

رویکرد ادبی - معنایی به قرائت‌های خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم هجری قمری مطالعه موردی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء

الهه شاه‌پسند*

چکیده

درباره ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف، دیدگاه‌ها متفاوت است؛ یکی از آن‌ها دیدگاه ابو عبید قاسم بن سلام است. چنان‌که می‌گوید مشایخ او قرائت‌های خلاف رسم را برای بیان وجه قرائت موافق رسم و تفسیر آن استفاده می‌کرده‌اند. صبغه ادبی - معنایی‌ای که این دیدگاه به ماهیت قرائت‌ها داده، آن را درخور تأمل کرده است؛ به‌خصوص این‌که قرائت‌ها یک قرن بعد، در زمان ابن مجاهد، وجهه حدیثی یافت. این تغییر رویکرد شکل‌گیری گفتمان جدیدی را در پی داشت که بر اثر آن، درباره ماهیت قرائت‌های مخالف رسم مصحف ابهاماتی برخاست، تا آن‌جا که در حدود دو قرن بعد، ابن‌خزم اندلسی این قرائت‌ها را ناشی از وهم قاریان شمرد و تفاوت مصحف ابن مسعود با مصحف رایج را انکار کرد. این مقاله به‌منظور اثبات دیدگاه ابو عبید، قرائت ابن مسعود را در معانی القرآن فراء، در مقام یکی از استادان ابو عبید، بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که فراء قرائت ابن مسعود را به‌مثابه ابزاری ادبی - معنایی به‌کار برده است. استفاده از قرائت ابن مسعود در مقام ارائه دیگر وجوه ادبی ممکن برای بیان الفاظ آیه، حجت‌دانستن آن برای دیگر قرائت‌ها، ذکر آن به‌منزله «معنی» الفاظ آیه، و نیز تأیید یا رد دیگر برداشت‌های تفسیری به‌واسطه آن شاهی بر این ادعاست.

کلیدواژه‌ها: ابن مسعود، ابو عبید قاسم بن سلام، رسم مصحف، فراء، قرائت‌ها، وجه و معنای آیه، معانی القرآن.

* استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد
shahpasand@quran.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۹

۱. مقدمه

درباره ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف، دیدگاه‌ها مختلف است: نخست این‌که آن‌ها حرفی از حروف هفت‌گانه قرآن به‌شمار می‌روند که نازل و سپس، نسخ شده‌اند (طبری ۱۴۲۰ ق: ج ۱، ۵۸). دوم، این قرائت‌های تصریفی درجهت آموزش قرآن‌اند. (رجبی ۱۳۸۹: ۱۸۶-۲۰۴). سوم، دیدگاهی که مسئله نقل به معنا را مطرح می‌کند (جزائری ۱۴۱۶ ق: ج ۲، ۶۷۷). البته، چنان‌که از مثال‌های ذکرشده برای آن پیداست (پاکتچی بی تا: ۴۹-۵۱)، فقط موارد تبدیل کلمات را در بر می‌گیرد. چهارم، قرائت‌های مخالف رسم قرائت‌های موافق رسم را تفسیر می‌کنند و این مقاله دیدگاه اخیر را در نظر گرفته است. پنجم، دیدگاه برخی مستشرقان است که این قرائت‌ها را راهی برای بازسازی یک نسخه اصیل و کهن از قرآن می‌شمرند، چنان‌که جفری، در کتاب *موادی برای تاریخ متن قرآن: مصاحف کهن*، قرائت‌ها را از منابع متعدد گرد آورد و آن‌ها را براساس صحابه فهرست کرد (Jeffery 1937). از نام این کتاب برمی‌آید که جفری امیدوار است تا بتواند مصحف‌های قرآنی‌ای را که قبل از حذفشان به‌واسطه ترویج مصحف عثمانی رایج بودند، بازسازی کند (Berg 2005: 169).

از دیدگاه‌های کهن درباره ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف این است که نه درپی ارائه متن قرآنی، بلکه درپی ارائه فهمی از متن‌اند. به این معنا که قرائت درواقع خوانش قاری و نوع فهم او از الفاظ آیه است. نخستین دانشمندی که چنین دیدگاهی از او به‌دست رسیده، ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق) است. او دو فصل از کتاب خود، *فضائل القرآن*، یعنی «باب الروایة من الحروف التي خولف بها الخط فی القرآن» (۱۴۱۵ ق: ۲۸۹) و «باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم یثبت فی المصاحف» (همان: ۳۲۰)، را به قرائت‌ها اختصاص داده است و در انتهای باب دوم، در پاسخ به شبهه‌ای مقدر، که آن را نتیجه محتوای دو باب اخیر خود می‌داند، آورده است که مقصود اهل علم از این قرائت‌ها که فقط از طریق اسناد و روایات به‌دست می‌آید و تنها خواص علما و نه عموم مردم بدان آگاه‌اند، این است که از آن‌ها برای تأویل آنچه بین‌الدفتین است، شاهد بگیرند و این‌ها دلایلی باشند برای آگاهی به وجوه معانی آن. پس از ارائه چندین مثال از قرائت‌های حفصه، عایشه، ابن مسعود، ابی بن کعب، ابن عباس و جابر، که زیاده‌ای نسبت به مصحف رسمی دارند می‌نویسد: «این‌گونه قرائت‌ها که فراوان‌اند، مفسر قرآن‌اند. اگر امثال این موارد، از بعضی تابعین درباب تفسیر به‌دست برسد، نیکو شمرده می‌شود. پس، حال که از اصحاب خاص پیامبر (ص) روایت

شده و عین قرائت تلقی شده، چیزی بیش از تفسیر و قوی‌تر از آن است. کم‌ترین فایده این قرائات علم به صحت تأویل است». او برای مثال به آیه «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل: ۸۲) اشاره کرده و معتقد است «تنبههم» در قرائت ابی فقط نشان می‌دهد که وجه قرائت «تُكَلِّمُهُمْ» است (ابوعبید ۱۴۱۵ ق: ۳۲۵-۳۲۶). این بدان جهت است که در کنار «تُكَلِّمُهُمْ» به معنی «به آن‌ها خبر می‌دهد»، قرائت «تُكَلِّمُهُمْ» به معنی «آن‌ها را زخمی می‌کند» نیز برای این کلمه ذکر شده است (طبری ۱۴۲۰ ق: ج ۱۹، ۴۹۹). در این صورت، قرائت خلاف رسم ابی با ارائه «تنبههم» به معنای قرائت «تُكَلِّمُهُمْ» نشان می‌دهد که قرائت صحیح «تُكَلِّمُهُمْ» است و نه «تُكَلِّمُهُمْ». این مقاله به منظور بررسی ماهیت قرائات و نیز اثبات نگاه ادبی - معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در قرن‌های اوایل اسلام بررسی رویکرد فراء (د ۲۰۷ ق) به قرائت ابن مسعود (د ۳۲ ق) را برگزیده است.

فراء از استادان ابو عبید قاسم بن سلام بود. ابو عبید در آثار خود بارها آموزه‌های او را در مباحث لغوی نقل کرده است. این نقل‌ها را بیش‌تر در *الغریب المصنف* و در مرتبه بعد، در *غریب الحدیث*، تألیف وی، می‌توان مطالعه کرد. فراء در نسل قبل از ابو عبید زیسته بود و *معانی القرآن* او کتاب مهمی است که می‌تواند به اثبات یا نفی دیدگاه گزارش‌شده از سوی ابو عبید کمک کند. بررسی موردی این مقاله درباره قرائت ابن مسعود است و این‌که چرا قرائت‌های به دست رسیده از ابن مسعود اغلب خلاف رسم‌اند یا افزایش یا کاهش در قبال رسم مصحف را در پی دارند و به دلیل همین ویژگی‌ها و نیز به دلیل شهرت ابن مسعود در آگاهی به قرآن از دیرباز مورد توجه بوده‌اند. مقاله حاضر، از ره‌گذر این بررسی موردی، به دنبال پاسخ این پرسش‌هاست: ۱. ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف در نظر دانشمندان قرن دوم و سوم هجری قمری چیست؟ ۲. نشانه‌های ماهیت ادبی قرائت ابن مسعود در نظر فراء کدام است؟ ۳. نشانه‌های دال بر استفاده از قرائت ابن مسعود به مثابه ابزاری برای ارائه معنا در کتاب فراء چیست؟

در بررسی پیشینه این پژوهش می‌توان به مقالات ادموند بک (Beck 1956: vol.1, 2; 1959) اشاره کرد. بک در سه مقاله پیاپی با عنوان مشترک «قرائت ابن مسعود نزد فراء»، قرائت‌های ابن مسعود در *معانی القرآن* فراء را به تفصیل بررسی کرده است. مطالعات بک، علاوه بر این‌که اجازه می‌دهد تا قرائت‌ها در کتاب فراء ردیابی شود، اهمیت قرائت در سنت نحوی کوفه را نشان می‌دهد. کوفه در قرن دوم هجری قمری، بیش از بصره، مرکزی برای آموزش قرآن به‌شمار می‌رفت. به نظر بک قاریان بودند که در قرن اول هجری قمری، پایه‌های دستور زبان را بنا نهادند. با گذشت زمان، علم قرائت و علم تفسیر دو رشته جداگانه تلقی شدند.

چنان‌که ارتباطات فراوان بین نحویان و قاریان، به‌ویژه در کوفه، برقرار شد و در تاریخ می‌توان به آن پی‌برد، اما به‌سختی می‌توان ارتباط مستقیمی بین مفسران و نحویان یافت (Versteegh 1993: 174- 175). یک قاریان را به‌مثابه نحوی در نظر گرفته است (ibid.: 177).

۲. قرائت به‌منزله معنا

با این‌که دیدگاه ابو‌عبید در این‌باره اهمیت فراوانی داشت، اما بدان چندان توجه نشد. فقط زرکشی و سیوطی را می‌توان یافت که سخنان وی را در قالب این جمله کوتاه نقل و تأیید کردند: «مقصود از قرائت شاذ تفسیر قرائت مشهور و تبیین معنای آن است» (زرکشی ۱۳۷۶ ق: ج ۱، ۳۳۶؛ سیوطی ۱۳۹۴ ق: ج ۱، ۲۷۹). در دوره معاصر، پس از آن‌که فهم ماهیت قرآن توجه محققان غربی را جلب کرد، این دیدگاه بار دیگر مجال بروز یافت. در این‌باره، مروری بر دیدگاه ونزبرو سودمند است. ونزبرو بر این نظر است که قرائت‌های خلاف رسم منسوب به صحابه در مقام ارائه نسخه‌های پیش‌رسمی قرآن نیستند (Wansbrough 2004: 44- 45)، بلکه در واقع داده‌هایی مشتق از متن رسمی قرآن به‌شمار می‌روند و آن‌ها به‌کلی تفسیری‌اند، حتی وقتی که با ظاهر و قیافه اختلافات متنی نقل شده باشند. این قرائت‌ها تفسیری از متن رسمی‌اند که به جایگاه نیمه‌رسمی مصاحف صحابه ارتقا یافته‌اند (Berg 2005: 149). او اثر ابو‌عبید را کهن‌ترین مجموعه دربردارنده ارائه مصاحف مغایر با مصحف عثمانی دانسته و با ارائه مثالی که ابو‌عبید آن را از مصحف ابی نقل کرده است، بحث را پی می‌گیرد: ابی آیه «وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» (کهف: ۷۹) را به‌صورت «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا» قرائت کرده است. مراجعه به تفسیر مقاتل نشان می‌دهد که ابی چیزی شبیه به همین قرائت را در قالب تفسیر و بدون تفکیک تفسیر از متن آیه ارائه کرده است (Wansbrough 2004: 203- 204). ونزبرو، با ذکر این مثال، قصد دارد تا ماهیت تفسیری قرائت ابی را نشان دهد و در ادامه، سخنان پیش‌گفته ابو‌عبید قاسم بن سلام را درباره تفسیر بودن قرائت‌های خلاف رسم نقل می‌کند (ibid.).

اهمیت سخنان ابو‌عبید از نظر تاریخ قرائت‌ها و صبغه‌ای که به ماهیت قرائت‌ها می‌دهد، بررسی بیش‌تر آن را شایسته توجه کرده است؛ به‌ویژه آن‌جاکه بدانیم قرائت‌ها در یک قرن بعد، یعنی در دوران ابن‌مجاهد و پس از او، وجهه حدیثی یافت. قرائت‌ها پس از دوره ابن‌مجاهد، البته نه فقط به‌واسطه او، به بهره‌بردن از الگوهای حدیثی گرایید. این الگوها

کمک می‌کردند که قرائت‌های متعدد با سهولت بیش‌تری صحت‌سنجی شوند. در واقع، ابن‌مجاهد گفتمان تحدید قرائت‌ها را به یک مجموعه اندک و رسمی رواج داد. اکتفا به یک مجموعه محدود اقتضا می‌کرد که معیارهایی برای سنجش قرائت‌ها و روش‌مندسازی نقل آن‌ها فراهم شود تا مانع از گسترش قرائت‌ها شود. الگوهای حدیثی، هم‌چون لزوم نقل سند و الزام به ذکر مشایخ، که یک‌به‌یک به حوزه قرائت‌ها وارد شدند، توانستند این امکان را فراهم کنند. با این حال، به‌کارگیری این الگوها، وجهه حدیثی به قرائت‌ها بخشید. در شرایط جدید، ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف عثمانی دیگر درک‌شدنی نبود؛ مصحفی که سستی لازم‌الاتباع تلقی می‌شد.

بعضی بر این نظرند که قرائت‌ها پیش از آن‌که جلوه حدیثی به خود بگیرد، وجهه‌ای فقهی داشت و با اختلاف قرائت‌ها به‌منزله اختلاف احکام برخورد می‌شد (Nasser 2013: 48- 52)، اما این دیدگاه که قرائت‌ها پیش از انتقال به وجهه حدیثی وجهه ادبی - معنایی داشته است، نیز طرف‌دارانی دارد (Melchert 2000) گرچه این دو نظر تناقضی نداشتند، آن‌چه مسلم است تغییر یافتن نوع نگاه به قرائت‌هاست. مسئله‌ای که موجب شکل‌گیری گفتمانی جدید در حوزه قرائت‌ها و فاصله‌گرفتن از گفتمان پیشین شد. این تغییر گفتمان ابهاماتی را درباره ماهیت قرائت‌های مخالف با رسم مصحف در پی داشت، چنان‌که در حدود دو قرن بعد، ابن‌حزم اندلسی (د ۴۵۶ ق) این‌گونه از قرائت‌ها را موقوف بر صحابه و تابعان و ناشی از وهم قاری آن دانست و با این بیان که «در مصحف ابن‌مسعود چیزی جز قرائت او نیست و قرائت او همان قرائت عاصم است که امروزه، نزد همه مسلمانان شرق و غرب اسلام شناخته شده است و ما با آن و دیگر قرائات قرائت می‌کنیم» (ابن‌حزم اندلسی بی‌تا: ۶۴-۶۵). او تفاوت مصحف ابن‌مسعود با مصحف رایج را انکار کرد. سخنان ابن‌حزم جدل‌آمیز و در مقام دفاع از صیانت قرآن بود، اما به فضایی رهنمون می‌شود که در آن، ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف مبهم است و نیازمند دفاعی این‌چنین شده است.

برگشترسر (G. Bergstraser) و پرتسل (O. Pretzl) در ضمیمه قرائت‌های تاریخ قرآن نولدکه (Nöldeke)، آغاز تحدیدگرایی در قرائت‌ها را به قرن دوم هجری قمری در بصره بازگردانده‌اند و معرکه‌ای را که در قرن سوم هجری قمری از سوی داود ظاهری (د ۲۷۰ ق) علیه اعمال رأی در فقه و تفسیر قرآن به‌راه افتاد، موجب شعله‌ور شدن آن دانسته‌اند، زیرا معرفی گونه جدیدی از قرائت‌های قرآن چیزی جز تمرین برای اختیار رأی نبود (Nöldeke and et al. 2013: 475). تداوم این وضع موجب شد تا، در اوایل قرن چهارم

هجری قمری، تحدید قرائت‌های رسمی به هفت قرائت توسط ابن‌مجاهد با پذیرش عمومی همراه شود، چنان‌که در همین دوران، ابن‌شنبوذ به علت تمسک به قرائت‌هایی هم‌چون قرائت ابن‌مسعود مجازات شد (ابن‌ندیم ۱۴۱۷ ق: ۵۰-۵۱).

۳. فراء و معانی القرآن

ابوزکریا یحیی بن زیاد اسدی (د ۲۰۷ ق)، معروف به فراء، نحوی پرآوازه اهل کوفه بود که در عصر مأمون به بغداد رفت و برای تدوین آثار نحوی‌اش از حمایت وی برخوردار شد (ابن جوزی ۱۴۱۲ ق: ج ۱۰، ۱۷۸). آموزش نحو به دو فرزند مأمون را به‌عهده گرفت (همان: ۱۷۹). فراء اغلب کتاب‌هایش، از جمله *معانی القرآن*، را در مدت اقامت در بغداد نوشت (ذهبی ۱۴۱۳ ق: ج ۱۴، ۲۹۳). گفته شده که فراء املائی این کتاب را در سال ۲۰۳ ق آغاز کرد و در سال ۲۰۵ ق به‌پایان برد (تنوخی ۱۴۱۲ ق: ۱۸۸)، اما ابن‌جهم آن را از ۲۰۲ تا ۲۰۴ ق با املائی فراء دریافت کرده است (فراء بی‌تا: ج ۱، ۱). فراء از ابوبکر بن عیاش و کسائی نقل قرائت کرده است. او را از بزرگان اصحاب کسائی خوانده‌اند (ابن جزری ۱۳۵۱ ق: ج ۲، ۳۷۱-۳۷۲). فراء اهل کلام بود و تمایل به اعتزال داشت. به فلسفه آگاه بود و در آثارش از اصطلاحات فلاسفه بهره می‌برد (یاقوت حموی ۱۴۱۴ ق: ج ۶، ۲۸۱۳). او چندین تألیف در ادبیات عربی و قرائات دارد (ابن‌ندیم ۱۴۱۷ ق: ۹۲). *معانی القرآن* از مهم‌ترین و مشهورترین آثار اوست که برجای مانده و به‌چاپ رسیده است.

«معانی القرآن» عنوان گونه‌ای از کتاب‌های تفسیری است، اما به‌کارنبردن کلمه «تفسیر» در عنوان این کتاب‌ها کاملاً معنادار است. نویسندگان معانی القرآن در بیان سخن خود کلمه «المعنی» را بسیار به‌کار برده‌اند. در همین متون، اقوال مفسران با مطلع «قال اهل التفسیر» و مانند آن بیان شده است. بررسی این نمونه‌ها نشان می‌دهد که این نصوص بین معنی و تفسیر تفاوت قائل‌اند. مقصود آن‌ها از معنی چیزی است که از طریق لغت به‌دست می‌آید، ولی تفسیر آن است که از طریق لغت به‌دست نمی‌آید و گاه جز با روایت درک نمی‌شود (طیار ۱۴۳۲ ق: ۲۶۳-۲۶۹). افزون‌برآن، در عنوان بسیاری از این کتاب‌ها، بر اعراب‌گذاری قرآن تصریح شده است. برای نمونه، محمد بن جهم سمیری راوی کتاب فراء، در آغاز روایت خود، نام کتاب فراء را چنین ثبت کرده است: «تفسیر مشکل اعراب القرآن و معانی» (فراء بی‌تا: ج ۱، ۱). هم‌چنین، در مقدمه کتاب زجاج آمده است: «هذا کتاب مختصر فی اعراب القرآن و معانی» (زجاج ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ۳۹). همین نشان می‌دهد که به‌نظر این مؤلفان، اعراب قرآن نیز مقصود تألیف و ضمیمه علم معانی قرآن بوده است (طیار ۱۴۳۲ ق: ۲۶۰).

قرائت‌ها کاربرد بسیاری در کتاب‌های معانی القرآن دارند، زیرا یک فهم را در کوتاه‌ترین قالب ارائه می‌دهند. قرائت‌ها معمولاً از لغات آیه یا صورت نحوی آن تعبیر دیگری دارند. آن‌جا که تعبیری از لغات‌اند، بیش‌تر به صورت تغییر اندکی در ساختار صرفی کلمه و گاه به صورت تبدیل کلمه به مترادف آن جلوه می‌کنند. با توجه به توصیفی که از کتب معانی القرآن از نظر گذشت، بدیهی است که به هر سه قسم پیش گفته در این گونه کتاب‌ها توجه شده باشد، زیرا تبیینی در سطح لغت یا اعراب کلمه ارائه می‌دهند. فراء پس از اشاره به این که ابن مسعود تاء «کلمات» را در حرف اول کلمه بعد ادغام می‌کند، می‌نویسد: «تبیان بهتر است، زیرا مبنای قرائت تفصیل و بیان است» (فراء بی تا: ج ۲، ۳۸۲). گرچه صدر این سخن بیش‌تر به نمود آوایی قرائت نظر دارد، ذیل آن بیانی کلی است که به وجهه معنایی آن نیز تسری می‌یابد.

۴. قرائت ابن مسعود

قرائت ابن مسعود از دیرباز، به علت جایگاه وی که از اصحاب مشهور پیامبر اکرم (ص) بود و نیز شهرت او به آگاهی از علم قرآن، از اهمیت برخوردار بود. از کهن‌ترین منابعی که قرائت ابن مسعود در آن نقل شده است *المصاحف* ابن ابی داود سجستانی است. ابن ابی داود نخست ذیل عنوان مصحف عبدالله بن مسعود نوزده خبر مسند متضمن قرائت ابن مسعود را بیان کرده است (ابن ابی داود ۱۴۲۳ ق: ۱۶۶-۱۷۲). سپس، قرائت‌های ابن مسعود را به ترتیب سور ذکر کرده است (همان: ۱۷۳-۱۸۶). در همین قسمت، فقط یک سند در ابتدای سوره «بقره» آورده است که نشان می‌دهد این قرائت‌ها در ضمن سؤالاتی مطرح شده که زائده درباره قرائت ابن مسعود از اعمش پرسیده است.

گردآوری قرائت‌های منسوب به ابن مسعود در دوره معاصر نیز توجه پژوهش‌گران را برانگیخته است. برای نمونه، آرتور جفری در *موادی برای تاریخ متن قرآن*، پس از پرداختن به مصحف ابن مسعود و جایگاه آن و نیز ترتیب و تعداد سور در آن (Jeffery 1937: 20-24)، قرائت‌های وی را به ترتیب سور نقل کرده است (ibid.: 113-25). هم‌چنین، محمد احمد خاطر در *قراءة عبدالله بن مسعود: مکاتبا، مصادر، و احصاؤها* قرائت‌های نقل شده از ابن مسعود را گرد آورده است (برای مطالعه، بنگرید به خاطر ۱۹۹۰). عبدالعزیز جهنی در مقاله‌ای به استدراک آنچه احمد خاطر از آن غفلت کرده، روی آورده است (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به جهنی ۱۴۳۳ ق).

توجه مستشرقان به این قرائت بیش تر به دلیل توجه ویژه آن‌ها به اصالت متن قرآن و بررسی آن به لحاظ تاریخی است. از این رو، پژوهش‌هایی که ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف را تحلیل کنند، بسیار سودمند و کارآمد خواهند بود. در مورد قرائت ابن مسعود، برخی کتب و مقالات از این وجهه به قرائت وی پرداخته‌اند. برای نمونه، عبد جلیل در مقاله «ظاهرة الإبدال فی قراءات ابن مسعود و قيمتها التفسيريّة» کوشیده است تا نشان دهد در مواضعی که قرائت ابن مسعود کلمه‌ای را به مترادف آن تغییر می‌دهد، در مقام تفسیر آن کلمه است (برای آگاهی بیش تر، بنگرید به جلیل ۲۰۱۳).

۵. قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء

نقل‌های متعدد فراء از قرائت ابن مسعود نشان می‌دهد که وی جایگاه درخور توجهی برای این قرائت قائل است. بر طبق شمارش نگارنده، فراء ۲۹۴ مورد از قرائت‌های ابن مسعود را در معانی القرآن خود نقل کرده است. این کمیت نقل، آن هم در کتابی موسوم به معانی القرآن، معنادار است.

فراء به شرط موافقت قرائت با مصحف، که در دوران پس از او به شرط اساسی قرائت رسمی مقبولیت عام یافت، توجه چندانی ندارد. رویه فراء در مورد قرائت‌ها در کل همین گونه است. با این حال، درخور توجه است که او در هیچ‌یک از موارد نقل قرائت ابن مسعود درباره مخالفت آن با رسم مصحف عثمانی اظهار نظری نکرده است. موارد معدودی که وی ناهماهنگی یک قرائت با رسم الخط مصحف را نقد کرده، مربوط به قرائت‌های شکل گرفته پس از مصحف عثمانی است. برای نمونه، در مورد «إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ» (طه: ۶۳)، پس از ذکر قرائت «إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ» از ابو عمرو می‌نویسد: «نمی‌پسندم که با کتابت مخالفت کنم» (فراء بی تا: ج ۲، ۱۸۳). در یک مورد، فراء قرائتی را از نظر ادبی ترجیح داده است که با رسم مصحف مخالفتی جزئی داشته و به همین دلیل، با ارائه برخی شواهد درباره آن توضیح داده است. ذیل «وَأَكُنُّ» (منافقون: ۱۰) به این که قرائت عبدالله «وَأَكُونُ» است و این که برخی قاریان، یعنی ابو عمرو، نیز همین گونه قرائت کرده‌اند، اشاره کرده است. اما درباره عدم موافقت قرائت ابو عمرو با رسم الخط می‌افزاید که من آن را درست می‌دانم، زیرا «واو» گاهی از کتابت حذف می‌شود. پس از ذکر چند مثال قرآنی که «الف» یا «واو» در آن‌ها محذوف، اما در نیت مقصود است، آن‌ها را شاهدهی بر جواز قرائت «وَأَكُونُ» دانسته است (فراء بی تا: ج ۱، ۸۷-۸۸). گویی در نظر فراء فقط قرائت‌های

پساعثمانی می‌بایست با رسم مصحف عثمانی هماهنگ باشند و قرائت‌هایی که پیش از مصحف او شکل گرفته‌اند، از این قاعده مستثنایند. این مسئله می‌تواند از دیدگاه او در مورد ماهیت این‌گونه قرائت‌ها برخاسته باشد؛ موضوعی که در ادامه به تفصیل بررسی و تحلیل خواهد شد.

۱.۵ منبع نقل قرائت

فراء گاه قرائت ابن مسعود را با خبری مسند دریافت کرده است. در این موارد معدود، وی سند خود تا ابن مسعود را ارائه کرده است (برای مطالعه این موارد بنگرید به فراء بی‌تا: ج ۲، ۴، ۱۴، ۴۰، ۲۴۲)، اما در بیش‌تر موارد به منبع نقل خود اشاره‌ای ندارد. حتی، برخی قرائت‌ها را به‌طور کلی و قرائت ابن مسعود را به‌طور خاص از حافظه نقل کرده است. به همین علت، به این‌که آن قرائت متعلق به ابن مسعود است یا ابی‌اطمینان ندارد و آن را با مطلع «و فی احدی القرائتین» یا «و فی قراءه عبدالله او ابی» ذکر کرده است (همان: ج ۱، ۱۶۶؛ ج ۲، ۱۸۸). گاه نیز در اصل انتساب برخی قرائت‌ها به یک قاری خاص، از جمله ابن مسعود، اطمینان ندارد. از این‌رو، جملائی این‌چنین به‌کار برده است: «در قرائت عبدالله، تاجایی که من می‌دانم، این‌گونه است: [...]» (همان: ج ۲، ۱۱۱؛ ج ۳، ۷۲، ۸۸).

در برخی موارد، فراء تصریح دارد که قرائت عبدالله را در مصحف وی دیده است (در این‌باره، بنگرید به همان: ج ۲، ۴۹، ۱۳۵، ۲۹۳؛ ج ۳، ۷۱، ۱۳۶، ۱۸۹، ۲۱۴، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۴). ذیل هر سوره‌ای که مصحف عبدالله به منبع نقل قرائت او معرفی شده است، معمولاً بسامد نقل این قرائت ذیل آیات همان سوره بیش از دیگر سوره است. برای مثال، در سوره «نمل»، فراء ذیل یکی از آیات آن تصریح دارد که قرائت ابن مسعود را از مصحفش نقل کرده است (همان: ج ۲، ۲۹۳). در چهارده آیه قرائت ابن مسعود را نقل کرده و این در مقایسه با حجم سوره و نیز دفعات نقل در سوره‌های دیگر با همین حجم درخور توجه است. همین‌طور در سوره «حجرات» که به در دست داشتن مصحف عبدالله تصریح داشته (همان: ج ۳، ۷۱)، نه بار قرائت او را نقل کرده است. در نتیجه، گویا فراء دست‌کم بخش‌هایی از مصحف عبدالله را در اختیار داشته است. هم‌چنین از این‌که فراء نوشته است قرائت ابن مسعود را در «برخی» از مصاحف وی دیده است (همان: ج ۳، ۱۶۰)، معلوم می‌شود که در زمان فراء، مصاحف متعددی به ابن مسعود منسوب بوده که تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند. در ادامه این نتیجه حاصل خواهد شد که دیدگاه فراء به قرائت ابن مسعود ادبی - معنایی است و چنین نگاهی ذکر سند و نقل شفاهی را ایجاب نمی‌کرده است.

۲.۵. تقابل قراءه عبدالله و قرائتنا

گاه فراء «قرائت حرف عبدالله» را در برابر «قرائتنا» قرار داده است. برای نمونه: «و فی قراءتنا: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾» (بقره: ۱۲۴) و فی حرف عبدالله: «﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ﴾» (فراء بی تا: ج ۱، ۲۸).

استقرای حاصل از بررسی این موارد نشان می‌دهد که مقصود او از قرائتنا «قرائت موافق با رسم الخط مصحف عثمانی» یا به عبارت دیگر همان «رسم مصحف» است. بنابراین، قرائتنا چنین است، یعنی رسم مصحف چنین است. او در برابر این تعبیر همواره قرائت‌هایی از ابن مسعود آورده است که با رسم مصحف تفاوت داشته‌اند (برای مطالعه، بنگرید به همان: ج ۱، ۲۸، ۸۰، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۹۲؛ ج ۲، ۲۱۱، ۲۷۱، ۳۹۰؛ ج ۳، ۵۲، ۵۹، ۲۸۲). شاهد این برداشت است که فراء در جایی پس از ذکر قرائتنا در مقابل قراءه عبدالله، در تعبیر دیگری از آن، «مصاحفنا» را در مقابل «مصاحف ابن مسعود» قرار داده است (همان: ج ۳، ۳۰). در نتیجه، مقصود وی از «قرائتنا» قرائت موافق با رسم عثمانی و مصاحف رایج است، چنان‌که در جایی دیگر، «قرائتنا» را در مقابل «کتاب اهل مدینه» قرار داده است (همان: ۱۳۳). فراء در اغلب این موارد به صحیح بودن هردو قرائت در زبان عربی اشاره کرده است.

۶. وجهه ادبی - معنایی قرائت ابن مسعود در کتاب فراء

۱.۶. وجهه ادبی

جایگاه ادبی قرائت ابن مسعود نزد فراء را می‌توان با توجه به نوع تعامل او با این قرائت به دست آورد. برای نمونه، درخور توجه است که از مجموع موارد نقل قرائت ابن مسعود در *معانی القرآن* فراء، در ۳۶ مورد قرائت وی در غیر از سوره خود و برای استشهاد ادبی ذیل دیگر سور نقل شده است. در این موارد، فراء هر قرائت را یک یا دو یا سه مرتبه دیگر شاهد گرفته و به لحاظ ادبی به آن‌ها استناد کرده است. تعامل فراء با قرائت ابن مسعود، به مثابه قرینه ادبی، شواهدی دارد که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱.۱.۶. طرح قرائت، از صورت‌های بیانی ممکن

در بسیاری موارد، فراء پس از ذکر قرائت موافق با رسم مصحف به دیگر صورت‌های بیانی ممکن کلمات آیه اشاره می‌کند. این صورت‌ها گاه فقط یک وجه محتمل به شمار می‌روند و هیچ‌یک از قاریان به آن صورت‌ها قرائت نکرده‌اند (برای آگاهی بیش‌تر از این صورت‌ها،

بنگرید به فراء بی تا: ج ۲، ۸۹، ۳۱۱، ج ۳، ۴۵) و گاهی عده‌ای از قاریان آن‌ها را قرائت کرده‌اند. به هر حال، وجهه ادبی این صورت‌هاست که توجه فراء را جلب کرده است. دیدگاه فراء به قرائت ابن مسعود بیش‌تر به منزله یک وجه جایز ادبی در بیان عبارت آیه و به تعبیر دیگر، قرینه‌ای ادبی برای نشان دادن دیگر حالات اعرابی یا صورت‌های بیانی ممکن برای الفاظ آیه است (در این مورد، بنگرید به همان: ج ۱، ۱۰۲، ۱۹۸، ۲۶۵، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۴۹؛ ج ۲، ۱۴۲، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۹۳؛ ج ۳، ۱۸۷). برای نمونه، در مورد «عَرَضَهُمْ» (بقره: ۳۱) می‌نویسد که اگر اسما به جز اشخاص مورد نظر باشند، «عرضهن» و «عرضها» نیز جایز است. این عبارت در قرائت ابن مسعود «ثم عرضهن» و در قرائت ابی «ثم عرضها» است (همان: ج ۱، ۲۶). در اغلب این موارد، فراء در ابتدا به دیگر وجوه بیانی ممکن و سپس به قرائت ابن مسعود اشاره کرده است. در مقابل، موارد معدودی مشاهده می‌شود که نخست قرائت ابن مسعود از یک کلمه را ذکر کرده است. سپس، از ادبیات عربی و کاربرد عرب برای صحت آن شاهد آورده است (برای نمونه، بنگرید به همان: ۴۱، ۲۰۰، ۲۳۳، ۳۱۵، ۴۶۳).

۲.۱.۶ احتجاج با قرائت ابن مسعود

از دیدگاه فراء، قرائت ابن مسعود می‌تواند حجتی برای قرائت دیگر قاریان باشد. برای نمونه، قرائت «حَقِيقٌ بَأَنَّ لَأَقُولُ» از ابن مسعود حجت کسی است که کلمه «عَلَى» در صورت اصلی «حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَأَقُولُ» (اعراف: ۱۰۵) را بدون اضافه «یاء» به آن (عَلَى و نه عَلَيَّ) قرائت کرده است (فراء بی تا: ج ۱، ۳۸۶)، زیرا «باء» را در موضع «عَلَى» قرار داده است. در نتیجه، «عَلَى» در اصل فقط یک حرف جر و بدون اضافه «یاء» بوده و به همین دلیل است که ابن مسعود با حرف جر «بِ» از آن تعبیر کرده است. مواردی از این قبیل، یعنی ترجیح یا اختیار یک قرائت موافق رسم، براساس قرائت مخالف رسم ابن مسعود (برای نمونه‌های قرائت موافق رسم براساس مخالف رسم، بنگرید به همان: ج ۱، ۷۵، ۳۹۳، ۴۰۷؛ ج ۲، ۱۲۴، ۳۱۶، ۳۲۹؛ ج ۳، ۹، ۴۵، ۲۰۱) یا حجت دانستن آن برای دیگر قرائت (برای نمونه، بنگرید به همان: ج ۲، ۲۳۲، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۴۴) در کتاب فراء بسیار به چشم می‌خورد. این مسئله نشان می‌دهد که فراء قرائت ابن مسعود را نه به منزله قرائتی مخالف رسم، بلکه به منزله حجتی ادبی می‌شناسد.

۳.۱.۶ ترجیح براساس قرائت ابن مسعود

فراء گاه براساس قرائت ابن مسعود یکی از وجوه ادبی ممکن را ترجیح داده است. قرائت‌های نقل شده از ابن مسعود اغلب با رسم مصحف مخالفت دارد، اما می‌تواند یکی از

صورت‌های موافق رسم مصحف را تجویز کند (برای نمونه، بنگرید به فراء بی‌تا: ج ۱، ۱۰۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۴۷). برای نمونه، در «اهْبَطُوا مِصْرًا» (بقره: ۶۱) دو وجه را مطرح کرده است: «الف» در «مصر» می‌تواند برای وقف باشد یا برای این‌که نشان دهد کلمه نکره است و «مصر» معروف موردنظر نیست. آن‌گاه در ترجیح یکی از این دو وجه، قرائت عبدالله را شاهد گرفته و نوشته است که به‌نظر من وجه اول بهتر است، زیرا این کلمه در قرائت عبدالله بدون «الف» است: «اهْبَطُوا مِصْرًا» (فراء بی‌تا: ج ۱، ۴۳) یا در «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (بقره: ۲۱۰)، که «الملائكة» با رفع و نیز جر (با تقدیر «فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَفِي الْمَلَائِكَةِ») قرائت شده است، برای نشان‌دادن برتری قرائت مرفوع، به تقدیم و تأخیر قرائت ابن مسعود استشهاد کرده است: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَ الْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (فراء بی‌تا: ج ۱، ۱۲۴).

۴.۱.۶ توجیه ادبی قرائت مشهور

دلایل ادبی قرائت مشهور از کاربردهای دیگر قرائت ابن مسعود در قرآن المعانی فراء است. برای نمونه، او در مورد «وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى» (بقره: ۲۳۸) بر این نظر است که چون قرائت عبدالله «وعلى الصلاة الوسطى» است، قاریان خفض «صلاة» را برگزیده‌اند (فراء بی‌تا: ج ۱، ۱۵۶). هم‌چنین است آن‌گاه که اعراب یک کلمه براساس اضماری در آیه است و این اضمار در قرائت عبدالله اظهار شده است؛ مانند «وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (نسا: ۱۹) که به‌نظر فراء محلاً منصوب به «أن» است و شاهد آن قرائت عبدالله یعنی «ولا أن تعضلوهن» است (فراء بی‌تا: ج ۱، ۲۵۹، ۴۷۳). گذشته از کاربرد قرائت عبدالله در تبیین ادبی قرائت‌های مطابق با رسم الخط که در معانی القرآن فراء امری کاملاً موردانتظار است (هم‌چنین بنگرید به ج ۳، ۱۳۹)، او گاه با توجه به قرائت ابن مسعود وجوه جایز در خوانش کلمات آیه را برشمرده است، درحالی‌که کسی آن‌چنان قرائت نکرده باشد (بنگرید به همان: ج ۱، ۲۰۷، ۲۷۶).

۵.۱.۶ تعیین وجه کلام

وجه کلام همان صورت مطابق با قاعده اصلی در ادبیات عربی است. فراء گاه قرائت ابن مسعود را برای تعیین وجه کلام به‌کار می‌گیرد. برای نمونه، قرائت عبدالله از «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» (انعام: ۹۴) به‌صورت «لَقَدْ تَقَطَّعَ مَا بَيْنَكُمْ» را وجه کلام شمرده است (فراء بی‌تا: ج ۱، ۳۴۵). هم‌چنین، در بسیاری موارد، فراء قرائت عبدالله را وجه قرائت موافق رسم

دانسته است. برای نمونه، «وَلَا تَمُنُّنَ أَنْ تَسْتَكْتِرَ» (مدثر: ۶) در قرائت ابن مسعود را وجه رفع در قرائت موافق مصحف «وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْتِرُ» دانسته است، زیرا ادات نصب در اصل کلام هست و وقتی ناصب آورده نشود، فعل مرفوع می‌شود (فراء بی تا: ج ۱، ۵۳).

آنچه گذشت، نشان می‌دهد که قرائت ابن مسعود از نظر ادبی و نحوی جایگاه درخوری نزد فراء دارد، تا آن‌جا که گاه قرائتی را برگزیده و تنها دلیل اختیارش را اختیار عبدالله بن مسعود دانسته است (همان: ج ۲، ۲۴۲). البته، این در مواردی است که قرائت ابن مسعود تفاوت چندانی با رسم مصحف نداشته است. با این حال، گاهی قرائت ابن مسعود را، با وجود جواز ادبی، خوش نداشته و قرائت مطابق با رسم را از نظر ادبی ترجیح داده است (همان: ج ۳، ۱۴۶).

۲.۶ وجه معنایی

فراء گاهی به صراحت مقصود ابن مسعود از قرائتش را ارائه معنا و تفسیری از آیه دانسته است. برای نمونه، ذیل عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ. تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ» (صف: ۱۰-۱۱) می‌نویسد: «عبدالله با جای‌گزین کردن «آمَنُوا بِاللَّهِ» به جای «تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ»، استفهام در «هل ادلكم» را به امر تفسیر کرده است» (فراء بی تا: ج ۱، ۲۰۲). گذشته از عبارات، قرائن متعدد دیگری در دست است که نشان می‌دهد قرائت ابن مسعود نزد فراء از نظر معنایی پُرارزش است. برای نمونه، وی برای تبیین معنای یک آیه به قرائت ابن مسعود از آیه‌ای دیگر اشاره می‌کند تا نشان دهد در این جا که همان ساختار ادبی به کار رفته، همان معنا مورد نظر است (همان: ۲۸) کارکردهای نشان‌دهنده وجه معنایی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء در ادامه بررسی شده است.

۱.۲.۶ ذکر قرائت در مقام معنا

در عبارت «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹)، ابن مسعود «لِأَهَبَ» را «لِيَهَبَ» قرائت کرده است. فراء، پس از نقل قرائت ابن مسعود، می‌نویسد: «معنی لِيَهَبَ الله لك است، اما تفسير [...]». او قرائت ابن مسعود را همان معنی عبارت آیه دانسته است، اما برای تفسیر، با همان قرائت متکلم «لِأَهَبَ لَكِ» شروع کرده و با توضیح مبسوط‌تر به این نتیجه رسیده است که فعل «هبة» در واقع از جانب خداوند است، گرچه «رسولی» واسطه است (فراء بی تا: ج ۲، ۱۶۳). هم‌چنین در آیه «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا

لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷)، که قرائت ابن مسعود «فَلَا تَجْعَلْنِي ظَهِيْرًا» است، فراء این قرائت را ارائه یک معنا برای لفظ آیه دانسته و نوشته است: «براساس این معنا، «لن أكون» دعایی از موسی (ع) خواهد بود» (فراء بی تا: ج ۲، ۳۰۴). به این ترتیب، فراء قرائت ابن مسعود را ارائه دهنده سطح معنا دانسته است و چنان که گذشت، در این سطح مفاهیمی ارائه می شود که از طریق لغت به دست می آید.

در بسیاری از موارد، فراء فقط قرائت ابن مسعود را نقل کرده است، اما توجه به مبنای او در استفاده معنایی از این قرائت و نیز دقت در قرائت ابن مسعود نشان می دهد که فراء با این نقل در مقام ارائه معنا و مقصود الفاظ آیه برآمده است. برای نمونه، ابن مسعود با قرائت «فَأَنْفَخَهَا» از «فَتَنْفَخُ» در آیه «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي» (مائده: ۱۱۰) دمیدن را به خدا نسبت داده است (فراء بی تا: ج ۱، ۳۴۰). فاعل «تَنْفَخُ» در این آیه حضرت عیسی (ع) است و ابن مسعود با این قرائت شبهه ای مقدر در قبال دمیدن حضرت عیسی (ع) و در نتیجه، انتساب خلق به او را برطرف می کند: «فَتَنْفَخُ يَعْنِي فَأَنْفَخَهَا»؛ تو می دمی، یعنی در واقع من می دمم. نیز در عبارت «وَلَا يَأْمُرُكُمْ» (آل عمران: ۸۰) قرائت ابن مسعود «ولن يأمرکم» است. فراء این قرائت را دلیل بر آن دانسته است که در «ولا يأمرکم» فعل «یأمرکم» عطف به کلمه پیشین نیست (فراء بی تا: ج ۱، ۲۲۴). فراء، با این شیوه استفاده از قرائت ابن مسعود، قرائت وی را قرائتی دانسته است که آگاهانه می کوشد تا با جایگزین کردن «لا» با «لن»، نشان دهد که فعل «یأمرکم» از سیاق قبل از خود جداست. به عبارت دیگر، مبنای فراء این است که ابن مسعود با این قرائت تفسیر و فهمی از محتوای آیه ارائه کرده است.

از شاخصه های قرائت ابن مسعود، جایگزینی کلمات آیه با کلمات مترادف آنهاست. برخورد فراء با این بخش از قرائت ابن مسعود به دو صورت است؛ در بیش تر موارد قرائت ابن مسعود را معنی واژه موجود در آیه مطرح کرده است. برای نمونه، در آیه «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» (احزاب: ۲۶)، در ابتدا با عبارت «قد آزرُوا أَهْلَ مَكَّةَ عَلَى النَّبِيِّ» به این که بنی قریظه اهل مکه را علیه پیامبر اکرم (ص) به یاری گرفتند، اشاره کرده است. سپس، می نویسد که در قرائت ابن مسعود، به جای «ظَاهَرُوهُمْ»، «آزروهْم» آمده است (فراء بی تا: ج ۲، ۳۴۰؛ نیز بنگرید به ج ۱، ۲۵۵؛ ج ۲، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۰، ۳۰۵، ۳۴۰، ۳۹۶). در سایر موارد نیز، پس از طرح قرائت ابن مسعود، که دارای واژه ای جایگزین است، همسانی یا نزدیکی معنایی واژه جایگزین و لفظ آیه در قرائت موافق مصحف را یادآور شده است (برای مطالعه این موارد، بنگرید به همان: ج ۱، ۲۲۰، ۲۸۳؛ ج ۲، ۲۷۹، ۲۹۲؛ ج ۳، ۱۶، ۱۱۳)

۲.۲.۶ ذکر قرائت به‌مثابه تبیین و تأویل

تبیین و تأویل نیز تعبیرهایی از کاربرد معنایی قرائت ابن مسعود نزد فراء است. وی در آیه «ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ» (فصلت: ۲۸) از قرائت ابن مسعود که با حذف «لهم فيها» این عبارت را «ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ دَارُ الْخُلْدِ» قرائت کرده است، چنین بهره می‌برد که این قرائت تبیین می‌کند که چیزی در آتش نیست، بلکه «دار» همان «نار» است. (فراء بی تا: ج ۳، ۱۷). هم‌چنین در «وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ» (زمر: ۳۳)، قرائت ابن مسعود به صورت «وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصَّدَقِ وَصَدَّقُوا بِهِ» است. فراء این قرائت را دلیل بر این دانسته است که «الذی» در تأویل جمع است (فراء بی تا: ج ۲، ۴۱۹). نیز آن‌گاه که در مورد نصب «لسانا» در «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا» (احقاف: ۱۲) سخن رانده، آورده است: «نصب آن در قرائت ما براساس تأویل قرائت عبدالله «مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ لِسَانًا عَرَبِيًّا» است [...]» (فراء بی تا: ج ۳، ۵۱). به عبارت دیگر، قرائت وی وجه منصوب‌بودن کلمه در قرائت‌ها را روشن می‌کند.

۳.۲.۶ ذکر قرائت شاهد صحت یک معنا

فراء در بسیاری از موارد، پس از ذکر معنای عبارات و کلمات، قرائت عبدالله را برای همان معنا شاهد گرفته است. به این ترتیب، وی تعیین مراد و معنای آیه را وجه بارزی از کارکرد قرائت ابن مسعود شمرده است. برای نمونه، آن‌جاکه می‌خواهد نشان دهد «قول» در آیات بسیاری مضمَر است، قرائت عبدالله شاهدهی است که با آشکارکردن قول مضمَر، این اضمار را تأیید می‌کند (فراء بی تا: ج ۱، ۲۲۹)، چنان‌که در مورد «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا» (بقره: ۱۲۷) نوشته است: «مقصود «يقولان ربنا» است. در قرائت عبدالله نیز «ويقولان ربنا» آمده است» (فراء بی تا: ج ۱، ۷۸). همین‌طور، برای این‌که نشان دهد ضمیر در قرائت مشهور «وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا» (بقره: ۱۲۸) علاوه بر حضرت ابراهیم (ع) و حضرت اسماعیل (ع)، ذریه او را نیز در بر می‌گیرد، قرائت «وَأَرْهَم مَنَاسِكَهُمْ» از ابن مسعود را شاهد گرفته است (فراء بی تا: ج ۱، ۷۹).

۴.۲.۶ تأیید و رد برداشت‌های تفسیری

تأیید و رد برداشت‌های تفسیری انتظار دیگری است که فراء از قرائت‌ها به‌طور کلی و از قرائت ابن مسعود به‌طور خاص داشته است. در آیه «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَّ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا [...]» (قصص: ۹)، نظری از ابن عباس در دست است که «لَا تَقْتُلُوهُ» را کلام فرعون دانسته است (شوکانی ۱۴۱۴: ج ۴، ۱۸۵). فراء در رد این نظر از تقدیم و تأخیر

در قرائت ابن مسعود استفاده کرده است: «وقالت امرأة فرعون لا تقتلوه قرءة عين لى ولك» (فراء بی تا: ج ۲، ۳۰۲)، گویی تقدیم و تأخیر در قرائت ابن مسعود به منظور نقض این دیدگاه وارد شده است که «لا تقتلوه» کلام فرعون است. فراء هم‌چنین برای تأیید تفسیر ابن عباس از یک کلمه، اشاره می‌کند که آن را در مصحف ابن مسعود به همان صورت دیده است (همان: ج ۳، ۲۹۵).

آنچه از نظر گذشت، ماهیت ادبی - معنایی قرائت ابن مسعود را، در مقام یک قرائت خلاف رسم مصحف، در معانی القرآن فراء نشان می‌دهد. اهمیت چنین دیدگاهی در این اثر، آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که بدانیم جایگاه قرائت‌های خلاف رسمی هم‌چون قرائت ابن مسعود در تألیفات تفسیری گونه معانی القرآن که پس از دوران فراء و بعد از شکل‌گیری گفتمان مطرح‌شده در ابتدای مقاله تألیف شده‌اند، تا اندازه‌ای تغییر کرده است. چنان‌که گفته شد، میزان نقل قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء، بر طبق شمارش نگارنده، ۲۹۴ مورد است، اما دفعات نقل قرائت همین قرائت در معانی القرآن زجاج (د ۳۱۱ ق) بسیار اندک و طبق شمارشی اولیه کم‌تر از بیست مورد است. در بیش‌تر این موارد نیز به منزله مؤید یک قرائت مشهور به کار رفته و در بعضی از همین موارد زجاج قرائت ابن مسعود را به دلیل مخالفت با مصحف کنار نهاده است (برای آگاهی از این موارد، بنگرید به زجاج ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ۱۶۲؛ ج ۵، ۱۴۹). در حالی که نزد فراء، قرائت ابن مسعود در اصل قرینه‌ای ادبی است و به همین علت، مخالفتش با رسم مصحف به هیچ‌وجه برای او مطرح نبوده است.

در دوره جدید، برخی مستشرقان دیدگاه مورد بحث این مقاله را که ماهیتی معنایی و تفسیری به قرائت‌ها می‌بخشد، علاوه بر قرائت‌های خلاف رسم، به قرائت‌های موافق رسم نیز تسری داده و شواهدی برای آن ارائه کرده‌اند. برای نمونه، گلدتسیهر (I. Goldziher)، در کتاب مکاتب تفسیری، قرائت را اولین مرحله از تفسیر معرفی کرده است. حتی در آن‌جا که عدم نقطه‌گذاری مصاحف موجب اختلاف قرائت بوده، ملاحظاتی مفهومی یافته است که در اختلاف قرائت دخیل بوده‌اند (گلدتسیهر ۱۳۷۴ ق: ۱۱-۱۲). مثال‌هایی از قرائت ابی بن کعب و ابن مسعود که دارای زیاداتی نسبت به متن هستند، او را به هدفش از این فصل نزدیک کرده است (همان: ۱۶). او با این مثال‌ها نشان می‌دهد که این زیادات به منظور افزودن یک توضیح یا رفع یک شبهه بوده است (همان: ۲۲). هم‌چنین ادوین براکت در مقاله «ارزش قرائات حفص و ورش برای تاریخ متن قرآن»، بر این اساس که برخی اختلاف‌ها در قرائت‌های قرآن تفسیری است و نه متنی، برای یافتن پاسخ این پرسش که

کدام قرائت تفسیری است، دو قرائت حفص و ورش را با یکدیگر مقایسه کرده است (براکت ۱۳۹۲: ۶۹).

۷. نتیجه‌گیری

بررسی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء نشان می‌دهد که این قرائت نزد فراء از نظر ادبی و معنایی از اهمیت برخوردار بوده است. ذکر نکردن سند و حتی گاه تردید در انتساب قرائت به ابن مسعود و بی‌توجهی به مخالفت رسم آن با مصحف، از جمله شواهد این ادعاست. در مورد کاربرد ادبی قرائت ابن مسعود در اثر فراء و ترجیح یا اختیار یک قرائت موافق رسم، براساس قرائت مخالف رسم ابن مسعود یا حجت‌دانستن آن بر دیگر قرائت‌ها نشان می‌دهد که فراء قرائت ابن مسعود را نه قرائتی مخالف رسم، بلکه یک حجت ادبی می‌شناسد. در مورد کاربرد معنایی نیز باید گفت که فراء در موارد بسیاری قرائت ابن مسعود را همان معنای عبارت آیه دانسته است. تأیید و رد دیگر برداشت‌های تفسیری از الفاظ آیه یا استشهاد به قرائت ابن مسعود برای اثبات صحت یک معنا، دیگر شواهد جایگاه معنایی قرائت ابن مسعود نزد فراء به‌شمار می‌روند. این شواهد، اثبات‌کننده دیدگاه منقول از ابو عبید در مورد ماهیت قرائت‌های خلاف رسم مصحف از نظر دانشمندان معاصر خویش است.

کتاب‌نامه

- ابن ابی داود، عبدالله (۱۴۲۳ ق)، کتاب المصاحف، به تحقیق محمد بن عبده، القاهرة: الفاروق الحدیثه.
- ابن جزری، شمس‌الدین (۱۳۵۱ ق)، غایة النهایة، مکتبه ابن تیمیة.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۱۲ ق)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، به تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حزم اندلسی، علی (بی‌تا)، الفصل فی الملل و الاھواء و النحل، القاهرة: مکتبه خانجی.
- ابن ندیم، محمد (۱۴۱۷ ق)، الفهرست، محقق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفة.
- ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۴۱۵ ق)، فضائل القرآن و معالمه و آدابہ، به تحقیق مروان العطیہ و محسن خرابہ و وفاء تقی‌الدین، دمشق، بیروت: دار ابن کثیر.
- براکت، ادین (۱۳۹۲)، «ارزش قرائت حفص و ورش برای تاریخ متن قرآن»، ترجمه راحله نوشاوند، در: رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ویراسته اندرو ریپین، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
- پاکتچی، احمد (بی‌تا)، فقه الحدیث؛ مباحث نقل به معنا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

تنوخی، مفضل (۱۴۱۲ ق)، *تاریخ العلماء النحویین*، به تحقیق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر.

جزائری، طاهر بن صالح (۱۴۱۶ ق)، *توجیه النظر الى اصول الاثر*، به تحقیق عبد الفتاح ابوغدة، حلب: مكتبة المطبوعات الاسلامية.

جلیل، عبد (۲۰۱۳)، «ظاهرة الابدال فی قراءات ابن مسعود و قيمتها التفسيرية»،

Journal of Qur'anic Studies, vol. 15, no. 1.

جهني، عبد العزيز بن حميد (۱۴۳۳ ق)، «المستدرک على کتاب قراءة عبدالله بن مسعود»، مجلة الشريعة و الدراسات الاسلامية، ع ۲۰.

خاطر، محمد أحمد (۱۹۹۰)، *قراءة عبدالله بن مسعود: مكائنها، مصادرهما، احصاؤها*، القاهرة: دار الاعتصام. ذهبي، شمس الدين (۱۴۱۳ ق)، *تاريخ الاسلام و طبقات المشاهير و الاعلام*، به تحقیق عمر تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.

رجبي، محسن (۱۳۸۹)، *آيين قرائت و كتابت قرآن كريم در سيره نبوي*، قم: بوستان كتاب. زجاج، ابراهيم (۱۴۰۸ ق)، *معاني القرآن و اعرابه*، به تحقیق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب. زركشي، بدرالدين (۱۳۷۶ ق)، *البرهان في علوم القرآن*، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار المعرفة.

سيوطي، جلال الدين (۱۳۹۴ ق)، *الاتقان في علوم القرآن*، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، *فتح القدير، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب*. طبري، محمد بن جرير (۱۴۲۰ ق)، *جامع البيان في تأويل القرآن*، به تحقیق احمد شاکر، بيروت: مؤسسة الرسالة.

طيار، مساعد بن سليمان (۱۴۳۲ ق)، *التفسير اللغوي للقرآن الكريم*، دار ابن جوزي. فراء، يحيى بن زياد (بی تا)، *معاني القرآن*، محقق احمد يوسف النجاتي و آخرون، مصر: دار المصرية للتأليف و الترجمة.

گلدتسيهر، ايگناس (۱۳۷۴ ق)، *مذاهب التفسير الاسلامي*، بترجمة عبدالحليم نجار، قاهره، بغداد: مكتبة خانجي، مكتبة مثنى.

ياقوت حموي، ياقوت بن عبدالله (۱۴۱۴ ق)، *معجم الادباء*، به تحقیق احسان عباس، بيروت: دار الغرب الاسلامي.

Beck, Edmund (1956), "Die b. Mas'ūdvarianten bei al-Farrā", in: *Orientalia*, I vol. 25, no. 4 (1956); II vol. 28, no. 2 (1959); III vol. 28, no. 3 (1959).

Berg, Herbert (2005), *The Development of Exegesis in Early Islam*, London: Routledge Curzon.

Jeffery, Arthur (1937), *Materials for the History of the Text of the Quran*, Leiden: Brill.

- Melchert, Christopher (2000), "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Quranic Readings", *Studia Islamica*, vol. 91.
- Nasser, Shady (2013), *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an*, Leiden: Brill.
- Noldeke, Theodor et al. (2013), *The History of the Qur'ān*, Leiden: Brill.
- Versteegh, C. H. M. (1993), *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, Leiden: Brill.
- Wansbrough, John (2004), *Quranic studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Andrew Rippin (trans.), New York: Prometheus Books.

