



Retrieving Suprasegmental Elements in the Qur'an and Their Relationship to Sentence-Level Meaning

Dr. Jamal Talebi Gharegheshlaghi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: j.talebi@cfu.ac.ir

Dr. Sayed Jafar Sadeghi



Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

Abstract

Suprasegmental elements comprise those features that, beyond the lexical level, play a role in determining the speaker's intended meaning, either by disambiguating among multiple interpretations or by facilitating the accurate comprehension of meaning. Just as meaning can help identify suprasegmental cues, these cues, in turn, can enhance the clarity of meaning. Although the Qur'an has been transmitted to us in written form, as an intentional discourse its meanings can undoubtedly contribute to the recovery of suprasegmental elements within the verses; conversely, understanding and utilizing these elements can play a part in determining the intended meaning. Using a descriptive-analytical method and focusing on three specific suprasegmental features—stress, intonation, and pause—this study examines sentence-level examples from the Qur'an. The findings indicate that these features can help choose the correct interpretation between the two ambiguous possibilities related to a verse. Likewise, based on the meaning of the verse, one can determine the placement of stress at the sentence level, the intonation pattern of the discourse, and the appropriate points for pause and silence. This study is significant in that no prior exegetical or research work has systematically explored the role of suprasegmental elements in determining the intended meanings of Qur'anic verses.

Keywords: Linguistics, suprasegmental elements, stress, intonation, pause.





بازیابی عناصر زبرزنجیری در قرآن و بررسی ارتباط آن با معنا در سطح جمله

دکتر جمال طالبی قره‌قشلاقی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

Email: j.talebi@cfu.ac.ir



دکتر سیدجعفر صادقی

استادیار گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

عناصر زبرزنجیری شامل آن دسته از نشانه‌هایی است که فراتر از الفاظ می‌تواند در معنای مراد گوینده از میان چند معنا یا تشخیص و کشف معنای صحیح، مؤثر باشد. همان‌گونه که از معنا می‌توان عناصر زبرزنجیری را دریافت، خود معنا نیز با به کارگیری این عناصر بهتر القا می‌شود. گرچه قرآن به صورت متن در اختیار ما قرار گرفته، از آن‌رو که کلامی قصدگراست، معانی آن یقیناً می‌تواند در بازیابی عناصر زبرزنجیری آیات مؤثر باشد؛ متقابلاً درک و بهره‌گیری از این عناصر می‌تواند در تعیین معنای مراد مؤثر باشد. این پژوهش کتابخانه‌ای به روش توصیفی تحلیلی با تکیه بر مختصات سه عنصر زبرزنجیری؛ شامل تکیه و آهنگ و درنگ، نسبت به تطبیق آن‌ها با نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم در سطح جمله پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که می‌توان باتوجه به محل تکیه در سطح جملات، آهنگ کلام و محل وقف و سکت، معنای صحیح را از دو معنای محتمل به دست آورد و باتوجه به معنای آیه دریافت که محل تکیه در سطح جملات کجاست، آهنگ کلام به چه صورت و محل وقف و سکت در کدام موضع است. اهمیت این جستار از این‌روست که تاکنون در هیچ نظر تفسیری یا پژوهشی، عناصر زبرزنجیری برای تشخیص معنای آیه بررسی یا پیشنهاد نشده است.

واژگان کلیدی: زبان‌شناسی، عناصر زبرزنجیری، تکیه، آهنگ، درنگ.

مقدمه

قرآن کریم، زبان خود را «لسان قوم» معرفی کرده و تصریح کرده است که به زبان عربی مبین سخن گفته است. براین اساس، قرآن با تبدیل معانی و معارف متعالی در قالب لفظ و با در نظر گرفتن اینکه مخاطب کلام، انسان است، به شیوه محاورات عقلایی میان انسان‌ها تکلم کرده است. از این رو، بدیهی است که برای درک و فهم معانی قرآن باید به شیوه محاوره عقلی رجوع کرد. در کلام بشری، افزون بر استفاده از الفاظ؛ اعم از واک و واژه و... که به آن‌ها عناصر زنجیری اطلاق می‌شود، نیازمند بهره‌مندی از عناصر دیگری هستیم که خود را در ظاهر الفاظ نشان نمی‌دهند. چنان‌که امروزه اگر از علامت‌های نگارشی که در دوران معاصر وضع و قرارداد شده (مانند علامت سؤال، علامت تعجب و...) استفاده نشود، چه‌بسا درک معنای مدّ نظر گوینده برای شنونده با اختلال مواجه شود. مثال مشهوری که در این باره وجود دارد این جمله «عفو لازم نیست اعدامش کنید» است که با قرارداد ویرگول پس از کلمه عفو، معنای رهایی فرد مدّ نظر را می‌دهد اما اگر ویرگول پس از کلمه «نیست» قرار گیرد، به معنای فرمان اعدام شخص مدّ نظر است. البته این علامت‌ها در همه موارد نمی‌توانند راهنمای جامع و مانعی تلقی شوند؛ زیرا گاه ممکن است با تبدیل کلام گفتاری به نوشتاری، برخی نشانه‌های فهم مقصود متکلم، مانند تکیه و اژگان در یک جمله نامعلوم باشد و موجب برداشت‌های متعدد و چه‌بسا نادرست شود.

قرآن کلامی کهن و مبتنی بر محاورات عقلایی است که در متن رسیده از نسل‌های پیشین، از علامت‌های امروزی در آن استفاده نشده و موارد زیادی در آیات آن وجود دارد که به دلیل همراه نبودن نشانه‌های مورد استفاده در گفتار می‌تواند سبب برداشت‌های متعدد و چه‌بسا نادرست شود؛ از این رو لازم می‌نماید درباره اهمیت نشانه‌های غیرلفظی که به آن «عناصر زبرزنجیری» اطلاق می‌شود، پژوهش‌هایی صورت گیرد.

برای تعریف عناصر زبرزنجیری لازم است ابتدا صوت و آوا را تعریف کنیم. در دانش آواشناسی، صوت پدیده‌ای است طبیعی که اثر آن را از راه قوه شنوایی درک می‌کنیم، بی‌آنکه به ذات آن پی ببریم.^۱ آوا و اصوات به دو گروه «آواهای زنجیری» و «آواهای زبرزنجیری» تقسیم می‌شود. پس از تعیین مختصه‌های آوایی زنجیری، تعدادی مختصه آوایی به جا می‌ماند که در هیچ‌یک از واحدهای زنجیری نمی‌گنجد؛ زیرا اولاً هم‌زمان با بیش از یک واحد زنجیری تولید می‌شوند، ثانیاً جایگاه آن‌ها در زنجیره گفتار متغیر است. در نتیجه، برای تعریف و توصیف این مختصه‌ها به واحدهایی نیاز داریم که متفاوت از واحدهای زنجیری باشد که به واحدهای زبرزنجیری موسوم‌اند. واحدهای زبرزنجیری ممکن است از ترکیب چند مختصه

۱. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۷.

آوایی که اغلب با هم پدیدار می‌شوند، ساخته شوند.^۲ میان زبان‌شناسان بر سر عناصر زبرزنجیری اختلاف نظر وجود دارد. باتوجه به نظر بیشتر آنان و ویژگی‌های خاص قرآن می‌توان در این پژوهش سه عنصر را نام برد: تکیه، آهنگ و درنگ.

پژوهش‌های متعدد نشان داده است که عناصر زبرزنجیری به عنوان نشانه‌های آوایی می‌توانند در درک و کشف مدلول کلام و رفع ابهامات آن تأثیر فراوان داشته باشند. مطابق برخی تحقیقات، در زمان گفت‌وگوی رودررو، تنها ۷ درصد آن کلامی، ۳۸ درصد صوتی و ۵۵ درصد غیرکلامی است. به تعبیر دیگر، حدود دو پنجم ارتباط و انتقال مقصود از طریق صوت و ویژگی‌های آن صورت می‌گیرد.^۳ فرضیه پژوهش استنهور،^۴ آلتر^۵ و فردیچی^۶ (۱۹۹۹) آن بود که ویژگی‌های نوایی (زبرزنجیری) می‌توانند سبب رفع ابهام دستوری جمله شوند. در پژوهشی دیگر، با ماهیت ادراکی-شنیداری، نقش ویژگی‌های نوایی در رفع ابهام از ساخت‌های مبهم بررسی و مشخص شد که کدام ویژگی نوایی در فارسی عامل ابهام‌زدایی است.^۷ از جمله رایج‌ترین انواع ابهام، ابهام ساختاری است که ناشی از نحوه گروه‌بندی کلمات در ساخت‌های نحوی بزرگتر است. مطالعات انجام‌شده، نقش نشانه‌های نوایی، از جمله عناصر زبرزنجیری را در ابهام‌زدایی از عبارات دارای ابهام ساختاری تأیید کرده است.^۸

عناصر زبرزنجیری از عواملی هستند که بر بلاغت کلام دلالت دارند، با تکیه بر این نکته که بلاغت به مفهوم رسابودن کلام در دلالت است که به عبارت دیگر، میزان بلاغت هر کلامی گویای آن است که معنایی که گوینده از آن کلام اراده کرده، همان است که مخاطب نیز دریافت می‌کند یا نه؟ اهمیت این عناصر و نقش آن در بلاغت را می‌توان با اشاره به برخی ترجمه‌های قرآن درک کرد. برای مثال، ترجمه مکارم شیرازی از عبارت «وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ»^۹ چنین است: «و سرانجام نیک نزد خداست» اما در حقیقت ترجمه ارائه‌شده مربوط به عبارت «حسن المآب عند الله» است، نه عبارت قرآنی مذکور. درحالی‌که فیض الاسلام با توجه دقیق به ترکیب جمله و درک معنایی که ناظر به تکیه، به عنوان یکی از عناصر زبرزنجیری است، عبارت قرآنی یادشده را این‌گونه معنا کرده است: «و نزد خداست جای بازگشت نیکو». روشن است که در

۲. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۱.

۳. پیز، زبان بدن، ۱۴-۱۵.

4. Steinhauer, K.

5. Alter, K.

6. Friederici, A. D.

۷. صادقی، «نقش نشانه‌های نوایی در ابهام‌زدایی از عبارات مبهم فارسی»، ۶۷-۸۰.

۸. پیز، زبان بدن، ۶۹.

۹. آل عمران: ۱۴.

معنای اخیر، مسئله انحصار اختصاص حسن‌المآب به خداوند کاملاً مشهود است. تفسیر قرآن نیز چنین است و ارتباط تنگاتنگی با دانش زبان‌شناسی دارد. با وجود آنکه قرآن تنها به صورت میراثی متنی در اختیار ما قرار گرفته است، که مشتمل بر عناصر زنجیری کلام است، لیکن داده‌های فراوانی پیرامون آن یافت می‌شود که روشن‌کننده مختصات غیرمتنی و گفتاری آن است. نمونه بارز این داده‌ها، روایات فراوان درباره قرائت قرآن است که با بیان جزئیات، به ضبط و ثبت چگونگی ادای حروف، حرکات و کلمات و خصوصیات آن‌ها پرداخته‌اند^{۱۰} که می‌توان براساس اطلاعات مزبور، به بازیابی بازنمایی قرائت‌های یادشده و ادای صوتی آن‌ها اقدام کرد.

ازسوی دیگر، معنا می‌تواند در بازشناسی، بازیابی و بازنمایی بافت‌ها و تمیز سره از ناسره مؤثر افتد. چندان‌که برخی از مفسران، عرضه روایات سبب نزول به مضامین آیات را یکی از شیوه‌های تشخیص صحت یا سقم این اخبار می‌دانند.^{۱۱} براین اساس، به نظر می‌رسد ازجمله عواملی که می‌تواند در تعامل با معانی قرآن و با نگاه به بافت‌های کلامی و مقامی معاضد در تفسیر آیات، تشخیص معانی صحیح را تسهیل و تدقیق کند، استفاده از عناصر زبرزنجیری به‌عنوان مختصات نوایی آیات قرآن است. متقابلاً ابهام وقتی ایجاد می‌شود که یک ساختار نوایی را بتوان دو یا سه گونه تفسیر کرد. بافت کلام معمولاً این‌گونه ابهام را می‌زداید.^{۱۲} عناصر زبرزنجیری نیز یقیناً در رفع ابهام در زبان‌های گوناگون نقش مهمی دارد، چنان‌که در مجموعه‌ای از آزمایش‌های تولیدی و درکی (شنیداری) مشخص شد که تکیه، در ابهام‌زدایی از عبارت‌های مبهم فارسی نقش دارد.^{۱۳}

باتوجه‌به اینکه تعامل دوسویه یادشده درباره هر متن قصدگرایی طبیعتاً وجود دارد، این نوشتار درصدد است که باتوجه‌به معانی بیان‌شده در تفاسیر درباره نمونه‌هایی از آیات قرآن، به بازنمایی واحدهای زبرزنجیری در قرآن کریم بپردازد و اثرپذیری معنا از واحدهای مذکور را نیز نمایان سازد. بهره‌گیری از اختلافات تفسیری در این زمینه، به این علت که می‌تواند از جهات مختلف به معنا و به تبع آن، نمایاندن عناصر یادشده و کم‌وکیف آن‌ها یاری رساند، ویژگی مهم این نوشتار است. ضرورت انجام پژوهش از آن روست که اگر قرآن کریم به مثابه متنی به‌جامانده از عصر پیامبر اکرم (ص) با استمداد جامع و همه‌جانبه از بافت‌های کلامی و مقامی تفسیر شود، مدلولات آن به همان صورت که مراد خداوند متعال بوده، روشن و ابهامات آن برطرف خواهد شد که البته این، امری مطلق نیست و به مؤلفه‌های گوناگون، ازجمله در

۱۰. دانی، التیسیر فی القراءات السبع، ۱۴۰۴.

۱۱. جلیلی، «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبایی»، ۲۵.

۱۲. خزاعی‌فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۱۳. صادقی، ساخت نوایی زبان فارسی: تکیه واژگانی و آهنگ، ۳۸۲۲.

دسترس بودن بافت‌ها بستگی دارد. در این مسیر، در کنار بافت‌های کلامی و مقامی شناخته‌شده می‌توان از عوامل دیگری نیز برای کشف مدلولات و رفع ابهامات معنایی قرآنی بهره جست که عناصر زبرنجیری از جمله آن‌هاست.

این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: چگونه می‌توان با در نظر گرفتن معنا به بازیابی عناصر زبرنجیری در قرآن پرداخت؟ عناصر زبرنجیری چگونه می‌تواند متقابلاً در درک معنای درست از آیات، به‌ویژه در موارد اختلافی یاری رساند؟

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: گرچه پژوهش‌هایی چند یافت شد اما هیچ‌کدام نتوانسته‌اند به صورت جامع و همه‌جانبه به پرسش یادشده پاسخ درخور دهند. برای مثال، در پایان‌نامه ارشد «النبر فی العربی و تطبیقاتها فی القرآن الکریم»، موضوع تطبیقی ارزش واجی تکیه، آن هم از نوع هجایی، متفاوت از پژوهش حاضر بررسی شده است.^{۱۴} در مقاله عربی «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم» تنها کلیاتی درباره پدیده تکیه در قرآن بیان شده است.^{۱۵} پژوهشگران دیگری دو عنصر «نبر» و «تنغیم» را در محدوده جزء ۳۰ بررسی کرده‌اند و غالباً بر نبر هجایی در کلمات و نیز بُعد موسیقایی دو عنصر مذکور پرداخته‌اند.^{۱۶} در یک پژوهش نیز نویسندگان تنها به بررسی نقش آکسان پرداخته و موارد بیان‌شده را به حوزه مشترک معنا و تلاوت؛ اعم از کلمات و جملات اختصاص داده‌اند.^{۱۷} در پژوهشی هم نقش تکیه هجایی در تغییر معنایی واژگانی قرآن کریم بررسی شده که خارج از محدوده جستار حاضر است.^{۱۸} آثار دیگری نیز وجود دارد که مانند تحقیق‌های مذکور غالباً به تأثیر برخی از عناصر زبرنجیری در معنا و تفسیر آیات پرداخته‌اند، درحالی‌که این جستار درصدد تبیین عکس این فرایند نیز هست و موضوع آن، معناشناسی جملات است، نه کلمات. همچنین هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌شده به بررسی جامع همه عناصر زبرنجیری در ارتباط با قرآن نپرداخته‌اند، لذا این نوشتار از تحقیقات پیشین متمایز است.

این تحقیق کتابخانه‌ای و به‌روش توصیفی تحلیلی، ضمن بهره‌جستن از منابع تخصصی زبان‌شناسی برای بیان مفاهیم نظری و ارائه نمونه‌های قرآنی و تطبیق آن‌ها با عناصر زبرنجیری با تکیه بر منابع تفسیری، به بررسی و مقایسه دیدگاه‌ها و نهایتاً تحلیل و استنتاج می‌پردازد.

حاصل آنکه، با توجه به تعریف عناصر زبرنجیری و جایگاه آن در محاورات عقلا و بر مبنای باور به

۱۴. عبسی، النبر فی العربیة و تطبیقاتها فی القرآن الکریم.

۱۵. کیانی و رحمانی، «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم»، ۱۰۱-۱۲۱.

۱۶. غیبی و پرشور، «واکاوی ایفای نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم»، ۴۹-۶۴.

۱۷. حیدری و علیزاد عمران، «نقش آکسان‌ها در انتقال معنایی و تلاوت معنامحور قرآن کریم»، ۱-۱۶.

۱۸. فرح شیرازی، «قدرت تکیه هجایی در تغییر معنایی واژگانی قرآن کریم»، ۱۹۳-۲۱۶.

اینکه زبان قرآن نیز منطبق بر همین گونه محاورات است، سه عنصر تکیه و آهنگ و درنگ به‌عنوان مهم‌ترین و مشهورترین عناصر زبرزنجیری با آیات قرآن تطبیق داده شده و با بهره‌گیری از نظرات تفسیری مفسران گوناگون مشخص می‌شود که از یک سو، می‌توان با تکیه بر دیدگاه‌های تفسیری، عناصر زبرزنجیری را در آیات قرآن کریم در کنار عناصر زنجیری تاحدودی یافت و در وهله دوم، ارتباط معنایی این عناصر را با معانی آیات در سطح جمله بررسی کرد. همچنین، از این رهگذر می‌توان از عناصر زبرزنجیری در ترجیح برخی معانی در مواردی که تعدد معنا وجود دارد یا تشخیص درستی یا نادرستی معنای بیان‌شده در تفاسیر قرآن بهره جست.

۱. مروری بر مفاهیم نظری

أ. تکیه: در تلفظ یک کلمه یا عبارت، یک یا چند هجا برجسته‌تر تلفظ می‌شود. این صفت خاص؛ یعنی هجاها، موجب انفکاک اجزای کلام از یکدیگر است و بدان، «تکیه» می‌گویند؛^{۱۹} مثلاً وقتی در فارسی می‌گوییم: «از سرگذشت»، به‌حسب آنکه هجای سر را با برجستگی یا بی‌آن ادا کنیم، تقسیم اصوات این عبارت به کلمات تغییر می‌پذیرد و به‌تبع آن، معنای عبارت نیز مختلف می‌شود. اگر به «سر» برجستگی بدهیم، این هجا کلمه مستقلی ادراک می‌شود و اگر آن را بدون این برجستگی ادا کنیم، جزئی از کلمه پس از خود به‌شمار می‌آید و مجموع هجاهای «سر-گ-ذش-ت» کلمه واحد شمرده و معنای واحدی از آن ادراک می‌شود.^{۲۰} در برخی منابع، از اصطلاح «التبر»، که در میان قدما غالباً درباره‌ی ادای حرف، از جمله همزه، با شدت و سنگینی و بلندی کاربرد داشته است، در کاربردی نوین، معادل تکیه استفاده شده و برای تقسیم دوگانه تکیه در کلمات و جملات، به‌ترتیب اصطلاحات «نبر صرفی» و «نبر سیاقی یا دلالی» به کار رفته است.^{۲۱} گاهی نیز برای تکیه در کلمات، از اصطلاح «نبر الکلمه» و برای تکیه در جملات، از اصطلاح «نبر الجملة» استفاده شده است.^{۲۲} همچنین گونه اخیر به دو نوع تأکیدی و تقریری تقسیم شده که از نظر شدت، نوع تأکیدی فراتر از نوع تقریری است.^{۲۳}

هنگام تلفظ هجای تکیه‌دار، تمامی اندام‌های گفتار در یک زمان، در نهایت فعالیت هستند که موجب می‌شود صدا بلند و واضح باشد.^{۲۴} تکیه از نظر کمیت انواع متعددی دارد، از جمله تکیه تأکیدی که نسبت به

۱۹. ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۶۲.

۲۰. ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۶۲.

۲۱. عبسی، التبر فی العربیه، ۳۱.

۲۲. بهتساوی، الدراسات الصوتیه عند علماء العرب و الدرس الصوتی الحدیث، ۱۸۸-۱۸۷.

۲۳. عبسی، التبر فی العربیه، ۳۱.

۲۴. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۵۷.

دیگر انواع تکیه، در یک زنجیره آوایی معین، از حداکثر فشار هوا و تغییرات زیرویمی و کشش واکه‌ای ساخته می‌شود و هجای تکیه بر آن، رساتر از همه هجاهای آن زنجیره شنیده می‌شود.^{۲۵}

«تکیه کلمه»، برجسته‌ساختن یک هجای کلمه است نسبت به هجاهای دیگر همان کلمه.^{۲۶} تکیه در کلمه در زبان عربی پیرو قواعدی ثابت است؛ مثلاً در کلمات تک‌هجایی، مانند «قُم» تکیه روی همان بخش است.^{۲۷} با این حال، تکیه کلمه معمولاً در مسئله قرائت قرآن و از منظر موسیقایی و هنری بحث و بررسی می‌شود و عدم رعایت آن، در مسئله تفسیر قرآن در سطح تخصصی سبب شبهه معنایی نبوده است. شاید به این دلیل که زبان عربی مبتنی بر نظام اشتقاق است و وزن کلمه، اسم یا فعل بودن آن را مشخص می‌کند. تکیه در کلمه، در ظهور این بُعد معنایی کلمات نقشی چندان مهم نداشته باشد، اما نمی‌توان کارکرد معنایی تکیه را در جملات عربی انکار کرد.^{۲۸}

وقتی واژه‌ها به تنهایی تلفظ می‌شوند، هریک تکیه مخصوص خود را دارند اما هنگامی که در گروه می‌آیند و جمله را می‌سازند، بیشتر آن‌ها تکیه خود را از دست می‌دهند. در هر جمله، یک واژه برجسته‌تر از دیگر واژه‌ها تلفظ می‌شود که به آن «نقطه اطلاع» گویند. واژه‌ای که تکیه جمله روی آن است سبب می‌شود که تکیه واژه‌های بعد از آن از میان برود. بنابراین، «تکیه جمله» برجسته‌ساختن یکی از عناصر جمله است نسبت به عناصر دیگر آن.^{۲۹} تکیه جمله بر این اساس موجودیت می‌یابد که در هر جمله، یکی از واژه‌ها برجسته‌تر تلفظ می‌شود؛ مثلاً در جمله دو جزئی در فارسی، تکیه جمله روی فعل است.

تکیه وقتی روی یکی از وابسته‌های جمله قرار گیرد، نقش تبیین‌دهندگی دارد یا نقش تأکیدی. در حالت اول، جمله معنای «این و نه آن» را القا می‌کند. در عموم حالت‌ها، این و نه آن، هر دو به مجموعه‌ای با اعضای محدود تعلق دارند که برای شنونده معلوم و درخور شناسایی است اما گاه نقش تبیین‌دهندگی تکیه کاملاً آشکار نیست.^{۳۰} تکیه جمله، از طریق سبک گفتار، در دلالت جمله مشارکت می‌کند. این نوع تکیه روی هجاهای کلمه قرار می‌گیرد اما ترکیب کلام، جایگاهش را مشخص می‌کند.^{۳۱} برای مثال، جمله «هذا ما أردتُه» اگر به صورت گفتاری ادا شود، تکیه، معنایش را مشخص می‌کند؛ یعنی اگر جمله منفی باشد، تکیه روی «ما» و اگر جمله مثبت باشد، تکیه روی «أردتُه» خواهد بود.

۲۵. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۳.

۲۶. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۳۱-۳۰.

۲۷. انطاکی، المحيط فی الاصول العربیه و نحوها و صرفها، ۵۲/۱؛ عکاشه، التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة، ۴۶.

۲۸. زرکوب و همکاران، «کارکرد واحدهای زنجیری و زیرزنجیری در زبان عربی»، ۸۲.

۲۹. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۳۰. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۳۱. عکاشه، التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة، ۴۶-۴۷.

ساختار نوایی مؤکد یا تباین‌دهنده معمولاً در محاوره به کار می‌رود. در نوشتار چون تکیه را نمی‌توان نشان داد، برای بیان تأکید یا تباین معمولاً از تعبیرات یا ساختارهای خاص استفاده می‌شود. یکی از مشکلاتی که در خواندن متن، به خصوص شعر وجود دارد ناشی از آن است که خواننده مقصود گوینده را به درستی درک نکند و نتواند تکیه مؤکد یا تباین‌دهنده را استنباط کند و به نوای مطلوب بخواند؛ مانند «این همه رسوا تو مرا خواستی/ حال که رسوا شده‌ام می‌روی»، در این جمله کاملاً روشن نیست که تکیه روی «تو» نقش تأکیدی دارد یا تباین‌دهندگی. درباره جایگاه تکیه در زبان عربی در دوران اولیه اسلام دلیل و شاهی نیست؛ زیرا هیچ‌یک از نویسندگان گذشته بدان نپرداخته‌اند. درعین حال، قاریان مصری معاصر در قرائت خود معمولاً از قانونی تبعیت می‌کنند که شاید برگرفته از شناخت جایگاه تکیه در کلمات عربی است.^{۳۲}

ب. آهنگ کلام: «آهنگ»، دیگر واحد زیرزنجیری در کلام است^{۳۳} که گاه از آن با عنوان نواخت یا لحن نیز یاد شده است.^{۳۴} در میان اصطلاحات آوایی زبان عربی، از واژه «التنغیم» به عنوان معادل آن نام برده می‌شود؛^{۳۵} به زیروبمی در کلام اطلاق می‌شود که از ترکیب مختصه‌های تواتر و دامنه ارتعاش به دست می‌آید. هرچه تعداد تواتر بیشتر باشد، آوا زیرتر و هرچه کمتر باشد، آوا بم‌تر شنیده می‌شود. هرچه دامنه ارتعاش نیز گسترده‌تر شود، آوا رساتر و هرچه محدودتر شود، آوا نارساتر شنیده می‌شود.^{۳۶} زیروبم در آواشناسی انواع گوناگون دارد که تغییر ارتفاع و زیروبمی صوت را در ادای جمله، آهنگ آن می‌گویند. آهنگ از ویژگی‌های جمله و وسیله تجلی احساسات و عواطف گوینده است. به این ترتیب، آهنگ جملات خبری، پرسشی، عاطفی، تعجبی و امری، که احساسات متفاوت را نشان می‌دهد، با یکدیگر تفاوت دارد. آهنگ در جمله موجب پدیدآمدن معنای ضمنی ویژه‌ای برای آن جمله می‌شود؛ یعنی اگر زنجیره یکسانی از واژه‌ها که صورت نحوی جمله‌ای درست را دارد، با چند آهنگ متفاوت گفته شود، هر آهنگ خاص معنای ضمنی ویژه‌ای به همراه خواهد داشت. برای مثال، اگر جمله «حسن رفت» با زیروبمی افتان بیان شود، معنای خبری خواهد داشت، اما اگر با زیروبمی خیزان ادا شود، معنای سؤالی خواهد داشت.^{۳۷}

انیس معتقد است که تحقیق درباره زیروبمی صداها و تسلسل آن در زبان عربی نیازمند کمک موسیقی

۳۲. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۵۸.

۳۳. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

۳۴. ابومحبوب، ساخت زبان فارسی، ۵۱، ۶۸.

۳۵. زرکوب و همکاران، «کارکرد واحدهای زنجیری و زیرزنجیری در زبان عربی»، ۸۲.

۳۶. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

۳۷. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

دانان عرب است اما تاکنون آنان به یک گام موسیقی دست نیافته‌اند؛ به عبارت دیگر، درباره آن اتفاق نظر ندارند. باین حال، می‌توان تاحدودی نسبی به آهنگ کلام دست یافت و برخی آیات و جملات قرآن را براساس موارد مشترک، از لحاظ آهنگ کلام تحلیل کرد، لذا درک معنای برخی از آیات قرآن می‌تواند با آهنگ و لحن پیوند داشته باشد.^{۳۸}

ج. درنگ: یکی دیگر از عناصر زبرزنجیری که زبان ممکن است از آن استفاده کند، «درنگ» یا سکوت کوتاه است. درنگ از مختصه‌های آوایی مشخصی ساخته نمی‌شود، بلکه از تغییر در مختصه‌های آوایی متفاوت از قبیل کشش، نادمیدگی، دمیدگی، داکرفتگی، واکداری و... در مرز دو واحد آوایی بزرگتر از همخوان و واکه به دست می‌آید. برای مثال، در زنجیره گفتار «man'zur'daram» اگر درنگ بعد از «man» باشد، این جمله، آوا نوشته جمله فارسی «من زور دارم» است، اما اگر درنگ بعد از «man'zur» باشد، این جمله، آوانوشته جمله فارسی «منظور دارم» خواهد بود.^{۳۹}

در قرآن کریم فارغ از اینکه زبان آن عربی است، موضوع درنگ، ضابطه خاص خود را دارد و از این منظر نمی‌توان قواعد زبان‌شناختی در مبحث درنگ را به طور گسترده به آن تسری داد. آنچه در قرائت قرآن کمترین فاصله را با درنگ به عنوان عنصری زبرزنجیری دارد در نوبت اول، «سکت» و در نوبت دوم «وقف» است.

۲. ارتباط متقابل تکیه با معنای آیات

تکیه در سطح جمله می‌تواند سبب شناخت بهتر معنای آیات شود و متقابلاً معنای آیه، تکیه جمله را مشخص سازد. برای مثال، معنای عبارت «ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» در آیه «ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا»^{۴۰} برحسب وجوه مختلف اعراب تفاوت می‌یابد. بنا بر وجه اول؛ یعنی به بنی اسرائیل دستور دادیم که ذریه کسانی را که با نوح بر کشتی سوار کردیم، مورد اعتماد قرار ندهند.^{۴۱} در این صورت عبارت مذکور توضیح آیه پیشین خواهد بود که از بنی اسرائیل خواسته شده بود جز خدا را وکیل نگیرند. حال در این آیه بیان می‌کند که مقصود از «من دونه» مخصوصاً فرزندان کسانی است که آن‌ها را با نوح (در کشتی) برداشتیم. با این تفسیر، تکیه در این عبارت، روی واژه «ذُرِّيَّةَ» نخواهد بود. بیشتر مفسران^{۴۲} به وجه دوم گراییده و واژه «ذُرِّيَّةَ» را منادا و منصوب دانسته‌اند؛ بدین معنا: «ای ذریه کسانی که با نوح در کشتی

۳۸. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۶۰.

۳۹. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیکی)، ۱۲۸-۱۲۷.

۴۰. اسراء: ۳.

۴۱. طبرسی، مجمع البیان، ۶۱۱/۶.

۴۲. طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۹۶/۴؛ طوسی، التبیان، ۴۴۷/۶؛ زمخشری، الکشاف، ۶۴۸/۲.

حملشان کردیم، جز من کسی را وکیل نگیرد.» با این تفسیر، «وَكَيْلًا» و «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا» دو مفعول برای فعل «تَتَّخِذُوا» خواهند بود. البته در هر دو صورت، تکیه در عبارت «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» روی واژه «ذُرِّيَّةً» قرار خواهد گرفت.

نمونه دیگر، آیه «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^{۴۳} است. در این آیه، تکیه براساس معنا می‌تواند متفاوت باشد. اگر روی کلمه «الْحَقُّ» قرار گیرد، معنا چنین خواهد بود: «میزان و معیار سنجش در آن روز، حق و حقیقت است.» به عبارت دیگر، دالّ مرکزی آیه در این برداشت، معیاربودن حق در سنجش است.^{۴۴} در میان مفسران متقدم نیز چنین برداشتی یافت می‌شود.^{۴۵}

اما اگر تکیه روی «الْوَزْنُ» باشد، معنای آیه چنین خواهد بود: «وزن کردن در آن روز حق است و واقع خواهد شد.» در این صورت، واژه مذکور معنای مصدری خواهد داشت و مقصود از وزن، توزین خواهد بود.^{۴۶} طباطبایی آیه «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ... وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ»^{۴۷} را دلیلی بر این برداشت دانسته و وزن را توزین الاعمال معنا کرده است.^{۴۸} لذا در صورتی که این معنا پذیرفته شود، تکیه بر کلمه «الْوَزْنُ» قرار گرفته و واژه مذکور مرکز ثقل معنایی آیه خواهد بود.

درباره آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^{۴۹} نیز می‌توان تکیه را روی دو کلمه در نظر گرفت که براساس برداشت نخست، دالّ مرکزی آیه، واژه «الْحَمْدُ» و مطابق برداشت دوم، معنای محوری آیه، کلمه «لِلَّهِ» است. با در نظر گرفتن معنای نخست^{۵۰} تکیه روی «الْحَمْدُ» و معنا چنین است: «همه حمدها از آن خداوند رب العالمین است.»؛ یعنی هیچ‌گونه حمدی نیست که به خداوند تعلق نگیرد.

اما طبق برداشت دوم، آیه چنین معنا می‌شود: «همه حمدها، تنها از آن خداوند است که رب العالمین است.» لذا تکیه نیز روی کلمه «لِلَّهِ» قرار می‌گیرد. در این تفسیر، حمد به خداوند یکتا اختصاص می‌یابد و دیگران از شایستگی حمدشدن کنار نهاده می‌شوند. این برداشت با سیاق آیات نیز تأیید می‌شود؛ زیرا عبارت «رَبِّ الْعَالَمِينَ» به منزله تعلیل برای اختصاص حمد به خداوند است؛ پس حمد، تنها شایسته خداوند است، زیرا اوست که رب عالمیان است. به تعبیر دیگر، تأکید بر اختصاص حمد به خدای یکتا،

۴۳. اعراف: ۸.

۴۴. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۳۲/۱۱.

۴۵. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳۰/۲؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۱۶/۴.

۴۶. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۵۰۴/۱؛ طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱۱۷/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۸۸/۲.

۴۷. انبیاء: ۴۷.

۴۸. طباطبایی، المیزان، ۳۷/۱۳.

۴۹. حمد: ۲.

۵۰. فیضی، سواطع الالهام، ۴۹/۱.

حاوی مفهوم نفی شرک نیز است. سخن اغلب مفسران، گویای چنین معنایی است.^{۵۱} در عبارت «لله» فن اختصاص به کار رفته است تا دلالت کند که همه حمد‌ها مختص خداوند است.^{۵۲}

نمونه دیگر، آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^{۵۳} است. عبارت «لِيَعْبُدُونِ» ترکیبی از لام تعلیل + فعل مضارع منصوب يعبدون که نون آن به نشانه نصب محذوف است + نون وقایه + یای متکلم که مفعول به است، اما یای مذکور حذف شده است.^{۵۴} یکی از خوانش‌ها این است که تکیه را روی فعل مضارع منصوب؛ یعنی يعبدون در نظر گیریم که براین اساس، تکیه کارکرد تأکیدی دارد و معنای آیه چنین می‌شود: «و من جن و انس را نیافریدم، مگر آنکه مرا عبادت کنند.» باتوجه به تعلیل موجود در آیه^{۵۵} و محل تکیه در خوانش دوم، هدف از آفرینش جن و انس، «عبادت» است. اما خوانش دیگر از آیه، ضمن آنکه عبادت را ملحوظ داشته، تکیه را بر نون وقایه مکسور به نمایندگی از یای متکلم محذوف می‌نهد و چنین معنایی را از آیه رقم می‌زند: «و من جن و انس را نیافریدم، جز آنکه «مرا» عبادت کنند.» در این معنا، تکیه نقش تبیین دارد و معنای «این و نه آن» را القا می‌کند. پس چون خدا خالق جن و انس است، فقط او سزاوار پرستش است نه کس یا چیز دیگر.

مطالب بیان‌شده در شماری از تفاسیر چنان می‌نماید که بر حالت دوم و نقش تبیینی تکیه در آن عنایتی نداشته‌اند و صرف توجه به عبادت خداوند را دالّ مرکزی آیه دانسته‌اند.^{۵۶} مؤید این برداشت قرینه متنی است؛ اولاً رویکرد کلی آیات قرآن در باب عبودیت و عبادت، عموماً بر توحید و نفی شرک توأمان است؛ مانند آیه «يَعْبُدُونَنِي، وَ لَا يَشْرِكُونَ بِي شَيْئاً»^{۵۷} که در عین تأکید بر عبادت خداوند، شرک را نیز از او دور دانسته است. افزون بر اینکه، سیاق آیات نیز به عنوان قرینه نقش روشنی دارد. برای مثال، چند آیه پیش‌تر تأکید شده است که در کنار الله، خدای دیگری را قرار ندهید.^{۵۸} در آیه بعد نیز تصریح شده است که خداوند یکتاست که روزی‌دهنده است و مفهوم آن می‌تواند صلاحیت عبادت و عبودیت نیز باشد. در خود آیه مورد بحث نیز تعلیل به کاررفته حاکی از آن است که شایستگی عبادت و عبودیت، از آن کسی است که آفریننده است، نه کس یا چیز دیگر. شمار دیگری از مفسران، بر همین معنا اشاره کرده‌اند. از «کلبی» در

۵۱. طبری، جامع البیان، ۴۶/۱؛ طوسی، التبیان، ۳۱/۱؛ طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱۱۳/۱.

۵۲. صافی، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، ۲۴/۱.

۵۳. ذاریات: ۵۶.

۵۴. علوان، اعراب القرآن الکریم، ۲۳۱۰/۴.

۵۵. طوسی، التبیان، ۳۹۸/۹.

۵۶. طبری، جامع البیان، ۸/۲۷؛ ابن‌ابی‌زمین، تفسیر ابن‌ابی‌زمین، ۳۵۳.

۵۷. نور: ۵۵.

۵۸. ذاریات: ۵۱.

بیان معنای «لِیَعْبُدُونِ» چنین نقل شده است: «لیوحّدون؛ آلا تا مرا یکی گویند.»^{۵۹} در مجمع البیان هم آمده است: «یعنی من جن و انس را خلق نکردم، جز برای عبادت خویش؛ معنایش این است که تنها مرا عبادت کنند.»^{۶۰}

آیه «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»^{۶۱} در همان سوره نیز از لحاظ محل تکیه در خور توجه است. اگر تکیه روی واژه «الرَّزَّاقُ» قرار گیرد، بر رزاقیت خداوند در آیه تأکید و چنین معنایی به دست می‌آید: «همانا خداوند روزی‌دهنده و صاحب نیروی استوار است.» این معنا در برخی تفسیرها نیز رخ می‌نماید.^{۶۲} اما اگر تکیه بر کلمه جلاله «الله» قرار گیرد، معنای آیه چنین خواهد بود: «تنها خداوند است که روزی‌دهنده و صاحب نیروی استوار است.» طبق این معنا، آیه بر حصر در رزاقیت خداوند دلالت دارد. ضمیر فصل «هو» نیز دلیلی بر حصر در آیه است^{۶۳} که براین اساس، نقش تبیینی تکیه بر «الله» نمایان‌تر می‌شود؛ به تعبیر دیگر، کسی جز خداوند رازق نیست. آیات دیگر در سیاق نیز بر نفی شرک تأکید می‌کنند،^{۶۴} از جمله آیه پیشین که بیان می‌کند خداوند از آن‌ها (مشرکان) روزی نخواسته است. به جز این، در مواضع دیگری از قرآن نیز رزاقیت خداوند دلیلی بر شایستگی او در عبودیت و عبادت بیان شده است، مانند: «إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ.»^{۶۵} در شماری از تفسیرها، بر حصر موجود در آیه و اینکه جز خداوند رازقی وجود ندارد، تصریح شده است^{۶۶} و این دیدگاه‌ها تکیه تبیینی بر واژه «الله» را تأیید می‌کنند.

۳. ارتباط متقابل آهنگ کلام با معنای آیات

درک معنای برخی از آیات قرآن می‌تواند با آهنگ و لحن پیوند داشته باشد.^{۶۷} یکی از نمونه‌ها، عبارت «هَذَا رَبِّي» در آیات زیر است که سه مرتبه تکرار شده است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآهِلِينَ*فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ

۵۹. ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۱۶/۱۸.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۲۴۳/۹. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۱۱۶/۶.

۶۱. ذاریات: ۵۸.

۶۲. طبری، جامع البیان، ۸/۲۷.

۶۳. ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۴۸/۲۷.

۶۴. ذاریات: ۵۱ و ۵۶.

۶۵. عنکبوت: ۱۷.

۶۶. طوفی، الإشارات الالهية الى المباحث الاصولية، ۶۰۳؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۳/۱۴؛ شوکانی، فتح القدیر، ۱۱۱/۵؛ سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن

الکریم، ۳۰/۱۴.

۶۷. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۶۰.

الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى السَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ.^{۶۸} مطابق این آیات، ابراهیم (ع) در مواجهه با پرستندگان اجرام آسمانی، به ترتیب به یک کوکب، ماه و خورشید اشاره می‌کند و می‌گوید: «این خداوندگار من است» اما با افول یکایک آن‌ها، نهایتاً ربوبیت را شایسته خالق جهان اعلام می‌کند. درباره عبارت مذکور دو دیدگاه در تفاسیر بیان شده است؛ دیدگاه اول بر آن است که عبارت مذکور، پرسشی^{۶۹} و لذا آهنگ سخن در آن، خیزان است. ثعالبی این عبارت را با جمله «أَيْنَ شُرَكَائِي» همسان دانسته است.^{۷۰}

اما مطابق دیدگاه دوم، جمله یادشده خبری است.^{۷۱} در این صورت، آهنگ سخن، افتان خواهد بود. به نظر می‌رسد این نظر صحیح باشد؛ زیرا پس از سومین مرتبه که ابراهیم عبارت «هَذَا رَبِّي» را بیان کرده، بلافاصله بزرگی خورشید را دلیل بر برتری آن بر کوکب و ماه دانسته و گفته است: «هَذَا أَكْبَرُ» که معنای سخن او این خواهد بود که «این (خورشید) خداوندگار من است، چون این بزرگتر است.» روشن است که تأکید بر بزرگتر بودن خورشید، گزاره‌ای خبری ازسوی اوست، نه پرسشی و معنا ندارد که ابراهیم (ع) بگوید: «آیا این (خورشید) خداوندگار من است؟ این بزرگتر است.»

نمونه دیگر، عبارت «أَعْجَبِيَّ» در آیه زیر است که درباره پرسشی یا خبری بودن آن اختلاف نظر وجود دارد: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَبِيَّ وَعَرَبِيَّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ»^{۷۲} پرسشی یا خبری بودن این عبارت، به چگونگی قرائت آن منوط است.

در میان قاریان، حمزه، کسائی و عاصم از طریق ابوبکر، آن را با دو همزه غیر مدّی و به صورت «أَعْجَبِيَّ» قرائت کرده‌اند. گروهی دیگر که بیشتر قاریان را شامل می‌شود، دو همزه را مدّی و به صورت «أَعْجَبِيَّ» خوانده‌اند.^{۷۳} این دو قرائت، هر دو بر استفهامی بودن عبارت مورد بحث دلالت می‌کند که در این حالت‌ها، آهنگ آن خیزان خواهد بود. اما در قرائت حسن، همزه یکی است و آن هم غیر مدّی که به صورت «أَعْجَبِيَّ» و غیراستفهامی خواهد بود.^{۷۴} در این حالت، آهنگ جمله یادشده افتان است. به گفته

۶۸. انعام: ۷۸-۷۶.

۶۹. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۴۶۲/۱.

۷۰. ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۴۸۶/۲.

۷۱. فراء، معانی القرآن، ۳۴۱/۱؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۳۴۹/۷؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۴۷/۲.

۷۲. فصلت: ۴۴.

۷۳. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۲۳۰/۳.

۷۴. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۲۳۰/۳.

طوسی^{۷۵} اگر جمله خبری باشد، ادامه سخن منکران است و اگر استفهامی باشد، بدین معناست که آنان بر وجه انکار آن را بیان کرده‌اند؛ یعنی استفهام از گونه انکاری است. برخی مفسران، استفهامی بودن آن را برگزیده‌اند که تقدیر کلام بدین نحو است: «أَكْتَابَ أَعْجَمِيَّ وَنَبِيَّ عَرَبِيٍّ؟»^{۷۶}

واژه نخست آیه «أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ»^{۷۷} نیز از موارد اختلافی است که براساس دو دیدگاه مختلف، آهنگ کلام، افتان یا خیزان خواهد بود. برخی کلمه «أَصْطَفَى» را استفهامی می‌دانند^{۷۸} که در این خوانش، تقدیر آن چنین است: «أَصْطَفَى اللَّهُ أَيُّهَا الْقَوْمُ الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ؟»^{۷۹} به گفته طبری، عرب در استفهام توییخی، گاه همزه استفهام را می‌آورد و گاه حذف می‌کند که در هر دو صورت، معنا یکسان است.^{۸۰} در این خوانش، الف این کلمه از نوع قطع^{۸۱} و آهنگ آن به دلیل استفهامی بودن، خیزان خواهد بود. اما طبق خوانش دوم که به ابوجعفر و گاه نافع نسبت داده شده، الف، وصل و سخن مشرکان است که گفتند فرشتگان، دختران خدا هستند،^{۸۲} لذا جمله، خبری و آهنگ آن، افتان خواهد بود.

درباره خبری یا استفهامی بودن و نیز آهنگ کلام در جمله «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ» از آیه «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا»^{۸۳} نیز باید قرائت‌های نقل شده را در نظر گرفت. عده‌ای آن را خبری خوانده و این قرائت را به اعمش، عاصم و نافع نسبت داده‌اند.^{۸۴} اما گفته شده که حسن و ابوجعفر مدنی، آن را استفهامی خوانده‌اند.^{۸۵} ابن عطیه، قرائت به صورت خبری را به جمهور نسبت داده و گفته است که ابن کثیر، حسن، اعرج، ابوجعفر، مجاهد و ابن وثاب، همزه کلمه «أَذْهَبْتُمْ» را مدی و ابن عامر با دو همزه غیرمدی و همگی، بر سبیل استفهام توییخی و تقریری خوانده‌اند.^{۸۶} اگر جمله مذکور به صورت خبری خوانده شود، آهنگ آن، افتان و در صورت استفهامی بودن، خیزان خواهد بود.

۷۵. طوسی، التبیان، ۱۳۲/۹.

۷۶. تعلی، الکشف و البیان، ۲۹۸/۸.

۷۷. صافات: ۱۵۳.

۷۸. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۶۲۲/۳.

۷۹. طبری، جامع البیان، ۶۸/۲۳.

۸۰. طبری، جامع البیان، ۶۸/۲۳.

۸۱. طوسی، التبیان، ۵۳۲/۸.

۸۲. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۲۴۲/۱۶؛ زمخشری، الکشاف، ۶۴/۴؛ تعلی، الکشف و البیان، ۱۷۱/۸.

۸۳. احقاف: ۲۰.

۸۴. فراء، معانی القرآن، ۵۴/۳.

۸۵. فراء، معانی القرآن، ۵۴/۳.

۸۶. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱۰۰/۵.

۴. ارتباط متقابل درنگ با معنای آیات

«سکت» را می‌توان همانند وقف، به مثابه درنگ در نظر گرفت و چه بسا، از این منظر که برخلاف وقف، در آن نفس‌گیری وجود ندارد و با فاصله اندکی قرائت ادامه می‌یابد، سکت با درنگ بیشتر همسان باشد. هرگاه هنگام تلاوت قرآن، صوت برای یک لحظه کوتاه قطع شده ولی نفس قطع نشده و جریان داشته باشد، گویند: عمل «سکت» انجام شده است؛ لذا قطع صوت بدون قطع نفس را سکت و قطع صوت و نفس را با هم وقف گویند.^{۸۷} گروهی از قاریان در قرائت خود، سکت را به کار می‌بستند؛ از جمله حمزه، ابن‌ذکوان، حفص، رویس و ادريس که در این میان، حمزه بیش از دیگران بدان عنایت داشته است. معمولاً سکت در میان قاریان مذکور برای تحقیق حمزه به کار می‌رفت؛ ابوجعفر افزون‌بر آن، بر تک‌تک حرف‌های حروف مقطعه نیز سکت می‌کرد.^{۸۸} اما به جز این، آنچه در جلوگیری از تغییر معنا بیان شده، چهار موضع است: سکت بر «عِوَجَا» در «... وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا...»،^{۸۹} سکت بر «مَرْقَدِنَا» در «... مَن بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ...»،^{۹۰} سکت بر «بَلْ» در «كَلَّا بَلْأَن عَلٰى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^{۹۱} و سکت بر «مَن» در «وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ»^{۹۲} که این موارد در قرائت حفص تأکید شده است. در همه این موارد، عدم سکت سبب تغییر معنا می‌شود و از این نظر، سکت بسان واحد زبر زنجیری درنگ، سبب القای معنای مراد می‌شود. برای نمونه، آیه «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» طبق قرائت حفص، سکت دارد. براساس این قرائت، جمله بعد از سکت، سخن کافران نیست و بر سبیل استیناف، سخن فرشتگان یا مؤمنان محسوب می‌شود.^{۹۳} اما اگر سکت نشود، عبارت مذکور ادامه «مَن بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا» و سخن کافران خواهد بود.^{۹۴} برخی تفاسیر گرچه سخنی از اصطلاح سکت یا وقف نگفته‌اند، انقطاع کلام در پایان کلمه مرقدنا را متذکر شده‌اند^{۹۵} که منظورشان چه وقف و چه سکت باشد، معنای نخست مدنظر آن‌هاست. برخی دیگر، سکت لطیف در قرائت حفص را یادآور شده و گفته‌اند که دیگر قاریان، وقف در آن موضع را از گونه وقف حسن ذکر کرده‌اند.^{۹۶}

۸۷. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۴۲۱/۱.

۸۸. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۴۲۱/۱.

۸۹. کشف: ۲۵۱.

۹۰. یس: ۵۱.

۹۱. مطففین: ۱۴.

۹۲. قیامت: ۲۷.

۹۳. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۱۲۷/۳.

۹۴. طوسی، التبیان، ۴۶۶/۸.

۹۵. فراء، معانی القرآن، ۳۸۰/۲.

۹۶. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۷۰/۴.

در مبحث وقف نیز معنا حضوری بارز دارد.^{۹۷} وقف از مباحث مشهور در قرائت قرآن و در اصطلاح، عبارت است از: قطع صوت در پایان کلمه و نفس گرفتن با هدف شروع دوباره قرائت. وقف را به سه گونه تقسیم کرده‌اند: اختباری، اضطراری و اختیاری^{۹۸} و برخی، گونه چهارم را با عنوان انتظاری به آن افزوده‌اند.^{۹۹} تمامی انواع وقف‌های اختیاری، ناظر به معنا هستند و از این منظر نیز به گونه‌های مختلف تقسیم می‌شوند^{۱۰۰} که تقسیم چهارگانه به تام، کافی، حسن و قبیح، از جمله شایع‌ترین و پرتف‌دارترین تقسیم‌بندی‌ها در میان علمای وقف و ابتدا و اهل قرائت است.^{۱۰۱}

تأثیر وقف بر تغییر معنا درجات مختلف دارد. در برخی موارد تغییر معنا بسیار جدی است که وقف قبیح، وقف لازم و در درجه‌ای پایین‌تر وقف معانقه، در این میان اهمیت فراوان دارند. وقف قبیح، به لزوم وصل و عدم وقف می‌پردازد و در نقطه مقابل درنگ است. اما وقف لازم در مواردی است که اگر دو طرف به یکدیگر وصل شوند مفهوم آیه تغییر می‌کند^{۱۰۲} و لذا اثری شگرف و جدی بر معنا و تغییر مدلول آیات دارد و می‌تواند کارکرد عنصر زبرزنجیری درنگ را در قرآن برعهده گیرد که براساس آن، وقف بر کلمه لازم است و اعاده کلمه موقوف‌علیها جایز نیست.^{۱۰۳} از جمله می‌توان لزوم وقف بر «قَوْلُهُمْ» در آیه «فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ»^{۱۰۴} را یاد کرد که در صورت عدم وقف، معنای آیه تغییر خواهد کرد. گویی که عبارات بعدی؛ یعنی «إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ» سخن کافران است، درحالی‌که عبارات یادشده سخن خداوند است. در تفاسیر به مسئله وقف در این مواضع چندان تصریحی نشده و موارد اندک نیز عموماً با الفاظی غیر از وقف به لزوم درنگ پرداخته‌اند. درباره نمونه اخیر در برخی تفاسیر بعد از بیان معنای «قَوْلُهُمْ» از اصطلاح استیناف یا الفاظ دیگر استفاده شده است.^{۱۰۵}

یکی از مواردی که به سبب تأثیر معنایی موجب بروز اختلافات تفسیری می‌شود، «وقف معانقه» است. در وقف معانقه یا مراقبه، در آیه‌ای دو کلمه با هم هستند که می‌توان بر هریک از آن‌ها وقف را انجام داد اما زمانی که وقف بر یکی از آن‌ها صورت بگیرد، مانع وقف بر دیگری خواهد بود؛ پس قاری بین وقف بر

۹۷. حنون، فی التنظيم الإیقاعی للغة العربیة: نموذج الوقف، ۲۰۸.

۹۸. سیدعجمی، هدایة القاری الی تجوید کلام الباری، ۳۶۸.

۹۹. محمد، الوقف فی القرآن الکریم وأثره علی المعنا والإعراب سورة البقرة نموذجاً، ۱۳.

۱۰۰. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۲۳۲/۱.

۱۰۱. شاکر، قواعد وقف و ابتدا در قرائت قرآن کریم، ۳۳.

۱۰۲. حصری، معالم الاهتداء الی معرفة الوقف و الابتداء، ۳۹.

۱۰۳. ابوعرب، «الوقوف و الابتداء فی القرآن الکریم»، ۲۳ تا ۲۳۱.

۱۰۴. یس: ۷۶.

۱۰۵. تعلی، الكشف و البیان، ۱۳۶/۸؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۶۹/۱۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۵۱/۱۲.

کلمه اول یا دوم مختار است ولی نمی شود روی هر دو وقف کرد.^{۱۰۶} اهمیت وقف معانیه چنان است که در تفسیر آیه واحد در یک دیدگاه، وقف در یک موضع ضروری دانسته می شود و در تفسیری دیگر، از آن منع می شود و این به پیدایش اقوال متعدد منتهی می شود.^{۱۰۷} آیه «قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۖ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ...»^{۱۰۸} نمونه ای است از این موارد که درباره محل وقف، دو موضع بیان شده است. اگر بر کلمه «سَنَةً» وقف شود، معنای آیه این خواهد بود که سرزمین مقدس به مدت چهل سال بر بنی اسرائیل تحریم شد اما اگر بر «عَلَيْهِمْ» وقف شود، تحریم، ابدی اما سرگردانی در بیابان چهل سال خواهد بود.^{۱۰۹}

محل وقف در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^{۱۱۰} نیز موجب تعدد دیدگاه های تفسیری می شود. براین اساس، درباره قائل «شَهِدْنَا» نیز اختلاف تفسیری پدید آمده است. اگر قائل را خدا یا ملائکه بدانیم، درنگ، بر کلمه «بَلَىٰ» و معنا چنین خواهد بود: «و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا» (همین طور است؛ آن گاه خدا به فرشتگان گفت: شاهد باشید؛ آنان نیز گفتند: گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم.»^{۱۱۱} اما اگر محل درنگ، کلمه «شَهِدْنَا» باشد، «قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» سخن ذریه آدم و ادامه آیه سخن خدا خواهد بود.^{۱۱۲}

نتیجه گیری

ازجمله مباحث دانش زبان شناسی، نقش نشانه های آوایی در القای معنای کلام است. در کنار عناصر زنجیری، واحدهای زبر زنجیری نیز در زمره این نشانه ها قرار می گیرند که سه عنصر تکیه، آهنگ و درنگ موضوع پژوهش قرار گرفته اند. از آنجاکه قرآن کریم به صورت متن در اختیار ما قرار گرفته، لیکن به زبان قوم بودن آن دلیلی است بر اینکه، در این متن مقدس نیز می توان واحدهای زبر زنجیری را بازیابی کرد. باتوجه به ارتباط وثیق میان عناصر یاد شده و معنای کلام، با تکیه بر تعاریف و مختصات زبان شناختی عناصر یاد شده و با استفاده از اقوال تفسیری، نمونه هایی از گزاره های قرآنی در سطح جمله، به ویژه در

۱۰۶. حصری، معالم الاهتداء الى معرفة الوقف و الابتداء، ۷.

۱۰۷. حنون، فی التنظيم الإيقاعي للغة العربية: نموذج الوقف، ۲۰۸-۲۰۹.

۱۰۸. مانده: ۲۶.

۱۰۹. زمخشری، الکشاف، ۶۲۲/۱.

۱۱۰. اعراف: ۱۷۲.

۱۱۱. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۷۳/۲.

۱۱۲. طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۸/۴؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۶/۲.

مواردی که اختلافات تفسیری وجود داشت، بررسی شد. حاصل آنکه، باتوجه به معانی بیان شده در تفاسیر درباره جملات گوناگون می‌توان نسبت به بازیابی عناصر زبرزنجیری شامل تکیه، آهنگ و درنگ در قرآن پرداخت و متقابلاً باتوجه به ویژگی‌های عناصر یادشده و نیز بافت‌های مرتبط با معنا، به‌ویژه بافت متنی، تا حد زیادی معنای مراد را دریافت.

در موارد زیادی، در تفسیر آیات قرآن با انبوهی از نظرات و دیدگاه‌ها می‌توان مواجه شد که مشخص نیست کدام معنا مراد الهی بوده است. گاه نیز معنایی برای عبارتی بیان شده که چه‌بسا مراد خداوند نبوده است. علی‌رغم اینکه عناصر زبرزنجیری در متن کنونی قرآن کریم وجود ندارد، می‌توان این عناصر را از طریق تأمل در قرینه‌هایی چون سیاق و... دریافت و متقابلاً با استفاده و کاربری این عناصر به تعیین یا تشخیص معنای درست که احتمالاً مراد الهی است، دست یافت. در این میان، تکیه در دو حالت مؤکد یا تباین‌دهنده می‌تواند بدین منظور استفاده شود؛ بدین معنا که با تعیین کلمه‌ای که تکیه روی آن است می‌توان به مفهومی مشخص دست یافت. آهنگ کلام نیز اعم از افتان یا خیزان، خبری یا استفهامی بودن و... در تعیین یا تشخیص معنای کلام مؤثر است. همچنین محل توقف کوتاه یا طولانی (وقف) نیز می‌تواند در زمره عناصر زبرزنجیری در فهم معانی آیات کمک کند. مهم‌ترین قاعده قرآنی که با این عنصر هماهنگی دارد، وقف است که به‌ویژه در وقف معانقه، یقیناً سخن بیش از دو معنا را حمل می‌کند و محل وقف خواننده، تعیین‌کننده معنای مدّ نظر است که می‌تواند با مراد الهی هماهنگ یا ناسازگار باشد.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله. تفسیر ابن ابی‌زمین. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- ابن جزری، محمد بن محمد. النشر فی القراءات العشر. دار الکتب الإسلامیة، بی‌تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابوعرب، محمد عبدالحلیم عبدالمنعم. «الوقوف والابتداء فی القرآن الکریم». بحوث کلیة الآداب. مجلد ۳۰، ش ۱۱۶ (۲۰۱۹م): ۲۳-۱.

- ابومحبوب، احمد. ساخت زبان فارسی. تهران: میترا.
- انطاکی، محمد. المحيط فی الاصوات العربیه و نحوها و صرفها. بیروت: دار الشرق العربی، بی تا.
- انیس، ابراهیم. آواشناسی زبان عربی. ترجمه ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو. تهران: اسوه، ۲۰۰۵م.
- بهنساوی، حسام. الدراسات الصوتیه عند علماء العرب و الدرس الصوتی الحديث. قاهره: زهراء الشرق، ۲۰۰۵م.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پیز، آلن. زبان بدن. ترجمه مسعود رحیمی. تهران: گلبا، ۲۰۱۳م.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جلیلی، سیدهدایت. «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبائی». مطالعات تفسیری. س ۲، ش ۷ (۲۰۱۱م): ۹-۳۲.
- <https://dor.isc.ac/dor/۴.۱.۷.۲.۱۳۹۰.۲۲۲۸۷۲۵۶.۱.۱۰۰۱.۲۰>
- حصری، شیخ محمود خلیل. معالم الاهتداء الی معرفة الوقف و الابتداء. ترجمه محمد عیدی خسروشاهی. تهران: اسوه، ۱۹۹۶م.
- حق شناس، علی محمد. آواشناسی (فونتیک). تهران: آگاه، ۱۹۹۰م.
- حنون، مبارک. فی التنظيم الإیقاعی للغة العربیة: نموذج الوقف. بیروت: الدار العربیة للعلوم ناشرون، ۲۰۱۰م.
- حیدری، سارا، روح الله محمد علی نژاد عمران. «نقش آکسان ها در انتقال معانی و تلاوت معنا محور قرآن کریم». پژوهش های زبان شناختی قرآن. س ۱۱، ش ۲ (۲۰۲۲م): ۱-۱۶.
- <https://doi.org/1۷۴۴.۱۳۲۴۰۲.۲۰۲۲.nrgs.۲۲۱۰۸.۱۰>
- خزاعی فر، علی. «تکیه جمله در جمله ساده فارسی». نامه فرهنگستان. س ۶، ش ۴ (۲۰۰۴): ۳۰-۴۷.
- دانی، عثمان بن سعید. التیسیر فی القراءات السبع. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۴ق.
- زركوب، منصوره، محمد خاقانی، مریم جاویدی. «کارکرد واحدهای زنجیری و زبر زنجیری در زبان عربی». زبان پژوهی. س ۴، ش ۸ (۲۰۱۳م): ۶۷-۹۵.
- زمخشری، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر بحر العلوم. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سید طنطاوی، محمد. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. مصر: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
- سید عجمی، عبدالفتاح. هداية القاری الی تجوید کلام الباری. مدینه: طیبه، ۲۰۰۵م.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- شاگرد، محمد کاظم. قواعد وقف و ابتدا در قرائت قرآن کریم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۲۰۰۴م.

- شوکانی، محمد. فتح القدیر. دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- صادقی، وحید. «نقش نشانه‌های نوایی در ابهام‌زدایی از عبارات مبهم فارسی». پژوهش‌های زبان‌شناسی. س ۴، ش ۱ (۲۰۱۲م): ۸۰-۶۷. [20.1001.1.20086261.1391.4.6.6.2](https://doi.org/10.1001.1.20086261.1391.4.6.6.2)
- صادقی، وحید. ساخت نوایی زبان فارسی: تکیه‌واژگانی و آهنگ. تهران: سمت، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسان، ۲۰۱۶م.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- صافی، محمود. الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة. دمشق: دار الرشید، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ۲۰۱۱م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اربد: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۹۹۳م.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طوفی، سلیمان بن عبد القوی. الإشارات الالهیة الی المباحث الاصولیة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
- عسی، خالد. التبر فی العربیة. اربد: عالم الکتب الحدیث، ۲۰۱۱م.
- عسی، هاشم. پایان‌نامه النبر فی العربیة و تطبیقاتها فی القرآن الکریم. صنعاء: دانشگاه صنعاء، ۲۰۰۸م.
- عکاشه، محمود. التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة. مصر: دار النشر للجامعات، ۲۰۰۵م.
- علوان، عبد الله بن ناصح. اعراب القرآن الکریم. مصر: دار الصحابة للتراث، ۱۴۲۷ق.
- غیبی، عبد الاحد، سولماز پرشور. «واکاوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم». مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم. س ۱، ش ۲ (۲۰۱۸م): ۴۹-۶۴.
- فراء، یحیی بن زیاد. معانی القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
- فرع شیرازی، سید حیدر. «قدرت تکیه هجایی در تغییر معانی واژگانی قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ۱۹ (۳۵)، (۲۰۲۲م): ۱۹۳-۲۱۶.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک. سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام. قم: دار المنار، ۱۴۱۷ق.
- کیانی، حسین، اسحاق رحمانی. «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم». اللغة العربیة و آدابها. ش ۱، (۲۰۱۲م): ۱۰۱-۱۲۱.
- محمد، فارج. الوقف فی القرآن الکریم و اثره علی المعنا و الإعراب سورة البقرة أنموذجا. تبسة: جامعة الشيخ العریب التبسی، ۲۰۲۱م.
- مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ناتل خانلری، پرویز. تاریخ زبان فارسی. تهران: نشر نو، ۱۹۹۸م.

Transliterated Bibliography

- ‘Abasī, Hāshim. *al-Nabr fī al-‘Arabīya wa Taṭbīqātihā fī al-Qurān-i al-Karīm*. Ṣan‘ā: University of Ṣan‘ā, 2008/1386.
- ‘Abasī, Khālīd. *al-Nabr fī al-‘Arabīya*. ‘Ālim al-Kutub al-Ḥadīth, 2011/1389.
- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, 1988/1408.
- Abū ‘Arab, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Abd al-Mun‘im. "al-Wuqūf wa al-Ibtidā fī al-Qurān al-Karīm". *Buḥūth Kulīya al-Ādāb*. Vol. 30, no. 116 (2019/1397): 1-23.
- Abū Maḥbūb, Aḥmad. *Sākht Zabān Fārsī*. Tehran: Mitrā.
- ‘Akāshah, Maḥmūd. *Al-Tahlīl al-Lughawī fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Dilālah*. Miṣr: Dār al-Nashr li-l-Jāmi‘āt, 2005/1383.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyya. 1994/1415.
- ‘Alwān, ‘Abd Allāh ibn Nāṣiḥ. *l’rāb al-Qurān-i al-Karīm*. Miṣr: Dār al-Ṣaḥāba li-l-Tūrāth, 2006/1427.
- Anīs, Ibrāhīm. *Āwāshināsī Zabān ‘Arabī*. Translated by Abū al-Faḍl ‘Alāmī va Ṣafar Sifidrū. Tehran: Uswah. 2005/1426.
- Anṭākī, Muḥammad. *al-Muḥīṭ fī al-Aṣwāt al-‘Arabīya wa Naḥwihā wa Ṣarfihā*. Beirut: Dār al-Sharq al-‘Arabī, s.d.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.
- Bihnisāwī, Ḥisām. *Al-Dirāsāt al-Ṣawtiyya ‘ind ‘Ulamā al-‘Arab wa al-Dars al-Ṣawtī al-Ḥadīth*. Cairo: Zahrā’ al-Sharq, 2005/1383.
- Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *al-Taysīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984/1404.
- Far‘ Shīrāzī, Sayyid Ḥaydar. "Quḍrat Takīyah-yi Hijāyī dar Taghīr Ma‘ānī Vāzhigānī al-Qurān al-Karīm". *Āmūzih- hā-yi Qurānī*. 19 (35), (2022/1401): 193-216.
- Farrā’, Yahyā ibn Ziyād. *Ma‘ānī Qurān*. Miṣr: Dār al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb. 1980/1400.
- Fiyḍī, Abū al-Fiyḍ ibn Mubārak. *Sawāṭi‘ al-Ilhām fī Tafsīr Kalām al-Malik al-‘Ālām*. Qum: Dār al-Minār, 1996/1417.
- Ghiybi, ‘Abd al-Aḥad. Sūlmāz Purshūr. " Vākāvi ‘Īqā‘ Nabr va Tanghīm dar Juz’ 30 Qurān-i Karīm". *Muṭālī‘āt-i Sabkshinākhtī Qurān-i Karīm*. Yr. 1, no. 2 (2018-1396): 49-64.

Ḥanūn, Mubārak. *Fi al-Tanzīm al-Iqā' li-l-Lughā al-'Arabīya: Numūdḥaj al-Waqf*. Beirut: Dār al-'Arabīya li-l-'Ulūm Nāshirūn, 2010/1388.

Ḥaqshinās, 'Alī Muḥammad. *Āvāshināsī* (Füntik). Tehran: Āgāh, 1990/1410.

Ḥuṣārī, Shaykh Maḥmūd Khalīl. *Ma'ālim al-Ihtidā ilā Ma'rifa al-Waqf wa al-Ibtidā*. Translated by Muḥammad 'Iyḏī Khusrūshāhī. Tehran: Uswah, 1996/1374.

Ḥydarī, Sārā; Rūḥ Allah Muḥammad 'Alinizhād 'Umrān. "Naqsh Āksān-hā dar Intiqāl Ma'ānī va Tilāvat Ma'ānnihvar Qurān Karīm ". *Pazhūhish-hā-yi Zabānshinākhtī Qurān*. Yr. 11, no. 2 (2022/1401): 1-16.

Ibn Abī Zamnīn, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. *al-Tafsīr Ibn Abī Zamnīn*. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyya, 2003/1424.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū'assisa al-Tārīkh al-'Atabī. 1999/1420.

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2001/1422.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2001/1422.

Ibn Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Nashr fī al-Qir'āt al-'Ashr*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya, s.d.

Jalīlī, Sayyid Hidāyat. "Asbāb Nuzūl dar Nazariyih-yi Tafsīrī Ṭabāṭabāyī". *Muṭālī'āt-i Tafsīrī*. Yr. 2, no. 7 (2011/1389): 9-32.

Khazā'ifār, 'Alī. "Tikiyih Jumlih dar Jumlih-yi Sādiḥ-yi Fārsī". *Nāmah-yi Farhangistān*. Yr. 6, no. 4 (2004/1424): 30-47.

Kīyānī, Ḥusayn, Ishāq Raḥmānī. "Zāhira al-Nabr fī al-Qurān al-Karīm". *al-Lughā al-'Arabīya wa Ādābuhā*. No. 1(2012/1390): 101-121.

Muḥammad, Fāriḥ. *al-Waqf fī al-Qurān al-Karīm wa Atharuh 'alā al-Ma'nā wa al-I'rāb Sūra al-Baqara Unmūdḥajā*. Tabisa: Jāmi'a al-Shaykh al-'Arabī al-Tabisī, 2021/1399.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 2002/1423.

Nātil Khānlari, Parvīz. *Tārīkh-i Zabān-i Fārsī*. Tehran: Nashr Nū, 1998/1419.

Pease, Allan. *Zabān Badan*. Translated by Mas'ūd Raḥīmī. Tehran: Gulpā, 2013/1391.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand.

Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣādiqī, Waḥid. "Naqsh Nishānih-hā-yi Navāyī dar Ibḥāmzudāyī az 'Ibārāt Mubḥam Fārsī". *Pazhūhish-hā-yi*

Zabānshināsī. Yr. 4, no. 1 (2012/1390): 67-80.

Şadiqī, Waḥīd. *Sākht Navāyī Zabān Fārsī: Tikiyih-yi Vāzhigānī va Āhang*. Tehran: Samt, Pazhūhishkadih-yi Taḥqīq va Tūsi‘ih_‘Ulūm Insānī, 2016/1394.

Şāfi, Maḥmūd. *al-Jadwal fi l-rāb al-Qurān wa Şarfih wa Bayānih ma‘a Fawā'id Naḥwīya Hāma*. Dimashq: Dār al-Rashīd, 1997/1418.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr Baḥr al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1416.

Sayyid ‘Ajāmī, ‘Abd al-Fatāḥ. *Hidāyah al-Qārī ilā Tajwīd Kalām al-Bārī*. Madinah: Ṭayibah, 2005/1383.

Sayyid Ṭantāwī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān-i al-Karīm*. Miṣr: Naḥḍa Miṣr, 1997/1418.

Shākīr, Muḥammad Kāzim. *Qawā'id Waqf wa Ibtidā dar Qirā'at Qurān-i Karīm*. Qum: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī, 2004/1425.

Shūkānī, Muḥammad. *Fath al-Qadīr*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1993/1414.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Qum: Kitābkhanah-yi ‘Umūmī Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr; Tafsīr al-Qurān al-Aqīm*. Irbid: Dār al-Kutub al-Thaqāfi, 2008/1386.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1992/1412.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1993/1371.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-A‘lamī, 2011/1389.

Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jawāhir al-Ḥisān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1997/1418.

Tha‘ālabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān al-Ma‘rūf Tafsīr al-Tha‘alabī*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭūfā, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. *Al-Ishārāt al-Ilāhiya ilā al-Mabāḥith al-Uṣūliya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005/1426.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 1987/1407.

Zarkūb, Manṣūrih; Muḥammad Khāqānī; Maryam Jāvidī. "Kārkird Vāḥid-hā-yi Zanjīrī va ZabarZanjīrī dar Zabān ‘Arabī". *Zabānpazhūhī*. Yr. 4, no. 8 (2013/1391): 67-95.