند، که عبارت است از «لأهـب لك» با الف نه یاء، زیرا در مصاحف مسلمانان چنین است و [قرائت] قاریان قدیم و جدید غیر از ابوعمر و بر آن استوار است، و اختلاف با آنچه آنان بر آن اجماع دارند جایز نیست و بر هیچ کس روا نیست با مصاحف مسلمانان مخالفت کند.

با این حال، برخی عالمان متأخرتر کوشیده‌اند قرائت «لِیهب» (با یاء) را با رسم الخط مصحف سازگار کنند. ابن خالویه (إعراب، ۱۴/۲-۱۵) در پاسخ به اشکال ابوعبید می‌گوید:

رأيت أبا عبید قد ضعف قراءة أبي عمرو واختياره؛ لخلاف المصحف. قال: ولو جاز لنا تغيير المصحف لجاز لنا في كل ذلك. قال أبو عبد الله: ليس هذا خلافاً للمصحف؛ لأن حروف المد واللين وذوات الهمز يُحوّل بعض إلى بعض وتُليّن. ولا يسمى خلافاً ... وإنما الخلاف نحو «كالصوف المنفوش» و«كالعهن»، و«واسأل بني إسرائيل» و«سل بني إسرائيل». فأما التليين فلا يسمى خلافاً.

ترجمه: دیده‌ام که ابوعبید قرائت و گزینش ابوعمر و را به دلیل مخالفت با [رسم الخط] مصحف تضعیف کرده و گفته است: «اگر مجاز باشیم [رسم الخط] مصحف را [در اینجا] تغییر دهیم، در جاهای دیگر هم مجاز خواهیم بود». اما این [قرائت] مخالف [رسم الخط] مصحف نیست زیرا حروف مد و لین و کلمات همزه دار می‌توانند به یکدیگر تبدیل و «تلیین» (نرم خوانی) شوند و [بازنمایی چنین تغییری] مخالفت [با رسم الخط مصحف] تلقی نمی‌شود. مخالفت [با رسم الخط] فقط به مواردی چون «كالصوف المنفوش» به جای «كالعهن» و «واسأل بني إسرائيل» به جای «سل بني إسرائيل» گفته می‌شود. اما تلیین مخالفت [با رسم الخط] نیست.

ابن خالویه در ادامه به روایت ورش از نافع در ابدال همزه «لِئَلَّا» به یاء و خوانش آن به صورت «لِئَلَّا» استشهاد می‌کند، که آنجا هم همزه به یاء ابدال (تلیین) شده است. در قرآن نمونه دیگری مشابه «لأهـب» نداریم که لام جر

پیش از همزه مفتوح در فعل به صیغه متکلم آمده باشد. نزدیک‌ترین نمونه ترکیب «لَيْلًا» (ل + آن + لا) است که در آن لام جر پیش از همزه مفتوح آمده است (در بقره/ ۱۵۰؛ نساء/ ۱۶۵؛ حدید/ ۲۹). ابن مجاهد (السبعة، ۱۷۱-۱۷۲)، از طریق أزرُق از ورش از نافع روایت کرده که وی همزه را در این کلمه نمی‌خوانده و آن را با یاء جایگزین و به صورت «لَيْلًا» قرائت می‌کرده است، در برابر دیگر قاریان که با همزه، به صورت «لَيْلًا»، می‌خواندند (نیز بنگرید به: ابوعمر و دانی، التيسير، ۳۵؛ همو، جامع البيان، ۲۳۶؛ ابن جزری، النشر، ۱/ ۳۹۷). بدین ترتیب، از نظر ابن خالویه خوانش «لَيْهَب» با یاء مخالف با املای «لاهب» با الف نیست، چراکه الف می‌تواند تبدیل به یاء شود. اساساً از نظر ابن خالویه، تلین (ابدال) مخالفت با رسم الخط مصحف نیست. او برای مخالفت با رسم الخط مواردی را نمونه می‌آورد که در آنها یا یک کلمه با کلمه‌ای دیگر (مانند «کالصوف» به جای «کالعهن») یا شکلی از کلمه با شکلی دیگر (مانند «واسأل» به جای «سل») جایگزین شده باشد.

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، ابوشامه نیز برای تخفیف همزه در «لَاهِب» به قرائت ورش از «لَيْلًا» به صورت «لَيْلًا» استشهاد کرده و برای مطابقت خوانش با یاء «لَيْهَب» با املای با الف (لاهب) چنین گفته است (ایراز المعانی، ۵۸۲):

ويجوز أن تكون الياء بدلاً من الهمزة؛ لأنها همزة مفتوحة بعد مكسور فقياس تخفيفها قلبها ياء، نحو «لَيْلًا»؛ فيتفق معنى القراءتين ولفظهما؛ لأن الهمزة المخففة كالمحققة، وقد كُتبت في المصحف بالألف.

ترجمه: یاء می‌تواند بدل از همزه باشد؛ زیرا قاعده تخفیف درباره همزه مفتوح بعد از حرف مکسور تبدیل آن به یاء است، نظیر «لَيْلًا» [وقتی که به صورت «لَيْلًا» قرائت شود]؛ بنابراین، معنای هر دو قرائت «لَاهِب» با همزه و «لَيْهَب» با یاء بدل از همزه و لفظ این دو با هم توافق دارند، چرا که همزه تخفیف‌یافته مانند همزه تحقیق شده است و [هر دو] در مصحف با الف نوشته می‌شوند.

با توجه به این استدلال ابوشامه، چنانچه یاء را بدل از همزه بدانیم، معنای هر دو قرائت — با الف (همزه تحقیق‌شده) و یاء (همزه تخفیف‌یافته) — با لفظ آنها همسان می‌شود، یعنی خوانش با یاء «لَيْهَب» تعارضی با املای با الف (لاهب) ندارد.

آنچه در اینجا از نظر ابن خالویه، و به پیروی از او ابوشامه، مغفول مانده تمایز املای «لَيْلًا» و «لاهب» در مصحف است که اولی با دندانه (یاء) است و دومی با الف. ابوعمر و دانی (المقنع، ۴۲۱-۴۲۴) قاعده نگارش همزه متحرک در آغاز کلمه را کتابت با الف ذکر کرده، و حکم همزه متحرکی که بر سرش حرفی زائد آمده باشد

(همچون «فِأَي» و «فِأَمَه») را نیز همان (کتابت با الف) دانسته است. اما درباره «لثلا»، «لثن»، «یومئذ» و «حینئذ»، که از چند جزء ترکیب یافته‌اند و در نتیجه همزه در میان کلمه قرار گرفته، برخلاف قاعده حکم به نگارش آنها با یاء کرده که نشانه تلبین همزه است (همان، ۳۹۴). شاطبی در *عقیده أتراب القصاصد فی أسنی المقاصد* (۲۱) متفطن این تمایز شده که در مصحف، همزه «لاهب» هرچند در میان کلمه واقع شده، برخلاف نمونه‌های مشابه که همزه آنها با یاء نگاشته می‌شود، همچنان با الف کتابت می‌شود، و از این رو چنین سروده است:

وَيَوْمَئِذٍ وَلِئَالٍ وَحِينَئِذٍ وَلِئِن
وَلَامَ لِفٍ لِأَهَبٍ بَدْرُ الْإِمَامِ سَرَى

ملا علی قاری (درگذشته ۱۰۱۴ق؛ *الهیات السنیة*، ۳۸۰-۳۸۱) در شرح این بیت می‌گوید:

والمعنى: أن المصاحف العثمانية اتفقت على رسم همزة «يَوْمَئِذٍ» و «لِئَالٍ» و «حِينَئِذٍ» و «لِئِن» بالياء ووصلها بالميم والنون واللامين حيث وقعت؛ والقياس يقتضى رسمها ألفاً، لأنها مبتدأة تقديراً، لكن وجه الياء إجراؤها مجرى المتوسطة، وقياس هذه المتوسطة الياء. ورسم «لِأَهَبٍ لَكِ» بمریم فی الإمام — كبقية الرسوم — بناء على الأصل في المبتدأة، فهي هنا على قياسها. ترجمه: معنا [ی بیت] این است که مصاحف عثمانی در املاي همزه کلمه‌های «یومئذ»، «لثلا»، «حینئذ» و «لثن» با یاء و اتصال آن به [حرف پیشین اعم از] میم، نون یا لام همسان هستند، در حالی که قاعده اقتضا می‌کند که املاي آنها با الف باشد چون همزه آنها در اصل در آغاز کلمه واقع شده است. اما توجیه [املاي با] یاء آن است که [همزه در این موارد] به مثابه همزه میان کلمه تلقی شده، قاعده املاي همزه میانی نگارش با یاء است. اما در املاي «لأهب لک» در سورة مریم در مصحف امام — همچون دیگر مصاحف — بنا بر اصل، یعنی همزه آغازین، گذاشته شده و در اینجا به همان قاعده عمل شده است.

به بیان دیگر، ملا علی قاری یادآور می‌شود که در کلمات فهرست‌شده قاعده این است که همگی با الف نوشته شوند، چراکه همزه در همه آنها در حکم همزه آغازین کلمه (مبتدأة) است گرچه در این موارد استثنائاً به قاعده عمل نشده و همزه آنها چونان همزه میانی (متوسطة) در نظر گرفته شده و با یاء نگاشته شده‌اند؛ در حالی که املاي «لاهب» با الف در مصاحف *قرآن* مطابق با قاعده است. بدین ترتیب، املاي «لاهب» در مصحف با الف است، خواه با همزه قرائت شود خواه با یاء، چنان‌که خراز (درگذشته ۷۱۸ق) در منظومه *مورد الضمان فی رسم أحرف القرآن* (۴۰) در بحث «أحكام ضبط الهمز» چنین سروده است:

وَهَكَذَا بِالْفِ مِنْ لِأَهَبٍ
لَمَنْ إِلَى الْيَاءِ قَرَاءَةً ذَهَبُ

مارغنی (درگذشته ۱۳۴۹ق؛ *دلیل الحیران*، ۶۶۳-۶۶۵) در شرح این ابیات، که درباره شیوه نگارش «همزه متحرک ابدال شده» است، از دو گروه یاد می‌کند: نخست، کلمات همزه‌داری که شیوه نگارش آنها با خوانششان مطابقت دارد، همچون «مُوجَلَا» و «مُؤَذِّن» وقتی همزه به واو ابدال می‌شود، و «لَيْلًا» وقتی همزه به یاء ابدال می‌شود؛ دوم، کلمات همزه‌داری که شیوه نگارش آنها با خوانششان مطابقت ندارد. او برای گروه دوم کلمه «لاهب» را نمونه آورده است که با الف نوشته می‌شود اما با یاء خوانده می‌شود. مارغنی برای مورد اخیر نمونه‌هایی را شاهد آورده که دو همزه پیاپی در پایان و آغاز دو کلمه پیاپی ظاهر می‌شوند؛ در «يُسَمَاءُ أَقْلَعِي» و «يَشَاءُ إِلَيَّ» همزه دوم به واو ابدال و به ترتیب به صورت «يُسَمَاءُ وَقْلَعِي» و «يَشَاءُ وَلَيَّ» خوانده می‌شوند، و در «مِنْ وَعَاءٍ آخِيهِ» و «هُؤُلَاءِ إِنْ» همزه دوم به یاء ابدال و به ترتیب به صورت «مِنْ وَعَاءٍ يَخِيهِ» و «هُؤُلَاءِ يِنْ» خوانده می‌شوند. در این نمونه‌ها، همزه همواره با الف نوشته می‌شود اما این املا با قرائت قاریان/راویانی که همزه را به واو یا یاء ابدال می‌کنند (یعنی قاریان مکه و مدینه و بصره؛ بنگرید به: ابن مجاهد، *السبعة*، ۱۳۶-۱۳۷؛ ابوعمر و دانی، *التيسير*، ۳۳-۳۴؛ *جامع البيان*، ۲۱۷-۲۲۷؛ ابن جزری، *النشر*، ۱/ ۳۸۲-۳۸۸) مطابق دانسته می‌شود. بدین ترتیب، نگارش «لاهب» با الف، همچون نمونه‌هایی که آمد، می‌تواند بازنمایاننده قرائت با «یاء بدل از همزه» یا به تعبیر دیگر «تلیین همزه» باشد.

۳-۲) نمونه «غیر اسن»

نمونه دیگری که همزه مفتوح پس از کسره قرار گرفته در عبارت «... انهر من ماء غیر اسن ...» (محمد/ ۱۵) دیده می‌شود. با اینکه هیچ‌یک از عالمان پیشین در توجیه قرائت «لِیْهَب» به این نمونه توجه نکرده‌اند، به دلیل شباهت‌های آواشناختی با مورد «لاهب» جا دارد به این نمونه بپردازیم.

ابن مجاهد (*السبعة*، ۶۰۰) درباره اختلاف قرائت «غیر اسن» می‌گوید:

قرأ ابن كثير وحده «غیرِ اسن» بهمة مقصورة فی وزن فعل، وفي كتابهم مفتوحة الألف لم يذكر المد ولا غيره. وقرأ الباقون «غیرِ اسن» ممدودا.

ترجمه: تنها ابن‌کثیر «غیرِ اسن»، یعنی همزه را با حرکت کوتاه بر وزن فعل، خوانده و در کتابشان [= مصاحف مکی] با الف مفتوح نوشته‌اند بی‌آنکه مد یا جز آن را نشان دهند. و دیگر قاریان «غیرِ اسن» با الف مدی خوانده‌اند.

او در اینجا قرائت به فتحه کوتاه (اسن) را به ابن‌کثیر مکی نسبت داده و گزارش کرده که در مصاحف مکی این کلمه با الف مفتوح نگاشته شده است (نیز بنگرید به: ابوعمر و دانی، *التيسير*، ۲۰۰؛ *جامع البيان*، ۷۲۲؛ ابن جزری، *النشر*، ۲/ ۳۷۴). در عین حال، ابن‌ابی‌داوود سجستانی (*المصاحف*، ۱۱۸) گزارش کرده است که از

جمله تغییراتی که حجاج بن یوسف (درگذشته ۹۵ق) در نگارش کلمات مصحف ایجاد کرد، تغییر «یسن» به «اسن» بود (مقایسه کنید با: همان، ۵۰، که اصل کلمه به صورت «یاسن» آمده است).

ابوعلی فارسی (الحججه، ۶/ ۱۹۰-۱۹۱) در بیان دلیل این اختلاف قرائت گفته است:

حجة ابن كثير في قراءته «أَسِن» على فَعِلْ أن اسم الفاعل من فَعَلَ يَفْعَلُ على فَعِلْ. وقد ثبت ذلك مع كثرته وفشوّه مما حكاه أبو زيد. ومن حجته أنهم زعموا أنه كما كان في المصحف أو في بعض المصاحف «من ماء غير يَسِن» بالياء. وهذا إنما هو على تخفيف الهمزة، وهو في المنفصل نظير «مِير» و«ذَيْب» في المتصل.

ترجمه: دلیل ابن کثیر برای خوانش «أَسِن»، بر وزن فَعِلْ، این است که صفت فاعلی از فَعِلْ يَفْعَلُ بر وزن فَعِلْ ساخته می شود. این امر با وجود فراوانی و پرکاربرد بودنش با توجه به گزارش ابوزید [أنصاری] نیز ثابت شده است. دلیل دیگر [بر تأیید دیدگاه ابن کثیر] این است که گمان می رفته در مصحف، یا [دست کم] در برخی مصاحف، «من ماء غير يَسِن» با یاء می نوشته اند. این نگارش بر پایه تخفیف همزه بوده است، و این [تخفیف] در همزه منفصل، مانند «مِير» و «ذَيْب» در همزه متصل است.

ابوعلی فارسی برای توجیه قرائت ابن کثیر («أَسِن» در برابر «أَسِن») دو دلیل آورده است: نخست توجیه صرفی، که آن را افزون بر فراوانی کاربرد، به دیدگاه ابوزید أنصاری (درگذشته ۲۱۵ق) مستند کرده، و دیگری املائی کلمه، دست کم در برخی مصاحف، با یاء، و آن گونه که در گزارش ابن ابی داود دیدیم حجاج املائی آن را از یاء (یسن) به الف (اسن) تغییر داد. اما نکته مهمی که این نمونه را به موضوع این مقاله — یعنی مسئله ابدال «همزه مفتوح ماقبل مکسور» به یاء و نگارش آن با الف یا یاء (مانند «لاهب/ ليهب») — مربوط می کند دلیلی است که ابوعلی فارسی برای این شیوه املا برشمرده است: یعنی نگارش «أَسِن» به صورت «یسن» به دلیل «تخفیف همزه» مبتنی بر قواعد عربی، چنان که از سیبویه نقل شد؛ با این توضیح که در نمونه «غیر آسن» نیز همزه مفتوح پس از حرف مکسور آمده است، هرچند در دو کلمه مجزا (منفصل)، یعنی حرف مکسور در پایان کلمه پیشین و همزه مفتوح در آغاز کلمه پسین قرار گرفته است. به گفته ابوعلی فارسی، در چنین مواردی نیز، همچون همزه مفتوح پس از حرف مکسور در یک کلمه (متصل) در نمونه هایی مانند «مِير» به جای «مِثَر» و «ذَيْب» به جای «ذَنْب»، همزه تخفیف می یابد، یا به تعبیر دیگر همزه تبدیل به یاء می شود. در اینجا می بینیم ابوعلی فارسی به همان نمونه هایی استشهاد کرده که سیبویه در بحث تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» ذکر کرده بود.

در برخی قرائت‌های شاذ که برای «اسن» یاد شده، برای تسهیل خوانش، همزه به صورت یاء ادا می‌شود (بنگرید به: خطیب، *معجم القراءات*، ۹/ ۱۲-۱۳). بنابراین، احتمال دارد که برای مراعات همین خوانش، این کلمه را در برخی مصاحف با یاء (یسن) نوشته باشند تا اینکه به دستور حجاج نگارش این کلمه با الف (اسن) در مصاحف تثبیت شد. البته نگارش «یسن» با قرائت «یاسن» نیز سازگار است چنانچه مطابق قرائت دیگر قاریان همزه مفتوح، مدی ولی با تخفیف خوانده شود (بنگرید به: ابن‌ابی‌داوود، *المصاحف*، ۵۰، که اصل کلمه را به صورت «یاسن» آورده است). بدین ترتیب، در این نمونه نیز نگارش کلمه با الف یا یاء با نحوه خوانش «همزه مفتوح ماقبل مکسور» در پیوند بوده است.

نتیجه

چنان‌که آمد، قرائت *لِیْهَب* نزد مفسران و عالمان قرائات *قرآن* شناخته بوده و ابن‌مجاهد این قرائت را در شمار قرائت‌های رسمی (هفتگانه) *قرآن* ثبت کرده است. با اینکه در ظاهر این قرائت با رسم‌الخط عثمانی (املائی *لاهب* با الف) سازگار نیست، بعدها تلاش‌هایی صورت گرفته که قرائت *لِیْهَب* را با رسم‌الخط تثبیت‌شده مصحف سازگار کنند. البته شواهد موجود از کهن‌ترین دست‌نوشته‌های قرآنی نشان می‌دهند که خوانش *لِیْهَب* صرفاً برآمده از سنت شفاهی «تفسیر» و «قرائات» *قرآن* نیست که بعداً بر رسم‌الخط عثمانی (لاهب) تحمیل شده باشد بلکه دست‌کم نمونه‌هایی از دست‌نوشته‌های کهن قرآنی (اعم از عثمانی و غیرعثمانی) در دسترس هست که با این خوانش از کلمه همخوانی دارند. اکنون جا دارد به پرسش اصلی مقاله بازگردیم: آیا قرائت *لِیْهَب* در مریم/ ۱۹ بازتاب راه‌حلی تفسیری برای چالشی الهیاتی بوده یا مسئله فقط ماهیت آوایی داشته و تفاوت در نحوه تلفظ همزه در زبان عربی را بازنمایی می‌کند؟ آیا مفسران *قرآن* در مواجهه با متن *قرآن* و برای خلاصی از پیچیدگی‌های تفسیری که قرائت *لِأَهَب* در پی داشته به قرائتی از آیه، یعنی *لِیْهَب* با صیغه غائب، تمسک جسته‌اند که عاری از معضلات الهیاتی باشد اما در تطبیق خوانش *لِیْهَب* با رسم عثمانی، که *لاهب* با الف است، به دشواری خورده‌اند؟ یا اینکه اساساً چالش تفسیری متأخر از اختلاف قرائت آیه ناشی از تفاوت در تلفظ همزه بوده؛ یعنی کلمه «لاهب» بسته به اینکه همزه‌اش با تحقیق یا تخفیف تلفظ شود، به دو صورت *لِأَهَب* و *لِیْهَب* خوانده شده و همین اختلاف خوانش در نحوه نگارش کلمه در مصاحف کهن قرآنی نیز بازتاب یافته است؟

در اینجا شایسته است دوباره به تعبیر ابن‌مجاهد بازگردیم آنجا که به اختلاف قرائت کلمه با همزه (بالهمز) یا بدون همزه (بغیر همز) اشاره کرده بود و عالمانی همچون ابوجعفر نحاس و ابوعلی فارسی برای قرائت بدون همزه (*لِیْهَب*) دو احتمال در نظر گرفته بودند: یاء اصیل در فعل غائب (*لیهب*) یا یاء بدل از همزه در فعل متکلم وحده (*لاهب*). نکته مهمی که باید بدان توجه کرد این است که طبری (*تفسیر*، ۱۵/ ۴۸۸) و ابن‌خالویه (*اعراب*، ۲/

۱۵-۱۴) قرائت با یاء اصیل، به معنای فعل غائب (لیهب الله لک)، را تنها به ابوعمر و نسبت داده‌اند. به گفته این دو «همه قاریان جز ابوعمر و [این کلمه را] «لاهب لک» [یعنی با همزه] خوانده‌اند ... جز ابوعمر و که آن را «لیهب لک» [یعنی با یاء] خوانده است». از گفته‌های این دو چنین برمی‌آید که از نظر آنان حتی قرائت نافع، به روایت ورش و طریق حلوانی از قالون، نیز با همزه و به معنای متکلم وحده (لاهب) بوده است. البته رویکرد طبری و ابن خالویه نسبت به قرائت ابوعمر و یکسان نیست. طبری به دلیل مخالفت قرائت **لِیْهَب** با رسم الخط مصاحف امصار، یعنی املای **لاهب** با الف، قرائت ابوعمر و را نپذیرفته و آن را خلاف اجماع «قاریان حجاز و عراق» دانسته است. برعکس، ابن خالویه قرائت ابوعمر و را خلاف رسم الخط مصحف نمی‌داند. او در توجیه مطابقت خوانش **لِیْهَب** با رسم الخط عثمانی، نخست قرائت ورش در ابدال «همزه مفتوح ماقبل مکسور» به یاء را شاهد می‌آورد و از آنجا که قرائت ورش از «لاهب» به معنای صیغه متکلم وحده با تخفیف همزه به صورت **لِیْهَب**، از حیث آوایی مشابه قرائت ابوعمر و به صورت **لِیْهَب** با یاء به معنای صیغه غائب می‌شود، راه برای پذیرش قرائت ابوعمر و نیز باز می‌شود.

با این تفصیل، می‌توان از دو قرائت **لِیْهَب** سخن گفت: نخست، قرائت «لیهب» به عنوان فعل مفرد مذكر غائب، در برابر «لاهب» به مثابه فعل متکلم وحده، که به ابوعمر و بصری نسبت داده شده است؛ و دیگری، قرائت «لاهب» به عنوان فعل متکلم وحده با تخفیف «همزه مفتوح ماقبل مکسور» یا ابدال همزه به یاء، بی‌آنکه صیغه فعل تغییر کند، که به روایت ورش از نافع نقل شده است. به طور معمول اختلاف قرائات از گونه نخست از سنخ **فرش الحروف** دانسته می‌شوند و اختلاف قرائات ناظر به تفاوت‌های آوایی، از جمله تفاوت در خوانش همزه، معمولاً ذیل **اصول قرائات** گنجانده می‌شوند. با بررسی شواهد مشابه «لاهب»، که در آنها «همزه مفتوح ماقبل مکسور» در یک کلمه (لِئَالاً) یا در پایان و آغاز دو کلمه پیاپی (من وعاء آخیه) آمده است، مشاهده می‌شود که در همه این موارد ورش «همزه مفتوح ماقبل مکسور» را ابدال به یاء می‌کند که از اصول قرائت ورش محسوب می‌شود. اما در قرائت ابوعمر و چنین نیست. اینجاست که روشن می‌شود چرا ابو عبید و طبری آشکارا قرائت ابوعمر و با یاء اصیل به صیغه غائب را خلاف رسم الخط مصحف برمی‌شمارند؛ برعکس، قرائت ورش که «لاهب» با تخفیف همزه به صورت **لِیْهَب** خوانده می‌شود را با رسم الخط عثمانی ناسازگار نمی‌دانند.

به نظر می‌رسد ابوعمر و دانی (**جامع البیان**، ۶۱۶)، در سده پنجم، نخستین کسی است که با تلفیق مسئله آوایی و چالش تفسیری، دو قرائت مختلف **لِیْهَب** را با هم ادغام کرده است: یکی **لِیْهَب** با یاء بدل از همزه «لاهب» که نشانه صیغه متکلم است، دیگری **لِیْهَب** با یاء اصیل که نشانه صیغه غائب است. او تعبیر «بغیر همز» ابن مجاهد را به طور قطعی به معنای یاء صیغه غائب در نظر گرفته و می‌گوید:

قرأ نافع في رواية ورش، وفي رواية الحلواني وسالم بن هارون عن قالون، وأبو عمرو ليهب لك
بالياء المفتوحة بعد اللام على الإخبار عن الغائب. ... وقرأ الباقون بهمزة مفتوحة على إخبار
المتكلم.

ترجمه: نافع، به روایت ورش و به روایت قالون از طریق حلوانی و سالم بن هارون، و ابو عمرو
ليهب لك با ياء مفتوح پس از لام قرائت کرده‌اند که بر صیغه غائب دلالت دارد. ... دیگر
قاریان با همزه مفتوح قرائت کرده‌اند که بر صیغه متكلم دلالت دارد.

در حالی که ابن مجاهد هنگام یادکرد اختلاف قرائت سخنی از تفاوت در صیغه فعل به میان نیاورده و به
اختلاف در تلفظ با همزه یا بدون همزه فعل بسنده کرده بود، دانی نه تنها اختلاف قرائت را ناظر به خوانش با همزه
یا خوانش با ياء دانسته، بلکه این دو قرائت را ناظر به تفاوت در صیغه فعل تلقی کرده است: یعنی قرائت با همزه
دال بر صیغه متكلم، و قرائت با ياء فقط دال بر صیغه غائب است. به این ترتیب، دانی نه تنها بر تفاوت ماهوی میان
این دو قرائت (ورش و ابو عمرو) سرپوش گذاشته، زمینه را برای پاسخی ساده‌یاب به پرسش از خاستگاه آوایی یا
تفسیری مهیا کرده است.

منابع

۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز:

- دست‌نوشت 01-27.1، دارالمخطوطات صنعاء.
دست‌نوشت (a) 341 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).
دست‌نوشت (a) 356 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).
دست‌نوشت (f) 358 Arabe، کتاب‌خانه ملی فرانسه (پاریس).
دست‌نوشت Ma VI 165، کتاب‌خانه دانشگاه توپینگن.
دست‌نوشت Marcel 19، کتاب‌خانه ملی روسیه (سن پترزبورگ).
دست‌نوشت Ms. or. oct. 1819، کتاب‌خانه ایالتی برلین.
دست‌نوشت Or. 2165، کتاب‌خانه بریتانیا (لندن).
دست‌نوشت R 119، موزه ملی هنر اسلامی رقاده (تونس).
دست‌نوشت Saray Medina 1a، موزه کاخ توپقایی (استانبول).
دست‌نوشت Wetzstein II 1913، کتاب‌خانه ایالتی برلین.
دست‌نوشت شماره ۴۲۵۱، موزه ملی ایران (تهران).

دست‌نویست [بدون شناسه]، کتاب‌خانه شخصی شریف عبدالرحمان بن زیدان در مکناس (مراکش).

- ۲- ابن‌ابی‌داود سجستانی، سلیمان بن أشعث، **المصاحف**، به کوشش آرتور جفری، لایدن، بریل، ۱۹۳۷م.
- ۳- ابن‌بازش، أحمد بن علی، **کتاب الإقناع فی القراءات السبع**، به کوشش عبد المجید قطامش، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- ۴- ابن‌جزری، محمد بن محمد، **النشر فی القراءات العشر**، به کوشش علی محمد ضباع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵- ابن‌خالویه، حسین بن أحمد، **إعراب القراءات السبع وعللها**، به کوشش عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ق.
- ۶- ابن‌خالویه، حسین بن أحمد، **مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع**، به کوشش گوتهلِف برگشترسر، قاهره، مکتبه المنتبی، ۱۹۳۴م؟.
- ۷- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت، دار ابن‌حزم، ۱۴۲۳ق؟.
- ۸- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **السبعه**، نسخه شماره ۶۹، استانبول، کتاب‌خانه فاتح، وقف ابراهیم افندی.
- ۹- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **کتاب السبعه فی القراءات**، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۲م.
- ۱۰- ابن‌مجاهد، أحمد بن موسی، **کتاب السبعه فی القراءات**، به کوشش جمال الدین محمد شرف، طنطا، دارالصحابه للتراث، ۱۴۲۸ق.
- ۱۱- ابن‌نجاح، سلیمان، **مختصر التبیین لهجاء التنزیل**، به کوشش أحمد بن أحمد بن معمر شرشال، مدینه، مجمّع الملك فهد، ۱۴۲۱ق.
- ۱۲- أبو شامة دمشقی، عبدالرحمان بن إسماعیل، **إبراز المعانی من حرز الأمانی**، به کوشش ابراهیم عطوة عوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- ۱۳- أبو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعه**، به کوشش بدر الدین قهوجی و بشیر جویجاتی، بیروت و دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۳ق.
- ۱۴- أبو علی فارسی، حسن بن عبد الغفار، **الحجة للقراء السبعه**، نسخه شماره ۳/۶، استانبول، کتاب‌خانه مراد ملا.
- ۱۵- أزهری، محمد بن أحمد، **معانی القراءات**، به کوشش عید مصطفی درویش و عوض بن حمد قوزی، ریاض، مرکز البحوث فی کلیة الآداب، جامعة الملك سعود، ۱۴۱۲ق.

- ۱۶- خراز، محمد بن إبراهيم، *منظومة مورد الظمان في رسم أحرف القرآن ومتن الذيل في الضبط*، به كوشش
أشرف محمد فؤاد طلعت، اسماعيليه، مكتبة الإمام البخاري، ۱۴۲۷ق.
- ۱۷- خطيب، عبد اللطيف، *معجم القراءات*، دمشق، دار سعد الدين، ۱۴۲۲ق.
- ۱۸- داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد، *التيسير في القراءات السبع*، به كوشش اوتو پرتسل، بيروت، دارالكتاب
العربي، ۱۴۰۴ق.
- ۱۹- داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد، *جامع البيان في القراءات السبع المشهورة*، به كوشش محمد صدوق
جزائري، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
- ۲۰- داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد، *المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار*، به كوشش نورة بنت حسن
بن فهد الحميد، رياض، دارالتدريه، ۱۴۳۱ق.
- ۲۱- رازي، فخر الدين محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۱ق.
- ۲۲- راغب إصفهاني، حسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، به كوشش محمد خليل عيتاني، بيروت،
دارالمعرفة، ۱۴۲۰ق.
- ۲۳- زجاج، إبراهيم بن سري، *معاني القرآن وإعرابه*، به كوشش عبد الجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب،
۱۴۰۸ق.
- ۲۴- زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف*، به كوشش خليل مأمون شيحا، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۳۰ق.
- ۲۵- سيويه، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، به كوشش عبد السلام محمد هارون، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۵ق.
- ۲۶- شاطبي، قاسم بن فيره، *منظومة عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد في علم رسم المصاحف*، به
كوشش أيمن رشدی سويد، جده، دار نور المكتبات، ۱۴۲۲ق.
- ۲۷- شاطبي، قاسم بن فيره، *متن الشاطبية المسمى حرز الأمانی ووجه التهانی*، به كوشش محمد تميم زعبي،
مدينه، دارالغوثاني، ۱۴۳۱ق.
- ۲۸- شيخ طوسي، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، به كوشش أحمد حبيب قصير عاملی، نجف،
المطبعة العلمية، ۱۳۷۶-۱۳۸۳ق.
- ۲۹- طبري، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، به كوشش عبد الله بن عبد المحسن تركي، قاهره،
دار هجر، ۱۴۲۲ق.
- ۳۰- عكبري، عبد الله بن حسين، *التبيان في إعراب القرآن*، به كوشش علي محمد بجاوي، قاهره، چاپخانه
حلي، ۱۳۹۶ق.
- ۳۱- فراء، يحيى بن زياد، *معاني القرآن*، به كوشش أحمد يوسف نجاتي و محمد علي نجار، قاهره، دارالكتب

- ۳۲- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنه*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۳۳- مارغنی، إبراهیم بن أحمد، *دلیل الحیران علی مورد الظمان*، به کوشش عبد العزیز بن فاضل عنزی، کویت، مشرف مرکز القراءات القرآنیه، ۱۴۳۲ق.
- ۳۴- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، به کوشش عبد الله محمود شحاته، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۳۵- مکی بن أبی طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- مکی بن أبی طالب، *الهدایة إلى بلوغ النهایه*، به کوشش شاهد بوشیخی، شارجه، جامعه الشارقه، ۱۴۲۹ق.
- ۳۷- ملا علی قاری، *الهبات السنیه العلیه علی أبيات الشاطیبه الرائیة*، به کوشش عبدالرحمان بن عبد العزیز السدیس، مکه مکرمه، دار طیبیه الخضراء، ۱۴۳۹ق.
- ۳۸- منتجب همذانی، *الکتاب الفرید فی إعراب القرآن المجید*، به کوشش محمد نظام الدین فتیح، مدینه منوره، دارالزمان للنشر والتوزیع، ۱۴۲۷ق.
- ۳۹- نحاس، أحمد بن محمد، *إعراب القرآن*، به کوشش خالد علی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۹ق.
- ۴۰- نحاس، أحمد بن محمد، *معانی القرآن الکریم*، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعه أم القرى، ۱۴۱۰ق.
- ۴۱- نشوان حمیری، *شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم*، به کوشش حسین بن عبد الله عمری، مطهر بن علی ایرانی و یوسف محمد عبد الله، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
- 42- Aghaei, Ali (ed.), *Irankoran, Digital Catalogue and Edition of Qur'an Manuscripts in Collections of Iran*, irankoran.ir, 2017-.
- 43- Aghaei, Ali and Marx, Michael Josef, "Carbon Dating of Seven Parchment Qur'an Manuscripts and One Syriac Bible of the National Museum of Iran." *Journal of Iran National Museum* 2/1, 2021.
- 44- Anthony, Sean W., "The Virgin Annunciate in the Meccan Qur'an: Q. Maryam 19:19 in Context." *Journal of Near Eastern Studies* 81/2, 2022.
- 45- Cellard, Eléonore, "The Şan'ā' Palimpsest: Materializing the Codices," *Journal of Near Eastern Studies* 80/1, 2021.
- 46- Déroche, François, *Catalogue des manuscrits arabes. 2e partie, Manuscrits musulmans*

v1(i): *Les manuscrits du Coran, aux origines de la calligraphie coranique*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983.

47. Déroche, François, *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to 10th Centuries*, London, Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, 1992.
48. Hartwig, Dirk und Neuwirth, Angelika, *Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran*, published by Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, with collaboration of Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, 2007- , corpuscoranicum.de/en/verse-navigator/sura/19/verse/19/commentary#textkritik, accessed at 31.10.2024.
49. Marx, Michael Josef (ed.), *Manuscripta Coranica*, published by Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften-, corpuscoranicum.de, 2007-.
50. Marx, Michael Josef and Jocham, Tobias J., "Radiocarbon (¹⁴C) Dating of Qur'ān Manuscripts." A. Kaplony and M. Marx (eds), *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries*, pp. 188-221, Leiden and Boston, Brill, 2019.
51. Neuwirth, Angelika, *Der Koran - Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2017.
52. Sadeghi, Behnam and Bergmann, Uwe, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet." *Arabica* 57/4, 2010.
- Sadeghi, Behnam and Goudarzi, Mohsen, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87, 2012.
53. Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I: Qur'ānwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* Leiden, E. J. Brill, 1967.
54. Sidky, Hythem, "On the Regionality of Qur'ānic Codices." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, 2020.
55. van Putten, Marijn, "'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82/2, 2019.