

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وصلی الله علی محمد وآله الطاهین

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال یازدهم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، پیاپی ۲۲

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سرمدیر: دکتر مهدی ایزدی

دبیر تخصصی: دکتر محمد عترت دوست

مدیر داخلی: علی ثقفیان مدیر اجرایی: محمد رضائی مقدم

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکتچی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده استاد دانشگاه تهران
عباس مصلاهی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.sid.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

امور توزیع و مشترکین: معاونت پژوهشی، اداره توزیع و فروش

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

تأثیر عقیده «مذکر انگاری قرآن» بر قرائات هفت گانه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۲۹

الهه شاه پسند*

آلاء وحیدنیا**

چکیده

ابن مسعود، قرآن را مذکر خوانده و از قاریان دعوت کرده است که متناسب با یک امر مذکر با آن برخورد کنند. او از آنها می‌خواهد در هنگام تردید بین تاء و یاء، اصل را بر یاء قرار دهند. تلاش برای فهم معنای این سخن، به انگاره عرب در مذکر شمردن آنچه در نظر او گرانمایه است، رهنمون می‌شود. با همین دیدگاه، عالمان حدیث و ادب نیز خود را ذکور و علمشان را مذکر خوانده‌اند. گذشته از چنین دیدگاهی، با توجه به جایگاه تأثیرگذار ابن مسعود در قرائات قاریان صدر اسلام، و نیز صورت خبر او که به یک اصل قرائی شبیه است، بررسی تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری قاریان از سخن او، مسأله این پژوهش را تشکیل داده است. این مقاله به منظور بررسی نقش این اصل قرائی بر قرائات هفت گانه، به تحلیل متنی و سندی این اخبار پرداخته و از این رهگذر به زمان تقریبی و مکان رواج آنها دست یافته است. از سوی دیگر، قرائاتی که بین تذکیر و تانیث افعال با فاعل مؤنث مردد هستند، گردآوری و میزان تذکیر در هریک را استخراج کرده و دریافته است که قرائت حمزه، کسائی و عاصم، به ترتیب از بیشترین میزان تذکیر برخوردار هستند. این مسأله، مؤیدی بر تأثیر زیاد ابن مسعود بر قرائات کوفی است؛ چنان‌که بیشتر این اخبار نیز در کوفه رواج داشته‌اند.

واژگان کلیدی

قرائات هفت گانه، ابن مسعود، حمزه، کسائی، کوفه، مذکر و مؤنث، تذکیر قرآن.

shahpasand@quran.ac.ir

A.Vahidnia@ihcs.ac.ir

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول)

** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

طرح مسئله

در اخباری منقول از ابن مسعود (د. ۳۲) صحابی نامدار و شخصیت تأثیرگذار مکتب قرائی کوفه، قرآن مذکر خوانده شده است. وی همچنین قاریان را دعوت کرده است که متناسب با یک امر مذکر با قرآن برخورد کنند. این تذکیر، به بخشی از الفاظ قرآن نیز سرایت داده شده است. او در توصیه به قاریان می‌گوید:

«إِذَا تَمَّارْتُمْ فِي الْقُرْآنِ فِي يَاءٍ أَوْ تَاءٍ فَاجْعَلُوهَا يَاءً وَذَكِّرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ مُذَكَّرٌ» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۳)؛ هرگاه در مورد یاء و تاء قرآن اختلاف کردید، آن را یاء قرار دهید، یا قرآن به منزله مذکر برخورد کنید که قرآن مذکر است.

این خبر در جوامع حدیثی سده‌های اولیه، کم و بیش مورد توجه بوده است؛ متقدم‌ترین آثار حدیثی‌ای که آن را نقل کرده‌اند، المصنف عبدالرزاق (د. ۲۱۱) و التفسیر من سنن سعید بن منصور (د. ۲۲۷) هستند. ابن ابی شیبیه (د. ۲۳۵) نیز در المصنف خود، بابی با عنوان «فی القرآن یختلف علی الیاء والتاء» را به آن اختصاص داده و چهار خبر با این مضمون را در آن نقل کرده است. این خبر در مجامع روایی گسترده دوره میانه و متأخر نیامده است، بلکه تنها در چند کتاب علوم قرآنی (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۳، صص ۳۶۹-۳۷۰؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۳۷۶) و فضائل القرآن (ابن کثیر، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۶) ذکر شده است.

علاوه بر این، کتب لغت و غریب الحدیث نیز ذیل ماده «ذکر»، بخش «الْقُرْآنُ ذَكَرٌ فَذَكَرُوهُ» از این خبر را با اشاره به اینکه ذکورت به معنای جلالت و اهمیت امر قرآن است، مورد توجه قرار داده‌اند. (مجدالدین ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۰؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۸۶؛ ر.ک: زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۹۷)

مهمترین دلیل عدم اقبال جوامع حدیثی ثانویه، همچون صحاح سته و دیگر منابع حدیثی دوره میانه و متأخر به ذکر این خبر، موقوف بودن آن بر ابن مسعود است. حال آنکه در این دوره تعریف «حدیث» تغییر کرده بود و دیگر اقوال صحابه و تابعین را در بر نمی‌گرفت. علاوه بر این، مضمون این خبر گویای گونه‌ای اجتهاد از سوی قاریان در قرائت قرآن است و عموم دانشمندان پذیرای وقوع چنین اجتهادی نبوده‌اند. نیز به نظر می‌رسد بعد از گسترش ثبت نقطه در مصاحف دوره میانه، و همچنین توقف اجتهاد در قرائات در اواخر دوره متقدم، دیگر چنین توصیه‌هایی جایگاه خود را از دست داده بوده است.

چنان‌که گفته‌اند عمر (خلیفه دوم)، ابن مسعود و عمار را در سال ۲۱ق به کوفه فرستاد؛ عمار را به عنوان امیر و ابن مسعود را به عنوان وزیر و معلم. (طبری، ۱۳۸۶ق، ج ۴ ص ۱۳۹)

به نظر ابن مجاهد، عمر بن خطاب، ابن مسعود را برای تعلیم قرائت در کوفه گمارد. (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ص ۶۶) قبل از شروع اقرار ابو عبدالرحمن سلمی (د. ۹۴ق) در کوفه، قرائت ابن مسعود نزد متقدمان این شهر شناخته شده بود؛ (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ص ۶۶) تا آنجا که مردم قرائتی غیر از قرائت ابن مسعود را نمی‌شناختند. (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ص ۶۷) اینکه گفته‌اند اعمش (د. ۱۴۷ق) نزد کوفیان جایگاهی برتر از عاصم داشته است (ابن مبرد، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰) نیز باید به دلیل هماهنگی قرائتش با قرائت ابن مسعود باشد.

بعد از آنکه سران حکومتی همچون حجاج (ح. ۷۴-۹۵) به دلیل مخالفت قرائت ابن مسعود با مصحف رسمی، بر ناقلان قرائت وی، همچون اعمش، سخت گرفتند، (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۴ ص ۶۰) در کوفه قرائت‌هایی به وجود آمد که مصحف عثمانی کوفه مبنای آنها بود و در خواندن آن، قرائت ابن مسعود به کار می‌آمد. در واقع قرائت رسمی کوفه، یعنی عاصم، حمزه، کسائی و خلف، کمابیش در قرائت ابن مسعود ریشه دارند. (پاکتچی، بی‌تا-الف، ص ۶۱۵)

نفس چنین توصیه‌ای که به صورت یک اصل قرائی جلوه کرده است، نشان می‌دهد برخی قاریان، در قرائت مصحف بدون نقطه عثمانی، به گونه‌ای اجتهاد دست می‌زده‌اند. با توجه به سندهای متعدد این نقل و نیز حضور قاریان در آنها، انتظار می‌رود که این توصیه در قرائت برخی قاریان تأثیر گذاشته باشد. مسأله این مقاله، پس از تعیین معنای این توصیه، بررسی میزان تأثیرپذیری قاریان هفت‌گانه از آن است. در این زمینه، پژوهش مرتبطی در آثار و مقالات مربوط به قرائات مشاهده نشد.

فرضیه اولیه برای تأثیر این توصیه، تأثیر آن بر قرائت افعالی است که از نظر ادبیات عربی، می‌توانند مذکر و یا مؤنث باشند. به همین دلیل، این مقاله پس از مقدمه‌ای پیرامون مذکر انگاری قرآن و نیز یادکرد تفاسیر ارائه شده از سخن ابن مسعود، متن و سند این اخبار را مورد بررسی قرار داده است تا به زمان و مکان رواج این اخبار دست یابد. در مرحله بعد، به بررسی افعال مذکور در قرائت قاریان هفت‌گانه پرداخته و فراوانی تذکیر در آنها را استخراج کرده و به این ترتیب، به میزان تأثیر این توصیه بر قرائات مختلف دست یافته است.

۱. بررسی نظریه مذکر انگاری قرآن

درک تفاوت مذکر و مؤنث در انسان و حیوان، و نوع نگاه انسان نخستین به آن، موجب پیدایی تأثیر جنسیت در زبان و به‌کارگیری الفاظ متناسب برای دلالت بر هر جنس شد.^۱ در این بین، اشیائی وجود دارند که جنسیت حقیقی ندارند.

در برخی زبان‌های هند و اروپایی، برای این موجودات صورت سومی که محاید^۲ نامیده می‌شود، وجود دارد. اما در زبان‌های سامی، چنین اسم‌هایی را ذیل دو قسم مذکر و مؤنث جای می‌دهند و با هر اسمی، چه حقیقتاً دارای جنسیت باشد و چه نباشد، به منزله یکی از این دو جنس رفتار می‌کنند و برای آنها، اصطلاح مذکر و مؤنث مجازی را به کار می‌گیرند. ربط معقولی بین این گونه اسم‌ها و مدلول جنسی آنها دیده نمی‌شود، بلکه باید آن را مسأله‌ای فرهنگی و برخاسته از تصورات جوامع نسبت به این اشیاء دانست. به همین دلیل است که گاه آنچه در عربی مؤنث شمرده می‌شود، در زبانی دیگر مانند آلمانی، مذکر به حساب می‌آید. (ر.ک: ابن‌انباری، ۱۹۷۰م، صص ۳۷-۴۱ (مقدمه رمضان عبدالتواب)؛ عمایره، ۱۴۰۷ق، صص ۱۱-۱۹)

از آنجا که قرآن چیزی از جنس کلام است، فهم اینکه چه انگاره‌ای در پس تذکیر آن وجود داشته است، دشوار می‌نماید. گرچه سخن ابن‌مسعود با تفصیل بیشتری همراه نیست، اما تداوم این نوع تفکر را می‌توان در کلامی از ابن‌شهاب زهری (د.۱۲۴) مشاهده کرد. از وی نقل شده است: «الحديثُ ذَكَرٌ يُجِبُهُ ذُكُورُ الرَّجَالِ وَيُكْرِهُهُ مَوْثُؤُهُمْ»^۳ (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۸۴؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۲۲۹؛ دولابی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۱۵۷)

ابن‌قتیبه (د.۲۷۶) در شرح این سخن می‌گوید:

«مراد زهری این است که حدیث بلند مرتبه‌ترین علم است، چنان‌که ذکور برتر از ایناث هستند. پس مردان دانا آن را دوست دارند؛ حدیث مانند رأی سستی که مردان سبک‌مغز آن را دوست دارند، نیست.»

در ادامه، ابن‌قتیبه این سخن زهری را همانند سخن ابن‌مسعود در مذکر شمردن قرآن دانسته است. (ابن‌قتیبه، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۲۲۹) چنان‌که از شرح ابن‌قتیبه پیداست، سخن زهری باید در فضای تقابل و تضاد اصحاب حدیث و اصحاب رأی سنجیده شود. اصحاب حدیث، حدیث را ذکر و خود را مذکر الرجال و اصحاب رأی را مؤنث الرجال خوانده‌اند. همان‌گونه که ابن‌قتیبه خود این سخن را در باب «الرد علی اهل الرأی» آورده است، (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۹ ص ۱۱۰) برخی منابع دیگر نیز آن را در سیاق تمجید اصحاب حدیث و تقبیح اصحاب رأی نقل کرده‌اند. (هروی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۵؛ عراقی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴)

در عین حال، از برخی شواهد پیداست که ابتدا مسأله تذکیر قرآن مطرح، و تذکیر حدیث، در تقابل با آن طرح شده است. علاوه بر خبر مورد بحث ابن‌مسعود، در سخنی منسوب به حسن بصری (د.۱۱۰) آمده است: «علم القرآن لم يعلمه إلا الذکور من الرجال» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۶؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۷) این نشان می‌دهد که در این زمان، مسأله ذکورت قرآن به ایده‌ای برای رفعت بخشی به عالمان قرآن، در مقابل افرادی که تمایل بیشتری به حدیث نشان می‌داده‌اند،

تبدیل، و تذکیر حدیث و عالمان آن، در تقابل با این انگاره مطرح شده است. شرح یحیی بن معین (د. ۲۳۳) از سخن زهری، مؤید این مسأله است؛ وی در این باره گفته است:

«ذکور الرجال کسانی هستند که در طلب حدیث و علمند و ارزش آن را می‌دانند، اما مؤنث الرجال کسانی هستند که می‌گویند: به حدیث عمل می‌کنی و قرآن را رها می‌کنی؟» (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۱؛ سلفی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۶۶)

گذشته از این مسأله، به نظر می‌رسد عالمان هر علمی، تمایل داشته‌اند فضیلت و برتری علم خود بر سایر علوم را با ترفیع آن به منزلت فحولت و ذکورت نشان دهند! جاحظ (د. ۲۵۵) و بیهقی (د. ۳۲۰) برای نشان دادن مرتبه «ادب»، همین سخن زهری را با ذکر «ادب» به جای حدیث نقل کرده‌اند. (ابراهیم بیهقی، ۱۳۸۰ق، ص ۵؛ جاحظ، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳) همچنین در سخنی منسوب به حماد بن سلمه^۴ که با همان الفاظ زهری بیان شده، «ملح» جایگزین حدیث شده است: «لا یحب الملح إلا ذکران الرجال ولا یکرهها إلا مؤنثهم». (ابن جوزی، ۱۹۹۷ق، ص ۴۰) مقصود از ملح، ظرافت بیان و بهره‌گیری از تلمیح است. (همان، ص ۳۹)

۲. نقد و تحلیل معنای خبر ابن مسعود

معنای سخن ابن مسعود که نشان دهنده یک اصل در قرائت وی است، محل بحث قرآن پژوهان، و مورد اختلاف بوده است. ابوعلی فارسی (د. ۳۷۷) ذیل عبارت «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۴۸) که فعل آن به دو صورت «یقبل» و «تقبل» قرائت شده،^۵ سخن احمد بن یحیی ثعلب (د. ۲۹۱) که تذکیر را به دلیل سفارش ابن مسعود به مذکر شمردن قرآن، برتر می‌داند، نقل کرده است. ابوعلی در تفسیر سخن ابن مسعود سه احتمال را مطرح کرده و فهم ثعلب را مردود شمرده است:

۱-۲. تذکیر در برابر تأنیث

در این صورت دو احتمال مطرح می‌شود:

الف) با مؤنث مجازی یا مؤنث حقیقی به منزله مذکر رفتار کنید. در مورد مؤنث مجازی صحیح نیست چنین گفته شود؛ چرا که در قرآن موارد بسیاری هست که با مؤنث مجازی به منزله مؤنث برخورد شده است؛ مانند «وَالْتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ» (قیامت: ۲۹)، «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ» (مؤمنون: ۲۰) و ... با وجود فراوانی این موارد، ممکن نیست مقصودش این گزینه باشد؛ وقتی تأنیث غیر حقیقی مراد نباشد، به طور اولی حقیقی هم مورد نظر نیست.

ب) اگر مقصودش این باشد که وقتی کلمه می‌تواند مؤنث و یا مذکر باشد، مذکر را به کار ببرید و آن را غلبه دهید، باز هم صحیح نیست؛ چرا که در مواردی مثل «وَالنَّحْلُ بِالسَّقَاتِ» (ق: ۱۰)

نخل مونث دانسته شده است، در حالی که تذکیر آن همچون «أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْفَعِرٍ» (قمر: ۲۰) ممکن بود.^۶

۲-۲. تذکیر به معنای موعظه و دعا

مانند این آیه قرآن: «فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٍ» (ق: ۴۵) البته در این صورت، در «ذکروا القرآن» حرف جر حذف شده است. برخلاف دو احتمال قبل، ابوعلی با این احتمال مخالفتی نکرده است، اما سیوطی آن را به قرینه ابتدای خبر ابن مسعود، مردود شمرده است. (ر.ک: سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۳۷۶)

۳-۲. تذکیر به معنای عدم مخالفت با قرآن

مانند کسانی که آن را «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (نحل: ۲۴) خواندند؛ چرا که لفظی مستلزم تأنیث را به آن اطلاق کردند، پس نه با تذکیر، بلکه با تأنیث با قرآن تعامل داشته‌اند.^۷ (ابوعلی فارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۵۳-۵۶)

برخلاف نظر ابوعلی فارسی، احتمال اول با اقبال بیشتری مواجه بوده است. ابن ابی شیبه (د. ۲۳۵) در المصنف خود عنوان «فی القرآن یختلف علی الیاء والتاء» را برای باب مخصوص به این اخبار برگزیده است (ر.ک: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۳) که خود نشان از فهم او از این اخبار دارد. ابن قتیبه (د. ۲۷۶) نیز سخن ابن مسعود را ناظر به قرائت کلماتی می‌داند که هم احتمال تذکیر دارند و هم تأنیث، که در این صورت باید آن را مذکر آورد؛ آنگاه شیوه ابن مسعود در قرائت را شاهد می‌گیرد:

«وی ملائکته را در همه قرآن مذکر در نظر می‌گرفت؛ لذا «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ» (آل عمران: ۳۹) را «فناداه الملائکة» قرائت می‌کرد. این قرائت به این دلیل بود که این کلمه در رسم مصحف به شکل «فناده» نوشته می‌شد. همچنین هر قرائت دیگری که هر دو معنا را محتمل بود؛ پس با تذکیر، از صورت مکتوب مصحف تخطی نمی‌کرد.» (ابن قتیبه، ۱۳۹۷ق، ج ۲، صص ۲۲۸-۲۲۹)

ابن خالویه (د. ۳۷۰) نیز ذیل آیه «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۴۸) برای قرائت فعل با تذکیر سه حجت ذکر کرده است که یکی از آنها همین سخن ابن مسعود است. (ابن خالویه، ۱۴۰۱ق، ص ۷۶)

چنانکه زرکشی (د. ۷۹۴) در نقلی از واحدی (د. ۴۶۸) معنای قول ابن مسعود را همسان با فهم ثعلب (د. ۲۹۱) از آن دانسته است؛ یعنی هنگامی که لفظ احتمال تذکیر و تأنیث داشت، و

تذکیر به مخالفت با مصحف منجر نمی‌شد، باید آن را مذکر آورد. او «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۴۸) و «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ»^۸ (نور: ۲۴) را مثال آورده و قرائت با تذکیر توسط اصحاب عبدالله را عمل به همین اصل و مؤید این معنا دانسته است. (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۷۰؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، صص ۳۷۶-۳۷۷)

در این صورت، این کلام، مواردی مانند «إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (نمل: ۸۸) را که اختلاف آن در قرائت به شکل «يفعلون» یا «تفعلون» است،^۹ در بر نمی‌گیرد؛ چرا که این اختلاف به تذکیر و تأنیث ارتباطی ندارد و در اثر اختلاف مرجع ضمیر یا التفات روی می‌دهد. بلکه مواردی را شامل می‌شود که دو قرائت، به مذکر یا مؤنث دانستن فاعل ارتباط دارند و قرائت فعل، بین دو صیغه یک و چهار مضارع و گاه ماضی، مردد است.

۳. تذکیر در مصاحف اولیه

ارجاع قاریان به یک اصل کلی برای قرائت کلماتی که امکان تذکیر و نیز تأنیث دارند، برخاسته از برخی ویژگی‌های مصاحف کهن است. رسم الخط ابتدایی و عدم نقطه‌گذاری به عنوان خصوصیات خط عربی در هنگام نگارش مصاحف عثمانی، خود عاملی برای اختلاف قرائت بود. ابن خلدون به هنگام سخن از سرگذشت خط و کتابت آورده است:

«خط عربی در اوان اسلام، به بلوغ خود دست نیافته بود. آنچه که بدین علت در رسم مصحف روی داد، قابل ملاحظه است. صحابه مصحف را با خطوطشان که از استحکام کافی برخوردار نبود، نگاشتند و از این جهت، بسیاری از رسوم آنها هماهنگ با معیارهای رسم الخط نبود. سپس تابعان همان شیوه رسم را به دلیل اینکه رسم الخط صحابه را متبرک می‌دانستند، حفظ کردند.» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲۶)

اعتراف به تأثیرگذاری عدم نقط و اعراب مصاحف اولیه در شکل‌گیری اختلاف قرائات، در بیان برخی متقدمان و متأخران اهل سنت قابل مشاهده است. ابن حجر از ابن ابی هاشم (د. ۳۴۹ق)^{۱۰} نقل کرده است:

«سبب اختلاف در قرائات هفت گانه و غیر آنها این است که در هر شهری که مصاحف [عثمانی] را دریافت کردند، فردی از صحابه بود که اهل آن شهر قرائت را از او می‌گرفتند. مصاحف بدون نقطه و اعراب بود؛ در نتیجه، اهل هر ناحیه بر آنچه به سماع از صحابه دریافت کرده بودند، به شرط موافقت با خط باقی ماندند و غیر آن را ترک کردند. از اینجا بود که بین قاریان شهرها، با وجود اینکه بر یکی از حروف هفت گانه تمسک کرده بودند، اختلاف ایجاد شد.» (ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۳۱)

البته باید توجه داشت که گرچه عدم تنقیط و اعراب در مصاحف اولیه، در پیدایش اختلاف قرائت مؤثر بوده است، اما وجود قرائت و نقل شفاهی در کنار متن مکتوب، اختلاف قرائت را تا حد زیادی کاهش داده است. چه اینکه برخی کلمات که رسم آنها تحمل دو قرائت را دارد، در چند موضع از قرآن کریم تکرار شده‌اند، اما چنین نیست که در تمام مواضع دارای چند وجه قرائت باشند.

به هر حال، شواهد مکتوب متنی از سده‌های نخست اسلامی، نمی‌تواند در تبیین مسأله این مقاله چندان یاری رسان باشد؛ چراکه نسخه‌های خطی به جا مانده از آن دوران، اغلب فاقد علائم اعجام اولیه هستند. گاه نیز علائم اعجامی که حروف یاء و تاء را از یکدیگر متمایز می‌کنند، از افزوده‌های متأخران به نسخه هستند. حتی در صورتی که نسخه حاوی علائم اعجام باشد، تعیین اینکه نسخه کوفی یا غیر کوفی است، خود کار دشواری است؛ از این رو که اغلب نسخه‌ها ناکامل هستند و برگه‌های زیادی از آنها مفقود شده است.

در یک مورد، نسخه منسوب به عثمان در تاشکند (v. Rezvan, Efim, 2004) که از نظر اختلاف مصاحف امصار، خصوصیات مصاحف کوفه را نمایان می‌کند، مورد بررسی قرار گرفت. گرچه تنها هفت کلمه از چهل و هفت کلمه موجود در جدول شماره ۱، در این مصحف موجود و منقوطة است و لذا نمی‌توان در این رابطه نظری قطعی داد، اما همین کلمات نیز در این مصحف به صورت مؤنث آمده‌اند. با فرض عدم تمایل این مصحف به تذکیر، علت این موضوع ممکن است این باشد که اصولاً در مصاحف کهن قرآنی مربوط به قرن‌های نخست اسلامی، هنوز مکاتب قرائی مشخصی قابل ردیابی نیستند، بلکه نظام‌های قرائی مشخص قاریان مشهور هفت‌گانه و یا حتی ده‌گانه، در قرآن‌های خطی متأخرتر قابل پیگیری هستند. در واقع، می‌توان گفت از دوره میانه به بعد است که نظام‌های قرائی اندک اندک در نسخه‌های منخطوط آشکار می‌شوند و نظام اعجام و اعراب مصاحف بر اساس قرائت مشهور صورت می‌گیرد.

۴. تحلیل سندی و متنی روایت ابن مسعود

مضمون خبر ابن مسعود، با هشت سند متفاوت که اختلاف اندکی در متن دارند، نقل شده است که این سندها عراقی، حجازی و شامی هستند. در ادامه، این اخبار به همراه سندشان ذکر شده‌اند. بعد از ذکر نام هریک از افراد سند، سال‌مرگ او به همراه نام شهری که بیشتر حیات علمی خود را در آن گذرانده و غالباً با محل وفات او یکی است، ذکر شده تا معلوم شود خبر در کدام بوم رواج داشته است.

۴-۱. اخبار عراقی و حجازی

پنج مورد از این سندها عراقی و به خصوص کوفی هستند، چهار مورد از آنها به ابن مسعود و سند پنجم به ابو عبدالرحمن سلمی می‌رسد. سند ششم نیز که روایانش حجازی هستند، به ابن مسعود منتهی می‌شود.

۱- عَبْدُ الرَّزَّاقِ [د. ۲۱۱] قَالَ: أَخْبَرَنَا [سفيان] الثَّوْرِيُّ [د. ۱۶۱ بصره]، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ [د. ۱۲۷ کوفه]، عَنْ زُرِّ بْنِ حُبَيْشٍ [د. ۸۳ کوفه] قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ [د. ۳۲ کوفه]: «أَدِيمُوا النَّظَرَ فِي الْمُصْحَفِ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِي يَاءٍ وَتَاءٍ فَاجْعَلُوهَا يَاءً، ذَكِّرُوا الْقُرْآنَ»^{۱۱} (شجرى، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۴۱؛ عبدالرزاق صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۲)

۲- حدثنا معاوية بن عمرو [د. ۲۱۴ بغداد]، عن زائدة بن قدامة [د. ۱۶۰ کوفه]، عن عاصم [د. ۱۲۷ کوفه]، عن زر [د. ۸۳ کوفه]، عن عبد الله [د. ۳۲ کوفه] قال: «إذا تماريتم في القرآن في ياء أو تاء فاجعلوها ياء وذكروا القرآن فإنه مذکر» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۳؛ طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۴۱)

۳- حَدَّثَنَا سَعِيدٌ [د. ۲۲۷ خراسان، مکه]، قَالَ: نا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ [د. ۱۹۴ بصره]، قَالَ: نا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ [د. ۱۳۹ بصره]، عَنِ [عامر] الشَّعْبِيِّ ۱۲ [د. ۱۰۴ کوفه]، قَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ [د. ۳۲ کوفه]: «الْقُرْآنُ ذَكَرٌ، فَذَكِّرُوهُ، وَإِنْ اخْتَلَفْتُمْ فِي الْيَاءِ وَالْتَاءِ، فَاجْعَلُوهَا يَاءً» (سعید بن منصور، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۶)

۴- حدثنا علي بن مسهر [د. ۱۸۹ کوفه]، عن داود [بن ابی هند د. ۱۳۹ بصره]، عن الشعبي [د. ۱۰۴ کوفه]، عن علقمة [بن قیس د. ۶۲ کوفه]، عن عبد الله [د. ۳۲ کوفه]، قال: «إذا شككتم في الياء والتاء فاجعلوها ياء فإن القرآن ذكر فذكروه» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۲) این سند تفاوت اندکی با سند قبل دارد و علاوه بر این، با یادکرد نام علقمه، آن را از ارسال خارج می‌کند.

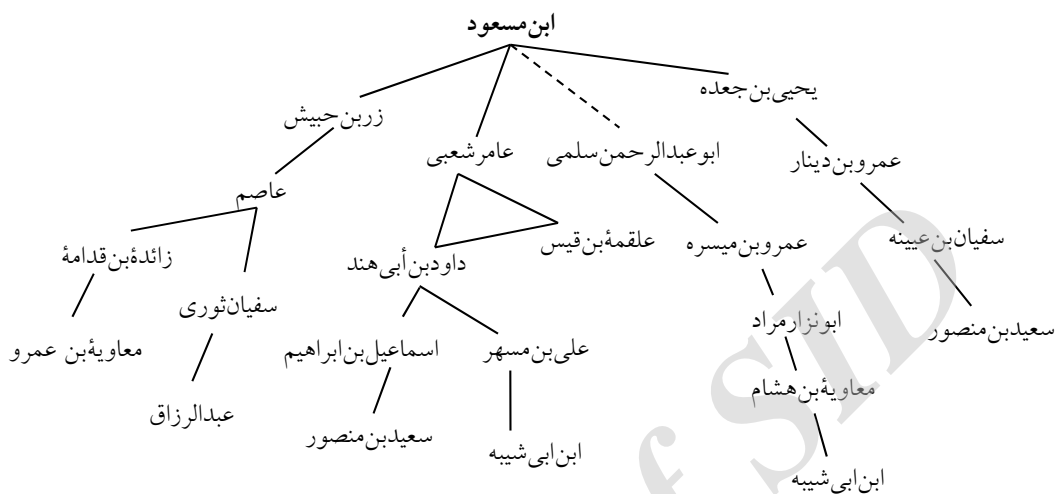
۵- حدثنا معاوية بن هشام [د. ۲۰۵ کوفه]، قال: حدثنا أبو نزار المرادي [مجهول]، عن عمرو بن ميسرة [= عمرو بن ابی عمرو، د. ح. ۱۳۷ مدینه]، عن أبي عبد الرحمن السلمي [د. ۷۴ یا ۹۴ کوفه]، قال: «إذا اختلفتم في القرآن في ياء أو تاء فاجعلوها ياء فإن القرآن نزل على الياء» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۲)

۶- سَعِيدٌ [د. ۲۲۷ خراسان، مکه]، قَالَ: نا سُفْيَانُ [بن عیینة د. ۱۹۸ کوفه، مکه] عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ [د. ۱۲۶ مکه]، عَنْ يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ [د. ۸۱-۹۰ حجاز]، قَالَ: قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: «الْقُرْآنُ ذَكَرٌ، فَذَكِّرُوهُ» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۵۳؛ سعید بن منصور، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۳).

۴-۱-۱. تحلیل سندی اخبار عراقی و حجازی

چنانکه در نمودار شکل ۱ نیز مشاهده می‌شود، جز خبر آخر که به ابو عبدالرحمن سلمی می‌رسد، بقیه از ابن مسعود نقل شده است. خبر منتهی به سلمی نیز اگر به واقع نقلی از ابن مسعود نباشد، متأثر از او هست.^{۱۳} به هر حال، حلقه مشترک این اخبار ابن مسعود است؛ در نتیجه می‌توان این خبر را منسوب به وی دانست. همچنین باید توجه داشت که بسیاری از نام‌های موجود در این اسناد، خصوصاً نام‌هایی که به نام ابن مسعود نزدیک‌تر هستند، بی‌واسطه یا با واسطه قرائت وی را دریافت کرده و در زمره قاریان کوفی هستند:

- زر بن حبیش، قرائت را بر ابن مسعود و امام علی (ع) عرضه کرد و در عربیت (لهجه، لغت) مرجع ابن مسعود بود. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۲۹۴)
 - ابو عبدالرحمن سلمی، استاد عاصم در قرائت بود و چهل سال در مسجد شهر کوفه به اقراء پرداخت. وی قرائت را از امام علی (ع) و ابن مسعود فرا گرفت. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۴۱۳)
 - علقمه بن قیس، قرآن را بر ابن مسعود قرائت کرد. ابن مسعود به خاطر صدای خویش گاه از او می‌خواست قرآن تلاوت کند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۸-۱۴۹) او را در صفاتی همچون علم، شبیه‌ترین مردم به ابن مسعود دانسته‌اند. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۵۱۶)
 - عاصم نیز قرائت را از ابو عبدالرحمن سلمی و زر بن حبیش فرا گرفت. (ابن بادش، بی‌تا، ص ۳۸) وی یکی از قاریان هفت‌گانه است.
 - عامر بن شراحیل معروف به عامر شعبی، قرائت را با عرضه بر ابو عبدالرحمن سلمی و علقمه بن قیس فرا گرفت. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۳۵۰)
 - زائده بن قدامه نیز قرائت را از اعمش فرا گرفت. کسائی قاری کوفه از قاریان هفت‌گانه، قرائتش را بر زائده عرضه کرده است. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۲۸۸)
- در سند خبر ششم، راوی مستقیم ابن مسعود، یحیی بن جعد است، اما گفته‌اند وی با ابن مسعود ملاقات نداشته و نقلش مرسل است. (یحیی بن معین، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۴) بنابراین، بر خلاف سندهای قبل که در همه آنها راوی بی‌واسطه ابن مسعود از جمله قاریان بود، در این سند تنها دو راوی بعد از ابن مسعود یعنی عمرو بن دینار مکی را می‌توان در فهرست قراء مکی یافت.^{۱۴}



شکل ۱: نمودار سندهای عراقی و حجازی

۴-۱-۲. تحلیل متنی اخبار عراقی و حجازی

دو مؤلفه «اختلاف در یاء و تاء قرآن» و «اتخاذ یاء» در متن تمام این اخبار مشترک هستند. «ذکر بودن قرآن» و «توصیه به تذکیر قرآن» در چهار مورد اول مشترک است. «نزول قرآن بر یاء» تنها در خبر آخر وجود دارد و «مداومت بر نگاه به مصحف» فقط در خبر اول دیده می‌شود. آنچه که در مورد عبارت «أَدِيمُوا النَّظْرَ فِي الْمُصْحَفِ» در خبر اول جالب توجه است، این است که این عبارت، به تنهایی و بدون تتمه‌ای که در نقل عبدالرزاق وجود دارد، در چند منبع دیگر به دست رسیده است. (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۴۰؛ ابوبکر بیهقی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۰۸؛ طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۹؛ فریابی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۲۷-۲۲۹؛ قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۴) نکته مهم در مورد سندهای اخبار اخیر این است که در چهار نفر اصلی سلسله سند یعنی ابن مسعود، زر، عاصم و سفیان با سند خبر عبدالرزاق (خبر ۱-۱) اشتراک دارند.

همچنین عنوان بابی که منابع اخیر برای ذکر خبر برگزیده‌اند، نشان می‌دهد که آنان این اخبار را مرتبط با فضل قرآن و نگاه به مصحف دانسته‌اند. با توجه به دو مقدمه پیشین، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که خبر منقول از عبدالرزاق در واقع دو خبر است که به دلیل شباهت در سند، با هم تلفیق شده‌اند؛ یک خبر با مضمون توصیه به مداومت بر نگاه به مصحف و خبر دیگری که مضمونش اختلاف در یاء و تاء است. مؤید این احتمال آنکه بخش توصیه به مداومت

بر نگاه به مصحف، با یک سند دیگر نیز از ابن مسعود نقل شده است؛ در این خبر که در کتاب المسلسلات جعفر بن احمد قمی (د. ق ۴) آمده، توصیه «أدم النظر فی المصحف» به طور مسلسل تکرار شده است. علی بن خلف گوید:

«مردی به محمد بن حمید رازی از چشم‌درد شکایت کرد، گفت: بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش، من چشم‌درد داشتم و از آن به حریر بن عبد الحمید شکوه کردم، گفت: بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش، چون من چشم‌درد داشتم و از آن به اعمش شکوه کردم، گفت: بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش، چون من چشم‌درد داشتم و از آن به ابن مسعود شکوه کردم، گفت: بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش، چون من چشم‌درد داشتم و از آن به رسول خدا شکوه کردم، گفت: بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش، چون من چشم‌درد داشتم و از آن به جبرئیل شکوه کردم، گفت: «بر نگاه به مصحف مداومت داشته باش» (جعفر بن احمد قمی، ۱۳۸۷ش، صص ۲۷۷-۲۷۸)

در نتیجه، گویا بخش «أدیموا النظر فی المصحف» در نقل عبدالرزاق از خبر محل بحث، در واقع نقل ابن مسعود از نبی اکرم (ص) است که در منابع اهل سنت به صورت موقوف بر ابن مسعود نقل شده است. اما بقیه خبر که به اختلاف یاء و تاء پرداخته، متعلق به ابن مسعود است و به دلیل شباهت سندش با سند حدیث «أدیموا النظر فی المصحف»، در المصنف عبدالرزاق، با آن ترکیب شده است. چنین ترکیبی تنها در اثر عبدالرزاق و منابعی که خبر را از او نقل کرده‌اند، دیده می‌شود.

خبر ششم که سندی حجازی دارد، تنها به تذکیر قرآن اشاره کرده و به مرحله‌ی ارائه‌ی یک اصل قرائی در مورد یاء و تاء نرسیده است. متن خبر نیز کوتاه‌تر از دیگر اخبار است. با توجه به این نکات و با نظر به کم‌توجهی قاریان مکی به مضمون این خبر، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که این نقل، صورت اولیه‌ی آن است که قبل از حضور ابن مسعود در کوفه، از او نقل شده و بعدها در کوفه توسط خود او - یا به احتمال ضعیف‌تر توسط راویان بعد از او - بر یاء و تاء تطبیق شده و به صورت یک اصل قرائی جلوه کرده است.

۴-۲. اخبار شامی

مضمون اخبار منقول از ابن مسعود، با دو سند شامی نیز به دست رسیده که به ابن مسعود ختم نمی‌شود.

۴-۲-۱. تحلیل سندی اخبار شامی

از این دو سند، یکی به مشایخ عطیه بن قیس شامی (د. ۱۲۱) و دیگری به خالد بن معدان شامی (د. ۱۰۳) می‌رسد:

۱- حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ [د. ۱۸۱ شام]، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ [د. ۱۵۶ شام، ضعیف الحدیث]، قَالَ: سَمِعْتُ عَطِيَّةَ بْنَ قَيْسٍ [د. ۱۲۱ شام] وَأَشْيَاخَنَا يَقُولُونَ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِي قِرَاءَةِ يَاءٍ، وَتَاءٍ، فَاقْرَءُوا عَلَى يَاءٍ، وَذَكَّرُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّهُ مُذَكَّرٌ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَسَمِعْتُ أَشْيَاخَنَا يَقُولُونَ: الْيَاءُ عَامَّةٌ، وَالتَّاءُ خَاصَةٌ. (سعید بن منصور، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۸)

۲- حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ [د. ۱۸۱ شام]، عَنْ مَالِكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكَلَاعِيِّ [مجهول]، قَالَ: سَمِعْتُ خَالِدَ بْنَ مَعْدَانَ [کلاعی د. ۱۰۳ شام]، يَقُولُ: «إِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِي قِرَاءَةِ يَاءٍ، وَتَاءٍ، فَاقْرَءُوا عَلَى يَاءٍ، وَذَكَّرُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّهُ مُذَكَّرٌ» (سعید بن منصور، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۹)

از نام‌های موجود در این دو سند، تنها عطیه بن قیس به قرائت اشتغال داشته است. وی قاری اهل دمشق و معاصر با ابن عامر است. گفته شده است که مردم مصاحف خود را بر اساس قرائت او اصلاح می‌کرده‌اند. (ابن جزری، ۱۳۵۱ ج ۱، ص ۵۱۴)

با توجه به این دو سند شامی، انتظار می‌رود در قرائت‌های شامی نیز در موارد اختلاف بین تذکیر و تأنیث فعل، قرائت با یاء بیشتر باشد. به خصوص اینکه عطیه به عنوان یک قاری شناخته شده شامی، این سخن را به مشایخ شامی قرائت نسبت داده است. افزون بر آن، این عقیده در طبقه ابوبکر بن ابی‌مریم نیز همچنان بین مشایخ شامی رواج داشته است؛ چرا که او در تنمئه سخن قیس افزوده است: «شنیدم مشایخمان می‌گویند: یاء عام و تاء خاص است.» البته این دو سند، رواجی پیش از سال‌های انتهایی سده اول را برای این عقیده در بین شامیان ثابت نمی‌کند.

۴-۲-۲. تحلیل متنی اخبار شامی

متن این اخبار اشتراک زیادی با اخبار منسوب به ابن مسعود دارد. «اختلاف در یاء و تاء قرآن»، «اتخاذ یاء»، «ذکر بودن قرآن» و «توصیه به تذکیر قرآن» اجزاء مشترک این دو خبر هستند. تنها اینکه در خبر اول، راوی عطیه اضافه می‌کند: «یاء عام و تاء خاص است.» با وجود اینکه اصل مورد بحث، در خبر اول به مشایخ شامی نسبت داده شده است، اما طبق جدول ۲، ابن عامر تنها پانزده مورد از چهل و هفت مورد را مذکر قرائت کرده است.

در نتیجه، به نظر می‌رسد ابن عامر اصل را بر تذکیر و استفاده از یاء قرار نداده است. وی در مواردی که فعل مضارع در حالت جمع، به دو صورت متفاوت و با یاء و تاء قرائت شده است^{۱۵} نیز غالباً تاء مضارع را بر یاء ترجیح داده است. (برای نمونه، رک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق،

صص ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۱۵، ۲۱۷ و ۲۲۰) به هر حال، از آنجا که جز قرائت ابن عامر فرش الحروف مضبوط دیگری از قرائات شامی برای مقایسه در دست نیست، نمی‌توان با اطمینان گفت که آیا تنها ابن عامر خلاف این اصل عمل کرده است و یا دیگر قرائات شامی نیز چنین بوده‌اند. با توجه به اینکه تعداد قابل توجهی از افراد موجود در سندهای نقل سخن محل بحث ابن مسعود، قاری هستند، و نیز با توجه به جایگاه تأثیرگذار ابن مسعود در قرائت قاریان کوفی، انتظار می‌رود عمل به این توصیه بیشتر در قرائات کوفی، به خصوص قرائت حمزه و کسائی که تأثیر بیشتری از قرائت ابن مسعود پذیرفته‌اند، مشاهده شود.

برای بررسی این فرضیه، این مقاله اختلاف قرائات موجود در السبعة ابن مجاهد را مورد بررسی قرار داده و مواردی را که قاریان هفت‌گانه به دلیل مؤنث بودن فاعل و امکان تذکیر فعل، در قرائت فعل به صورت مذکر یا مؤنث اختلاف داشته‌اند، استخراج کرده است. در مجموع، چهل و هفت مورد از این گونه اختلاف قرائت یافت شد که در جدول ۱ نشان داده شده است.

جدول ۱: قرائات مردد بین صیغه ۱ و ۴

آیه	حمزه	کسائی	عاصم	ابن کثیر	ابن عامر	ابوعمر و	نافع	مصحف تاشکند	السبعة	تفسیر
بقره ۴۸	یقبل	یقبل	یقبل ^{۱۶}	تقبل	یقبل	تقبل	یقبل		۱۵۴	۱
آل عمران ۳۹	فناداه	فناداه	فنادته	فنادته	فنادته	فنادته	فنادته	فنادته	۲۰۵	۲
آل عمران ۱۵۴	تَغْشَى	تَغْشَى	يَغْشَى	يَغْشَى	يَغْشَى	يَغْشَى	يَغْشَى		۲۱۷	۳
نساء ۷۳	یکن	یکن	یکن (ابوبکر) تکن (حفص)	تکن	یکن	یکن	یکن		۲۳۵	۴
انعام ۲۳	لَمْ يَكُنْ	لَمْ يَكُنْ	لَمْ تَكُنْ	لَمْ تَكُنْ	لَمْ تَكُنْ	لَمْ تَكُنْ	لَمْ تَكُنْ		۲۵۴	۵
انعام ۶۱	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ	تَوَفَّاهُ		۲۵۹	۶
انعام ۷۱	استهوته	استهوته	استهوته	استهوته	استهوته	استهوته	استهوته		۲۶۰	۷
انعام ۱۳۵	یکون	یکون	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تكون	۲۷۰	۸

آیه	حمزه	کسائی	عاصم	ابن کثیر	ابن عامر	ابوعمر و	نافع	مصحف تاشکند	السبعة
۹	انعام ۱۳۹	یکن	یکن (حفص) یکن (ابوبکر)	یکن	تکن	یکن	یکن	تکن	۲۷۰ و ۲۷۱
۱۰	انعام ۱۴۵	تکونَ	یکونَ	تکونَ	تکونَ	یکونَ ^{۱۳}	یکونَ		۲۷۲
۱۱	انعام ۱۵۸	یأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ		۲۷۴
۱۲	اعراف ۴۰	یفتحُ	تفتحُ	تفتحُ	تفتحُ	تفتحُ	تفتحُ		۲۸۰
۱۳	انفال ۵۰	یتوفی	یتوفی	یتوفی	یتوفی	یتوفی	یتوفی		۳۰۷
۱۴	انفال ۶۵	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ ^{۱۸}		۳۰۸
۱۵	انفال ۶۶	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ	یکنُ ^{۱۹}		۳۰۸
۱۶	انفال ۶۷	یکونَ	یکونَ	یکونَ	یکونَ	یکونَ	یکونَ		۳۰۹
۱۷	توبه ۵۴	یقبلَ	تقبلَ	تقبلَ	تقبلَ	تقبلَ	تقبلَ		۳۱۴ و ۳۱۵
۱۸	توبه ۱۱۷	یزیعُ	تزیعُ (حفص) تزیعُ (ابوبکر)	تزیعُ	تزیعُ	تزیعُ	تزیعُ		۳۱۹
۱۹	رعد ۴	تُسقی	یسقی	یسقی	یسقی	یسقی	یسقی		۳۵۷
۲۰	رعد ۱۶	یسئوی	تسئوی (حفص) یسئوی (ابوبکر)	تسئوی	تسئوی	تسئوی	تسئوی		۳۵۸
۲۱	نحل ۲۸	یتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ		۳۷۲
۲۲	نحل ۳۲	یتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ	تتوقاهمُ		۳۷۲
۲۳	نحل ۳۳	یأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ	تأتیهمُ		۳۷۲
۲۴	نحل ۴۸	یتفیا	یتفیا	یتفیا	یتفیا	یتفیا	یتفیا		۳۷۴

ن.ق.	آیه	حمزه	کسانی	عاصم	ابن کثیر	ابن عامر	ابوعمر و	نافع	مصحف تاشکند	السبعة
۲۵	اسراء ۴۴	تسیح	تسیح	یسح (ابوبکر) تسیح (حفص)	یسح	یسح	تسیح	یسح		۳۸۱
۲۶	کھف ۴۳	یکن	یکن	تکن	تکن	تکن	تکن	تکن		۳۹۲
۲۷	کھف ۱۰۹	ینفد	ینفد	تَفَدَ	تَفَدَ	تَفَدَ	تَفَدَ	تَفَدَ		۴۰۲
۲۸	مریم ۹۰	تکاد	یکاد	تکاد	تکاد	یکاد	تکاد	یکاد		۴۱۳
۲۹	طه ۱۳۳	یَاتِهِمْ	یَاتِهِمْ	یَاتِهِمْ (ابوبکر) تَاتِهِمْ (حفص)	یَاتِهِمْ	یَاتِهِمْ	تَاتِهِمْ	تَاتِهِمْ		۴۲۵
۳۰	انبیاء ۸۰	لیحصنکم	لیحصنکم	لِتُحْصِنُكُمْ (حفص) لنحصنکم (ابوبکر)	لیحصنکم	لِتُحْصِنُكُمْ	لیحصنکم	لیحصنکم		۴۳۰
۳۱	نور ۲۴	یُشْهَدُ	یُشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ		۴۵۴
۳۲	نور ۳۵	تُوْقَدُ	تُوْقَدُ	یُوْقَدُ (حفص) تُوْقَدُ (ابوبکر)	تُوْقَدُ	تُوْقَدُ	تُوْقَدُ	یُوْقَدُ		۴۵۶
۳۳	شعرا ۱۹۷	یَكُنْ	یَكُنْ	یَكُنْ	یَكُنْ	تَكُنْ	یَكُنْ	یَكُنْ		۴۷۳
۳۴	قصص ۳۷	یکون	یکون	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ		۴۹۴
۳۵	قصص ۵۷	یُجِبِي	یُجِبِي	یُجِبِي	یُجِبِي	یُجِبِي	یُجِبِي	یُجِبِي		۴۹۵
۳۶	روم ۵۷	یَنْفَعُ	یَنْفَعُ	یَنْفَعُ	تَنْفَعُ	تَنْفَعُ	تَنْفَعُ	تَنْفَعُ		۵۰۹
۳۷	احزاب ۳۱	یعمل	یعمل	تَعْمَلُ	تَعْمَلُ	تَعْمَلُ	تَعْمَلُ	تَعْمَلُ		۵۲۱
۳۸	احزاب ۳۶	یَكُونُ	یَكُونُ	یَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ	تَكُونُ		۵۲۲
۳۹	احزاب ۵۲	یَحِلُّ	یَحِلُّ	یَحِلُّ	یَحِلُّ	یَحِلُّ	تَحِلُّ	یَحِلُّ		۵۲۳
۴۰	غافر ۵۲	یَنْفَعُ	یَنْفَعُ	یَنْفَعُ	تَنْفَعُ	تَنْفَعُ	تَنْفَعُ	یَنْفَعُ		۵۷۲

ردیف	آیه	حمزه	کسائی	عاصم	ابن کثیر	ابن عامر	ابوعمر و	نافع	مصحف تاشکند	السبعة
۴۱	شوری ۵	تَكَادُ	يَكَادُ	تَكَادُ	تَكَادُ	تَكَادُ	تَكَادُ	يَكَادُ		۵۸۰
۴۲	دخان ۴۵	تَعْلِي	تَعْلِي	تَعْلِي	يَعْلِي	تَعْلِي	تَعْلِي	تَعْلِي		۵۹۲
۴۳	احقاف ۱۲	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ		۵۹۶
۴۴	حدید ۱۵	يُؤْخَذُ	يُؤْخَذُ	يُؤْخَذُ	يُؤْخَذُ	يُؤْخَذُ (ابن ذکوان) تُؤْخَذُ (هشام)	يُؤْخَذُ	يُؤْخَذُ		۶۲۶
۴۵	حاقه ۱۸	يَخْفَى	يَخْفَى	تَخْفَى	تَخْفَى	تَخْفَى	تَخْفَى	تَخْفَى		۶۴۸
۴۶	معارج ۴	تَعْرَجُ	يَعْرَجُ	تَعْرَجُ	تَعْرَجُ	تَعْرَجُ	تَعْرَجُ	تَعْرَجُ		۶۵۰
۴۷	قیامه ۳۷	تُمَنَّى	تُمَنَّى	تُمَنَّى	تُمَنَّى	تُمَنَّى	تُمَنَّى	تُمَنَّى		۶۶۲

در این جدول، هر ستون به یک قاری اختصاص یافته و به دلیل ندرت اختلاف بین دو راوی مشهور قاریان،^{۲۴} ردیفی جداگانه به آنها تعلق نگرفته است. با این حال، حفص و شعبه در ده مورد با یکدیگر اختلاف داشتند. به همین جهت، در جدول ۲ درصد تذکیر آنها به صورت مجزا ارائه شده است:

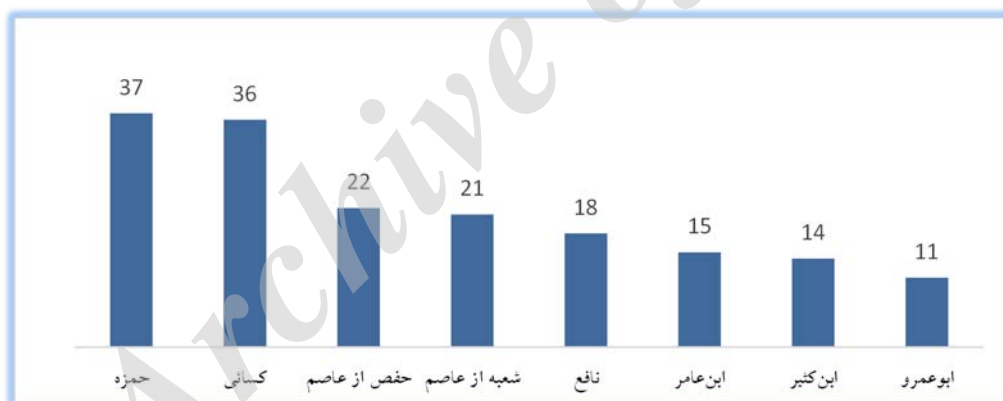
جدول ۲: تعداد و درصد تذکیر

قاری	تعداد تذکیر	درصد تذکیر
حمزه	۳۷	۷۸,۷
کسائی	۳۶	۷۶,۵
حفص از عاصم	۲۲	۴۶,۸
شعبه از عاصم	۲۱	۴۴,۶
نافع	۱۸	۳۸,۲
ابن عامر	۱۵	۳۱,۹
ابن کثیر	۱۴	۲۹,۷

۲۳,۴	۱۱	ابوعمر و
------	----	----------

چنان‌که جدول ۲ نشان می‌دهد، بیشترین تعداد تذکیر در قرائت حمزه و کسائی دیده می‌شود. این دو قرائت کوفی، به تأثیر پذیری از قرائت ابن مسعود شناخته‌اند. در رتبه بعد، روایت حفص و ابوبکر از قرائت عاصم قرار دارد. گرچه وجود نام عاصم در سند اخبار محل بحث، این آمار را تا اندازه‌ای توجیه می‌کند، اما نزدیکی آمار ابوبکر و حفص نشان می‌دهد که در این مورد، تفاوت چندانی بین این دو روایت وجود ندارد. این در حالی است که طبق سخن مشهوری از عاصم، وی قرائتی را به حفص آموخته است که از طریق عاصم به سلمی و از او به امام علی (ع) می‌رسد و روایت ابوبکر، چیزی است که او از زر بن حبیش و او از ابن مسعود آموخته است. (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۳) طبق این سخن، انتظار می‌رفت در روایت ابوبکر به تبع از قرائت ابن مسعود، موارد تذکیر بیشتری مشاهده شود، اما چنین نیست.

شکل ۲: نمودار تعداد تذکیر



نتیجه‌گیری

انگاره تذکیر قرآن، برخاسته از فرهنگ عرب در مذکر خواندن هر آن چیزی است که در نظرش والا و گران‌مایه است. آنچنان گران‌مایه که جز ذکور الرجال یا همان مردان بلند همت، کسی را یارای رسیدن به آن نیست. در مقابل، إناث الرجال نماد کسانی هستند که به امور سبک‌مایه می‌پردازند. در دوره متقدم و در اوج درگیری اصحاب حدیث و اهل رأی، اصحاب حدیث حدیث را مذکر و خود را ذکور الرجال می‌خواندند.

در مقابل، مخالفانشان یعنی اصحاب رأی و کسانی را که به قرآن اکتفا می‌کردند، اینان الرجال می‌شمردند. در عین حال، شواهد نشان می‌دهد این عمل اصحاب حدیث، واکنشی به همین عقیده در بین عالمان قرآن است.

سخن ابن مسعود کهن‌ترین شاهد این مسأله است که تنها به مذکر بودن قرآن اشاره دارد و این نشان می‌دهد توصیف اهل قرآن به ذکورت، تنها پس از آن رواج یافته است که عده‌ای با اشتغال صرف به حدیث، به قرآن کم‌توجهی کرده‌اند. این مسأله، عکس العمل اهل قرآن را برانگیخته و با مقابله به مثل اصحاب حدیث همراه بوده است. اما سخن ابن مسعود را باید بیشتر به عنوان یک اصل قرائی مورد توجه قرار داد.

در این راستا، پس از تحلیل متن و سند اخبار، این نتیجه به دست آمد که این اخبار در کوفه و شام رواج داشته‌اند. رواج آنها در کوفه بیشتر و زودتر و در شام کمتر و دیرتر بوده است. سند اخبار کوفی به ابن مسعود باز می‌گردد و همان‌گونه که انتظار می‌رود، قرائات متأثرتر از قرائت ابن مسعود، یعنی قرائت حمزه و کسائی، با بیشترین درصد تذکیر افعالی که فاعل آنها مؤنث مجازی است، همراه هستند.

در رتبه بعد قرائت عاصم قرار دارد و این با توجه به حضور عاصم در سند این اخبار، قابل توجیه است. اما در قرائت شامی ابن عامر، خلاف این مسأله مشاهده می‌شود. در این زمینه باید توجه داشت که دو خبر شامی، رواجی پیش از سال‌های انتهایی سده اول را برای این عقیده در بین شامیان ثابت نمی‌کند. حال آنکه قرائت ابن عامر (د. ۱۱۸) در این زمان رو به قوام نهاده است. در عین حال، فرش الحروف مضبوط دیگری از قرائات شامی، برای سنجش این مسأله در دست نیست.

یادداشت‌ها:

۱. سامی زبان‌ها در آغاز برای مذکر و مؤنث الفاظ جداگانه‌ای وضع می‌کردند، اما به تدریج به استفاده از علامت تأیید برای تفاوت نهادن بین مذکر و مؤنث روی آوردند. (همان منابع)

۲. neuter

۳. در برخی نقل‌های سخن زهری، کلمه «علم» به جای کلمه حدیث نشسته است. (ابن جوزی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۶۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸) این کاربرد با توجه به اینکه در صدر اسلام، مصداق علم از نظر اصحاب حدیث، همان حدیث بوده است، (رک: پاکتچی، بی‌تا-ب، ص ۲۳۷) قابل توجیه می‌نماید.

۴. وی از جمله اصحاب حدیث است. (انباری، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲)

۵. در این عبارت، «شفاعة» نائب فاعل محسوب می‌شود. برای مشاهده نحوه قرائت قاریان هفت‌گانه از این فعل، ر.ک: جدول شماره ۱
۶. مقصود ابوعلی آن است که در عبارت اول با «نخل» به صورت مونث برخورد شده و «باسقات» با وجود اینکه حال برای نخل است، مونث آمده است. حال آنکه ممکن بود مانند مورد دوم که صفت مذکر «منقعر» برای نخل آمده است، با آن به صورت مذکر برخورد شود.
۷. متن عربی چنین است: «ویمکن أن یکون معنی قوله: «ذکروا القرآن» أی: لا تجحدوه ولا تنکروه، کما أنکره من قال فیه: أساطیرُ الأوّلینَ (نحل: ۲۴) لإطلاقهم علیه لفظ التأنیث، فهؤلاء لم یذکروه، لکنهم أتتوه بإطلاقهم التأنیث علی ما کان مؤنث اللفظ...». اما به نظر می‌رسد در عبارت «مؤنث اللفظ»، شکل صحیح «مذکر اللفظ» و مقصود از آن، قرآن باشد.
۸. برای مشاهده نحوه قرائت قاریان هفت‌گانه از این فعل، ر.ک: جدول شماره ۱
۹. ابن کثیر، ابوعمرو و ابن عامر آن را با یاء (یفعلون) و نافع، عاصم، حمزه و کسائی با تاء (تفعلون) قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷)
۱۰. ابوطاهر بزاز مقرئ نحوی بغدادی.
۱۱. متن روایت در المصنف عبدالرزاق به صورت «فاجعلوها ذکرونی القرآن» آمده که تصحیف است. احتمالاً از آن جهت که روایت در باب «تعاهد القرآن ونسیانه» آمده، ناسخ دچار چنین اشتباهی شده است. متن بالا بر اساس آنچه که طبرانی در نقل همین خبر از صنعانی آورده، تصحیح شده است.
۱۲. با توجه به تاریخ وفات شعبی، مشخص است که نقل او از ابن مسعود مرسل است.
۱۳. به همین دلیل نام او در نمودار، با خط نقطه‌چین به نام ابن مسعود متصل شده است.
۱۴. وی قرائت را از ابن عباس دریافت کرده است. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، ص ۶۰۱)
۱۵. مانند «تفعّلون» (نمل: ۸۸) که به دو شکل «یفعلون» و «تفعلون» قرائت شده است. (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷)
۱۶. یحیی بن آدم، کسائی، ابن ابی‌امیه و دیگران از ابوبکر از عاصم و حفص از عاصم با یاء روایت کرده‌اند. با این حال، حسین جعفی از ابوبکر از عاصم با تاء روایت نموده است.
۱۷. نصر بن علی از پدرش از ابوعمرو با تاء و یاء هر دو را روایت کرده است.
۱۸. در نقل با تاء از نافع اختلاف نظری نیست، مگر نقل خارجه از او که با یاء است.
۱۹. در نقل با تاء از نافع اختلاف نظری نیست، مگر نقل خارجه از او که با یاء است.
۲۰. ابوعمارۀ از حفص از عاصم مانند قرائت حمزه را نقل کرده است. اما هبیره از حفص، و ابن‌یتیم عمر و ابن‌صباح از حفص از عاصم، همانند قرائت ابوبکر با تاء نقل کرده‌اند.
۲۱. قصعی از عبید از هارون از ابوعمرو از عاصم و اهل کوفه، با تاء (توقّد) نقل کرده‌اند.
۲۲. روی قطعی از محبوب از ابوعمرو با یاء نقل کرده است.

۲۳. اسحاق بن احمد از ابن فلیح با سندی که به ابن کثیر می‌رسد، با تاء قرائت کرده است.
۲۴. اختلافات اندکی بین راویان برخی قاریان وجود داشت. اما از آن جهت که به دو راوی اصلی باز نمی‌گشت، تنها در پاورقی جدول به آنها اشاره شده است.

کتاب‌نامه:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اَنبَارِي، ابوالبركات، (۱۹۷۰م)، *البلدغة في الفرق بين المذکر والمؤنث*، محقق: رمضان عبدالنواب، الجمهورية العربية المتحدة: دارالكتاب.
۳. ابن ابی شیبۀ، أبو بكر، (۱۴۰۹ق)، *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، محقق: كمال يو سف الحوت، رياض: مكتبة الرشد.
۴. ابن اثير، علي، (۱۴۱۷ق)، *الكامل في التاريخ*، محقق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
۵. ابن اثير، مجدالدين، (۱۳۹۹ق)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، محقق: زاوی-طناحي، بيروت: المكتبة العلمية.
۶. ابن بادش، احمد، (بی تا)، *الإقناع في القراءات السبع*، مصر: دارالصحابة للتراث.
۷. ابن جوزی، شمس الدين، (۱۳۵۱ق)، *غاية النهاية*، بيروت: مكتبة ابن تيمية.
۸. ابن جوزی، (۱۹۹۷ق)، *أخبار الطراف والمتماجنين*، بيروت: دار ابن حزم.
۹. ابن جوزی، (۱۴۲۱ق)، *صفة الصفوة*، محقق: أحمد بن علي، قاهرة: دارالحديث.
۱۰. ابن جوزی، (۱۴۰۵ق)، *غريب الحديث*، محقق: عبدالمعطي أمين القلعجي، بيروت: دارالكتب العلمية.
۱۱. ابن حجر، (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری*، مصحح: محب الدين خطيب، بيروت: دارتلمعرفة.
۱۲. ابن خالويه، (۱۴۰۱ق)، *الحجة في القراءات السبع*، محقق: عبدالعال سالم مكرم، بيروت: دارالشروق.
۱۳. ابن خلدون، (۱۴۰۸ق)، *ديوان المبتدأ والخبر*، محقق: خليل شحادة، بيروت: دارالفكر.
۱۴. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الكبرى*، بيروت: دارالكتب العلمية.
۱۵. ابن عبدالبر، (۱۴۱۴ق)، *جامع بيان العلم وفضله*، محقق: أبي الأشبال زهيرى، سعودی: دار ابن الجوزی.

۱۶. ابن قتیبه، (۱۴۱۹ق)، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت: مؤسسة الإشراف.
۱۷. ابن قتیبه، (۱۳۹۷ق)، *غریب الحدیث*، محقق عبدالله جبوری، بغداد: مطبعة العانی.
۱۸. ابن کثیر، (۱۴۱۶ق)، *فضائل القرآن*، قاهره: مکتبه ابن تیمیة.
۱۹. ابن مبرد، (۱۴۱۳ق)، *بحر الدم فیمن تکلم فیہ الإمام أحمد بمدح أو ذم*، بیروت: دار لکتب العلمیة.
۲۰. ابن مجاهد، ابوبکر، (۱۴۰۰ق)، *السبعة فی القراءات*، محقق: شوقی ضیف، مصر: دارالمعارف.
۲۱. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۲۲. ابوعلی فارسی، (۱۴۱۳ق)، *الحجة للقراء السبعة*، بیروت: دارالمأمون للتراث.
۲۳. ابو نعیم اصفهانی، (۱۴۰۹ق)، *حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. انباری، ابوالبرکات، (۱۴۰۵ق)، *نزهة الألباء فی طبقات الأدباء*، اردن: مکتبه المنار.
۲۵. بیهقی، ابراهیم، (۱۳۸۰ق)، *المحاسن والمساوی*، قاهره: دارالمعارف.
۲۶. بیهقی، ابوبکر، (۱۴۲۳ق)، *شعب الإیمان*، ریاض: مکتبه الرشد.
۲۷. پاکتچی، احمد، (بی تا-الف)، «ابن مسعود»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۸. پاکتچی، احمد، (بی تا-ب)، «حدیث»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۹. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. جاحظ، (۱۴۲۳ق)، *المحاسن والأضداد*، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۱. جعفر بن احمد قمی، (۱۳۸۷ش)، «کتاب المسلسلات»، *جامع الأحادیث*، مشهد: بنیاد پژوهش‌ها.
۳۲. خطیب بغدادی، (بی تا)، *الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع*، ریاض: مکتبه المعارف.
۳۳. دولابی، ابوبشر، (۱۴۲۱ق)، *الکنی والأسماء*، بیروت: دار ابن حزم.
۳۴. ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۷ق)، *معرفة القراء الکبار*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۵. زبیدی، مرتضی، (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی جا: دارالهدایة.
۳۶. زرکشی، بدر الدین، (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۳۷. زمخشری، جارالله، (بی تا)، *الفائق فی غریب الحدیث والأثر*، لبنان: دار المعرفة.
۳۸. سعید بن منصور، (بی تا)، *التفسیر من سنن سعید بن منصور*، دارالصمیعی للنشر.

۳۹. سلفی، (۱۴۲۵ق)، الطيوريات، رياض: مكتبة أضواء السلف.
۴۰. سيوطي، جلال الدين، (۱۳۹۴ق)، الإتيقان في علوم القرآن، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴۱. شجري، (۱۴۲۲ق)، ترتيب الأمالي الخميسية، بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۲. طبراني، (بي تا)، المعجم الكبير، قاهره: مكتبة ابن تيمية.
۴۳. طبري، ابو جعفر، (۱۳۸۶ق)، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار التراث.
۴۴. عبدالرزاق صنعاني، (۱۴۰۳ق)، المصنف، هند: المجلس العلمي.
۴۵. عراقى، زين الدين، (۱۴۱۰ق)، المستخرج على المستدرک للحاكم، قاهره: مكتبة السنة.
۴۶. عمايره، اسماعيل، (۱۴۰۷ق)، ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية، اردن: مركز الكتاب العلمي.
۴۷. غزالي، ابو حامد، (بي تا)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.
۴۸. فريابي، جعفر بن محمد، (۱۴۰۹ق)، فضائل القرآن، رياض: مكتبة الرشد.
۴۹. فيروزآبادي، (۱۴۲۶ق)، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۵۰. قاسم بن سلام، (۱۴۱۵ق)، فضائل القرآن، بيروت: دار ابن كثير.
۵۱. هروي، (۱۴۱۸ق)، ذم الكلام وأهله، مدينه: مكتبة العلوم والحكم.
۵۲. يحيى بن معين، (۱۴۰۵ق)، معرفة الرجال رواية ابن محرز، دمشق: مجمع اللغة العربية.
53. Rezvan, Efim. (2004) *The Quran of the 'Uthman*, (St. PetersburgKata - Langar, Bukhara, Tashkent), volume 1, St.Petersburg center for oriental studies, St.Petersburg.

The Impact of Conceiving the Qur'an as Masculine on the Seven Readings

Elaheh Shahpasand⁹
Allaae Vahidnia¹⁰

Masculinity is attributed to the Qur'an by Ibn Mas'ūd (d. 32/652) who called reciters to treat it as such and mainly opt for *yā'* in cases of doubt in selecting between *tā'* and *yā'*. Striving for an appreciation of the claim is conducive, in Arabs' conception, to conceiving as masculine what is divinely accorded any worth and significance. Accordingly, hadith scholars and litterateurs have referred to themselves as masculine and have termed their disciplines as such. Furthermore, considering the great impacts of Ibn Mas'ūd on the readings adopted by reciters flourishing in early Islamic times and his report that resembles a reading principle, the present study investigates the reciters' degrees of such impact ability. Aiming at studying the significance of the reading principle in question on the 'seven readings', the present study provides a textual analysis of the reports, with an eye to their transmission authorities, and approximate times and places of their transmission. On the other hand, the readings that are equivocal as to the masculinity and femininity of verbal forms have been provided along with the degrees of masculinity in each report. The study reveals that readings by Kisā'ī, Ḥamza, and 'Āṣim are, in descending order, indicative of utmost masculinity, beaoning Ibn Mas'ūd's profound impact on Kufan readings, since such reports found further prevalence in Kufa. The topic treated in this article is unprecedented in the literature devoted to the disciplines in question.

Keywords: Ibn Mas'ūd, Isnad cum Matn Analysis, Qur'an as Masculine, Kisā'ī, Ḥamza, Seven Quranic Readings, Kufa, Masculine and feminine.

⁹. Assistant Professor at the University of Quran and Education, Tehran.
(Responsible Author) shahpasand@quran.ac.ir

¹⁰. Assistant Professor at Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran.
A.Vahidnia@ihcs.ac.ir