

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم
سال ششم (۱۳۹۵)، شماره پانزدهم

تأثیر «عطف» در پیدایش وجوه قرائت قرآن

روح‌الله نجفی^۱

چکیده

پژوهش در حوزه قرائت قرآن کریم نشان می‌دهد مسأله «عطف» در زبان عربی، از دو جهت بر پیدایش اختلاف‌های قاریان اثرگذار بوده است. نخست آنکه انعطاف‌پذیری پاره‌ای از واژگان در عطف شدن یا نشدن به واژه پیشین، به اختلاف در تعیین اعراب آن واژه می‌انجامد. از سوی دیگر، گاه قاریان به‌رغم توافق در معطوف بودن یک واژه، در تشخیص «معطوف علیه» اختلاف داشته‌اند؛ امری که به سبب خوانش متفاوت معطوف، به دو اعراب مختلف منتج شده است. در این میان، مقاله حاضر بر آن است تا با کاوش در آیات مختلف قرآن، از الگوهای تکرارشونده اختلاف قرائت که متأثر از مسأله «عطف واژگان» می‌باشند، پرده بردارد. روش و شیوه تحقیق حاضر، استشهاد به اختلافات پدیدار شده میان قاریان قرآن است و دستاورد و نتیجه آن، آشکار ساختن نقش عطف در پیدایش وجوه قرائت می‌باشد.

واژگان کلیدی: قرائت قرآن، اختلاف قرائت، اعراب قرآن، عطف، معطوف، معطوف علیه.

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی گروه علوم قرآن و حدیث / Rnf1981@yahoo.com

۱- مقدمه

یکی از ساختارهای مهم زبان عربی، پیوند دادن دو واژه با حروفی معین به یکدیگر است. حروف پیونددهنده یا به تعبیر دانش نحو، «حروف عطف» عبارت‌اند از: «واو، فاء، ثمّ، حتّی، لکن، لا، بل، أم، أو». از حیث کارکرد، حروف عطف را می‌توان به سه قسم، تقسیم کرد: (۱) حروفی که بر «معطوف» و «معطوف علیه»، حکمی واحد، بار می‌کنند (واو، فاء، ثمّ، حتّی).

(۲) حروفی که حکم را بر یکی از آن دو یعنی «معطوف» یا «معطوف علیه» به نحو معین، بار می‌کنند (لکن، لا، بل).

(۳) حروفی که حکم را بر یکی از آن دو یعنی «معطوف» یا «معطوف علیه» به نحو مبهم، بار می‌کنند (أم، أو)؛ (شرتونی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۷۵).

از سوی دیگر، در تاریخ قرآن به تفصیل از این واقعیت سخن گفته شده که فقدان علائم نگارشی از جمله حرکات اعراب در نسخه‌های نخستین قرآن، از دلایل مهم اختلافات قاریان قرآن بوده است (نک: معرفت، ۱۳۹۰، صص ۱۶-۱۹). هویداست که فقدان حرکات اعراب، در مواضعی می‌توانست اختلاف قرائت را به دنبال آورد که وجوه متفاوت، همگی از جواز نحوی برخوردار بودند. از جمله این مواضع، کلماتی هستند که عطف یا عدم عطف آن‌ها به ماقبل، روا جلوه می‌کند و بر وفق هر یک از این دو حالت، اعرابی متفاوت می‌یابند. همچنین در کلماتی که معطوف بودن آن‌ها به ماقبل مسلم است اما در تشخیص معطوف علیه آن‌ها، دو یا چند وجه رواست، باز هم می‌توان اختلاف قرائت در معطوف را برحسب معطوف علیه‌های مختلف، انتظار داشت.

به‌هر تقدیر، مقاله حاضر بر آن است که تأثیر پدیده «عطف» در پیدایش وجوه مختلف قرائت قرآن را بازکاود. پرسش آن است که مسأله عطف در زایش اختلاف قرائت‌های قرآن، به چه سان، تأثیر نهاده است؟ و آن دسته از اختلافات قاریان که به سبب عطف پدیدار شده‌اند، در کدام مواضع قرآن قابل ملاحظه‌اند؟ البته تحقیق حاضر بر آن نیست که اختلافات پدیدار شده به سبب «عطف» را استقصا نماید بلکه در جهت مدلل ساختن مدّعی خود یعنی اثرگذاری «عطف» در روند پیدایش قرائت، به گردآوری، عرضه و توضیح نمونه‌هایی متعدد می‌پردازد.

۲- اختلاف قرائت به سبب اختلاف در عطف یا عدم عطف

تبعیت «معطوف» از اعراب «معطوف علیه» سبب می‌شود که «معطوف» دانستن یا ندانستن یک واژه، در تشخیص اعراب آن مؤثر باشد. مراد از عطف یا عدم عطف در اینجا، پیوند یافتن یک واژه به واژه‌ای دیگر در سیاق سخن است که در اعراب واژه پیوندیابنده، تعیین‌کننده است. به دیگر بیان، در این موضع، نه تنها به عطف جمله به جمله نظر نداریم بلکه معمولاً هر گاه عطف واژه به واژه رخ نمی‌دهد، با عطف جمله به جمله مواجه می‌شویم. در ذیل ده نمونه اختلاف قرائت را ملاحظه خواهیم کرد که به سبب دوران میان عطف یا عدم عطف، در میان قاریان قرآن، پدیدار شده‌اند.

۱- ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (مائده: ۴۵ / ۵)؛

در آیه فوق، قاریان هفتگانه در عطف یا عدم عطف «الْعَيْنَ» به «النَّفْسِ» و نیز در عطف یا عدم عطف «الْجُرُوحَ» به «السِّنِّ» اختلاف ورزیده‌اند. بدین شرح که ابن‌کثیر، ابن‌عمر و ابوعمرو، چهار واژه «الْعَيْنَ»، «الْأَنْفَ»، «الْأُذُنَ» و «السِّنِّ» را منصوب و «الْجُرُوحَ» را مرفوع خوانده‌اند. نافع، عاصم و حمزه، هر پنج واژه را منصوب قرائت کرده‌اند و کسائی، هر پنج واژه را مرفوع خوانده است. (دانی، ۱۴۳۰، ص ۹۹)

نصب «الْعَيْنَ» مبتنی بر آن است که به «النَّفْسِ» عطف گردد و سخن چنین فرض شود: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ» و [أَنَّ] الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ اما سبب رفع «الْعَيْنِ»، «مبتدا» انگاشتن آن است. در این راستا، جارّ و مجرور «بِالْعَيْنِ» خبر «الْعَيْنِ» خواهد شد؛ یعنی چشم، در مقابل چشم است. در واقع در خوانش رفع، جمله «الْعَيْنُ بِالْعَيْنِ» به جمله «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» عطف می‌گردد نه آنکه واژه «الْعَيْنِ» به واژه «النَّفْسِ» عطف گردد. به همین سان، عطف «الْجُرُوحَ» به «السِّنِّ» به قرائت نصب آن انجامیده است اما رفع «الْجُرُوحَ» مبتنی بر «مبتدا» انگاشتن آن برای «قصاص» است. خوانش مرفوع هر پنج واژه به سان قرائت کسائی، از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شده است. (نحّاس، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۲۶ / زجاج، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۳۶) ابن‌زنجله (۱۴۱۸، ص ۲۲۷)، صحت این خبر را حجت قرائت کسائی می‌شمارد.

۲- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (اعراف: ۲۶ / ۷)؛

در آیه فوق، قرائت نافع، ابن عامر و کسائی «و لباسَ التقوی» - به نصب - است اما باقی قاریان هفتگانه «و لباسُ التقوی» - به رفع - خوانده‌اند. (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۰۹) در قرائت نصب، «لباس» عطف به ماقبل است و «ذَٰلِكَ خَيْرٌ» مبتدا و خبر محسوب می‌گردد.

به گفته طبری (بی تا، ج ۸، ص ۱۷۸) و ابن زنجله (۱۴۱۸، ص ۲۸۰) در قرائت نصب، «لباس» عطف به «ریشاً» است اما قیسی (۱۴۳۲، ص ۳۲۲) و قرطبی (۱۴۳۰، ج ۴، ص ۱۲۱) آن را عطف به «لباساً» در عبارت «أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا» می‌دانند. از دیگر سو، در قرائت رفع، «لباس» به ماقبل عطف نشده بلکه مبتدا تلقی شده و «خیر» خبر آن می‌گردد. «ذَٰلِكَ» نیز بدل برای «لباس» محسوب می‌شود. همچنین ممکن است جمله اسمیه «ذَٰلِكَ خَيْرٌ» خبر انگاشته شود که در این فرض «ذَٰلِكَ» مبتدا و «خیر» خبر آن خواهد بود.

به عقیده طبری (بی تا، ج ۸، ص ۱۷۸)، معنای آیه بر وفق قرائت رفع آن است که «لباس التقوی» از «لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا» بهتر است اما قرائت نصب بدان معناست که «لباس التقوی» از برهنگی که رفتار مشرکان به وقت طواف بود، بهتر است. طبری معنای اخیر را مراد آیه انگاشته و بر این اساس، قرائت نصب را سزاوارتر به صواب می‌خواند. (همان، بی تا، ج ۸، صص ۱۷۹-۱۷۸) اما قیسی (۱۴۳۲، ص ۳۲۲) با تکیه بر قرائت جماعت قاریان، خوانش رفع را نزد خویش دوست‌داشتنی‌تر معرفی می‌کند گرچه قرائت نصب را هم نیکو می‌شمارد.

به هر تقدیر، در این موضع هر دو قرائت از نظر نحوی و بلاغی روا می‌باشند و تفاوت معنایی مطرح‌شده توسط طبری نیز چندان قابل پذیرش نیست چنانکه ابن زنجله (۱۴۱۸، صص ۲۸۱-۲۸۰)، ابن ابی مریم (۲۰۰۹، ص ۳۲۹) و قیسی (۱۴۳۲، ص ۳۲۲) که در مقام توضیح دو قرائت برآمده‌اند، از چنان تفاوتی سخن نگفته‌اند.

۳- ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ (اعراف: ۵۴ / ۷)؛

در این موضع، همه قاریان هفتگانه، واژگان چهارگانه «الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ» را منصوب خوانده‌اند و البته نصب «مُسَخَّرَاتٍ» به تنوین جرّ است اما در قرائت ابن عامر، واژگان چهارگانه مزبور، مرفوع آمده‌اند (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۱۰). در قرائت نصب، «الشَّمْسُ» به «الارض» معطوف شده است یعنی خداوند، آسمان‌ها و زمین و نیز خورشید و ماه و ستارگان را آفرید. نصب «مُسَخَّرَاتٍ» در این قرائت، بنا بر حال بودن است؛ اما در قرائت رفع، پیوند «الشَّمْسُ» از ماقبل بریده می‌شود و بنا بر مبتدا بودن، مرفوع می‌گردد. در این حالت، «مُسَخَّرَاتٍ» نیز به‌عنوان

خبر مرفوع می‌شود. قیسی (۱۴۳۲، ص ۳۲۶) در این موضع، اتصال پاره‌ای از کلام به پاره‌ای دیگر را قوی‌تر انگاشته و قرائت نصب را اختیار کرده است.

۴- ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (توبه: ۹/ ۴۰)؛

از قاریان هفتگانه در خوانش این آیه، اختلافی گزارش نشده است (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۱۶)؛ اما اگر قرائت قاریان ده‌گانه ملاحظه گردد، از میان ایشان، یعقوب، «كَلِمَةَ اللَّهِ» - به نصب - و باقی، «كَلِمَةُ اللَّهِ» - به رفع - خوانده‌اند (ابن مهران، بی‌تا، ص ۳۷۰). در قرائت رفع، «كَلِمَةُ» مبتدا و «الْعُلْيَا» خبر آن است و «هِيَ» ضمیر فصل محسوب می‌شود. به‌علاوه، جایز است که خبر را جمله اسمیه «هِيَ الْعُلْيَا» در نظر گرفت که از مبتدا و خبر تشکیل شده است؛ اما در قرائت نصب، «كَلِمَةُ» عطف به «كَلِمَةُ» پیشین و «الْعُلْيَا» عطف به «السُّفْلَى» است؛ یعنی «جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَ [جَعَلَ] كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا». در واقع در خوانش رفع، جمله به جمله عطف می‌گردد و در خوانش نصب، واژه به واژه عطف می‌شود.

۵- ﴿بَشِّرْنَا هَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ (هود: ۷۱ / ۱۱)؛

در آیه فوق، قرائت ابن‌عامر، حمزه و عاصم در روایت حفص، «يَعْقُوبَ» - به نصب - است اما باقی قاریان هفتگانه، «يَعْقُوبُ» - به رفع - خوانده‌اند (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۲۵). «يَعْقُوبَ» - به نصب - به سبب غیرمنصرف بودن، می‌تواند منصوب یا مجرور فرض شود زیرا حالت نصب و جرّش، هر دو به فتحه است. بدین سان «يَعْقُوبَ» - به نصب - می‌تواند عطف به موضع «إِسْحَاقَ» اوّل و منصوب شمرده شود؛ زیرا حرف باء زائد است و «إِسْحَاقَ» در معنا «مفعول به» است؛ اما وجه متین‌تر آن است که «يَعْقُوبَ» عطف به لفظ «إِسْحَاقَ» اوّل باشد و چنانکه جرّ «إِسْحَاقَ» به دلیل غیرمنصرف بودن، با فتحه است، جرّ «يَعْقُوبَ» نیز به دلیل غیرمنصرف بودن، با فتحه، شمرده شود. باین‌همه برخی از اهل فن نظیر ابن‌ابی‌مریم (۲۰۰۹، ص ۴۰۷) اساساً عطف «يَعْقُوبَ» را به «إِسْحَاقَ» جایز نمی‌شمارند زیرا میان آن دو با جارّ و مجرور (مِنْ وَرَاءِ) فاصله افتاده است. از این رو وی، «يَعْقُوبَ» را منصوب به فعلی مقدّر و محذوف نظیر «وَهَبْنَا» (هبه و عطا کردیم) می‌انگارد که آن فعل از «بَشِّرْنَا» فهمیده می‌شود (همان‌جا). به‌همین سان، زمخشری (۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۰۵) و فخر رازی (۱۴۲۵، ج ۱۸، ص ۲۳)، «يَعْقُوبَ» را منصوب به «وَهَبْنَا» محذوف می‌انگارند. به عقیده ابوحيان (۲۰۱۰، ج ۵، ص ۲۴۴) نیز قول به عطف شدن «يَعْقُوبَ» به «إِسْحَاقَ» ضعیف است، زیرا جدایی میان حرف عطف و معطوف مجرور آن با ظرف یا مجرور به حرف

جر، جایز نیست و اگر معطوف، منصوب یا مرفوع باشد، در جواز آن خلاف است؛ اما ابن عاشور (۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۹۶) «یَعْقُوبَ» را معطوف به «إِسْحَاقَ» دانسته و تبعیت از نظرگاه نحوی‌های ظاهرگرا نظیر ابوحنبل را ضروری نمی‌بیند. به عقیده طبری (بی تا، ج ۱۲، ص ۹۱) قرائت نصب در زبان عربی، فاقد وجه نیست اما کتاب خدا به فصیح‌ترین گویش‌های عرب نازل شده است و از این رو، بیان می‌دارد که قرائت نصب را دوست ندارد. وی، سزاوارترین قرائت به صواب را نزد خویش، قرائت رفع معرفی می‌کند، زیرا در سخن عرب، شناخته شده است و عربی‌دان‌ها آن را انکار نمی‌کنند و قرائت قاریان شهرها، بر آن است (همان جا). از منظر نحوی، در قرائت رفع، «یَعْقُوبُ» مبتدای مؤخر و «مِنْ وَرَاءَ» خبر مقدم آن فرض می‌شود. قیسی (۱۴۳۲، ص ۳۷۹) نیز با تکیه بر صحت اعراب و خوانش اکثر قاریان، قرائت رفع را برمی‌گزیند اما هذلی (۱۴۲۸، ص ۵۷۳) قرائت نصب را اختیار می‌کند تا فعل «بشارت دادن» بر «یعقوب» نیز به سان «اسحاق» واقع شود. به هر تقدیر، راقم این سطور بر آن است که بر وفق ظهور آیه، در قرائت نصب، «یَعْقُوبُ» به لفظ «إِسْحَاقَ» عطف شده است اما در قرائت رفع، با عدم عطف «یَعْقُوبُ» به ماقبل مواجه هستیم. سبب اختلاف قرائت قاریان هفتگانه نیز در این موضع، به پذیرش یا عدم پذیرش عطف برمی‌گردد.

۶- ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (نحل: ۸/۱۶)؛

در این آیه، قرائت جمهور از جمله همه قاریان هفتگانه، به نصب «الْخَيْلَ» است اما ابن ابی‌عبله «الْخَيْلُ» را به رفع خوانده است (هذلی، ۱۴۲۸، ص ۵۸۳ / ابوحنبل، ۲۰۱۰، ج ۵، ص ۴۶۲). «الْبِغَالَ» و «الْحَمِيرَ» در هر دو قرائت تابع اعراب «الْخَيْلُ» می‌گردند. در قرائت رفع، «الْخَيْلُ» مبتدا برای خبری محذوف جلوه می‌کند (مثلاً «الْخَيْلُ مَخْلُوقَةٌ»). از سوی دیگر، ابوحنبل، «الْخَيْلَ» - به نصب - را عطف به «الانعام» می‌داند که در سه آیه قبل آمده است: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا...»^۱ (نحل: ۵/۱۶) (همان جا). روشن است که عطف مزبور به سبب فاصله بسیار میان معطوف و معطوف‌علیه، خالی از تکلف نیست. باین وجود، با فرض عطف «الْخَيْلَ» -

۱. سیاق آیات چنین است: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْبِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۵۸/۱۶)

به نصب - به «الانعام»، اختلاف قرائت رخ داده در این موضع نیز برخاسته از عطف یا عدم عطف است.

۷- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ (نحل: ۱۶ / ۱۲)؛

قاریان هفتگانه در این آیه، در عطف یا عدم عطف «الشَّمْس» به «النَّهَار» و نیز در عطف یا عدم عطف «النُّجُوم» به «القَمَر» اختلاف ورزیده‌اند. بدین شرح که قرائت عاصم در روایت حفص، به نصب «الشَّمْس» و «القَمَر» و به رفع «النُّجُوم» و «مُسَخَّرَاتٍ» است اما ابن‌عامر هر چهار واژه را مرفوع خوانده است و باقی قاریان هفتگانه، هر چهار واژه را منصوب قرائت کرده‌اند که البته نصب «مُسَخَّرَاتٍ» به تنوین کسر است (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۳۷). بر این اساس، عاصم در روایت حفص، «الشَّمْس» را به «النَّهَار» عطف کرده ولی «النُّجُوم» را به «القَمَر»، عطف نکرده است. ابن‌عامر به‌عکس، «الشَّمْس» را به «النَّهَار» عطف نکرده ولی «النُّجُوم» را به «القَمَر» عطف نموده است. باقی قاریان هفتگانه، هم «الشَّمْس» را به «النَّهَار» و هم «النُّجُوم» را به «القَمَر» عطف کرده‌اند. به دیگر بیان، در قرائت حفص از عاصم، «الشَّمْس» معطوف به ماقبل است و در قرائت باقی قاریان هفتگانه جز ابن‌عامر، نه‌تنها «الشَّمْس» معطوف به ماقبل است بلکه «النُّجُوم» نیز به ماقبل خود، عطف می‌گردد.

در قرائت ابن‌عامر، «الشَّمْس» مبتدا و «مُسَخَّرَاتٍ»، خبر آن است ولی در قرائت حفص از عاصم، «النُّجُوم» مبتدا و «مُسَخَّرَاتٍ» خبر آن است. فعل «سَخَّرَ» (به معنای در خدمت نهادن رایگان) در قرائت ابن‌عامر تنها به «شب و روز»، در قرائت حفص از عاصم به «شب و روز و خورشید و ماه»، و در قرائت باقی قاریان هفتگانه، به «شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان» ارتباط می‌یابد. در قرائت منصوب هر چهار واژه، ذکر قید «مُسَخَّرَاتٍ» - به نصب - زائد جلوه می‌کند؛ زیرا فعل «سَخَّرَ»، بی‌نیازکننده از آن قید است. باین‌وجود، در دفاع از آن گفته‌اند که «حَالٌ تأکیدکننده» است (قیسی، ۱۴۳۲، ص ۴۰۸). به گفته اشمونی (۱۴۲۲، ص ۴۳۰) وقف بر «النَّهَار»، برای کسی که مابعد آن را مرفوع خوانده نیکوست اما برای آن‌کس که مابعد آن را منصوب خوانده، «النَّهَار» موضع وقف نیست بلکه «بأمره» موضع وقف است. البته در قرائت حفص از عاصم که «النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ» هر دو مرفوع هستند، «القَمَر» موضع وقف است (همان‌جا). قیسی، گرچه نصب «الشَّمْس» و «القَمَر» و رفع «النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ» را قرائتی نیکو و دارای وجه قوی می‌داند اما با تکیه بر خوانش جماعت قاریان، قرائت منصوب هر چهار واژه را اختیاری می‌کند (قیسی، ۱۴۳۲، ص ۴۰۸).

راقم این سطور، در این موضع، قرائت ابن عامر را راجح می‌انگارد؛ زیرا حال انگاشتن «مُسَخَّرَات»، مستلزم تکراری خلاف بلاغت است و نمی‌توان به‌سان قرائت مشهور، همه واژه‌ها را به ماقبل عطف کرد بلکه «مُسَخَّرَات»، خبری است که «مبتدا» می‌طلبد. حال اگر قرار است میان شب و روز و خورشید و ماه و ستارگان انقطاع افتد، زیباترین وجه، انتخاب ابن عامر است که شب و روز را در یکسو و خورشید و ماه و ستارگان را در سوی دیگر قرار داده است.

۸- ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (اسراء: ۱۷ / ۶۰)؛

در قرائت جمهور از جمله همه قاریان هفتگانه، «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ»، از باب عطف به «الرُّؤْيَا» منصوب خوانده شده است؛ یعنی ﴿مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾: (رؤیایی که به تو نمایانندیم و درخت لعنت‌شده در قرآن را فقط برای ابتلا و آزمون مردم نهادیم).

فراء (۱۴۳۲، ج ۱، ص ۴۵۹)، مراد از درخت لعنت‌شده در قرآن را «درخت زقوم» می‌شمارد و ابن جوزی (۱۴۳۱، ج ۳، ص ۳۵) و ابو حیان (۲۰۱۰، ج ۶، ص ۵۳) این قول را قول جمهور معرفی می‌کنند. از سوی دیگر، در خوانشی نامشهور، «الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ» به رفع خوانده شده است. ابو حیان قرائت رفع را قرائت «زید بن علی» می‌خواند (همان، ج ۶، ص ۵۴) و هذلی (۱۴۲۸، ص ۵۸۸) آن را قرائت «ابن ابی‌عبله» معرفی می‌کند. هذلی خود قرائت نصب را اختیار می‌کند تا فعل «جعلنا» بر «الشَّجَرَةَ» نیز واقع شود (همان جا). فراء (۱۴۳۲، ج ۱، ص ۴۵۹)، هر دو وجه نصب و رفع را از منظر نحوی صواب می‌شمارد. به گفته زمخشری (۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۹۸)، در قرائت رفع، «الشَّجَرَةُ» مبتدا و خبر آن محذوف است؛ یعنی «الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ كَذَلِكَ» (و درخت لعنت‌شده در قرآن نیز، چنان است). به نظر می‌رسد در این موضع، قرائت نصب، ارجح است زیرا نیازمند محذوف انگاشتن نیست.

۹- ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَأَرْيَبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ﴾ (جاثیه: ۴۵ / ۳۲)؛

در قرائت همه قاریان هفتگانه از آیه فوق، «السَّاعَةُ» مرفوع است مگر در قرائت حمزه که «السَّاعَةُ» منصوب آمده است (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۹۹). طبری (بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۸۴) از قرائت نصب به‌عنوان قرائت عموم قاریان کوفه یاد کرده است. در قرائت رفع، «السَّاعَةُ» مبتدا تلقی شده اما در قرائت نصب، «السَّاعَةُ» به «وَعْدَ» عطف شده است. آیه ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ

جرّ، عطف به «خَيْرٍ» است. بدین سان تقدیر قرائت رفع، «[هُوَ] أُذُنٌ خَيْرٍ و [هُوَ] رَحْمَةٌ» و تقدیر قرائت جرّ، «[هُوَ] أُذُنٌ خَيْرٍ و [أُذُنٌ] رَحْمَةٌ» است. نحاس (۲۰۰۴، ج ۲، ص ۲۳) ضمن آنکه قرائت جرّ را مبتنی بر عطف به «خیر» معرفی می‌کند، بر این باور است که با توجه به فاصله میان «رَحْمَةٌ» و «خیر» و مجرور بودن «خیر»، چنین عطفی نزد اهل زبان عربی، بعید و قبیح است. طبری (بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۲) نیز سزاوارترین دو قرائت به صواب را نزد خویش، قرائت رفع معرفی می‌کند. درخور یاد است که قرائت ابن‌ابی‌عبله در این موضع، به نصب «رَحْمَةٌ» است، بنا بر آن که «رَحْمَةٌ»، «مفعول لِاجله» باشد (ابوحیان، ۲۰۱۰، ج ۵، ص ۵۰ / آلوسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۴۴۳).

۲- ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ﴾

(رعد: ۱۳ / ۴)؛

در این آیه قرائت ابن‌کثیر، ابوعمرو و عاصم در روایت حفص، «زَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرٌ» به رفع چهار واژه - است اما باقی قاریان هفتگانه، «زَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرٌ» - به جرّ چهار واژه - خوانده‌اند (دانی، ۱۴۳۰، ص ۱۳۱). «زَرْعٌ» در قرائت رفع، عطف به «جَنَّاتٌ» و در قرائت جرّ، عطف به «أَعْنَابٍ» است. «صِنَوَانٌ» (به معنی هم‌ریشه و هم‌اصل) در هر دو قرائت، صفت «نخیل» (درخت خرما) است. ابوعمرو بر آن بود که «جَنَّاتٌ» (باغ‌ها) نمی‌تواند از «زَرْعٌ» (کشتزار) باشد، (نحّاس، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۳۶۶ / ابن زنجله، ۱۴۱۸، ص ۳۶۹) از این رو وی به جرّ قرائت نمی‌کرد تا باغ‌هایی از انگور و باغ‌هایی از کشتنی‌ها، پدید نیاید. طبری (بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۱۹) با ادعای نزدیکی معنایی خوانش رفع و جرّ و نیز با تکیه بر قرائت «قاریان مشهور» به هر یک از آن دو، بر آن می‌شود که قاری قرآن به هر کدام بخواند، صحیح است.

۳- ﴿وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾ (الرحمن: ۱۲ / ۵۵)؛

در فقره پیشین، اختلاف قرائت «وَالْحَبُّ ذُو / وَالْحَبُّ ذَا» را ملاحظه کردیم. افزون بر این، قاریان هفتگانه در تشخیص اعراب «الرَّيْحَانُ» نیز اختلاف ورزیده‌اند. بدین شرح که «الرَّيْحَانُ» در قرائت ابن‌عامر منصوب است، در قرائت حمزه و کسائی، مجرور است و باقی قاریان هفتگانه آن را مرفوع خوانده‌اند (دانی، ۱۴۳۰، ص ۲۰۶). خاستگاه این اختلاف، به تشخیص «معطوف علیه» برمی‌گردد. بدین سان که در قرائت حمزه و کسائی، «الرَّيْحَانُ» به «الْعَصْفُ» عطف شده که مجرور است اما در قرائت باقی قاریان هفتگانه، «الرَّيْحَانُ» به «الحبّ» عطف شده است؛ با این تفاوت که در قرائت ابن‌عامر، «الرَّيْحَانُ» به تبعیت از نصب «الحبّ» منصوب شده ولی در قرائت چهار قاری

دیگر (عاصم، ابن کثیر، نافع و ابو عمرو) «الرَّيْحَان» به تبعیت از رفع «الحب»، مرفوع گشته است. هویداست که معنای «الرَّيْحَان» در عطف آن به «الحب» یا به «العَصْف»، تعیین کننده است. وفق روایتی منقول از «حسن بصری»، وی در توضیح واژه «الریحان» در سوره الرحمن، به تعبیر «ریحانکم هذا» (همین ریحان شما) اکتفا کرده است (طبری، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۳). روایت مزبور نشان می دهد که در عصر نزول قرآن، «ریحان» را به عنوان یک رویدنی خاص می شناخته اند؛ اما ضحاک گفته است «الرَّيْحَان» طعام باشد و «عَصْف» کاه تا این طعام ما باشد و آن طعام چهارپای (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶، ج ۱۸، ص ۲۵۱). در این راستا، سخاوی (۱۴۳۰، ج ۲، ص ۴۱۴) مفاد آیه را به سان آیات ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (نازعات: ۷۹/۳۳) و ﴿فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ﴾ (سجده: ۳۲/۲۷) معرفی می کند. به گفته ابن منظور (۲۰۱۱، ج ۱۰، ص ۱۷۲) «العَصْف» برگ کشت است و آنچه از کشت، خورده نمی شود ولی «الرَّيْحَان» رزق و قسمت خوردنی کشت است. به عقیده طبری (بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۳) نیز «الرَّيْحَان» به معنی «رزق» است و «رزق» در این موضع، همان دانه است که خورده می شود. به گفته ملا فتح الله کاشانی (۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۰۶)، «العَصْف» کاهی است که دانه را از آن جدا می سازند و آن را خوراک چهارپایان قرار می دهند. ابوالفتوح رازی (۱۳۶۶، ج ۱۸، ص ۲۵۰) هم «العَصْف» را «برگ کشت» می خواند. نسفی (۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۸۹) نیز آن را «برگ کشت یا کاه» (ورق الزرع أو التبن) معرفی می کند. در روایتی از ابن عباس آمده است که چون برگ گیاه کاشته شده، جدا و خشک گردد، آن را «عَصْف» می نامند (طبری، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۱).

طبری که به قرائت شام، چندان اعتنا ندارد قرائت نصب «الرَّيْحَان» را یاد نکرده است اما از میان قرائت های رفع و جرّ، سزاوارترین دو قرائت به صواب را، قرائت جرّ می شمارد. (همان، ج ۲۷، ص ۱۴۴) به عقیده وی، قرائت رفع، «الرَّيْحَان» را به معنای آن رویدنی که بوی خوش دارد، گرفته است اما طبق قرائت جرّ، معنا آن است که دانه، هم برگ و کاه دارد و هم رزق خوردنی (همان جا). طبری این معنا را نیکوتر و سزاوارتر می شمارد (همان جا). هذلی (۱۴۲۸، ص ۶۴۳) نیز بر پایه عطف «الریحان» به «العصف»، قرائت جرّ را اختیار کرده است. باین همه، بر فرض شناخته بودن «ریحان» به عنوان یک رویدنی خاص در فضای نزول قرآن، استدلال طبری درست به نظر نمی آید بلکه عطف «الرَّيْحَان» به «الحب» و خوانش رفع آن دو راجح است که قرائت مشهور نیز چنین است.

۴- ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ (الرحمن: ۵۵ / ۳۵)؛

در آیه فوق، قرائت ابن کثیر و ابوعمرو، «نحاس» - به جرّ - است اما باقی قاریان هفتگانه، «نحاس» - به رفع - خوانده‌اند (دانی، ۱۴۳۰، ص ۲۰۶). «نحاس» در قرائت جرّ، عطف به «نار» و در قرائت رفع، عطف به «شُوَاظٌ» است. خلیل ابن احمد فراهیدی (۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۷۶۵) دو معنای متفاوت برای «النحاس» برمی‌شمارد؛ نخست گونه‌ای مس که سخت سرخ‌رنگ است و دیگری دودی که بدون شعله آتش است. به گفته طبری (بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۶۳) نیز درباره «النحاس» دو معنای «الدخان» (دود) و «الصفّر» (مس) در میان اهل تفسیر مطرح شده است. به‌علاوه، آنان که «نحاس» را به «مس» معنا کرده‌اند، حالت ذوب‌شده آن را مراد دانسته‌اند تا بر سر عذاب شونندگان فروریزد (همان، ج ۲۷، ص ۱۶۴). طبری خود معنای دود را برای «نحاس» برمی‌گزیند (همان‌جا). به عقیده وی «شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ»، آتش خالص و بدون دود است و «نحاس» نیز - به معنای دود - عذابی مخالف آن ولی از همان جنس است (همان‌جا). بدین‌سان از باب تحکیم و تعمیق تهدید، هم آتش بی‌دود و هم دود، نصیب عذاب شونندگان خواهد شد؛ اما قیسی (۱۴۳۲، ص ۶۲۲)، این دو عذاب را خلاف هم نمی‌بیند بلکه «شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ» را شعله آتش و «نحاس» را دود می‌انگارد.

با این وجود، معنا شدن «شُوَاظٌ» به «شعله بی‌دود»، نظر رایج میان اهل لغت است. چنانکه در نقلی از ابوعمید، «شُوَاظٌ» به «شعله آتش فاقد دود» معنا شده است. (فارسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۲) دیگر اهل فن نیز این معنا را بازتاب داده‌اند. (طبری، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۶۴ / راغب، ۱۴۲۹، ص ۲۸۰ / زمخسری، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۳۸ / ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۲۴۲).

ابن زنجله (۱۴۱۸، ص ۶۹۳) بیان می‌دارد که اگر معنای «شُوَاظٌ»، شعله بی‌دود باشد، جز قرائت رفع «نحاس»، گزینه‌ای باقی نمی‌ماند. به نظر می‌رسد وی، «نحاس» را به معنای دود می‌داند و بر این اساس، قرائت جرّ را به دلیل جمع کردن همزمان میان فقدان دود و وجود دود، ناممکن می‌شمارد یعنی شعله ای بی‌دود که از آتش و دود، ترکیب شده باشد، متناقض نما است اما ابوعمرو که «نحاس» را به جرّ خوانده است، بر آن بوده که «شُوَاظٌ» تنها از اختلاط آتش با چیزی دیگر پدید می‌آید^۱ (فارسی، ج ۴، ص ۴۰۴). در مقابل دیدگاه ابوعمرو، به نظر می‌رسد

۱. متن سخن چنین است: «حکی عن ابی عمرو أنه قال لا یكون الشواظ الا من نار و شیء». اما اینکه ابوعمرو دقیقاً چه درکی از «شُوَاظٌ» داشته، در گزارش اهل لغت نیامده است.

اعراض کنندگان از قرائت جرّ، بر آن بوده‌اند که «شَوَاطِظ» نمی‌تواند از «نَحَاس» باشد، چنانکه نورالدین باقولی (۲۰۱۱، ص ۶۴۹) بدین نکته تصریح کرده است. به گفته قیسی (۱۴۳۲، ص ۶۲۲) نیز شعله، از دود نمی‌باشد. بدینسان اختلاف در عطف کردن «نحاس» به «شَوَاطِظ» یا به «نار»، به اختلاف در معنای «شَوَاطِظ» باز می‌گردد.

۵- ﴿فَنُزِّلُ مِنَ حَمِيمٍ وَ تَصْلِيَةٍ جَحِيمٍ﴾ (واقعه: ۵۶ / ۹۴-۹۳)؛

«تَصْلِيَةٍ» در آیه فوق، طبق قرائت جمهور قاریان، مرفوع است اما در خوانشی نامشهور که به «احمد بن موسی المنقری» و «لولوی از ابوعمرو» انتساب دارد، «تَصْلِيَةٍ» به جرّ آمده است (هدلی، ۱۴۲۸، ص ۶۴۵ / ابوحیان، ۲۰۱۰، ج ۸، ص ۲۱۵). «تَصْلِيَةٍ» در قرائت رفع، به «نُزْلٌ» و در قرائت جرّ به «حمیم» عطف شده است، چنانکه اهل فن یادآور شده‌اند (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۳۵۲ / عکبری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۵۵ / شوکانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۹۵۵). به گفته اهل لغت، «النُّزْلُ» آن است که برای یک قوم یا برای مهمان، چون در جایی فرود آیند، آماده می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۷۸۱). «الحمیم» به معنی «آب جوشان» (همان، ج ۱، ص ۴۲۹) و «الجحیم» به معنی آتشی است که برافروختگی و التهاب شدید دارد (همان، ج ۱، ص ۲۶۵). در قرائت جرّ «نُزْلٌ» (پذیرایی)، هم از «حمیم» (آب جوشان) و هم از «تَصْلِيَةٍ جَحِيمٍ» (ورود به آتش) خواهد بود برخلاف قرائت رفع که در آن، «نُزْلٌ» (پذیرایی) تنها از «حمیم» (آب جوشان) است. هدلی (۱۴۲۸، ص ۶۴۵) بر مبنای عطف به «نُزْلٌ»، قرائت رفع «تَصْلِيَةٍ» را اختیار کرده است.

نتیجه‌گیری

دوران میان عطف یا عدم عطف و نیز دوران در تعیین «معطوف‌علیه» را باید الگوهایی تکرارشونده در قرائت‌های قرآن به شمار آورد. منشأ نحوی پدیدار شدن این دو سنخ اختلاف، وابستگی اعراب «معطوف» به اعراب «معطوف‌علیه» است. آشکار است که فقدان نشانه‌های اعراب در مصاحف نخستین قرآن در کنار انعطاف‌پذیری‌های قواعد نحو، راه را برای وقوع چنین اختلافاتی باز گذاشته بود.

در این شرایط، عالمان نحو نیز بیش از آنکه تعیین‌کننده باشند، تبعیت‌کننده و توجیه‌کننده واقعیت‌های از پیش واقع شده بودند. به دیگر بیان در غالب موارد، وجوه اختلافی قرائت از

۴۶ دو فصلنامه کتاب قیّم، سال ششم، شماره پانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

جهت همخوانی با سیاق آیات و مراعات ضوابط نحوی و بلاغی، قابل توجیه جلوه کرده‌اند و داوری قاطع و قانع‌کننده به نفع یکی از وجوه امکان‌پذیر نبوده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابن ابی مریم، نصر بن علی شیرازی؛ *الموضح فی وجوه القرائات و عللها*؛ به کوشش: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۹ م.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ *زاد المسیر فی علم التفسیر*؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۳۱ ق.
۴. ابن خالویه، حسین بن احمد؛ *اعراب القرائات السبع و عللها*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷ ق.
۵. ابن زنجله، عبدالرحمن بن محمد؛ *حجة القرائات*؛ به کوشش سعید الافغانی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ ق.
۶. ابن عاشور، محمد الطاهر؛ *تفسیر التحریر و التنویر*؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱ م.
۸. ابن مهران، احمد بن حسین؛ *المبسوط فی القرائات العشر*؛ به کوشش سبیع حاکمی، دمشق: مجمع اللغة العربیة، بی تا.
۹. ابو حیان، محمد بن یوسف؛ *تفسیر البحر المحیط*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۱۰ م.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان*؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. ابو عبید، قاسم بن سلام؛ *فضائل القرآن*؛ بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق.
۱۲. اشمونی، احمد بن محمد؛ *منار الهدی فی بیان الوقف و الابتداء*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. باقولی، علی بن حسین؛ *کشف المشکلات و ایضاح المعضلات فی اعراب القرآن و علل القرائات*؛ بیروت: دارالکتب العلمیة؛ ۲۰۱۱ م.
۱۴. دانی، عثمان بن سعید؛ *التیسیر فی القرائات السبع*؛ به کوشش اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الألماني للأبحاث، ۱۴۳۰ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۲۹ ق.
۱۶. زجاج، ابراهیم بن سری؛ *معانی القرآن و اعرابه*؛ به کوشش عرفان بن سلیم، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۷ ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
۱۸. سخاوی، علی بن محمد؛ *تفسیر القرآن العظیم*؛ قاهرة: دار النشر للجامعات، ۱۴۳۰ ق.
۱۹. شرتونی، رشید؛ *میادی العربیة قسم النحو*؛ به کوشش حمید محمدی، قم: موسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. شوکانی، محمد بن علی؛ *فتح القدر*؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۳۰ ق.
۲۱. طبری، محمد بن جریر؛ *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. عکبری، عبدالله بن حسین؛ *املاء ما من به الرحمن*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۲۳. فارسی، حسن بن عبدالغفار؛ *الحجة للقراء السبعة*؛ دمشق و بیروت: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ ق.

۲۵. فراء، يحيى بن زياد؛ *معانى القرآن*؛ به كوشش عمادالدين بن سيد آل درويش، بيروت: عالم الكتب، ۱۴۳۲ ق.
۲۶. فراهيدى، خليل بن احمد؛ *كتاب العين*؛ به كوشش مهدي مخزومي و ابراهيم سامرائي، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۲۵ ق.
۲۷. قرطبي، محمد بن احمد؛ *الجامع لأحكام القرآن*؛ بيروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۰ ق.
۲۸. قيسي، مكى بن ابى طالب؛ *الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها*؛ بيروت: كتاب-ناشرون، ۱۴۳۲ ق.
۲۹. كاشانى، ملا فتح الله؛ *منهج الصادقين فى الزام المخالفين*؛ به كوشش عقيقى بخشايشى، قم: نويد اسلام، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. معرفت، محمدهادى؛ *علوم قرآنى*؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰ ش.
۳۱. نحاس، احمد بن محمد؛ *اعراب القرآن*؛ به كوشش محمد احمد قاسم، بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۴ م.
۳۲. نسفى، عبدالله بن احمد؛ *تفسير النسفى: مدارك التنزيل و حقائق التأويل*؛ بيروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۰ ق.
۳۳. هذلى، يوسف بن على؛ *الكامل فى القراءات*؛ به كوشش جمال بن السيد، بى جا: مؤسسة السماء، ۱۴۲۸ ق.