

توجیه اعراب قرآن بر اساس زبان و ادب عربی

قاسم بستانی^۱، نصره باجی^{۲*}

۱. دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز

(تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۳)

چکیده

اعراب قرآنی و تجزیه و تحلیل این متن مقدس بر اساس قواعد عربی، یکی از کهن‌ترین علوم اسلامی قرآنی به شمار می‌آید. از سوی دیگر، به دلایلی گاه برای یک یا چند لفظ و عبارت قرآنی، اعراب‌های مختلفی ذکر شده یا محتمل می‌شود. در اینجا، به توجیه صحت این اعراب‌ها یا نقد و بررسی صحت و سقم آنها نیاز می‌شود. علم توجیه اعراب قرآنی، در حقیقت، متصدی این مسئله است که بر اساس مستندات متعدد، به توجیه و نقد و بررسی اعراب‌های مختلف بپردازد که هر یک به معنایی می‌انجامد. در این مقاله، ابتدا به مفهوم‌شناسی علم توجیه اعراب با تجزیه و تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده این اصطلاح پرداخته‌ایم. سپس به اختصار، به گونه‌شناسی توجیهات اعراب قرآنی اشاره کرده، پس از آن به ذکر نمونه‌هایی از توجیه اعراب قرآنی بر اساس ادب عربی و علوم مختلف آن می‌پردازیم و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم که اعراب قرآن و نیز توجیه اعراب قرآن و انواع آن، به‌ویژه توجیه اعراب بر اساس زبان و ادب عربی، چیست و مفسران و ادیبان، به چه شیوه‌ای به توجیه اعراب قرآن به قصد حفظ صحت معنا و قداست آن پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی

توجیه اعراب، زبان و ادب عربی، علم اعراب، قرآن.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، اهتمام دانشمندان به اعراب قرآن است؛ زیرا اعراب معنا را روشن و اهداف و غرض را مشخص می‌کند و به بلاغت و زیبایی ترکیب و اسلوب نظر دارد. اعراب، در حقیقت، وصف بیان و زبان یک متکلم به زبان عربی است. از این رو، از دیرباز با ظهور اسلام و وجود متن مقدسی چون قرآن در میان مسلمانان به زبان عربی، علم صرف و نحو عربی پدید آمد تا قواعد و اصول و مسائل اعراب زبان عربی را سامان دهد و یکی از متونی که اساساً انگیزه اصلی ظهور علم صرف و نحو عربی و اعراب است و از نظر صرف و نحو و اعراب بررسی شد، قرآن بود.

از سوی دیگر، در زبان عربی و بالتبع قرآن کریم، به دلایلی، گاه یک واژه پذیرای چند گونه اعراب و در نتیجه نقش شده و با هر یک از این اعراب‌ها، معنایی متفاوت از دیگری می‌یابد که گاهی تمام این اعراب‌ها و در نتیجه نقش‌ها و معانی منتج از آن، به راحتی قابل قبول بوده، قواعد زبان عربی و معانی حاصل، به روشنی آن را توجیه می‌کند، و گاهی چنین نیست و برخی از اعراب‌ها و در نتیجه نقش‌ها و معانی منتج از آن، به آسانی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. در اینجا، علما پس از بررسی این اعراب‌ها، به توجیه آن - به ویژه اگر این اعراب، مربوط به متن مقدسی چون قرآن کریم باشد - می‌پردازند و بر اساس مستندات، آن را توجیه و اشکال‌های شکلی (صرف و نحوی) و معنایی آن را برطرف می‌کنند. بدین فن، علم توجیه اعراب می‌گویند که بیشترین و مهم‌ترین کارکرد آن در قرآن کریم است که به دلایل مختلف، در بسیاری از آیات آن اختلاف وجوه اعراب پدیدار گشته است.

در ادامه پس از معرفی دانش اعراب قرآن و علم توجیه اعراب، به علم توجیه اعراب قرآن و انواع مستندات آن می‌پردازیم و از آنجا که انواع توجیهات اعراب قرآن متعدد است، فقط به ذکر تفصیلی انواع مرتبط با ادب عربی همراه با نمونه‌های قرآنی بسنده می‌کنیم.

۱. اعراب قرآن

«اعراب قرآن» از جمله علوم قرآن و نیز «نحو عربی» از جمله علوم ادبی، دو علمی هستند که قرآن کریم انگیزه پیدایش و پیشرفت آنها شده است (اقبال، بی تا، ص ۲۰۳). در آغاز، این دو علم، یک علم به شمار می رفت و به قرآن محدود بود، ولی بعد، برخی این اختصاص را حفظ کردند و تألیفات خود را همچنان در حوزه قرآن قرار دادند و بر آن «اعراب قرآن» نهادند، و برخی، زبان عرب را به آن افزودند و علم صرف و نحو را سامان دادند (همان).

۱.۱. معنای لغوی و اصطلاحی اعراب

اعراب در لغت، بیان ما فی ضمیر و معانی مقصود است (ابن هشام، بی تا، ص ۴۲؛ الزجاجی، ۱۳۷۶ق، ص ۲۶۱؛ ابن الجنی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵).

در علت نامگذاری این پدیده به اعراب، سه وجه را برشمرده اند:

الف) چون از معانی پرده برمی دارد و آن را تبیین می کند (ابن الانباری، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴).

ب) چون موجب تغییر در آخر کلمات می شود؛ از آنجاکه یکی از معانی اعراب، تغییر است (همان).

ج) چون شنونده با علایم اعرابی سخن را خوشایند دیگران می کند؛ از آنجاکه یکی از معانی اعراب، خوشایند کردن خود برای دیگران است (همان، ص ۴۵).

معنای اصطلاحی مشهور اعراب، از معنای لغوی آن، یعنی تبیین و توضیح گرفته شده است: «اعراب، حرکات دال بر معانی است» (الزجاجی، ۱۳۷۶ق، ص ۲۶۱؛ ابن الجنی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵)؛ زیرا کلمات پیش از اعراب، در خصوص تمام معانی خنثی هستند و اعمال اعراب، برای هر معنایی، اعرابی خاص، این معانی را ظاهر و تبیین می شوند (الزجاجی، ۱۳۷۸ق، ص ۶۹) و بدیهی است معانی مورد نظر در اینجا، نه معانی ناشی از کلمات، بلکه معانی ناشی از نقش‌هایی است که کلمات در جمله ایفا می کنند؛ نقش‌هایی که علایم اعرابی بر آنها دلالت دارند تا برای مثال فاعل از مفعول تمییز داده شود.

هرچند برخی چون قطرب از متقدمین و ابراهیم انیس از متأخرین این وظیفه اعراب را نفی کرده، بر آن‌اند که عرب برای تفاوت حالت وقف کلمات - که به سکون است - با حالت وصل و برای راحتی بیان، از حرکات اعرابی استفاده کرده و برای او تفاوتی نداشته که چه حرکتی را برای چه معنای به کار ببرد (السامرائی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۴).
به‌هرحال، نقش اعراب در تبیین نقش کلمات در جمله، شواهد و مثال‌های بسیاری دارد که تقلیل آن را به صرف خفت در کلام و سخن، برنمی‌تابد (السامرائی، ۱۳۷۶ق، ص ۳۳۵-۳۳۶).

همچنان‌که گفتیم، حرکات اعرابی بر آخر اسامی ظاهر می‌شوند، ولی گاه در برخی موارد، حرکات اعرابی شناخته نمی‌شوند و نقش این کلمات نه از حرکات آخر آن، بلکه از سیاق لغوی جمله دانسته می‌شود. این حرکات عبارت‌اند از: حرکت‌های بناء، اختلاف لهجه‌ها - زیرا گاه لهجه‌ای حرکتی را دال بر خبر «ما»ی شبیه به لیس می‌گیرد و لهجه‌ای چنین نمی‌کند -، اتباع و مجاورت، نقل و حذف حرکت به سببی غیراعرابی، حرکات حکایه و ضرورت شعری (ر.ک: السامرائی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸-۳۱).

۲.۱. پیدایش و سیر تطور اعراب قرآن

حرکت اعرابی یکی از پدیده‌های کهن زبان عربی است و در زبان سامی ریشه دارد؛ زبانی که زبان مادر شمرده می‌شود و تمام زبان‌های زیرمجموعه آن، یعنی نبطی و آکدی (آشوری و بابلی) از اعراب برخوردار بودند و از نشانه‌های ضمه برای رفع، کسره برای جر و فتحه برای نصب استفاده می‌کردند (فک، ۱۳۷۰ق، ص ۳۳؛ برگستراسر، ۱۹۲۹م، ص ۷۵؛ نولدکه، ۱۹۳۶م، ص ۷۳).

یکی از اسباب پیدایش نحو و اعراب قرآن، موضوع با سابقه و پردامنه قرائت قرآن مجید و بروز اشتباه و اختلاف در آن است که به قولی به دنبال آمیختن عجم (غیرعرب) با عرب پدید آمده است (اقبال، بی‌تا، ص ۲۰۴). از سوی دیگر، بیشتر پیشگامان و

دست اندرکاران این دانش قاریان قرآن بوده‌اند (همان، ص ۲۰۴). براین اساس، می‌توان اعراب قرآن را یکی از شاخه‌های علم قرائت دانست. مشهور آن است که بنیان‌گذار نحو، ابوالاسود الدؤلی بوده که اصول آن را از امام علی علیه السلام فراگرفت و علت پیدایش نحو را نیز بروز خطا و اشتباه در قرائت قرآن و کلام عرب دانسته‌اند (ابن‌الجنی بی‌تا، ج ۲، ص ۸؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۵، ص ۱۹۱؛ صدر، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

امر دیگری که اختلاف و تردیدی در آن نیست، اقدام ابوالاسود به نقط و شکل قرآن مجید (نقطه‌گذاری قرآن به منظور نشان دادن حرکت و اعراب حروف و کلمات آن) است (ابن‌الندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۵۹؛ ابن‌الانباری، ۴۰۵ق، ص ۲۰) که خود، گامی در توسعه و تکمیل ابواب نحوی و از سویی، عامل پیشگیری از اختلاف در قرائت قرآن کریم است.^۱ پس از آن، علم و معارف ابوالاسود در نحو و قرائت به دو شاگردش، نصر بن عاصم لیثی (د. ۸۹ق) و یحیی بن یعمر عدوانی (د. ۹۰ق) رسید که عالم نحو و قرائت بودند (الزرکلی، ۲۰۰۲م، ج ۸، ص ۲۴ و ۱۷۷) و در نحو، ابوابی چون عوامل رفع، نصب، جر، جزم، فاعل، مفعول، تعجب و مضاف را بنیان نهادند و سامان دادند و در قرائت، نخستین بار به اعجام مصحف (نقطه‌گذاری حروف همانند با هدف ابهام‌زدایی) مبادرت ورزیدند (اقبال، بی‌تا، ص ۲۰۵).

در سده دوم قمری، این دو علم دست به دست یکدیگر، راه خود را در پیش گرفتند و به دو پیشوای نحو و قرائت رسیدند؛ دو آغازگر تألیف در نحو و اعراب قرآن و پیرایشگر ابواب آن، دو امام علم قرائت، محمد بن حسن رؤاسی (د. ۲۰۶ق) امام نحویان کوفه، و خلیل بن احمد، امام عالمان بصره (همان).

۱. در خصوص تاریخ پیدایش نحو، دیدگاه‌های متعددی ذکر شده است، آنچه گفتیم، از مشهورترین دیدگاه‌ها در این باره است، برای اطلاع بیشتر، رک: شوشتری، تاریخ علم النحو العربی.

رؤاسی، در میان عالمان کوفه، پیشگام نگارش است و نگاشته‌هایی در نحو با نام‌های الفیصل، الافراد و الجمع و التصغیر به رشته تحریر درآورده است (السیوطی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۴۳). نیز او نخستین کتاب با نام اعراب القرآن را تألیف کرد و الوقف و الابتداء الکبیر، الوقف و الابتداء الصغیر و کتاب الهمز از آثار او در علم قرائت است (النجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۴).

خلیل، علم نحو را توسعه و سامان داد و پیشگام تألیف آن در بصره گشت. الجمل، العوامل و الشواهد آثار نحوی او (السیوطی، بی تا، ص ۲۴۳-۲۴۵) و النقط و الشکل از آثار او در قرائت (الزركلی، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۳۱۴) به شمار می‌آید. وی در قرائت و رسم الخط قرآن، به جای نقطه‌های اعرابی ابوالأسود، علایمی را ابتکار کرد که برگرفته از حروف بوده و تاکنون برای بیان حرکات معمول است (السیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، ص ۱۸۶). او همچنین مؤسس علم عروض با نگارش کتاب العروض و از پیشگامان علم لغت با نگاشتن کتاب العین است (الزركلی، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۳۱۴).

آن‌گاه بخشی از دانش این دو دانشمند، به سیبویه عمرو بن عثمان بن قنبر (د. ۱۸۰ق) رسید و او کتاب کم‌نظیر خود را در نحو و دستور زبان عربی تألیف کرد. (همان، ج ۵، ص ۸۱) از این زمان، برخی تألیفات نحوی، به قرآن و کلام عرب توجه کرد و برخی فقط به قرآن مجید اختصاص یافت که بیشتر عنوان «اعراب قرآن» به خود گرفت.

در سده سوم قمری، نگارش در اعراب قرآن رو به فزونی نهاد و بسیاری از نگارندگان این سده از قاریان نیز بودند، اما متأسفانه از بیشتر آثارشان فقط نامی برجای مانده است. در سده چهارم، تألیفات ادامه یافت و خوشبختانه بیشتر این آثار، منتشر شده است و نخستین و کهن‌ترین منابع این علم به شمار می‌آید. در این قرن نیز برای انتخاب قرائات، معیار و مقیاس مطابقت با وجوه عربیت و دستور زبان مطرح گردید و بدین وسیله، میان نحو و قرائت پیوندی استوار برقرار شد. از سده‌های پنجم تا هفتم نیز آثاری به صورت نسخه خطی و چاپ شده در دسترس است و بعضاً تنها نامی از آنها وجود دارد. در سده هشتم،

شمار تألیفات اعراب قرآن رو به فزونی نهاد، ولی در سده‌های بعد تا سده چهاردهم تألیف در این علم رونقی نداشته است و تنها نام هشت اثر بر جای مانده است. سرانجام در عصر حاضر، تألیف در این علم همچون دیگر علوم قرآن رو به گسترش نهاده و آثار گران‌سنگی به آستان قرآن پیشکش شده است (اقبال، بی‌تا، ص ۲۰۷؛ فضلی، ۱۳۶۵ق، ص ۳۸-۳۹).

۳.۱. منابع و مأخذ علم اعراب قرآن

جایگاه و نقش مهم دانش اعراب قرآن در فهم و تفسیر قرآن سبب شد دانشمندان پس از قرن دوم به‌طور گسترده به تحقیق و تألیف در این دانش قرآنی بپردازند. پس از نیمه دوم قرن دوم هجری، از اندیشه‌ها و آرای نحوی خلیل و سیبویه که بگذریم، دانشمندان بسیاری صاحب تألیف در اعراب قرآن بوده‌اند. البته باید توجه داشت که کتب اعراب شامل دو دوره است:

الف) کتب پیشینیان

مهم‌ترین کتاب‌هایی که از گذشتگان در علم اعراب قرآن به یادگار مانده، بدین قرار است:

۱. معانی القرآن، أخفش، سعید بن مسعده (د. ۲۲۱ق)
۲. معانی القرآن، مُبرِّد، محمد بن یزید (م. ۲۸۵ق)
۳. معانی القرآن، فراء، یحیی بن زیاد (م. ۲۰۷ق)
۴. إعراب القرآن، ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم (د. ۲۷۶ق)
۵. معانی القرآن و اعرابه، زجاج، ابراهیم بن سری (د. ۳۱۱ق)
۶. البیان فی غریب إعراب القرآن، ابن الانباری، عبد الرحمن بن محمد (د. ۳۲۸ق)
۷. إعراب القرآن، نحاس، احمد بن محمد (د. ۳۳۸ق)
۸. مشکل إعراب القرآن، مکی بن ابی طالب، محمد بن علی (د. ۴۳۷ق)
۹. إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب و القراءات فی جمیع القرآن، عکبری، عبدالله بن حسین (د. ۶۱۶ق).

ب) کتب معاصر

متأخران نیز با تکیه بر کتاب‌های گذشتگان و نیز با ابتکار و ابداع روش‌های تحقیقی و تدوینی نوین، درصدد پاسخ به نیازهای متعدد دانش‌پژوهان حوزه قرآن و اعراب آن برآمدند که آثار ذیل، بخشی از این تلاش‌ها را نشان می‌دهد:

۱. اعراب القرآن الکریم و بیانہ از محی‌الدین درویش
 ۲. دراسات لأسلوب القرآن الکریم از محمد عبدالخالق عظیمه
 ۳. اعراب القرآن از محمد جعفر شیخ ابراهیم کرباسی
 ۴. الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانہ مع فوائد نحویه هامه از محمود صافی
 ۵. الاعراب المفصل لکتاب اللہ المرتل از عبدالواحد صالح بهجت.
- برخی از تفاسیر جامع نیز به اعراب آیات قرآن توجه گسترده داشته‌اند. برخی از مشهورترین این تفاسیر عبارت‌اند از:

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰ق)
۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، محمود بن عمر زمشیری (د. ۵۳۸ق)
۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی (د. ۵۴۸ق)
۴. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی (د. ۴۶۰ق) از تفاسیر مهم شیعه
۵. تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (د. ۷۷۴ق)
۶. المُحرَّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (د. ۵۴۱ یا ۵۴۶ق)
۷. الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، سمین حلبی، احمد بن یوسف (د. ۷۵۶ق)

۲. توجیه و توجیه اعراب

در ادامه به بررسی لغوی و نیز اصطلاحی توجیه می‌پردازیم که در حقیقت همان توجیه اعراب است.

۱.۲. معنای لغوی توجیه

توجیه مصدر فعل وجه است. گفته می‌شود: «وَجَّهْتُ إِلَيْكَ تَوْجِيهًا، وَوَجَّهْتُ تَوْجِيهًا» (الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۱۳، ماده وجه؛ الفیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۲۹۵، ماده وجه)، و نیز: «وَجَّهْتُ الرِّيحَ الحِصَى تَوْجِيهًا؛ باد ریگ‌ها را به جلو راند» (الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۱۵، ماده وجه؛ ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۵۵۸، ماده وجه) و مراد از این سخن «وَجَّهَ الكَلَامَ تَوْجِيهًا»، آن است که سخن را به سمت و سویی هدایت کرد که مقصود است (الشمی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۷).

۲.۲. معنای اصطلاحی توجیه اعراب

روشن است که معنای اصطلاحی توجیه، در حقیقت معنای اصطلاحی توجیه اعراب است و خود لفظ توجیه به‌تنهایی به‌عنوان یک اصطلاح در اینجا به کار نرفته است. این اصطلاح را چنین تعریف کرده‌اند:

۱. «فرایندی که یک نحوی برای بیان وضعیت اعراب یا حکم نحوی یا صرفی بدان دست می‌یازد» (همان، ص ۲۱).
۲. «بیان حالات و مواضع اعرابی و بیان وجوه هر یک از آنها همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آنها» (الخولی، ۱۹۹۷م، ص ۱۲). گفته شده این تعریف بیشتر شبیه اجتهاد نحوی است تا توجیه نحوی (الشمی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۱).
۳. «تحدید و تعیین وجهی برای حکمی» (صبره، ۲۰۰۸م، ص ۲۲)؛ یعنی بیان حکم نحوی همراه با تقریر، تفسیر، تعلیل، استدلال یا احتجاج برای آن (الشمی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۴).
۴. «تحدید و تعیین دلیل یا سبب یا راه‌حلی برای مسئله‌ای نحوی» (صبره، ۲۰۰۸م، ص ۲۲).

از این رو، می‌توان گفت توجیه اعراب، بیان وجه یک حالت اعرابی و اثبات صحت و عدم صحت آن، از راه‌های گوناگونی است که در این تحقیق ذکر شده‌اند. توجیه اعراب نیز

بر اساس معنا، بیان وجه صحت یا عدم صحت یک حالت اعرابی بر اساس معنای مطلوب و معقول از متنی است که آن حالت اعرابی در آن بررسی شده است و می‌توان آن را نوعی توجیه تأویلی - که توضیح آن خواهد آمد - دانست.

باید یادآور شد که در توجیه، گاهی اعراب مورد بحث، موجّه و قابل دفاع است و شواهد و ادله تأیید کننده‌ای دارد که کار درستی است، و گاهی تنها صورت‌سازی و تأویل بردن‌های نابه‌جا و عوض کردن الفاظ و باقی گذاشتن معناست که ناپسند و نوعی مغلطه و به اصطلاح توجیه ناموجّه است.

همچنین توجیه اعراب امری عمومی و شامل تمام متون عربی از شعر و نثر است، اما با توجه به اصالت و قداست و اهمیت متن قرآنی و حدیثی، توجیه در این دو حوزه، اهمیت و سابقه‌ای ویژه دارد.

۳.۲. انواع توجیه اعراب

برخی توجیه اعراب را بر دو قسم دانسته‌اند:

- توجیه استدلالی که بر منقول یا قیاس متکی است. مثال منقول، «فِي الصَّيْفِ ضَيَّعَتِ اللَّبَنُ؛ در تابستان شیر را تباه کردی» که کسره تاء تغییر نمی‌کند، هر چند مخاطب مذکر باشد؛ زیرا ضرب‌المثل‌ها هیچ‌گاه تغییر نمی‌کنند و بر اساس این توجیه، این ضرب‌المثل همواره پذیرفته و بدان بر کاربرد متن منقول و مسموع، بدون هیچ تغییری استدلال می‌شود. مثال قیاس، توجیه اعراب فعل مضارع با حمل آن بر اسم از حیث مشابهت این دو از جهاتی مختلف است (حسان، ۲۰۰۰م، ص ۲۰۶-۲۰۷).
- توجیه تأویلی یا تخریج و آن ارجاع دادن متن به چیزی است که ممکن است اصل مفهوم از آن باشد؛ مانند اینکه برای تأویل نصب «خوفاً» در «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا» (رعد: ۱۲) که آیا بر اساس مفعول مطلق است یا مفعول لاجله یا حال، هر بار آن را با عبارتی که این حالت در آن وجود دارد، توجیه می‌کنند. مثلاً گفته می‌شود در

حالت مفعول مطلق بودن، عبارت «فتخافون خوفاً» و در حالت لاجله بودن، عبارت «لاجل الخوف» و در حالت حال بودن، لفظ «خائفین» (بر اساس مشتق بودن) می‌شود. سپس همچنان که ابن هشام بیان داشته، صحت هر یک از این تأویلات پذیرفته یا به دلایلی رد می‌شود (همان).

۴.۲. اهداف توجیه اعراب

به‌طور کلی، توجیه اعراب دو هدف زیر را دنبال می‌کند:

- استدلال برای اثبات یا تقریر و بیان حکم
- استدلال برای نفی حکم و رد آن برای اثبات و تقریر حکمی دیگر (الشمیری، ۱۴۳۰ق، ص ۲۹).

خلاصه آنکه، توجیه یعنی مطلبی را بیان کرده، وجهی درست و منطقی برای او تحریر کنیم و به شکلی او را از اشکال‌های وارده نجات بخشیم. توجیه گاهی موجّه و قابل دفاع بوده و شواهد و ادله تأیید کننده‌ای دارد که کار درستی است، و گاهی تنها صورت‌سازی و تأویل بردن‌های نابه‌جای الفاظ و باقی گذاشتن معناست که ناپسند و نوعی مغلطه و به اصطلاح توجیه ناموجّه است (همان).

۵.۲. پیشینه علم توجیه اعراب

می‌توان گفت این علم سه مرحله دارد و دربردارنده ویژگی‌های ذیل است:

- این مرحله از عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی (د. ۱۱۷ق) آغاز می‌شود و به خلیل بن احمد فراهیدی (د. ۱۸۷ق) ختم می‌یابد. ویژگی‌های این مرحله به قرار ذیل است:
الف) پرداختن به امور جزئی و مسائل فرعی.
ب) سازگاری توجیه با قواعدی که نحویان بر آن دست یافته بودند. این توجیهات بیشتر توجیه و تفسیری برای آن قاعده شمرده می‌شد.

ج) توجه به متون لغوی عربی و در حقیقت، توجیه و تفسیر این متون (همان، ص ۴۵-۴۸).

• این مرحله از فراهیدی آغاز می‌شود و به زجاج (د. ۳۱۰ق) خاتمه می‌یابد. گسترش دانش‌هایی چون منطق و فلسفه، تأثیر بسزایی در این مرحله بر فرایند توجیحات داشته است. ویژگی‌های این مرحله چنین است:

الف) عدم اقتصار بر توجیه ظواهر لغوی و متون منقول. در این مرحله، حتی خود قواعد نحوی نیز شامل توجیحات و تعلیل‌هایی شد و توجیحات و تعلیل‌های بسیاری برای یک قاعده نحوی به ظهور رسید.

ب) عدم اقتصار توجیحات بر ظواهر جزئی فقط، بلکه شامل تمام جزئیات یک بحث نحوی گشت و تقریباً تمام ابواب نحوی و جزئیات آن دارای توجیحات و تعلیلاتی شد (همان).

• این مرحله از ابن‌السراج (د. ۳۱۷ق) آغاز می‌شود و تا کنون ادامه دارد. تنوع دانش‌هایی چون طب و هندسه، و نیز کتاب‌های ترجمه شده از یونان، مانند کتب منطق و فلسفه، موجب تغییرات بزرگی در توجیه و تعلیل نحوی شد. این دوره دارای ویژگی‌های ذیل است:

الف) ربط دادن تعلیل‌ها و توجیحات با احکام؛ به‌گونه‌ای که احکام را مبتنی بر تعلیل‌ها و توجیحات کردند و این تعلیل‌ها و توجیحات خود سببی برای تعمیم احکام و صحت آنها گشت و به اصطلاح، احکام تابعی از علل شد.

ب) سازگاری میان تعلیل‌ها و توجیحات و عدم تعارض میان آنها (همان).

۶.۲. آشنایی با برخی تألیفات در علم توجیه اعراب

تألیف در زمینه علم توجیه اعراب به صورت علمی مستقل، پدیده نوظهوری است و در کتاب‌های گذشتگان به طور عام یا خاص اثری از آن نمی‌یابیم، اما در کتب معاصر برخی به

توجیه اعراب پرداخته‌اند؛ از جمله الأصول واصطلاح قواعد التوجیه از تمام حسان و قواعد التوجیه فی النحو العربی از عبدالله خولی.

۷.۲. گونه‌شناسی توجیه اعراب قرآن

دانشمندان علم اعراب، در توجیه اعراب قرآن و با توجه به توانمندی‌های خود و نیز ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های اعراب قرآنی، و همچنین تنوع مستندات توجیه اعراب قرآن، گونه‌ها و اشکال مختلفی از مستندات توجیه را کشف کرده‌اند و مبنای کار خود قرار داده‌اند. جست‌وجوهای صورت گرفته، نشان می‌دهد این توجیه مبتنی بر یک یا چند مستند ذیل است: ۱- شأن نزول، ۲- اقوال و اشعار عرب، ۳- حدیث نبوی، ۴- شهرت و اعتبار قاری و قرائت، ۵- لهجه‌های عربی، ۶- اختلاف قرائت‌های نامشهور و شاذ، ۷- احکام فقهی، ۸- علم بلاغت، ۹- نحو، ۱۰- صرف، ۱۱- تفسیر و معنا، ۱۲- رسم‌الخط مصاحف. در این تحقیق به پنج مورد از این گونه‌ها، یعنی اقوال و اشعار عرب، صرف و نحو و لهجه‌های به کار رفته در قرآن و نیز بلاغت که از مباحث ادبی و زبان عربی است، همراه با بیان اهمیت هر کدام در فهم اعراب قرآن و ذکر نمونه‌هایی از توجیه‌های صورت گرفته با این مباحث می‌پردازیم.

۳. انواع توجیه اعراب قرآن بر اساس زبان و ادب عربی و نمونه‌های آن

در ادامه، همراه با ذکر انواع توجیه اعراب قرآن بر اساس زبان و ادب عربی، یعنی اقوال و اشعار عرب، صرف، نحو، لهجه‌های عربی و بلاغت، نمونه‌های قرآنی را به اختصار می‌آوریم. گفتنی است هر نمونه ممکن است با دیگر انواع توجیهات اعراب همراه و مباحث مفصلی در خصوص اعراب آن مطرح باشد، اما در این مقاله، کوشیده‌ایم تنها به موضوع مورد بحث اشاره و از ورود به مباحث دیگر خودداری کنیم.

۱.۳. توجیه مبتنی بر اشعار عرب

مقصود از «شعر» سخن موزون، غالباً مقفلاً و حاکی از احساس و تخیل است (معین، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۴۸) اما آنچه منبع ادبی تفسیر به شمار می‌آید، شعر عرب اصیل است که ادبیات

شعری اش تحت تأثیر اختلاط با اعاجم، دچار لحن و اغلاط نگشته باشد. «شعر»، دیوان عرب خوانده شده و این تعبیر به ابن عباس نیز منسوب است (الحاکم النیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۹؛ البیهقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۱؛ السمعانی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۶؛ المتقی الهندی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۲۶) و مشتمل بر علوم و معارف عرب، اعم از لغت، ادبیات، تاریخ، حکمت‌ها، مثل‌ها، اخبار و تجارب بشری در عرصه‌های گوناگون می‌باشد (العک، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۸). از این رو، از دیرزمان مورد اعتنا و استناد مفسران در فهم واژگان، به‌ویژه واژگان غریب و مشکل قرآن بوده است و تصریح شده که هرگاه کلمه‌ای در قرآن بر ما پوشیده بماند، به دیوان عرب رجوع می‌کنیم و از آنجا به شناخت معنای آن کلمه می‌رسیم (السیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۶۷).

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

برای توجیه استناد به شعر، مؤیدات روایی نیز قابل ذکر است. مانند نقل‌های متعدد از انشاد شعر در حضور پیامبر ﷺ و حرکت تأیید و تقریرگونه آن حضرت؛ از جمله آنکه روایت شده است: ایشان با بخشش خلعت، شاعر را مورد عنایت قرار دادند (العک، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۲-۱۴۴) و از شریذ بن سوید ثقفی نقل شده که پیامبر ﷺ از من، خواندن یکی از اشعار امیه بن صلت را درخواست نمودند و من نیز اطاعت کردم (ابن سعد، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۵۱۳).

در ادامه، به برخی از نمونه‌های توجیه اعراب بر اساس اشعار عرب اشاره می‌کنیم.

- «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنْتُ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ» (یونس: ۹۸). گفته شده «قَوْمٌ يُونُسَ» استثنای منقطع است؛ زیرا قوم را از قریه- که جنس آن نیست- استثنا کرده است. اما برخی گفته‌اند چنین نیست و از آنجا که قریه در اینجا به تقدیر «اهل قریه» است، پس قوم از اهل قریه استثنا شده است. برخی نیز بر آن‌اند که استثنای منقطع است، از آنجا که در اینجا، ناجیان از مهلکان استثنا شده‌اند و این شبیه سخن ذیل از نابغه است:

وَقَفْتُ فِيهَا أَصِيلاً أَسْأَلُهَا * عَيْتَ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدٍ
إِلَّا الْأَوَارِيَّ لَأَيَّ مَا أُبَيِّنُهَا * وَالنُّوَى كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلَمَةِ الْجَدِّ

مدت دارازی ایستادم تا از اهلهش بپرسم که کجا رفتند، اما پاسخم نداد و کسی نیز در آن خرابه نبود.

مگر محل‌های بستن اسبان که به‌سختی آن را شناختم و نیز گودال‌های دور چادرها که در جای بد و سختی درست شده‌اند.

«الأواری» از «أحد» استثنا شده است؛ درحالی‌که از جنس آن نیست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۰۸).

- «وَ حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً». (مائده: ۷۱) عاصم، ابن کثیر، ابن عامر و ابوجعفر آن را به نصب «تکون» و دیگران به رفع آن خوانده‌اند (الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۰۲۹). در نصب آن گفته شده «حسب» در معنای «خشیت» است و در رفع آن گفته‌اند مانند «حسبت أن لا تقول ذاك أي حسبت أنه» است و اینکه رفع نزد نحویان در «حسبت و أخواتش» بهتر است؛ همچنان‌که امرؤ القیس سروده است:

أَلَا زَعَمْتُ بِسِبَاسَةِ الْيَوْمِ أَنِّي * كَبُرْتُ وَأَنْ لَا يَشْهَدُ اللَّهُ أَمْثَالِي

مگر بسباسه نمی‌داند که من امروز پیر شده‌ام و اینکه امثال من ناتوان بر لهُو و لعب (نزدیکی) هستند.

که «أَنْ لَا يَشْهَدَ» با وجود «زَعَمْتَ» (أَخَوَاتِ حَسَبٍ)، به رفع می آمده است و رفع نیز بهتر است؛ زیرا «حَسَبٌ» و اخواتش، در حکم علم به این است که آن چیز، امری ثابت است (النحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷۷؛ القرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۴۸).

• «فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ» (توبه: ۱۱۱). حمزه، کسائی و خلف از قراء عشره «فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ» خوانده اند (ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱) و بدین ترتیب، برخلاف عادت، در حقیقت، ابتدا مفعول و سپس فاعل را آورده اند. گفته شده چنین امری جایز است؛ چنان که امرؤ القیس سروده است:

فَإِنْ نُقْتَلُونََا نُقْتَلِكُمْ* وَإِنْ تَقْصِدُوا الذَّمَّ نَقْصِدْ

پس اگر ما را بکشید، ما شما را خواهیم کشت و اگر دشنام دهید، ما دشنام خواهیم داد. که ابتدا حالت مفعولی را ذکر کرده است و سپس حالت فاعلی را (القرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۶۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۴۵).

۲.۳. توجیه اعراب مبتنی بر قواعد نحوی

واژه «نحو» به معانی سمت، جانب، قسمت، راه، روش (در حالت اضافی)، همانند، مطابق، به اندازه و حدود آمده و در اصطلاح، دانستن اصولی است که به وسیله آنها، اعراب و بنای کلمات سه گانه عربی و چگونگی ترکیب آنها با یکدیگر شناخته می شود (الفراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۸؛ الازهری، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۹۹-۲۳۰) یا دانستن قواعد تألیف و ترکیب کلام است (الانطاسی، بی تا، ص ۳). علم نحو راه آشنایی با اعراب است و به گفته ابوحیان، اعراب از علم نحو گرفته می شود و به همین دلیل، او علم نحو را دومین علم مورد نیاز مفسر می داند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴-۱۵). سیوطی نیز دومین علم از پانزده علم مورد نیاز مفسر را علم نحو دانسته، آن را زمینه ساز آشنایی با اعراب معرفی کرده است؛ زیرا نحو درباره انواع اعراب بحث می کند و با تغییر اعراب کلمه، معنای آن در جمله دگرگون می شود (السیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

باید دانست که هرچند علم نحو پس از ظهور قرآن و نیز گاهی با استفاده از آیات قرآنی به ظهور رسید، قواعد آن امری فراتر از کاربرد قرآنی بوده، در حقیقت، عمده کاربرد قرآنی بر اساس قواعد نحو عربی است و استفاده از آیات قرآنی در مباحث نحوی، بیشتر نوعی استشهاد و تأییدیه برای قواعد نحوی است که پیش از اسلام بر زبان عربی حاکم شده بود.

در ادامه چند نمونه از توجیه مبتنی بر نحو را ذکر می‌کنیم:

- «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (حمد: ۲) «رب» به جر، بر اساس نعت بودن یا بدل برای «الله» خوانده شده است. اما اگر آن را بر اساس نداء یا مدح، منصوب کنیم (قرائت زید بن علی و گروهی) یا بر اساس خبر برای مبتدای محذوف، به تقدیر «هو رب العالمین» مرفوع بدانیم، باز جازز است (عمر مکرم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵؛ مکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹؛ ابن‌الانباری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۵).
- «وَأُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا» (اسراء: ۱۳). ابوجعفر «أُخْرِجُ» را به یاء و ضم آن و فتح راء، و یعقوب به فتح یاء و ضم راء، و دیگران به نون مضموم و کسر راء و همه به نصب «کتاباً» خوانده‌اند. (ابن‌الجزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۶) گفته شده وجه نصب در قرائت ابوجعفر که فعل به صورت مجهول است، آن است که جار و مجرور، یعنی «له» نایب فاعل و کتاباً مفعول دوم یا حال است (ابوعلی الفارسی، ج ۵، ص ۸۷ به بعد؛ ابوزرعۀ، ۱۴۰۲ق، ص ۳۹۸؛ ابن‌الجزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۶).
- «وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ نِسَاءً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ؛ وَ حَلَالٌ نِيسْتُ که از آنچه به زنان داده‌اید، چیزی بازستانید مگر آنکه بدانند حدود خدا را رعایت نمی‌کنند» (بقره: ۲۲۹).

حمزه و یعقوب به ضم یاء و به صورت مجهول در «یخافا»، و دیگران به فتح یاء به صورت معلوم خوانده‌اند (ابن‌الجزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۷). در خصوص قرائت به صورت

مجهول گفته شده در حقیقت «إلا أن يخاف الحاكمُ (یا القاضی) الزوجین ألا یقیما حدود الله» در تقدیر است؛ چون آنها درباره عدم رعایت حدود خداوند خوفی ندارند، بلکه بر آنها خوف است که چنین نکنند. سپس فاعل، یعنی حاکم حذف شده و زوجین به صورت الف و به عنوان نایب فاعل جای آن قرار گرفته است و خوف نیز در اینجا به معنای یقین یا ظن است؛ بدین معنا: «إلا أن یعلم الزوجان ألا یقیما حدود الله» (مکی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابن ابی مریم، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲۷).

۳.۳. توجیه مبتنی بر ساختار و صیغه صرفی

علم صرف درباره بنای کلمات و صیغه‌های گوناگون آن بحث می‌کند. این علم گرچه با اعراب قرآن رابطه دارد، اما این رابطه در مقایسه با علم نحو ضعیف‌تر است. این رابطه سبب شده در گذشته و حال، در کتاب‌های اعراب القرآن کم و بیش از جایگاه و اثر وضعیت صرفی کلمات از حیث صیغه و ساختار و اشتقاق نیز بحث شود.

زرکشی به نقل از ابن فارس درباره اهمیت علم صرف آورده است که هر کس با علم صرف آشنا نباشد، بخش قابل توجهی از فهم زبان و لغت عربی را از دست داده است. برای مثال، معنای فعل «وجد» برای ما مبهم است، اما با توجه به صرف آن و شناسایی مصدر آن روشن می‌شود؛ «وجد، یجد، وجداناً» به معنای یافتن، «وجد، یجد، موجد» به معنای دارا و غنی شدن، و «وجد، یجد، وجداً» به معنای به خشم آمدن است (الزرکشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۸۶).

نیز برخی مفسران فعل «کیدنا» در آیه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» (یوسف: ۱۲) را از «کاد یکاد» گرفته و آن را استثنائاً به معنای «اردنا» دانسته‌اند (الزرکشی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۲)؛ درحالی‌که این فعل از «کاد یکید» است. ابن هشام و زرکشی نمونه‌های متعددی از برداشت ناصواب دانشمندان و نوآموزان نحو را از شکل صرفی کلمات نشان داده‌اند. نمونه‌ای از آیات دال بر ارتباط علم صرف با اعراب (ابن هشام، ۱۹۸۵م، ص ۸۷۲-۸۸۲؛ الزرکشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۴) در ادامه خواهیم دید:

- «بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ؛ دیوانگی در کدام‌یک از شماست». (قلم: ۶) اگر «مفتون» را اسم مفعول و به معنای مجنون بدانیم، خبر و «بِأَيِّكُمْ» مبتدا و باء زاید است؛ مانند: بحسبک زید؛ یعنی چه کسی از شما مجنون و دیوانه است؟ اما اگر «مفتون»، مصدر و به معنای جنون باشد، در این صورت، مبتدای مؤخر و «بِأَيِّكُمْ» به معنای «فی ایکم» خبر مقدم خواهد بود؛ یعنی جنون در کدام‌یک از شماست؟ (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ الطبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۱؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۵) گفتنی است این عبارت، به اشکال مختلفی اعراب شده است و در اینجا فقط از جنبه مورد نظر مقاله، دو شکل از اعراب آن ذکر شده است (برای اطلاع بیشتر رک: درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۶۵).
- «... لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ». (بقره: ۲۸۲) اگر «لَا يُضَارُّ» فعل مجهول تلقی شود، «کاتب» نایب فاعل آن است و اگر آن را معلوم فرض کنیم «کاتب» فاعل آن خواهد بود و طبق هر فرضی، معنای خاصی از آیه برداشت می‌شود (الطبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۸۳؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۷).
- تعیین مرجع ضمیر در آیه «أَوْ لَحْمٍ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» (انعام: ۶) موجب برداشت دو حکم فقهی متفاوت شده است. اگر ضمیر «فَأِنَّهُ» آن‌گونه که ابوحیان گفته، به مضاف (لَحْمٍ) بازگردد، در این صورت آیه شریفه بر پلیدی گوشت خوک دلالت دارد و بنابراین، دیگر اجزای بدن خوک همچون پوست، مو، استخوان و پیه آن پلید نخواهد بود، و اگر آن‌گونه که ابن حزم گفته، به مضاف‌الیه (خِنزِيرٍ) که به ضمیر نزدیک‌تر است بازگردد، در این صورت همه اجزای بدن خوک پلید و حرام خواهد بود (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۶۷۴).
- نمونه دیگر، اختلاف درباره حلیت و عدم حلیت ذبیحه‌ای است که نام خدا هنگام ذبح بر آن برده نشده است. منشأ اختلاف در این حکم اختلاف در «واو» در آیه «وَلَا تَأْكُلُوا

مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» (انعام: ۱۲۱) است. برخی مفسران واو در «وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» را استیناف گرفته و براین اساس معتقدند هر حیوانی که هنگام ذبح نام خدا بر آن برده نشود، فسق و خوردن آن حرام است (القرطبی، ج ۷، ص ۵۰-۵۱). در مقابل، برخی دیگر واو را حالیه دانسته و در پی آن با استناد به آیه «أَوْ فَسْقًا لِّغَيْرِ اللَّهِ» (انعام: ۱۴۵) معتقدند حیوان ذبح شده در صورتی فسق است که نام غیر خدا (بت) بر آن برده شود (الفخر الرازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۶۸؛ الآلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۴).

۴.۳. توجیه مبتنی بر بلاغت

بلاغت در مفهوم اصطلاحی آن، گاه عنوان دانشی از شاخه های علوم ادبی زبان عربی است و گاه به سان اصطلاح بلیغ در وصف گونه خاصی از سخن یا گوینده آن به کار می رود (ر.ک: الفیروز آبادی، بی تا، ج ۱، ص ۲؛ التفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴ و ۲۳). دانش بلاغت، دانشی کاربردی است که هدف از آن، مزیت بخشیدن به سخن یا مصونیت آن از اشتباه های غیردستوری است که گاه به شیوه بیان معانی، گاه به شیوه هماهنگی سخن با موقعیت بیان آن، و گاه به شیوه گزینش کلمات مربوط می شود. این سه شاخه به ترتیب در دانش های بیان، معانی و بدیع بحث می شود (التفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱م، ج ۱، ص ۱۳).

سخن بلیغ آن است که افزون بر ویژگی فصاحت، ساختارهای گوناگون زبان در موقعیت های مناسب آن به کار رفته باشد و برای مثال، در مکان مناسب از تأکید، تکرار، گزیده گویی، زیاده گویی و ... استفاده شده باشد (التفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰-۲۳؛ الجرجانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۶). بنا بر این ویژگی، بلاغت به واژگان مفرد نسبت داده نمی شود و تنها ترکیب ها و عبارات را دربرمی گیرد؛ درحالی که ویژگی فصاحت به کلمه نسبت داده می شود (حسینی کفوی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۶).

کلمه فصیح آن است که حروف آن تناسب آوایی داشته و کاربرد آن در معنای مورد نظر نامأنوس نباشد و ساختار صرفی آن مطابق با قواعد ساخت کلمات در زبان عربی باشد. سخن فصیح آن است که افزون بر برخورداری یکایک واژگان از ویژگی فصاحت، مجموع سخن نیز ساختار نحوی درست و استواری داشته باشد و کنار هم نشستن واژگان، ناسازگاری آوایی پدید نیاورد و دلالت سخن بر معنای مورد نظر دشوار و پیچیده نباشد (التفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴-۲۰).

بحث‌های بلاغی ذیل عناوین متعدد و گاه در کتاب‌های دستور زبان عربی مطرح می‌شد. در تألیفات موسوم به معانی القرآن، شاهد پیدایش مطالعات جامع ادبی قرآن هستیم. در این نوع مطالعات به شرح و تحلیل واژگان و ترکیب‌ها و ساختارهای گوناگون صرفی و نحوی و بلاغی پرداخته شده است. رؤاسی (د. ۱۷۰ق)، یونس بن حبيب (د. ۱۸۳ق)، کسائی (د. ۱۸۹ق)، قطرب (د. ۲۰۶ق)، فرّاء (د. ۲۰۷ق)، ابو عبیده معمر بن مثنی (د. ۲۰۹ق)، اخفش (د. ۲۲۱ق)، میرد (د. ۲۸۵ق)، ابن کيسان (د. ۲۹۹ق)، ابن انباری (د. ۳۲۸ق)، زجاج (د. ۳۱۰ق) و نحاس (د. ۳۳۸ق) از مهم‌ترین ادیبان زبان عربی هستند که معانی القرآن نگاشته‌اند (ابن‌الندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷). در ادامه چند نمونه از توجیه مبتنی بر بلاغت را ذکر می‌کنیم:

• «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ...» (حج: ۳۰).

کاربرد «ذلك» که برای فصل میان دو کلام است و محلاً مرفوع، یعنی مبتدای محذوف الخبر به تقدیر «ذلك الأمر الذي ذكرته» یا منصوب، یعنی مفعول به به تقدیر «امتثلوا ذلك» است و جنبه بلاغی داشته، نوعی اقتضاب^۱ شبیه به تخلص^۲ به دلیل ملائمت مابعد با ماقبل

۱. انتقال از مقدمه به غرض اصلی مستقیماً و بدون رابطه (ابن‌الثیر، ۱۳۷۵ق، ص ۱۸۱).

۲. خروج و انتقال از مقدمه کلام به غرض اصلی، به گونه‌ای که از شدت انسجام و ارتباط بین دو قسمت کلام، شنونده این انتقال را احساس نکند. (همان)

است؛ مثل کاربرد «هذا» از سوی زهیر بن ابی سلمی در وصف هرم بن سنان در بیت ذیل:

هَذَا وَ لَيْسَ كَمَنْ يَعْيًا بِخُطْبَتِهِ * وَسَطَ النَّدَى إِذَا نَاطِقٌ نَطَقًا

این همچون کسی نیست که هنگام سخنرانی‌اش در میان مردم و انجمن، وقتی کسی سخنرانی کند، دچار لکنت و عجز شود.

که پس از توصیفش به کرم و شجاعت، به بلاغتش اشاره کرده است (القرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۵۳؛ آللوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۴۱) و که خود نوعی توجیه بر اساس اشعار نیز می‌باشد.

• «وَلَا تَيَأْسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ...؛ و از رحمت خدا مأیوس مشوید» (یوسف: ۸۷).

در باره علت اضافه «روح» به «الله» و رفع ابهام از معنای مورد نظر مشبیه، گفته شده نخست «روح» در اینجا استعاره از رحمت است؛ بدین گونه که رحمت سبب حیات است، و بعد اضافه «روح» به «الله» به تقدیر «روح من عند الله» است [بر اساس مجاز حذف] (العکبری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵۸).

۵.۴. توجیه مبتنی بر لهجه‌های عربی

لهجه در اصطلاح علمی جدید، مجموعه‌ای از خصوصیات زبانی متعلق به محیطی معین است که تمامی افراد آن محیط در خصوصیات یادشده با یکدیگر مشترک‌اند (انیس، بی تا، ص ۱۶). با توجه به واقعیت قرائت‌های قرآن که دربرگیرنده پدیده‌های لهجه‌ای مختلف از لهجه‌های عربی است و نیز با استناد به حدیث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» (البخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۹۱، ج ۶، ص ۱۰۰ به بعد؛ الطبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴ به بعد؛ بستانی، تمام کتاب) از دیرباز برخی بر این اعتقاد بوده‌اند که قرآن توقیفاً بر لهجه‌های عرب نازل شده است و «سبعة أحرف» را به هفت لهجه عرب یا لهجه‌های متعدد عربی تفسیر کرده‌اند. در کنار این نظریه که نزول قرآن را بر هفت لهجه توفیقی می‌داند و اشکال‌های

متعددی بر آن وارد شده و به نوشتاری دیگر برای طرح آنها نیاز است، نظریه دیگری مطرح است که وجود چنین پدیده‌ای را امری اتفاقی، ناخواسته و غیرتوفیقی می‌داند؛ بدین معناکه بنا بر اقتضائات و شرایط زمان و مکان و طبیعت امر در این گونه خطاب‌ها و نیز عدم مخالفت پیامبر ﷺ، اعراب در قرائت قرآن ملاحظه لهجه قریش را نکرده، هر یک به لهجه خود قرآن را خوانده‌اند و به تدریج آثار این رفتار به صورت سنتی متبّع در قرائت‌های مختلف قرآنی به یادگار ماند (فضلی، ۱۳۶۵ق، ص ۱۲۵-۱۲۳).

در ادامه برخی از توجیه‌های مبتنی بر لهجه‌های عربی را ذکر می‌کنیم:

- «وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ؛ و گفتند: معاذ الله! این آدمی نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست» (یوسف: ۳۱) و «مَا هُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ» (مجادله: ۲). نصب «بشراً» و «أُمَّهَاتِكُمْ» به لهجه حجازی‌هاست؛ چراکه نزد اینان «ما»ی شبیه به لیس، عمل آن را می‌کند و نزد برخی از قبایل مانند تمیمی‌ها غیرعامل است. قرائت مشهور بر لهجه حجازی‌هاست (السیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۷۸؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۳).
- «وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ» (یوسف: ۲۳). «هیت» در اینجا به چند شکل خوانده شده است: الف) کسر «هَاء» و «یاء» مدی پس از آن و فتح «تاء»: «هَيْتَ» (قرائت نافع، ابن‌ذکوان، ابوجعفر و ابن‌محیصن) (ابوعلی الفارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۶-۱۲۲۷).
- ب) فتح «هَاء» و «یاء» مدی و ضم «تاء»: «هَيْتُ» (قرائت ابن‌کثیر) (ابوعلی الفارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۶-۱۲۲۷).
- ج) کسر «هَاء» و «همزه» ساکن و فتح «تاء»: «هَيْتُ» (قرائت هشام) (ابوعلی الفارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۶-۱۲۲۷).
- د) کسر «هَاء» و «همزه» ساکن و ضم «تاء»: «هَيْتُ» (قرائت دوم هشام) (ابوعلی الفارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۶-۱۲۲۷).

هـ) فتح «هاء» و اسکان «یاء» و فتح «تاء»: «هیت» (قرائت دیگر قراء عشره) (ابوعلی الفارسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۶-۱۲۲۷) و نیز به صورت «هیت» (زید بن علی و ابن بحریه)، «هیت» (حسن و ابن عباس) و «هیت، هیت، هیت و هیت» (ابن محیصن) (ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵) و به همزه و ضم «تاء» از: «تهیات لک» (ابن عباس، مجاهد و عکرمه) (مکی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۶؛ القرطبی، ج ۱۰، ص ۱۶۴) و «هیت لک» که قرائتی غریب است (العکبری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵) خوانده شده است.

گفته شده این لفظ در اشکال مختلفش مبنی، اسم فعل و به معنای «هَلَمَّ لک» است که برای جلب و خواندن کسی به خود به کار می رود و از آن جمله است: «هیت فلان بفلان»؛ یعنی فلانی فلان کس را نزد خود خواند (مکی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۵؛ العکبری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵؛ ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۴) یا اسم فعل مبنی و خبری به معنای «تهیات»، همچون «شتان» است (مکی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۶؛ العکبری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵) و تمام آنها، لهجه‌هایی مختلف عربی در این کلمه و اسم فعل هستند و هیچ کدام فعل نبوده، تاء، برای متکلم یا مخاطب نیست (ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵).

در اینجا، همچنین برخی توجیهاات بر اساس معنا صورت گرفته که در ادامه بدان اشاره می کنیم. برخی برآن اند که این لفظ در معنای «تهیات»، از حیث معنا، بعید است؛ چون زن از حال خود که برای یوسف آماده کرده، خبر نداد، بلکه یوسف را به خود فراخواند (مکی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۶؛ الدانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۷؛ ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴). اما گفته شده چنین نیست و قرائت صحیح بوده و راوی آن اشتباه نکرده است؛ چراکه معنای آن، «تهیا لی أمرک» است؛ چون در هر زمان نمی توانست با او خلوت کند یا به معنای «حسنت هیأتک» است (ابن الجزری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴). همچنین نمی تواند این لفظ، فعل باشد؛ چون در این صورت، خطاب از یوسف خواهد بود و این به دو دلیل فاسد است:

الف) یوسف خود را برای زن آماده نکرده بود، بلکه آن زن خود را برای یوسف آماده کرده بود (العکبری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵۱).

ب) اگر مراد خطاب از یوسف باشد، «لی» باید به فعل اضافه شود (همان). همچنین قرائت به همزه و کسره «تاء» نیز بعید دانسته شده است؛ چون یوسف او را خطاب قرار نداده است تا «تاء» برای خطاب باشد، بلکه آن زن یوسف را به خود دعوت کرده و مورد خطاب قرار داده است. از این رو، «همزه» فقط با ضم «تاء» درست خواهد بود و اگر خطاب از یوسف باشد، بر اساس اخبار از خود باید «هئت لی» می گفت، اما چنین خوانده نشده است (مکی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۶).

نتیجه گیری

با توجه به مضامین کتب تفسیری و نیز کتب اعراب قرآن، آشکار می شود که یکی از مباحث و مسائل این کتابها، تنوع محتمل و محقق در قرائت های مختلف قرآن و اعراب های الفاظ قرآنی از نظر نقش کلمات یا حرکات اعرابی است. اهمیت این موضوع در این است که بیشتر این اختلاف اعرابها، به اختلاف معنا انجامیده و در صورت غیرقابل دفاع بودن آن اعرابها، معانی منتج آنها هم غیرمراد می شود و به اصالت لفظ قرآن و حقانیت دلالت آن آسیب می رساند.

این امر موجب شده مفسران از نحویان و دستاوردهای دانش صرف و نحو و دیگر فنون و علوم ادبی عربی، در کنار دیگر علوم و فنون اسلامی برای توجیه و تقریر و نقد و بررسی این اعرابها بهره جویند. این علوم و فنون عبارت اند از: صرف، نحو، اشعار متقدمین، لهجه های عربی و علم بلاغت، و از این رهگذر، به توجیه اعراب های مختلف الفاظ قرآنی و حفظ و صیانت قرآن از شبهه های مخالفانی موفق شده است که چه بسا این اختلاف اعرابها را دستاویز شبهه افکنی خود بر ضد قرآن قرار می دهند.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه عبدالمحمد آیتی.
١. ابن أبی مریم فارسی، نصر بن علی (١٤٠٨ق)، *الموضح فی جوه القراءات و عللها*، پایان نامه دکترا، تحقیق عمر حمدان کبیسى، عربستان: جامعه أم القرى.
 ٢. ابن الاثیر، نصرالله بن محمد (١٣٧٥ق)، *الجامع الكبير فی صناعة المنظوم من الکلام والمنثور*، تحقیق مصطفی جواد، بی جا: مطبعة المجمع العلمی.
 ٣. ابن الأنباری، عبد الرحمان بن محمد (١٣٦٢)، *البيان فی غریب اعراب القرآن*، ج ١ و ٢، تحقیق طه عبدالحمید طه، قم: انتشارات الهجره.
 ٤. _____ (١٤٠٥ق)، *نزهة الألباء فی طبقات الأدباء*، تحقیق إبراهيم سامرائی، چاپ سوم، اردن: مكتبة المنار، الزرقاء.
 ٥. _____ (١٤٢٠ق)، *أسرار العربیة*، چاپ اول، بی جا: دار الأرقم بن أبی الأرقم.
 ٦. ابن الجزری، محمد بن محمد (بی تا)، *النشر فی القراءات العشر*، ج ٢، تحقیق علی محمد الضباع، مصر: نشر المكتبة التجارية الكبرى.
 ٧. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (١٣٩٨ق)، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة.
 ٨. ابن جنی، عثمان بن جنی (بی تا)، *الخصائص*، ج ١، تحقیق محمد علی النجار، بیروت: عالم الكتب.
 ٩. ابن سعد، محمد (١٤٠٥ق)، *الطبقات الكبرى*، ج ٥، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
 ١٠. ابن فارس، احمد (١٤١١ق)، *معجم مقائیس اللغة*، ج ٤ و ٦، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالجيل.
 ١١. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤٠٥ق)، *لسان العرب*، ج ٣ و ١٥، قم: نشر ادب حوزة.
 ١٢. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (١٩٨٥م)، *مغنی اللیب عن کتب الأعراب*، تحقیق مازن المبارک و محمد علی حمدالله، چاپ ششم، بیروت: دار الفکر.

۱۳. _____ (بی تا)، شرح شذور الذهب فی معرفه کلام العرب، تحقیق عبدالغنی الدقر، سوریه: الشركه المتحدہ للتوزیع.
۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۵. ابوحيان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، ج ۱، ۴، ۱۰، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۱۶. أبوزرعۀ، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۲ق)، *حجۀ القراءات*، تحقیق سعید افغانی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۷. أبوعلی الفارسی، حسن بن عبدالغفار (۱۴۱۳ق)، *الحجۀ للقراء السبعه*، ج ۳، تحقیق بدرالدین قهوجی و بشیر جویجاتی، مراجعه عبدالعزیز رباح، چاپ دوم، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۸. الأزهری، محمد بن احمد (بی تا)، *تهذیب اللغه*، ج ۲، به کوشش علی حسن هلالی و محمد علی نجار، قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
۱۹. اقبال، ابراهیم (بی تا)، *فرهنگ نامه علوم قرآن*، بی جا: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۰. الأنطاکی، محمد (بی تا)، *المنهاج فی القواعد و الاعراب*، قم: ناصر خسرو.
۲۱. انیس، ابراهیم (بی تا)، *فی اللهجات العربیة*، قاهره: بی نا.
۲۲. الألوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. البخاری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، ج ۳، بی جا: دار الفکر للطباعه و النشر و النشر و التوزیع.
۲۴. برگستراسر، آرنولد (۱۹۲۹م)، *التطور النحوی للغه العربیة*، بی جا: مطبعه السماح.
۲۵. بستانی، قاسم (۱۳۸۶)، *لهجه های عربی در قرائت های قرآنی (ترجمه المقتبس من اللهجات العربیة و القرآنیة از محمد سالم محیسن)*، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
۲۶. البیهقی، احمد بن حسین (بی تا)، *السنن الکبری*، ج ۱، بیروت: دار الفکر.
۲۷. التفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۱ق)، *مختصر المعانی*، چاپ اول، بی جا: دار الفکر.

٢٨. الجرجانی، علی بن محمد (١٤٠٥ق)، *التعريفات*، ج ١، چاپ اول، بیروت: دار الكتاب العربی.
٢٩. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبد الله (١٩٤١م)، *كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون*، ج ١، بغداد: مکتبه المثنی.
٣٠. الحاکم النیشابوری، نظام الدین (بی تا)، *المستدرک*، ج ٢، تحقیق یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفه.
٣١. حسان، تمام (٢٠٠٠م)، *الأصول دراسة إیستیمولوجیة للفکر اللغوی عند العرب*، چاپ اول، بی جا: هیئة العامة للكتاب.
٣٢. حسینی کفوی، آیوب بن موسی (١٤١٩ق)، *کلیات*، تحقیق عدنان درویش و محمد المصری، بیروت: مؤسسه الرسالة.
٣٣. الخولی، عبدالله (١٩٩٧م)، *قواعد التوجیه فی النحو العربی* (رساله دکتری)، دانشگاه قاهره، دانشکده دارالعلوم.
٣٤. الدانی، عثمان بن سعید (١٤٢٨ق)، *جامع البیان فی القراءات السبع*، ج ٣، چاپ اول، إمارات: جامعة الشارقة.
٣٥. درویش، محی الدین (١٤١٥ق)، *إعراب القرآن و بیانه*، ج ١٠، چاپ چهارم، سوریه: دار الإرشاد.
٣٦. الزبیدی، محمد مرتضی (١٤١٤ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ١٩، تحقیق هلالی علی و علی سیری، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
٣٧. الزجاجی، عبدالرحمان بن اسحاق (١٣٧٦ق)، *الجمل*، چاپ دوم، بی جا: مطبعة کلنکسیک.
٣٨. _____ (١٣٧٨ق)، *الایضاح فی علل النحو*، تحقیق مازن مبارک، مصر: مطبعة مدنی.
٣٩. الزرکشی، محمد بن عبدالله (بی تا)، *البرهان فی علوم القرآن*، بی جا: دارالمعرفه.
٤٠. الزرکلی، خیر الدین بن محمود (٢٠٠٢م)، *الأعلام*، ج ٢ و ١، چاپ پانزدهم، بیروت: دار العلم للملایین.
٤١. الزمخشری، محمود (١٤٠٧ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ١ و ٤، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.

۴۲. السامرائي، فاضل صالح (۱۴۲۰ق)، معانى النحو، چاپ اول، عمان: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۴۳. _____ (۱۳۷۶ق)، الدراسات النحويه و اللغويه عند الزمخشري، بغداد: مطبعة الارشاد.
۴۴. السمعاني، عبدالكريم بن محمد (۱۴۰۹ق)، أدب الاملاء و الاستملاء، تحقيق سعيد محمد اللحام، چاپ اول، بيروت: دار المكتبة الهلال.
۴۵. السيوطي، عبدالرحمان بن أبي بكر (۱۹۹۸م)، المزهر في علوم اللغه وأنواعها، ج ۲، تحقيق فواد على منصور، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۶. _____ (بی تا)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج ۱، تحقيق عبدالحميد هندواي، مصر: مكتبة توفيقى.
۴۷. _____ (۱۳۹۴ق)، الإتيان في علوم القرآن، ج ۱ و ۲ و ۴، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴۸. _____ (بی تا)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: المكتبة العصرية.
۴۹. الشمري، احمد نزال غازي (۱۴۳۰ق)، قواعد التوجيه عند ابن الأنباري، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قاهره، دانشکده دار العلوم.
۵۰. شوشتری، محمد ابراهيم خليفه (۱۳۸۲)، تاريخ علم النحو العربي: تاريخ نشأه علم النحو العربي (حقيقته و الجديده فيه)، تهران: سمت.
۵۱. صبره، محمد حسنين (۲۰۰۸م)، تعدد التوجيه النحوي (مواضعه، أسبابه، نتائج)، چاپ اول، قاهره: دار غريب.
۵۲. صدر، حسن (۱۳۷۵)، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، تهران: اعلمى.
۵۳. الطبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۲ و ۱۰، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۴. الطبري، محمد بن جرير (۱۴۱۲ق)، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ۱، چاپ اول، بيروت: دار المعرفة.

۵۵. العکبری، عبدالله بن حسین (۱۳۹۹ق)، *املاء ما من به الرحمن*، ج ۱ و ۲، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۶. العک، خالد عبدالرحمان (۱۴۰۶ق)، *اصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت: دارالفنائس.
۵۷. عمر مکرم و دیگران (۱۴۰۸ق)، *معجم القرائات القرآنیہ*، ج ۱، چاپ دوم، کویت: بی نا.
۵۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۹. الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ق)، *کتاب العین*، ج ۲، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت: اعلمی.
۶۰. فضلی، عبدالهادی (۱۳۶۵)، *تاریخ قرائات قرآن کریم*، ترجمه و تحریر سید محمدباقر حجتی، تهران: سازمان حج و اوقات و امور خیریه.
۶۱. فک، یوهان (۱۳۷۰ق)، *العربیہ*، ترجمه عبدالحلیم نجار، قاهره: مطبعه دار الکتب العربی.
۶۲. الفیروزآبادی، حسن (بی تا)، *قاموس المحيط*، ج ۱ و ۴، بی جا: بی نا.
۶۳. القرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۶۴. المتقی الہندی، علی المتقی (۱۴۰۹ق)، *کنز العمال*، ج ۳، تحقیق شیخ بکری حیاتی، بیروت: مؤسسۃ الرسالہ.
۶۵. معین، محمد (۱۳۶۳)، *فرہنگ معین*، ج ۲، چاپ ششم، تهران: امیر کبیر.
۶۶. مکی، ابن ابی طالب قیسی (بی تا)، *مشکل اعراب القرآن*، ج ۱ و ۲، تحقیق یاسین محمد السواس، چاپ دوم، تهران: نور.
۶۷. _____ (۱۹۸۱م)، *الکشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها*، تحقیق محی الدین رمضان، چاپ دوم، بی جا: مؤسسۃ الرسالہ.
۶۸. النجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعه لجامعۃ المدرسین.
۶۹. النحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۰. نولدکه، تئودور (۱۹۳۶م)، *اللغات السامیہ*، ترجمه رمضان عبد التواب، قاهره: بی نا.