

بررسی چستی و جایگاه مبانی زبانی - ادبی در اختیار قرآئات در تفسیر مجمع البیان

سید رضامودب^۱
علی خوشنویس^۲

چکیده

امین الإسلام طبرسی در کتاب «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، نزول و ابلاغ قرآن را مطابق یک قرآئت می‌داند و حتی یک حرف از قرآن را مشمول ضیاع تلقی نمی‌کند. او اختلاف در قرآئت را متعلق به دوره بعد از ابلاغ قرآن می‌شمرد و نیز در مواضع اختلاف قرآئات، قرآن و قرآئات را دو حقیقت متمایز نمی‌داند، بلکه معتقد به وجود علم اجمالی به قرآئت و حیانی می‌شود و لذا تلاش می‌کند تا با اتخاذ برخی مبانی، از جمله برخی مبانی زبانی - ادبی، قرآئت و حیانی را در این مواضع به صورتی قطعی تعیین و یا به صورت ظنی ترجیح بدهد. این مقاله با در پیش گرفتن روشی توصیفی - تحلیلی، به استقرای خصوص مبانی زبانی - ادبی یاد شده می‌پردازد و علاوه بر توضیح عناصر مفهومی آنها، جایگاه استفاده از آنها را نیز از نظر علامه طبرسی بیان می‌کند و در نهایت به نقد و بررسی مبانی یاد شده می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، قرآئات، ترجیح، مبانی زبانی، مجمع البیان

**تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲

reza@moaddab.ir

۱ - استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه قم، ایران.

۲ - نویسنده مسئول: دانشجوی دکترای تفسیر تطبیقی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.

alikhoshnevis791351@gmail.com

مقدمه

مرحوم امین‌الاسلام فضل بن حسن طبرسی، قرآن‌شناس و مفسری است که هم‌نوا با روایت شایع «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۳۰) و به تبع مشهور امامیه، معتقد است که قرآن در مرحله ایحاء، با قرائت واحد بر پیامبر (ص) نازل شده و آن حضرت نیز بی کم و کاست، همان قرائت واحد را به کاتبان وحی املا نموده و همان را برای مسلمانان در موقعیتهای مختلف خوانده و به آنها تعلیم داده و دیگران را نیز به تعلیم همان قرائت امر فرموده است؛ و بر این اساس، اختلاف در قرائت الفاظ قرآنی که در طول سده‌های نخستین تاریخ اسلام پدید آمده و ثبت شده و به دست ما رسیده، پدیده‌ای پسینی و متعلق به دوران نقل است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷۹). پدیده‌ای که حداقل در اثر خطای قاریان و معلمان به وجود آمده و ناشی از عدم تلقی، یعنی دریافت شفاهی الفاظ قرآن از شیوخ قرائت و یا عدم تلقی صحیح آن الفاظ از آن شیوخ در نسلهای نخستین از زنجیره‌های معلمان و قاریان بوده است. همچنین، به باور آن مرحوم که باور مشهور امامیه نیز هست، الفاظ قرآنی در طول تاریخ از آفت ضیاع مصون مانده و خواهند ماند؛ به این معنا که هیچ بخشی از قرآن، چه در مقیاس سوره و آیات و چه در مقیاس کلمات و حروف و چه حتی در مقیاس یک حرف یا اعراب نیز در مواجهه با تندباد حوادث، گم نشده و نابود نگشته و این گونه نیست که بخشی از آن و حتی کوچکترین بخش آن از دسترس مسلمانان خارج شده و آنها کاملاً از حقیقت آن بی اطلاع مانده باشند (همان: ۸۳ - ۸۴).

با تمام این احوال، مطالعه این تفسیر، بویژه بخشهای موسوم به «القراءة» و «الحجّة» نشان می‌دهد که ایشان دیدگاه آن طائفه از قرآن‌شناسان و مفسران را که با شعار «القرآن و القرائات»، حقیقتان متغیرتان»، قرآن را پدیده‌ای و قرائات را پدیده دیگری در کنار آن معرفی می‌کنند و بر اساس آن، قرآن را حجّت و معتبر می‌دانند و قرائات را لا حجّت و بی اعتبار تلقی می‌کنند موافق نیست (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۴۵) و در مقام نظر، به جای آن، دیدگاهی را می‌نشانند که طبق آن در مواضع اختلاف قرائت، حقیقت واحد قرآن یا همان قرائت وحیانی - نبوی، مردّد بین یکی از قرائات بدیل منقول دانسته می‌شود. این دیدگاه رسالت‌جدیدی برای قرآن‌شناسانی که پیرو آند تعریف می‌کند و آن هم عبارت است از ردیابی قرائت اصیل در مواضع اختلاف، به منظور تعیین قطعی یا ترجیح ظنی آن قرائت؛ دیدگاهی که آن مرحوم در مقام عمل و در سرتاسر تفسیر مجمع البیان نیز تا آن جا که به

قرآانات مختلفی دسترس داشته، به اعمال و تطبیق آن پرداخته است. منتها باید دانست که ترجیح یک قرآنت بر قرآانات دیگر، چه قطعی و چه ظنی، محتاج به اتخاذ مبنا در مقام نظر و پایبندی به آن در مقام عمل است و تا چنین نباشد، اختیار یک قرآنت، دلبخواهی و غیر علمی و قهراً غیر قابل دفاع خواهد بود. بنابراین مشروع خواهد بود که بپرسیم آن مرحوم در تفسیر خود کدام مبانی را اختیار و اعمال نموده و چه نقشه راهی را برای ردیابی قرآنت اصیل ترسیم کرده و در پیش گرفته است؟ و نیز به جا خواهد بود که بپرسیم، آیا مبانی زبانی - ادبی نیز نقشی در این میان ایفا می کنند و اگر چنین است، جایگاه استفاده از این مبانی کجاست؟ و آیا ابهام یا اشکالی در تمسک به آنها وجود دارد یا خیر؟ این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش برآمده است.

پیشینه

نگارنده در جستجوی پیشینه تحقیق در این باره، تنها به سه اثر دست یافت که بررسی قرآانات مختلف در تفسیر مجمع البیان تنها هدف خود قرار داده و در عنوان خود نیز بدان تصریح کرده است؛ یکی از آنها پایان نامه کارشناسی ارشد خانم فاطمه حاجی اکبری، با عنوان «بررسی اختلاف قرآانات در مجمع البیان»، از دانشکده علوم حدیث واحد قم است که در سال ۱۳۹۰ از آن دفاع شده است. دیگری مقاله خانم نجمیه گراوند و دیگران، با عنوان «بررسی چگونگی تأثیر اختلاف قرآانات در برداشتهای تفسیری مجمع البیان» است که در دو فصلنامه علمی پژوهشی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال هفتم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۰۵ تا ۱۲۴ به چاپ رسیده است و سومی نیز مقاله خانم زینب علوی، با عنوان «ترجیح روایت (ابوبکر شعبه بن عیاش) بر روایت حفص از قرآنت عاصم در تفسیر مجمع البیان» بود که در دو فصلنامه علمی ترویجی «مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق»، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۲: ۸۷ تا ۱۰۶ به طبع رسیده است. آثار دیگر ناظر به این تفسیر، کمتر به این جنبه پرداخته اند و آنها که پرداخته اند نیز در حدّ یکی از عناوین فرعی خود به آن التفات کرده اند. به هر تقدیر نویسندگان این آثار پیش گام شده اند و با تلاشی درخور، انبوهی از اختلاف قرآانات موجود در این تفسیر را گرد آورده و ترجیحات مفسر فقید را به ضمیمه علل آنها ذکر کرده اند و سرمایه قابل توجهی را برای مطالعات بعدی در این باره فراهم کرده اند که حقاً سعیشان مشکور است.

با این اوصاف، به نظر می رسد که آثار ارزشمند فوق، همراه با کاستیها و نواقصی به این شرحند؛ یک: برخی از آنها مطالعه خود را در چهار چوب قرآانات یک راوی مشخص سامان داده اند و نه همه

قرآء و این سبب می شود که قواعد دیگری که مؤلف مد نظر داشته و اعمال نموده، ولی در قرآئات آن راوی صدق نداشته، دیده و منعکس نشود. دو: این آثار بیشتر مثال محورند تا مبنا محور و در آنها به ساماندهی قواعد و عنوان سازهایی جامع و گویا برای آنها و نیز به شرح معنای قواعد مربوطه و تفصیل عناصر مفهومی آنها پرداخته نشده است. سه: عناوینی که آنها برای قواعد زبانی - ادبی اختیار کرده اند، در موادی متداخلند و چهار: توضیح مبانی زبانی - ادبی یافت شده از عمق لازم برخوردار نیست. اینها نواقصی است که مقاله حاضر تلاش می کند تا حدودی آنها را جبران کند.

بنابراین هدف ما از این مقاله نیز ارائه قواعد زبانی - ادبی است که صاحب این تفسیر با استفاده از آنها دست به کار تعیین یا ترجیح قرآئت اصیل قرآنی از میان بدیلهايش شده است. البته بهتر می بود که به جای عبارت «ارائه قواعد» از عبارت «استخراج قواعد» استفاده می کردیم، چرا که از سویی آن مرحوم در مقدمه این تفسیر و نه در هیچ موضع مناسب دیگر آن درباره شیوه مطالعه و ارزیابی قرآئات، بابت نگشوده و بیان مستقل و جامعی ندارد و از دیگر سو نیز ما در تتبع خود در میان مقالات ناظر به تفسیر مجمع البیان مقاله ای که شیوه ایشان را استخراج و ارائه نموده باشد نیز نیافتیم و لذا تنها راه مطالعه این تفسیر، به خصوص در دو بخش بود؛ یکی مواضع اختلاف قرآئت که مرحوم مؤلف اکثر قاطع آنها را در دو بخش «القراءه» منعکس کرده و دیگری مطالعه حجج هر قرآئت و بویژه داوریهای آن مرحوم بین آن حجج بود که اینها نیز عمده در بخش «الحججه» گنجانده شده اند.

برای این منظور، نرم افزار «جامع التفسیر»^۳، تولید ارزشمند مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی را به کار گرفتیم و با ده ها مدخل مختلف، صفحات این تفسیر را جستجو نمودیم و به نتایج بسیار روشنی در این باره واصل شدیم، مدخلهایی مانند: (أَفْصَحُ، الْأَفْصَحُ، أَقْسَمُ، الْأَقْسَمُ، أَيْبَنُ، الْأَيْبَنُ، أَشْبَعُ، الْأَشْبَعُ، أَجْوَدُ، الْأَجْوَدُ، أَوْلَى، الْأَوْلَى، أَشْهَرُ، الْأَشْهَرُ، أَوْجَهُ، الْأَوْجَهُ، أَظْهَرُ، الْأَظْهَرُ، أَمْدَحُ، الْأَمْدَحُ، قَوِيَّةٌ، قَوِيَّتَانِ، الْأَقْوَى، جَبِيَّةٌ، الْجَبِيَّةُ، جَبْدَةٌ، الْجَبْدَةُ، الْأَصْلُ، الْأَصُولُ، شَاذًا، شَاذٌ، غَلَطٌ، خَطَأٌ، فِيهِ نَظَرٌ، كَثْرَةُ الْأَسْتِعْمَالِ، كَثِيرُ الْأَسْتِعْمَالِ، ضَرْوَةٌ، سَنَةٌ مَتَّبَعَةٌ، فِي غَيْرِ الْقُرْآنِ، لَا يُؤْخَذُ بِهِ، تَرْجِيحٌ، حَسَنَتٌ، حَسَنٌ، فَحَسَنٌ، أَحْسَنٌ، وَجِيهَةٌ، الْوَجْهَةُ، لَوْ قُرِئَتْ، يُقْرَأُ، لَمْ يُقْرَأْ، قَرَأْتَانِ، قَرَأْتَيْنِ، قَرَأْتِي، قَرَأْتَا، قَرَأَاتٌ، الْقَرَأَاتُ، الْقَرَاءُ، قِرَاءَةُ النَّاسِ، فَرَشٌ، الْفَرَشُ).

توضیح این که جستجو از این مدخلها نگارنده را به انبوهی از مواضع اختلاف قرآئت رساند که مرحوم مؤلف در آنها پس از نقل قرآئات بدیل، به داوری بین حجج آنها پرداخته و نهایتاً قرآئتی را

اختیار کرده و مبنای زبانی - ادبی آن را نیز بیان کرده است. مطالعه این مواضع نشان داد که مطابق با نظر صائب صاحبان آثار فوق، مفسر فقید برای اختیار یک قرآنت در مواضع اختلاف، به یک مبنای عام و مشترک توسل نجسته، بلکه بسته به مورد، به مبنا یا مبانی متفاوتی تمسک نموده که برخی از آنها جزو مبانی زبانی - ادبی اند که ذیلاً به بحث و بررسی آنها می پردازیم، گو این که آن مرحوم از برخی از آنها بیشتر و از برخی دیگر کمتر استفاده کرده باشد.

مبانی اختیار قرآانات در تفسیر مجمع البیان

استقرای مواضع اختلاف قرآانات در تفسیر مجمع البیان نشان می دهد که مجموعه مبانی ای را که مؤلف فقید آنها را به کار بسته تا قرآنتی را بر قرآانات بدیلش ترجیح بدهد، می توان در پنج مبنا به قرار زیر ساماندهی نمود:

۱. قرآنت، سنت مُتَّبِعَه است.
۲. لغت قرآن، لغت افسح است.
۳. قرآن، مطابق با لغت اهل حجاز است.
۴. قرآن، نقل مشهور است.
۵. قرآنت موافق با مصحف عثمانی، ارجح است.

مبانی سه گانه زبانی - ادبی اختیار قرآانات در تفسیر مجمع البیان

همان گونه که مشاهده می نمایید، از میان مبانی فوق، سه مبنای نخست، ماهیتی زبانی - ادبی دارند که در این مقاله به نقد و بررسی آنها می پردازیم.

مبنای نخست: سنت متبعه بودن قرآن از نظر طبرسی

پیش فرض عام مرحوم طبرسی هنگام مواجه با آن دسته از آیاتی که دچار اختلاف قرآنت شده اند، چه آن جا که خود به جواز یا قوت قرآانات بدیل و یا فقدان مرجح بین آنها حکم می کند و چه آن جا که این احکام گوناگون را از عالمانی دیگر نقل می نماید و حتی هنگامی که قرآنتی را تخطئه می کند و یا سخن عالمی دیگر را در تخطئه قرآنتی گزارش می کند، در تمام این موارد، پیش فرض عامشان این است که تمامی صاحبان قرآانات مذکور، خوانش خاص خود را از شیخ قرآنت خود «تلقی»، یعنی «اخذ شفاهی» کرده اند و سپس تمام و کمال و بی کم و کاست به ما رسانده اند و آن شیوخ نیز به همین روش قرآانات خود را از شیوخ طبقه قبل اخذ نموده و بی دخل و تصرف به قراء مزبور منتقل

کرده اند و شیوخ آن طبقه و طبقات قبل تر نیز تا زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قرآنت خود را به همین گونه دریافت و سپس به شاگردان خود منتقل می کرده اند و درست هم همین بوده و جز این هم پذیرفته نبوده و نیست و این معنای مبنای فوق است که می گوید: قرآنت، سنت متبعه است، یعنی کیفیت قرآنت امری است که قرآء آن را از پیشینیان خود تلقی می کرده و با تبعیت کامل از آنها به پسینیان خود منتقل می کرده اند و باید هم این گونه باشد. بر این اساس اگر مرحوم طبرسی درباره خوانشی خاص از کلمات قرآن برداشتی جز این می داشت، بی درنگ آن را بی اعتبار اعلام می کرد و به کناری می گذاشت.

لازم به ذکر است که سابقه تاریخی عبارت «القرآءُ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ» که در بسیاری از تفاسیر ثبت شده، بر اساس برخی منابع، به نیمه نخست قرن اول هجری قمری باز می گردد. برای نمونه، الإیتقان از سنن سعید بن منصور نقل می کند که زید بن ثابت گفته است: «القرآءُ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۵۸). برخی منابع دیگر نیز این کلام را از زید بن ثابت نقل کرده اند که آدرس آنها در پاورقی الإیتقان آمده است. نکته دیگر این که جستجو در کتب تفسیر و علوم قرآن نشان می دهد که قرآن شناسان فهمهایی مختلف و البته نه متباین، از این جمله و به تعبیر بهتر از این مبنا داشته و از آن به عنوان استدلال برای دعاوی مختلفی استفاده کرده اند؛ برای نمونه، (ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۲۹۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۵۸؛ رضوان، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۲؛ ابن الأبناری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۸؛ دانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۸۶۰؛ ابوحیّان، ۱۴۲۰، ج ۴: ۵۲۲؛ بناء، ۱۴۲۲: ۱۶۲).

اگر پرسیده شود که منظور از سخن فوق چیست و مگر می شود که در قلمرو علوم قرآنی برداشتی جز این از اصطلاح «قرآنت» داشت، پاسخ این است که: بله؛ برداشت دیگری نیز می تواند ضمیمه تلقی رایج از قرآنت بشود و آن این است که یکی قاری خوانشی خاص از کلمه ای از قرآن را به استحسانات و اجتهادات زبانی و ادبی خود مستند کند؛ به این معنا که ادیبی قرآنت قطعی منقول از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را درباره آن کلمه کنار بگذارد و با تکیه بر دانش زبان و ادبیات و یا با تکیه بر اجتهاد زبان شناختی شخصی خود، اعلام کند که باید آن کلمه قرآنی به گونه دیگری قرآنت بشود و برای آن این گونه استدلال کند که مثلاً از نظر زبانی یا ادبی آن خوانش پیشنهادی او و نه قرآنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، صحیح یا فصح است و یا خوانش او از قرآنت آن حضرت، اصح یا افصح است و یا خوانش او از نظر صحت و فصاحت، هم ارز قرآنت آن حضرت است و می تواند یا باید جایگزین قرآنت نبوی بشود.

سؤال دیگری که ممکن است با همراه با ابراز شگفتی مطرح شود این است که مگر چنین کسانی هم در تاریخ اسلام وجود داشته اند که نیاز به اتخاذ موضع در قبال آنها باشد؟! پاسخ این است که ظاهراً صاحب «البرهان فی علوم القرآن» چنین دیدگاهی را به برخی مانند جارالله زمخشری نسبت می دهد و در این باره می نویسد: «قرآانات توقیفی اند و نه اختیاری، بر خلاف گروهی، از جمله زمخشری که پنداشته اند، این امر اختیاری است و دائر مدار اختیار فُصْحَا و اجتهاد بُلْغَا است» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۷۰) و حتی اگر چنین انتسابی ناصحیح و ناشی از سوء فهم صاحب البرهان از کلام جناب زمخشری باشد، تأکیدات مکرر عالمانی مانند مرحوم طبرسی در مجمع البیان بر باطل بودن تأسیس خوانشهای جدید برای کلمات قرآن، آن هم به استناد قواعد زبانی - ادبی و نشان دادن آنها در کنار خوانشهای متلفّات از شیوخ قرآنت، یا حاکی وجود تمایل برخی برای انجام چنین کاری بوده و یا می خواسته پیشاپیش از پیدایش چنین تمایل و اقدامی جلوگیری کند.

طبق مبنای فوق، استحسانات و دلایل زبانی و ادبی، چه صحّت آنها مورد اتفاق باشد و چه مورد اختلاف و نیز چه مقبول عامه زبانشناسان و ادیبان باشند و چه مقبول یک فرد، گو این که می توانند در کیفیت خوانش کلمات غیر قرآن، اعمال بشوند و خوانشی را تجویز یا توصیه کنند که عدل و یا جایگزین ترجیحی قرآانات منقول و متلفّات باشند، اعمالشان در کلمات قرآن پذیرفته نیستند و این نوع از ادله از چنین جایگاهی برخوردار نیستند و نباید برای چنین هدفی از آنها استفاده کرد.

اکثر قریب به اتفاق قرآن شناسان چنین مبنایی را پذیرفته و بدان پایبند بوده اند که علامه طبرسی نیز یکی از آنهاست. آن مرحوم در مواضع متعددی احتمال یا جواز برخی خوانشها در کلمات قرآن را با تمسک به این مبنا رد کرده است؛ البتّه این مواضع دو گروهند؛ یک گروه کم شمار و شامل پنج مورد که مؤلف فقید در آنها به این مبنا تمسک کرده و یک گروه پرشمار و شامل ده ها مورد که مبنا مذکور، کبرای مطویّ یک قیاس ضمیر به کار رفته است؛ و ما از بین همه آنها به تنها به ارائه پنج نمونه گروه نخست اکتفا می کنیم.

تطبیقات مبنای نخست در مجمع البیان

۱- در ابتدای آیه ۵۴ سوره بقره می خوانیم: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ...»؛ ایشان توضیح می دهد که واژه «قوم» منادای مضاف به یاء متکلم بوده که طبق قاعده جایز نحوی، مضاف إليه آن حذف شده و کسره ما قبل آن، به عنوان ما یدلّ علیه باقی مانده است؛ و نیز یادآوری می کند که در زبان عربی در این گونه

منادا چهار وجه جایز است؛ یک وجه همانی است که در آیه اتفاق افتاده، یعنی حذف یاء و ابقای کسره ما قبل و وجوه دیگر عبارتند از: حذف یاء و تحریک ما قبل آن به ضمّه، اثبات یاء و اسکان آن، اثبات یاء و تحریک آن به فتحه. منتهای ایشان ارتکاب هیچ کدام از این وجوه جایز، به جز وجه اول را در قرآن جایز نمی‌داند و می‌گوید: «زیرا قرأت سنتی متبّع است» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۳۷).

۲- در میانه آیه ۷۱ سوره بقره می‌خوانیم: «... قَالُوا أَلَمْ نَجِئْكَ بِالْحَقِّ...»؛ ایشان درباره نحوه وصل واژه «قالوا» به واژه «الآن» در قرأت، چند وجه جایز را ذکر می‌کند؛ وجه اول همانی است که در قرأت آیه اتفاق افتاده است، یعنی حذف واو «قالوا» و اسکان لام «الآن». وجه دوم حذف واو «قالوا» و الغای همزه و مفتوح کردن لام در «الآن» است و وجه سوم اظهار واو «قالوا» و الغای همزه و مفتوح کردن لام در «الآن» است. البته ایشان دو وجه اول که در آن واو «قالوا» حذف می‌شود را در زبان عربی اجود می‌شمارد، لیکن نهایتاً تنها وجه اول از مجموع سه وجه را شایسته می‌شمارد و می‌نویسد: «و شایسته نیست که (این آیه) جز به کیفیتی که به صورت صحیح روایت شده است، قرأت بشود، چرا که قرأت سنتی متبّع است» (همان: ۲۷۲).

۳- در آغاز آیه ۱۰۱ سوره بقره می‌خوانیم: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ»؛ ایشان بیان می‌کند که واژه «مصدق» نعت «رسول» است و به تبع آن مرفوع شده، گو این که از نظر زبان عربی جایز است که آن را به عنوان حال، نصب بدهیم، لیکن در قرأت قرآن تنها رفع جایز است، زیرا قرأت سنت متبّع است (همان: ۳۲۸ و ۳۲۹).

۴- در ذیل آیه ۵۳ سوره نساء می‌خوانیم: «... فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا»؛ ایشان دلیل عمل نکردن (إِذَا) را - به عنوان یکی از نواصب فعل مضارع - در فعل «لا يؤتون»، توسط آن میان فاء عطف و فعل می‌داند؛ چرا که یکی از شرایط اعمال آن را قرار گرفتن در ابتدای جمله است؛ با این حال اعلام می‌کنند که اگر فاء را استینافیّه لحاظ کنیم، واژه «إِذَا» در ابتدای جمله خود قرار می‌گیرد و قهراً می‌تواند در فعل ما بعد خود عمل کند و آن فعل به صورت «یؤتوا» تلفظ شود، ولی در پایان اعمال آن بر این وجه را در قرأت قرآن ممنوع می‌داند و این گونه استدلال می‌کند که: «قرأت سنتی متبّع است» (همان، ج ۳: ۹۵).

۵- در آغاز آیه ۶۱ سوره هود که آخرین این موارد است می‌خوانیم: «وَإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ...»؛ ایشان ذیل این آیه به واژه «تمود» و استعمال گاه منصرف و گاه غیر منصرف آن در قرآن کریم عطف

توجه می کند و در توضیح دلیل این برخورد دو گانه این گونه توضیح می دهد که در موضعی که این واژه نام یک «قبیله» تلقی شده، با آن معامله غیر منصرف شده و در موضعی که نام یک «حی» تلقی شده، با آن معامله منصرف شده است و مصادیق هر دو تلقی نیز در زبان عربی فراوان است و هیچ یک نسبت به دیگری از مزیت فراوانی بیشتر، برخوردار نیست؛ بنابراین چه پیوسته این واژه را منصرف به کار ببریم و چه پیوسته غیر منصرف، هر دو بجا و نیکو خواهد بود. البته ایشان پس از این توضیحات، تذکر می دهد که انتخاب یکی از این دو حالت و نه دیگری، کاری است که در غیر قرآن جایز است نه در آن و در این باره می گوید: «خروج از کیفیت قرأت قراء شایسته نیست، چرا که قرأت سنت متبعه است» (همان، ج ۵: ۲۶۳).

اشکال: ناسازگاری دیدگاه یاد شده با روش طبرسی در نقل انواع قرآانات

«علامه طبرسی، خوانشی خاص در کلمات قرآن را که مستند به ادله زبانی - ادبی باشد را نه قرأت می نامد و نه مشروع می داند و در این حوزه تنها نقل را حجه می داند؛ این ادعای ما درباره دیدگاه ایشان بود که در صفحات فوق ارائه و اثبات کردیم؛ با این حال ممکن است که با مراجعه به تفسیر مجمع البیان ببینیم که مرحوم طبرسی پیوسته بخشی با عنوان «الحجّه» را در پس بخشی دیگر با عنوان «القراءه» تعبیه نموده و در آن ادله زبان شناختی قرآانات را گفته و یا از دیگران نقل و احیاناً نقد یا داوری نموده است و این اشکال پیش بیاید که اگر به اعتقاد ایشان ادله زبان شناختی نمی تواند همانند «نقل از شیخ قرأت» پشتوانه یک قرأت باشند، پس این همه استدلال زبان شناختی که در پس قرآانات آمده و تفسیر مجمع البیان مشحون از آنهاست چه معنایی خواهد داشت؟

چرا علامه طبرسی با اصرار و عنایت کامل، آنها را برای توجیه یک، دو یا چند قرأت ارائه می کند و یا این دست استدلالات را از دیگران نقل و یا نقل و نقد می کند؟! و چرا ایشان برای اثبات خوانشهای خاص موسوم به قرأت، هم ذیل عنوان «القراءه» به حیثیت منقول آنها اشاره می کند و هم ذیل عنوان «القراءه» به ادله زبان شناختی آنها؟! آیا این سلوک نمی تواند کاشف از این باشد که ایشان دلیل زبانی را در کنار دلیل نقل و در صورت لزوم، جایگزین نقل می داند؟! و یا حتی نمی تواند کاشف از این اعتقاد ایشان باشد که حجیت نقل در علم قرآانات نیز خود در نهایت، در گرو سازگاری آن کیفیات منقوله با ادله زبان شناختی عربی است؟!

پاسخ: اهتمام طبرسی به مبانی زبانی - ادبی قرآن در یافتن قرائت اصلی

اشکال یاد شده ، در نگاه نخست، اشکالی قوی و موجه به نظر می رسد، لیکن توجه به موقعیتهایی که صاحب مجمع البیان به ارائه استدلالهای زبان - ادبی می پردازد؛ این اشکال را مرتفع می کند؛ توضیح این که یکی از مبانی قرآنی آن مرحوم که مبنای مشهور امامیه نیز محسوب می شود، وحدت قرآنی قرآن است که طبق این مبنا، قرائت وحیانی قرآن تنها یکی است نه بیشتر (همان، ج ۱: ۷۹). مبنای دیگر ایشان که آن نیز معتقد امامیه است، عدم ضیاع قرآن، حتی در کوچکترین مقیاس است، به این معنا که نه کل قرآن مُنزَل و نه قسمتی از آن و نه هیچ سوره، آیه و یا کلمه ای و نه حتی هیچ حرکت، سکون یا اعرابی در هیچ کلمه ای از قرآن، در طول تاریخ گم و از دسترس مسلمانان خارج و از خاطر آنان محو و زدوده نشده است و اگر در اصل وجود و یا وزن یا ماده بعضی از کلمات قرآن و یا در اعراب آنها هم اختلافاتی باشد، که «اختلاف قرائت» نیز از همین سنخ است، آن اختلافات و اطراف هر یک ثبت و ضبط شده و به نسلهای بعدی منتقل شده و در اختیار آنان قرار گرفته است (همان: ۸۳ و ۸۴). مبنای سوم قرآنی آن مرحوم، کثرت احتمالات در عین وحدت نزول قرآن است که بر اساس آن، در مواضع اختلاف قرائت، قرائت وحیانی از غیر خود متمایز نیست، بلکه محتمل بین یکی از قرائت بدیل است که باور آن مرحوم به این مبنا از سلوک عملی آن مرحوم در سرتاسر مجمع البیان استخراج می شود.

اکنون می گوئیم: بر اساس مبانی فوق، مفسر در مواضع اختلاف بین دو یا چند احتمال، علم تفصیلی به احتمال درست ندارد، یعنی نمی داند که کدام یک وحیانی است، با این حال، به آن علم اجمالی دارد، به این معنا که قطع دارد که احتمال راستین و وحیانی، یکی از همان احتمالات است نه احتمالی بیرون از آنها. حال از آنجا که در این گونه مواضع امکان تعیین قرائت وحیانی از طریق ملاحظه قرائت وجود دارد، مفسر در گام اول وظیفه دارد که در میان قرائت منقول به دنبال آن قرائت مُنزَل بگردد. لکن وی در جستجو نیازمند یک سلسله مبانی است تا آنها را بر اساس اولویت و به ترتیب به کار ببندد و ادله زبان شناختی ای که در اشکال فوق مطرح شده بخش عمده همین دست مبانی است؛ مبانی ای که مرحوم طبرسی با توسل و تکیه به آنها تلاش می کند تا بلکه بتواند آن قرائت وحیانی را بیابد. بنابراین، به کارگیری مبانی زبانی - ادبی در تعارض با مبنای سنّه متبعه قرائت نیست، زیرا گو این که آن مرحوم به کارگیری ادله زبانی - ادبی را برای خلق یک قرائت نامشروع می داند، به

کارگیری آنها را برای کشف قرآنت و حیانی از بین بدیلهايش کاملاً مشروع و ضروری می انگارد و ادامه مقاله نیز تشریح یکی از مکانیزمهای زبان شناختی به کار رفته در مجمع البیان برای تشخیص قرآانات اصیل از بین بدیلهايشان در مواضع اختلاف است.

مبنای دوم: فصیح بودن لغت قرآن از نظر طبرسی

اکنون که دانستیم علامه طبرسی توسل به ادله زبانی و ادبی را برای تأسیس یک قرآنت، محکوم و مردود می داند و در عین حال، توسل به آنها را در مواضع اختلاف، برای تبدیل علم اجمالی به قرآنت و حیانی به علم تفصیلی مقبول و بجا می شمرد، اعلام می کنیم که یکی از مبانی زبان - ادبی که مؤلف فقید با تمسک به آن قرآنتی را اختیار نموده و یا برقرآنت دیگر ترجیح داده، این مبناست که: «لغت عربی قرآن لغت عربی فصیح است». فصیح بودن لغت عربی قرآن نیز به معنای فصیح بودن آن در مقیاس کلمه و در مقیاس کلام است؛ و اما فصاحت کلمه و کلام به چه معناست؟ توضیح این که «کلمه» و «کلام»، هر دو به «فصیح» و «غیر فصیح» توصیف می شوند، لیکن کلمه فصیح، تعریفی غیر از کلام فصیح دارد و عیوب فصاحت کلمه اموری غیر از عیوب فصاحت کلامند که از باب مقدمه در ذیل درباره آنها به اختصار توضیح می دهیم.

فصاحت کلمه

فصاحت کلمه به معنای مبراً بودن آن از سه عیب موسوم به «تنافر بین حروف»، «غرابت استعمال» و «مخالفت با قیاس صرفی» است. «تنافر در حروف» کیفیتی در کلمه است که تلفظ آن را برای زبان، ثقیل می کند، مانند دو واژه عربی (مُسْتَشْرِزَات) در بیت امرء القیس که در توصیف موی محبوبی می سراید: «غَدَائِرُهُ مُسْتَشْرِزَاتٌ إِلَى الْعُلَى * تَضَلُّ الْعِقَاصُ فِي مُنْتَى وَ مُرْسَلٌ» و واژه (هُعْخُع) در کلام مردی اعرابی که گفته بود: «تَرَكْتُ نَاقِيَتِي تَرَعَى الْهُعْخُع»، چرا که دستگاه تکلم در مردم عرب زبان با سختی آنها را تلفظ می کند.

«غرابت استعمال» نیز به معنای نامتداول بودن کلمه و یا مجهول بودن مبده اشتقاق آن و در نتیجه، روشن نبودن معنای آن کلمه است، نظیر دو واژه عربی (تَكَأَكَاْتُمْ) و (اِفْرَنْقِعُوا) در کلام عیسی بن عمرو نحوی آن جا که از مرکب خود بر زمین افتاد و مردم گرد او حلقه زدند و او در اعتراض به اجتماعشان گرد وی آنها را این گونه خطاب کرد: «مَا لَكُمْ تَكَأَكَاْتُمْ عَلَيَّ كَتَكَأَكِيْكُمْ عَلَيَّ ذِي جِنَّةٍ؟! اِفْرَنْقِعُوا عَنِّي»، زیرا شنونده عرب زبان برای فهم معنای این دو واژه در کلام او باید زحمت مراجعه به فرهنگ لغت را

بر خود هموار کند تا بفهمند که واژه نخست به معنای (اجتمعتم) و واژه دوم به معنای (تنحوا) است و نیز مانند واژه عربی (مُسرَّجاً) در بیت رؤبه بن العجاج که او هم در توصیف چهره محبوبی می‌سراید: «و مقلَّةٌ و حاجباً مزججاً * و فاحماً و مرسناً مُسرَّجاً»؛ چرا که شنونده عرب برای فهم معنای آن راه به جایی نمی‌برد، بلکه نهایتاً آن را محتمل بین یکی از این دو معنا می‌بیند، «بینی سپید همچون سیراج»، «بینی باریک و صاف همچون شمشیر منسوب به سرزمین سُرَّج».

«مخالفت با قیاس صرفی» نیز به معنای آن است که ساختمان کلمه بر خلاف قواعد ساختن کلمات باشد؛ البته منظور، قواعدی است که از تتبع در لغت عرب استنباط شده باشد، مانند واژه عربی (أجلُّ) در این بیت از ارجوزه طولانی ابو النجم که می‌گوید: «الحمدُ لله العلیُّ الأجلُّ * أوسع الفضلِ الوهوبِ المُجزلِ» و واژه عربی (اثین) در شعر ابو الحسن جمیل بن معمر که در ستایش خود و زوجه یا مرکبش می‌گوید: «ألا لا أرى إثنين أحسنَ شيمَةً * على حدَّانِ الدهرِ مني و من جمَلٍ»؛ چرا که طبق قاعده صرفی مستنبط باید بنای آنها به (أجلُّ) و (اثین) تغییر می‌کرده، یعنی در واژه نخست، ادغام واجب و در واژه دوم، وصل همزه اتفاق می‌افتاده است (تفتازانی، بی تا: ۱۶ تا ۱۹؛ عسکری، بی تا: ۱۵۱).

فصاحت کلام

فصاحت کلام نیز به معنای عاری بودن کلام فصیح از سه عیب «ضعف تألیف»، «تنافر بین کلمات» و «تعقید» است. «ضعف تألیف» همان ناسازگاری ترکیب و بافت بین کلمات یک جمله با قانون نحوی است؛ قانونی که آن چنان نزد اکثریت نحویان، مشهور باشد که جمهور آنها جز آن را ممتنع بدانند، نظیر ارتکاب امر ممنوعی مانند اضممار یاد شده لفظاً و معنی که در جمله (ضرب غلامه زیداً) رخ داده و این جمله را به عیب ضعف تألیف مبتلا کرده است؛ توضیح این که ضمیر مضاف إليه (غلام) نیازمند مرجع ضمیر است و واژه (زیداً) این نقش را برای آن ایفا می‌کند، در حالی که صلاحیت آن را ندارد، چرا که این مرجع از ضمیر خود رتبه و لفظاً مؤخر است؛ رتبه مؤخر است، چرا که مفعول است و مفعول فرمول نویسی جمله، بعد از جایگاه فاعل و مضاف إليه آن، یعنی ضمیر یاد شده، است و لفظاً مؤخر است، چرا که مؤخر از آن ضمیر آمده است.

«تنافر بین کلمات» نیز گونه‌ای ترکیب بین کلمات یک جمله است که تلفظشان را به صورت پیاپی بر زبان ثقیل و دشوار می‌کند. درجه خفیف این عیب را در زبان عربی در هر دو شطر از بیت منسوب به ابی تمام در مدح ابراهیم بن هشام مخزومی می‌توان تجربه کرد، آن جا که گفته است: «کریم متی

أمدحة أمدحه و الوری معی * و إذا ما لمتُهُ لمتُهُ وَحَدی» و درجه شدید آن را نیز در زبان عربی می توان در شطر دوم از این بیت منسوب به جن در سوگ شخصی به نام حرب بن امیة بن عبد شمس مشاهده کرد که در آن می گوید: (و قَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ * و لیس قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ).

آخرین عیب فصاحت کلام «تعقید» است که خود به دو گونه «تعقید لفظی» و «تعقید معنوی» تقسیم می شود؛ تعقید لفظی ناهماهنگ بودن ترتیب کلمات موجود در کلام با ترتیب معانی موجود در ذهن متکلم است. برای مثال، متکلم جزء یا اجزائی از کلام خود را از محل اصلی خود برداشته و مقدم یا مؤخر می کند و یا به قرینه ای تکیه می کند و مرتکب حذفی می شود و یا از اسم ظاهر به ضمیر عدول می کند و یا اقدامات دیگری از این دست که علم نحو، اصل ارتکاب آنها را جایز شمرده باشد انجام می دهد که در نتیجه فهم معنای آن دشوار می شود. نمونه آن در زبان عربی مصراع دوم این بیت از فرزدق است که در مدح ابراهیم بن هشام بن اسماعیل مخزومی می گوید: (و ما مِثْلُهُ فِی النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا * أَبُو أُمَّه حَيٌّ أَبَوْه يُقَارِبُهُ)؛ عرب زبانان این بیت را به دلیل این است که از تجویزات نحوی مانند جواز فصل بین برخی از اجزای کلام بیش از حد استفاده شده، با دشواری فهمیده اند، زیرا چپنش اصلی و اولیه کلمات آن این گونه بوده که به خاطر محافظت بر وزن به هم خورده است: «و ما مِثْلُهُ فِی النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمَّه أَبَوْه».

«تعقید معنوی» نیز به معنای وجود خلل در انتقال از معنای لغوی کلام به معنای مقصود است. این گونه تعقید زمانی اتفاق می افتد که گوینده معنای اولیه و لغوی کلام خود را اراده نکرده، بلکه آن را پُلی برای تفهیم معنای دیگری قرار داده باشد، لیکن شنونده مجبور باشد برای عبور از معنای لغوی و وصول به معنای مقصود، از مدخل مفاهیم میانین دیگری نیز بگذرد که برای فهم مقصود نهایی چندان یاری نکنند و یا حتی اصلاً مناسب نباشند. در چنین حالتی است که فرایند انتقال از معنای اولیه و موضوع له آن لفظ به معنای نهایی مقصود، مختل می شود و فهم دشوار می گردد که از آن به تعقید معنوی تعبیر می کنند، مانند شطر دوم این بیت از عباس بن احنف: (سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عِنْدَكُمْ لَتَقْرُبُوا * و تَسْكَبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لَتَجْمُدَا)؛ گوینده معنای عبارت (لَتَجْمُدَا = تا چشمانم خشک شوند) را در این بیت به عنوان کنایه از (زدوده شدن غم هجران) قرار داده، در حالی که عرف آن را کنایه از حالتی ضد آن، یعنی (باقی نماندن اشکی برای ریختن، علی رغم وجود هجران) قرار می دهد و لذا معنای اصلی آن، مدخل نامناسبی برای معنایی شده که گوینده اراده نموده و لذا دیریاب شده و به اصطلاح تعقید معنوی یافته است. (همان: ۲۰ تا ۲۳).

فصاحت، مفهومی تشکیکی

توضیحاتی که درباره فصاحت در کلمه و کلام ارائه نمودیم، روشن شد که چه کلمات و چه کلامها، هر کدام دو گونه اند؛ برخی فصیحند و برخی غیر فصیح. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا مفهوم «فصاحت» و به تبع آن، مفهوم «عدم فصاحت»، مفاهیمی مشکک و تفضیل پذیرند یا متواپی و تفضیل ناپذیر؟ پاسخ این است که بیانات بلاغیون نشان می‌دهد که این دو مفهوم، مقول به تشکیکند و ما می‌توانیم از کلمه یا کلام «فصیح» و «فصیح تر» و «فصیح ترین» سخن بگوییم، همان طور که می‌توان از کلام غیر فصیح و غیر فصیح تر و غیر فصیح ترین سخن بگوییم. اما واقعاً معنای این درجات چیست؟

نخستین معنای آن ناظر به اصل وجود شرایط فصاحت است؛ همان گونه که گفتیم، یک واحد کلمه به شرط خالی بودن از سه عیب: تنافر حروف، غرابت و مخالفت قیاس صرفی و یک واحد کلامی نیز مشروط به خالی بودن از سه عیب: ضعف تألیف، تنافر کلمات و تعقید لفظی و معنوی فصیح شمرده می‌شوند. این حقیقت، تقریر دیگری نیز دارد و آن این است که اگر کلمه و کلام حائز تمام شرایط مذکور باشند، فصاحتی کامل، تمام عیار و دارند، ولی اگر تنها حائز برخی از آنها باشند، به همان اندازه فصیحند نه بیشتر؛ بنابراین کلمه یا کلامی که هیچ کدام از شرایط سه گانه مربوط به فصاحت خود را نداشته باشند، کلمه و کلام غیر فصیحند و اگر تنها دارای یکی از آن شرایط باشند، از نازلترین درجه فصاحت برخوردارند و اگر فقط حائز دو شرط باشند، نسبت به کلمه و کلامی که تنها حائز یک شرطند، فصیحتر محسوب می‌شوند و اگر از هر سه شرط برخوردار باشند، فصیح ترین کلمه و کلامند. بر این اساس، مفهوم فصاحت طیفی دارای سه مرتبه می‌گردد: مرتبه فصیح، مرتبه فصیحتر و در نهایت، فصیح ترین.

معنای دیگر آن ناظر به وزن و جایگاه هر یک از شرایط یا عیوب سه گانه فصاحت کلمه و شرایط سه گانه فصاحت کلام است؛ سؤالی که از این منظر مطرح می‌شود آن است که آیا این شرایط، اعتبار و اهمیت برابری دارند و همگی به یک اندازه آب به آسیاب فصاحت کلمه و کلام می‌ریزند و یا برخی شرایط از برخی دیگر با اهمیت ترند؟ آیا هر یک از عیوب پیش گفته، تأثیر منفی برابری در فصاحت دارند یا برخی عیوب از برخی دیگر مخرب ترند؟ برای مثال آیا در میان شرایط فصاحت کلمه، موافقت با قیاس صرفی مستنبط از کلام عرب جایگاه اهمیت بیشتری دارد یا رواج استعمال و یا

سهولت نطق و گوش نوازی آن؟ به تعبیر دیگر، آیا مخالفت با قیاس صرفی برای فصاحت زیانبار تر است یا غرابت و یا تنافر حروف؟ این سؤال را به این خاطر مطرح می‌کنیم که گاه متکلم بین دو کلمه مترادفی که هر دو از فصاحتی نسبی برخوردارند مردّد می‌ماند که کدام را در کلام خود درج کند، یکی هماهنگ با قیاس صرفی و در دارای غرابت در استعمال است و دیگری برعکس، مخالف قیاس صرفی است، لیکن رواج استعمال دارد.

برای مثال، دو واژه مترادف «مسجد» و «مسجد» اسم مکانند؛ واژه نخست، هم سهولت نطق دارد و هم هماهنگ با قاعده ساخت اسم مکان در صرف است، ولی غریب الاستعمال است و واژه دوم نیز علی‌رغم برخورداری از سهولت نطق، شذوذ صرفی دارد، گو این که کاملاً متداول الاستعمال است. بنابراین هر کدام از این دو واژه دارای دو شرط از سه شرط فصاحت کلمه اند، شرطی که در هر دو موجود است همان سهولت نطق، یعنی نداشتن تنافر حروف است؛ شرطی که تنها در واژه «مسجد» است، موافقت با قیاس صرفی است و شرطی که تنها در واژه «مسجد» است، مأنوس و متداول الاستعمال بودن است.

با این اوصاف، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا می‌توان با این استدلال که چون هر دو دارای دو شرط از سه شرط فصاحتند، در یک درجه از فصاحتند؟ پاسخ، منفی است. چرا که از منظر بلاغی، امتیاز مأنوس بودن و تداول کلمه از امتیاز موافقت با قیاس صرفی، وزن و اهمّیت بیشتری دارد و فصاحت بیشتری به بار می‌آورد؛ به همین خاطر، می‌توان گفت که واژه «مسجد» از واژه «مسجد» افصح است، گو این که هر دوی آنها، دو شرط از سه شرط فصاحت در کلمه را دارند. بر این اساس، کلمه ای که هم موافق قاعده صرفی و هم رواج استعمال باشد، در مقایسه با کلمه ای که مخالف قیاس صرفی و استعمالش رایج باشد افصح است و مورد اخیر نیز به نوبه خود از کلمه ای که دارای غرابت باشد و در عین حال، موافق قیاس صرفی باشد افصح است.

در این میان برخی معتقدند که دلیل افصحیت کلمه صرفاً اقیس، نسبت به کلمه صرفاً اشیع این است که کلمه صرفاً اشیع هم رتبه کلمه ای است که هم اقیس و هم اشیع باشد؛ اینان معتقدند که آن چه مهم است، جعل و حکم واضع است و کلمه فصیح کلمه ای است که مطابق جعل و حکم واضع لغت باشد، چه حکم کند به وجوب قیاسی بودن تمام مفردات کند و چه حکم به قیاسی بودن اکثر کلمات کند و آن گاه خود، تعدادی از آنها را استثنا نماید و مخالفت با قیاس را در آن کلمات بپذیرد.

در این باره نیز معتقدند که خود واضح قیاس صرفی استفاده از یک سلسله کلمات مخالف قیاس را تجویز و رائج نموده است؛ بنابراین، چون هم کلماتی که صرفاً اشبع هستند، مانند کلمات اشبع اقیس، مطابق نظر واضح لغتند، از نظر بلاغی همتراز هستند.

برای نمونه صاحب کتاب «المدرّس الأفضّل فی ما یرمز و یشار إلیه فی المطوّل»، سخن ماتن را درباره مخالفت قیاس صرفی توضیح می‌دهد و سپس در توضیح این کلام او گفته است: «و اما امثال (أبی یأبی) و (عَوْدَ) و (إِسْتَحْوَذَ) ... و نظایر اینها از جمله شواذی هستند که در لغت ثابت شده اند» می‌نویسد: «... و نظایر اینها) که ظاهرشان نشان می‌دهد که مخالف قانونند و با این حال در قرآن کریم و کلام فصحا وارد شده اند، اینها، از جمله شواذی هستند که با حکم واضح در لغت ثابت شده اند» (مدرّس افغانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۵۹ و ۴۶۰).

ایشان پس از توضیح مفصّل درباره خلاف قیاس بودن مثالهایی که آورده می‌نویسد: «این شواذ ذکر شده، گو این که بر خلاف قانون مستنبط از تتبع لغت عرب است، لیکن با آن چه که از واضح ثابت شده موافق است و در نتیجه، به هیچ وجه از آن نوع مخالفت با قیاس که به فصاحت کلمه اخلال وارد می‌کند نیست، چرا که مخالفت با قیاس، تنها در صورتی به فصاحت اخلال وارد می‌کند که کلمه ای با استعمال مخالف باشد، یعنی با وضع واضح، در حالی که این موارد شاذّ این گونه نیستند، زیرا اینها به همین صورت، یعنی به صورت مخالف با قیاس تصریفی از واضح ثابت شده اند» (همان: ۴۶۹).

همین بحث به گونه ای دیگر درباره عناصر فصاحت کلام نیز مطرح می‌شود؛ برای نمونه پیش تر نقل کردیم که به باور تفتازانی فصاحت کلام محصول خلو آن از چند عیب، از جمله ضعف تألیف است و گفتیم که کلام مبتلا به تألیف ضعیف آنی است که مطابق با نظر مشهور اکثریت نحویان ساخته نشده باشد و جمهور آنها، متّفق القول، آن را غلط بدانند. در این باره نیز می‌توان پرسید: گاه مشهور برای تعبیر از یک معنا، دو یا چند ترکیب خاص را تجویز می‌کنند و هیچ کدام را غلط و ضعف تألیف قلمداد نمی‌کنند، منتها استقرای در لغت عرب نشان می‌دهد که یکی از آن ترکیبها شایع تر و استعمال آن شایعتر است؛ در این گونه موارد آیا می‌توان گفت؛ درجه فصاحت تمام آن ترکیبهای بدیل، یکی است؟ ظاهراً پاسخ، منفی است و در این گونه موارد باید حکم به افصح بودن ترکیبات شایعتر و وفور استعمال تر کرد؛ و در این میان، به نظر می‌رسد که قرآء قرآن نیز در اختیار قرآئات به همین ملاک

معتقد بوده اند و عالمانی مانند ابو علی فارسی که در باب حجج قرآانات صاحب اثرند و به تبع آنها مرحوم طبرسی نیز به همین معنا باور داشته اند و ملاک نهایی برای فصاحت را کثرت استعمال و تداول دانسته اند.

اکنون که مفهوم فصاحت را در مقایس کلمه و کلام تشریح و خصلت تشکیکی و تفضیل پذیری آن را توضیح دادیم، مفهوم روشن تری از این مبناى مرحوم طبرسی به دست می آید؛ مبناى که می گوید: در مواضع اختلاف بین قرآانات فصیح و غیر فصیح، باید قرآانات فصیح به عنوان قرآانات و حیانی اختیار شود و علاوه بر آن در مواضع اختلاف بین قرآانات افصح و فصیح، باید قرآانات افصح قرآانات و حیانی تلقی شوند، چه در شعاع کلمات و چه در شعاع جملات. موارد زیر شاهد اعتقاد آن مرحوم به مبناى فوق است.

تطبیقات مبناى دوم در مجمع البیان

۱- در آیه ۱۵۷ سوره آل عمران می خوانیم: «وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ». نافع و اهل کوفه به استثنای عاصم، واژه «مُتُّمْ» در این آیه را به صورت «وَتُّم» با میم مکسور قرآنت کرده اند؛ مرحوم طبرسی در ترجیح قرآنت متداول بر قرآنت دوم چنین می نگارد: «مضموم شدن میم در (مُتُّم) اشهر و اقیس است و مکسور شدن آن از نظر قیاسی شاذ است» ایشان در این موضع، تنها قرآنت متداول (مُتُّم) را از نظر هیئت مطابق با قیاس صرفی شایع و مشهور دانسته و فصیح تلقی کرده و ترجیح داده است. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۸۱۶)

۲- در نیمه نخست آیه ۱۲۸ سوره نساء می خوانیم: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا...». مرحوم مؤلف توضیح می دهد که قرآنت «يُصْلِحَا» که از باب (مفاعله) است، قرآنت اهل کوفه است و بقیه قرآء آن را «يَصْأَلِحَا» که از باب (تفاعل) است قرآنت کرده اند و اتفاقاً قرآنت اخیر استعمال شناخته شده تر است. توضیح این که خداوند در آیه فوق می فرماید: اگر زنی بیم آن داشته باشد که شوهرش با او ناسازگاری کند و از او روی بگرداند، اشکالی ندارد که آن دو از در صلح با یکدیگر در آیند و به آشتی بگرایند و در زبان عربی برای انتقال مفهوم «صلح با یکدیگر» ماده (ص.ل.ح) را به باب (تفاعل) می برند نه به باب (مفاعله). ایشان در این موضع، تنها قرآنت نامتداول (يَصْأَلِحَا) را از نظر هیئت، مانوسه استعمال دانسته و در نتیجه، فصیح تلقی کرده و ترجیح داده است. (همان، ج ۳: ۱۸۲). برای مشاهد برخی نمونه های دیگر، رک: (همان، ج ۸: ۵۴۲؛ ج ۹: ۳۱۷).

۳-: در آیه ۱۶۲ سوره انعام می خوانیم: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ درقرآنت متداول، یاء متکلم در واژه «مَحْيَايَ» که نقش مضاف الیه نیز دارد، مفتوح است، با این حال اهل مدینه آن را به سکون قرآنت کرده اند؛ علامه طبرسی قرآنت دوم را رد می کند و در تعلیل بر آن می نویسد: «اسکان یاء در (مَحْيَايَ) از نظر قیاس و از نظر استعمال شاذ است، چرا که دو ساکن این گونه التقا پیدا نمی کنند». ایشان در این موضع تنها قرآنت متداول (مَحْيَايَ) را از نظر صرفی، قیاسی و مانوسه الاستعمال دانسته و در نتیجه، فصیح تلقی کرده و ترجیح داده است. (همان، ج ۴: ۶۰۳)

۴-: در انتهای آیه ۱ سوره نساء می خوانیم: «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا». تمام قراء واژه «الأرحام» را منصوب قرآنت کرده اند، به استثنای حمزه که آن را مجرور قرآنت نموده است. مرحوم طبرسی از ابو علی فارسی نقل می کند که برای نصب این واژه دو احتمال وجود دارد، یکی این که عطف بر محلّ جار و مجرور، یعنی «به» باشد و دیگری این که معطوف بر «الله» باشد. پس از آن به طرح و نقد حجّت قرآنت دیگر می پردازد و در این باره می نویسد: «و اما کسی که آن را جر داده، آن را بر ضمیر مجرور به باء عطف نموده و این از نظر قیاسی ضعیف و از نظر استعمالی کم کاربرد است و آن چه که این گونه باشد، ترک اخذ به آن نیکوتر است». آن مرحوم پس از تبیین ضعف قیاسی احتمال جر، این گونه ادامه می دهند: «و این اتفاق در ضرورت شعری افتاده است ... و مثل چنین کاری در قرآن و در کلام فصیح جایز نیست». ایشان در این موضع، تنهاقرآنت متداول نصب (و الأرحام) را مصون از ضعف تألیف و نیز برخوردار از کثرت استعمال و در نتیجه، فصیح دانسته و ترجیح داده است. (همان، ج ۳: ۴ و ۵)

۵-: در آغاز آیه ۱ سوره انفال آمده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ». برخی اصحاب و تابعان این عبارت را به صورت «يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالِ» قرآنت کرده اند. طبق قرآنت اول، «يَسْأَلُونَكَ» به این معناست: «از تو سؤال می کنند» و طبق قرآنت دوم، به این معناست: «از تو مطالبه می کنند». ایشان پس از نقل سخن زجاج درباره نسبت بین این دو معنا، می پرسد که آیا می توان قرآنت دوم را نیز بر تقدیر حرف «عن» حمل کرد و آن را مصداق منصوب به نزع خافض گرفت؟ و خود این گونه پاسخ می دهد که: «این پدیده شاذی است که تنها شعر آن را برمی تابد، لیکن برای قرآن، تنها فصیحترین لغات اختیار می شود». مؤلف فقید در این موضع، تنها قرآنت متداول (يسألونك عن الأنفال) را از سویی مصون از

ضعف تألیف و از دیگر سو برخوردار از کثرت استعمال و در نتیجه، فصیح دانسته و ترجیح داده است. (همان، ج: ۴: ۷۹۵)

۶-: در صدر آیه ۱۳۷ سوره انعام می خوانیم: «وَ كَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائُهُمْ»؛ این عبارت به صورت «زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ» نیز قرائت شده است؛ ایشان توضیح می دهد که طبق قرائت متداول، «شُرَكَائُهُمْ» و «قَتَلَ» به ترتیب، فاعل و مفعول «زَيْنَ» می باشند و «أَوْلَادِهِمْ» نیز مضاف الیه «قَتَلَ» است و طبق قرائت دوم، «قَتَلَ» نایب فاعل «زَيْنَ» و همچنین «شُرَكَائُهُمْ» فاعل «قَتَلَ» و در عین حال مضاف الیه آن است و «أَوْلَادَهُمْ» نیز مفعول به «قَتَلَ» است که بین این مضاف و مضاف الیه آن فاصل شده است. مؤلف ارجمند، قرائت دوم را به این دلیل رد می کند که مستلزم فصل بین مضاف و مضاف الیه است و لغت عرب فصل بین این دو را یک استعمال قبیح و شاذ می شمرد. آن مرحوم در این موضع، تنها قرائت متداول (شُرَكَائُهُمْ ... قَتَلَ) را مصون از ضعف تألیف دانسته و لذا فصیح تلقی کرده و ترجیح داده است. (همان: ۵۷۲)

مبنای سوم: حجازی بودن لغت قرآناز نظر طبرسی

«قرآن به لغت اهل حجاز نازل شده است»؛ این مبنای سوم مرحوم طبرسی است که با توسل به آن برخی قرائات را اختیار می کند و برخی را به کناری می نهد. در این مبنا دو ابهام وجود دارد که هر کدام بحثی مستقل می طلبد تا مرتفع شود؛ ابهام نخست، ابهام تصویری است؛ به این معنا که واژه «حجازی» یا «اهل حجاز» در علم القراءه دو اطلاق دارد و باید معلوم شود که آن مرحوم این واژه را به کدام معنا به کار برده است. ابهام دیگر نیز ابهام تصدیقی است؛ به این معنا که مبنای فوق یک مبنای زبان شناختی است، اما علاوه بر آن می تواند یک مبنای عقلانی نیز باشد و سؤال این است که ایشان این مبنا را آن جا که صرفاً حیثیت زبان شناختی دارد مبنای اختیار قرائات قرار داده است و یا آن جا که علاوه بر آن، حیثیت عقلانی نیز داشته است. ذیلاً به پاسخ این دو پرسش می پردازیم.

اطلاقات «اهل حجاز» یا «حجازی»

تعبیر «اهل الحجاز» یا «حجازی» در متون علم القراءه و در متون تفسیری و از جمله در تفسیر مجمع البیان دو اطلاق دارد؛ یکی اطلاق لغوی و دیگری اطلاق علم القرائی؛ این تعبیر در اطلاق عرفی خود، نام قبائل و طوائفی از مردمان عرب است که پیش از اسلام تا ظهور آن در مکه، مدینه،

طائف، یمامه و قُرَای آنها سکونت داشتند و (حجاز) هم که به معنای (فاصل) است نام سرزمینی است که عموم این شهرها و توابعشان را احاطه می‌کند. به اعتقاد بسیاری، علت این نام گذاری نیز آن بوده که این سرزمین ما بین دو منطقه نجد و تهامه، یا ما بین منطقه غَور، شام و بادیه، یا ما بین دو منطقه نجد و غَور و یا ما بین دو منطقه نجد و سِراء، فاصله می‌انداخته و حائل بین آنها بوده است (جوهری، ابن منظور و مرتضی زبیدی، ذیل ماده حَجَز). طبق استقرائی که در مجمع البیان نمودیم، «حجازی» در این اطلاق در مقابلِ نامهایی مانند: «بنی تمیم» یا «تمیمون» یا «تمیم»، «قیس»، «ربیع»، «هذیل»، «اهل نجد» یا «نجدیون» و امثال اینها قرار داده می‌شود.

اطلاق دیگر «اهل الحجاز» یا «حجازی» در علم قرآنت کاربرد دارد. در این علم، دو نام مذکور، در مقابل «اهل العراق» یا «عراقی» و «اهل الشام» یا «شامی» قرار می‌گیرد و به مجموع دو گروه از قرآء عشره، یعنی قرآء مدنی و قرآء مکی اطلاق می‌شود؛ توضیح این که مرحوم طبرسی در فن دوم از مقدمه تفسیر مجمع البیان، قرآء عشره را بر اساس بلادی که در آن مشهور بوده اند به پنج گروه مدنی، مکی، کوفی، بصری و شامی تقسیم می‌کند و به معرفی آنها و شیوخ و رواتشان می‌پردازد. آن مرحوم دو تن از قرآء عشره را در گروه قرآء مدنی و یک تن را در گروه قرآء مکی قرار می‌دهد و توضیح می‌دهد که دو قاری مدنی، یکی ابو جعفر یزید بن قعقاع است که یک راوی داشته است و شیوخ قرآنت او نیز عبدالله بن عباس و عبدالله بن عیاش بن ابی ربیع مزخومی بوده اند و شیخ قرآنت خود آنها نیز ابی بن کعب بوده که قرآن را بر پیامبر (ص) قرآنت کرده است؛ و قاری دوم مدنی نیز نافع بن عبد الرحمن است که سه راوی داشته و شیوخ قرآنت او نیز ابو جعفر، شیبۀ بن نصح، عبد الرحمن بن هرمز اعرج و ابن عباس بوده اند. آن مرحوم از عبد الله بن کثیر نیز به عنوان تنها قاری مکی نام می‌برد و توضیح می‌دهد که وی نیز سه راوی داشته است و شیخ قرآنت ابن کثیر، مجاهد بوده و شیخ مجاهد نیز ابن عباس بوده است.

طبرسی پس از ارائه توضیحات فوق متذکر اصطلاح مورد بحث در علم قرآنت می‌شود و می‌نویسد: «هنگامی که اهل مکه و مدینه اجتماع کنند، به آنها حجازی گفته می‌شود» (همان، ج ۱: ۷۸). منظور ایشان این است که اگر در مواضع اختلاف قرآنت، قرآء مدنی و مکی برقرآنتی اتفاق نظر و اجماع حاصل کنند، به آن قرآء، «اهل الحجاز» یا «حجازی» اطلاق می‌کنند. پس از قرآء مدنی و مکی نوبت به قرآء کوفی و بصری می‌رسد و ایشان درباره آنها و شیوخ و رواتشان نیز توضیح می‌دهد و در پایان می‌نویسد: «و هنگامی که اهل بصره و کوفه اجتماع کنند، به آنها عراقی گفته می‌شود» (همان: ۷۹).

اکنون زمان آن است که بگوییم: مراد از این دو اطلاق «حجاری» یا «اهل حجاز» در مبنای سوم، معنای عرفی آن است نه معنای مصطلح آن که بر سه تن از قرآء عشره اطلاق می شود؛ و این کاملاً پذیرفتنی و طبیعی است، زیرا تنها درباره مردمانی که مصداق معنای اول آنند و مقارن ظهور پیامبر اسلام (ص) و نزول قرآن در حجاز می زیستند، صحیح و معقول است که بگوییم قرآن مطابق با لغت آنها نازل شده است، نه کسانی که مصداق معنای دوم آنند و پس از قرن اول هجری به دنیا آمده و زیسته اند. علاوه بر این، مرحوم طبرسی بارها و بارها، قرائتی را به قرآء موسوم به حجاری نسبت می دهد، اما به هیچ وجه حجاری بودن آن قرآء و قرائاتشان را به عنوان مزیت و مرجحی برای قرائتشان محسوب نمی کند (ر.ک: همان: ۴۶۶؛ ج: ۴؛ ۷۱۵؛ ج: ۷؛ ۲۴).

بررسی زبان شناختی بودن یا زبانی - عقلائی بودن مجاز در لغت قرآن

برای جمله «قرآن به لغت اهل حجاز نازل شده است» حداقل دو معنا می تواند تصور کرد که طبق معنای نخست، مبنایی صرفاً زبان شناختی خواهد بود و طبق معنای دیگر حیثیتی عقلائی نیز پیدا می کند. توضیح این که قرآن شناسان و مفسران، از جمله مرحوم طبرسی در پاسخ به این سؤال که چرا قرآن به لغت اهل حجاز نازل شده است، دو گونه می توانند پاسخ بدهند؛ پاسخ اول این است که بگویند، چون از سویی لغت اهل حجاز نسبت به لغات تمیم، هذیل، قیس، ربیع و نجد و ... افصح بوده است و از دیگر سو نیز مسلمانان قرآن را افصح الکلام می دانند. پس معلوم می شود که قرآن به لغت حجاز نازل شده است. اگر چنین پاسخی بدهیم، این مبنا را صرفاً به عنوان مبنایی زبانی - ادبی اتخاذ نموده و به کار برده ایم.

پاسخ دوم نیز این است که بگویند: خداوند قرآن را در نخست در حجاز و بر مردم حجاز و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که خود نیز از اهل حجاز بود نازل فرمود و از آنها خواست که خود در آیاتش تدبیر کنند و معانی بلندش را فهم کنند و دستوراتش را به کار ببندند؛ بنابراین با نزولش به لغت حجازیون به انتظاری طبیعی و عقلائی تن داده، چون اگر جز این می بود، آنها نمی توانستند قرآن را فهم کنند و برای ماندن در گمراهی عذر می داشتند و در نتیجه فلسفه انزال کتب که همان هدایت خلائق باشند، باطل یا مختل می شد و این همان فلسفه ای است که درباره ارسال رسل نیز رعایت شده است؛ خداوند در صدر آیه ۴ سوره ابراهیم می فرماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ

قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...». اگر در مواجهه با سؤال فوق، چنین پاسخی بدهیم، مبنای فوق را مبنایی زبانی - عقلانی تلقی کرده ایم.

حال اگر برسید که ایشان کدام یک از این دو پاسخ را به سؤال فوق داده و به تبع آن، مبنای فوق برای او چگونه مبنایی خواهد بود، پاسخ ما این است که ما در تتبع خود در مجمع البیان هیچ توضیحی در این باره نیافتیم، گو این که چندان اهمیتی نیز برای موضوع این مقاله ندارد، زیرا این مقاله در صدد ارائه مبنای زبانی - ادبی ترجیح بین قرائات در این تفسیر است، خواه این مبنای، حیثیتی غیر زبانشناختی نیز داشته باشند یا نداشته باشند. امین الإسلام طبرسی در چند موضع از تفسیر خود از این مبنای خود پرده برمی دارد و به آن تصریح و سپس بارها به صورت مضمرا از آن استفاده می کند و ما ذیلاً سه نمونه را ارائه می کنیم.

تطبیقات مبنای سوم در مجمع البیان

۱- در آیه ۱ سوره مائده می خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ». واژه «أوفوا» در آیه فوق از ماده (و.ف.ی) و صیغه سوم امر حاضر از باب افعال است، (أَوْفَى يَوْفِي إِيفَاءً). آن مرحوم توضیح می دهد که این ماده در ثلاثی مجرد از باب (فَعَلَ يَفْعَلُ) نیز به همین معنا به کار می رود (وَفَى يَفِي وَفَاءً) و سپس در این باره که چرا ماده مذکور در آیه فوق از باب افعال آمده نه در قالب ثلاثی مجرد، می نویسد: «(أَوْفَى) لغت اهل حجاز است و این (لغت) لغت قرآن است» (همان، ج ۳: ۲۳۲).

۲- در آیه ۲ سوره حدید نیز می خوانیم: «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَهُمْ» برخی قراء واژه «أُمَّهَاتِهِمْ» را که منصوب به کسره است را به صورت مرفوع به ضمّه، یعنی «أُمَّهَاتُهُمْ» قرائت کرده اند. آن مرحوم پس از توضیحاتی پیرامون قرائت دوم، نهایتاً قرائت نخست را اختیار می کند و در تعلیل آن می نویسد: «و صورت نصب، مطابق لغت اهل حجاز است و اخذ به لغت آنها در قرآن اولی است» (همان، ج ۹: ۳۷۰).

۳- سوره طه با حروف مقطعه «طه» آغاز می شود. مرحوم طبرسی توضیح می دهد که پیشتر درباره چگونگی اختلاف قراء در تفخیم یا اماله این حروف سخن گفته است و دیگر قصد تکرار آنها را در اینجا ندارد، لیکن قضاوت خود را درباره این اختلاف و ترجیح تفخیم این گونه باز می گوید: «و

تفخیم لغت اهل حجاز و لغت پیامبر (ص) است» (همان، ج ۷: ۴). برای مشاهده برخی موارد از این دست، (ر.ک: همان، ج ۳: ۳۲۱؛ ج ۶: ۵۵۴؛ ج ۱۰: ۷۳۲).

نقد و بررسی مبانی سه گانه طبرسی در حوزه اختیار قرائات

از آن جا که نقد علمی به معنی تمییز سره از ناسره و تعبیر دیگر، بیان نقاط ضعف در کنار نقاط قوت است، لازم است به ارائه چند نکته ذیل هر دو بخش پردازیم. توضیح این که از میان مبانی زبانی - ادبی فوق، اتخاذ مبناى نخست، یعنی سنت متبوعه دانستن قرائات، صحیح به نظر می رسد که نباید با اجتهاد زبان شناختی به تأسیس یک خوانش دست زد و بعد آن را قرائت نامید، چرا که که وقتی می پرسیم: «قرائت فلان کلمه در قرآن چگونه است؟»، منظورمان این است که آن خوانشی از این کلمه که خداوند تعالی این کلمه را با آن خوانش بر پیامبر خود نازل فرموده و آن حضرت نیز این کلمه را با همان خوانش بر زبان می رانده و به کاتبان وحی و سایرین می آموخته است کدام است؟ و منظورمان این نیست که این کلمه را از نظر زبانی - ادبی به چه شکلی بخوانیم بهتر است؟ بنابراین، طبیعی است که مطالعات زبانی - ادبی در این موقعیت جایگاهی ندارد.

با این حال، دقت در معانی مبانی دوم و سوم و نیز مرور مصادیق و تطبیقات آنها در تفسیر مجمع البیان دو سؤال زیر را به وجود آورد که برای آنها جوابی در این تفسیر نیافتیم: نخست آن که مرحوم طبرسی برای آن دسته از مواضع اختلاف قرائات که مبناى دوم و سوم در آنها با یکدیگر تعارض کنند، راه حلی ارائه ننموده و یا لاقلاً ما در تفحص مفصل خود به راه حلی که آن مرحوم در گونه مواضع ارائه کرده باشد واصل نشدیم. توضیح این که اگر طبق مبناى دوم، لغت قرآن را لغت حجاز بدانیم و طبق مبناى سوم، لغت قرآن را لغت فصیح و بلکه افصح لغات بدانیم، در موضعی که یک قرائت در عین حجازی بودن، قرائت افصح نباشد، چه باید کرد. برای نمونه در صدر آیه ۴۲ سوره انفال می خوانیم: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصُوفِ وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ...». مرحوم طبرسی خود ذیل این آیه، در بخش «اللغة» توضیح می دهد که واژه (القُصُوفِ) از نظر صرفی، ناقص واوی و مشتق است و مذکر آن (الأفصی) می باشد و عربها واو لام الفعل را در هر مشتق ناقص واوی را که بر وزن (فُعَلَى) باشد، به یاء منقلب می کنند، مانند واژه های (دُنُوءًا) و (عُلُوءًا) که به ترتیب آنها را (دُنُوءًا) و (عُلُوءًا) تلفظ می کنند، چرا که آنها جمع بین ضمّه اول کلمه و واو آخر را سنگین می شمارند. با این حال ایشان اعتراف می کند که اهل حجاز، بر خلاف این رویه، کلمه (قُصُوفِ) را به همان شکل (قُصُوفِ)

تلفظ می‌کنند و اعتراف می‌کند که این اتفاق نادری است و این در حالی است که دیگران این کلمه را به صورت (قُصِيَا) تلفظ می‌کنند. مشاهده می‌کنید که ایشان واژه (قُصوى) را در عین حجازی بودن، تلفظ نادر و به تعبیر دیگر، تلفظ شاذ، یا لاقلم استعمال می‌داند و از آن جا که گوهر فصاحت و افصحیت کثرت استعمال و اکثریت استعمال است، باید بپذیریم که اعتراف فوق، اعرف به شذوذ و عدم فصاحت و یا برخوردارى این قرائت حجازی از فصاحت کمتری نسبت به تلفظ دیگر است. بر این اساس می‌توان گفت این مثال محلّ تعارض دو قاعده مبنای فوق است؛ چرا که اگر مبنای حجازی بودن لغت قرآن را بپذیریم، مبنای افصحیت لغت قرآن را نادیده گرفته ایم و اگر به عکس عمل کنیم، قاعده حجازی بودن لغت قرآن را مهمل گذاشته ایم.

ملاحظه دیگر این است که اعتقاد آن مرحوم به کثرت احتمالات در عین وحدت قرائت و حیانی قرآن که علت به کارگیری مبنای دوم و سوم برای یافتن قطعی یا ظنی آن قرائت است، اعتقادی است که نه معنای آن کاملاً معلوم و متمایز است و نه لوازم و آثار آن قابل پیش بینی است؛ توضیح این که اگر تحریف را ناممکن شدن علم تفصیلی یقینی اجماعی به قرائت و حیانی قرآن بدانیم، گو این که ضیاعی هم اتفاق نیفتاده باشد، اعتقاد فوق به معنای اعتقاد به تحریف قرآن خواهد بود و این در حالی است که جمهور فریقین با ادله عقلی و قرآنی چنین اتّفاقی را ردّ می‌کنند. همچنین باید دانست که هیچ اتّفاق نظری درباره تعریف «تحریف» و تعریف «اختلاف قرائت» و تمایز آنها با یکدیگر وجود ندارد، تا جایی که گاه در برخی مواضع، این سؤال پیش می‌آید که آیا آن موضع، مصداق اختلاف قرائت است یا تحریف، مانند آیه ۲۵ سوره انفال که می‌گوید: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً...»، چرا که برخی واژه (لا تُصِيبَنَّ) در آن را به صورت (لَتُصِيبَنَّ) قرائت کرده اند و مرحوم طبرسی نیز درباره نسبت تفاوت معنایی بین این دو قرائت این گفته را از ابن جنی نقل می‌کند که معنای این دو قرائت متضاد یکدیگر می‌شود؛ و مانند آیه ۲۲۲ سوره بقره که در آن می‌خوانیم: «وَ يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...»، چرا که برخی واژه (يَطْهُرْنَ) را به صورت (يَطْهُرْنَ) قرائت کرده اند و محصول این اختلاف پیدایش دو فتوای فقهی مختلف درباره زمان جواز جماع، بعد از هر دوره از عادت ماهیانه زنان شده است. حال گو اختلاف قرائت تا شعاعی که در تفسیر مجمع البیان منعکس شده، تفاوت‌های معنایی چندان مهمی هم به بار نمی‌آورد، باز هم قابل پیش بینی نیست که باورمندان به کثرت احتمالات در عین وحدت نزول،

اختلافات دیگری را که به اعتقاد مرحوم طبرسی مصداق تحریف بوده و لهذا به آنها وقعی نمی نهاده و رد می کرده، تحت عنوان اختلاف قرائات لحاظ کنند و پای معانی نامتناسب و یا متعارض آنها را به ساحت قرآن باز کنند.

نتیجه

صاحب تفسیر مجمع البیان برای تعیین یا ترجیح یک قرائت، عمدۀ به پنج مبنا که سه مبناى نخست آن، زبانی - ادبی هستند، تمسک نموده است. این مبانی عبارتند از: «قرآنت، سنّت متبّعۀ است»، «لغت قرآن، لغت افصح است»، «قرآن، مطابق با لغت اهل حجاز است»، «قرآن، نقل مشهور است» و «قرآنت موافق با مصحف عثمانی، ارجح است».

۱. سنّت متبّعۀ بودن قرائت قرآن به این معناست که خوانش متلقات از شیوخ قرائت، «قرآنت» نامیده می شود نه خوانشی که قاری با اجتهاد زبان شناختی و ادله زبانی - ادبی خود آن را تأسیس کرده باشد.

۲. فصاحت لغت قرآن، هم در مقیاس کلمه و هم در مقیاس کلام است و از آنجا که فصاحت در هر دو مقیاس، یک ویژگی تفضیل پذیر است، لهذا در دوران امر بین قرائت فصیح و شاذ، قرائت فصیح، ارجح است و در دوران امر بین قرائت افصح و فصیح، قرائت افصح.

۳. حجازی بودن لغت قرآن به این معناست که قرآن به لغت عرب حجاز در عصر نزول، نازل شده است، نه طبق قرائت قرآء مکه و مدینه، موسوم به قرآء حجاز.

۴. مبناى زبان شناختی اول، صحیح است، زیرا جستجوی «قرآنت صحیح یک کلمه از قرآن» یعنی جستجوی همان کیفیتی از خوانش آن کلمه که بر پیامبر نازل شده و ایشان هم از آن تبعیت می نموده و آن را نیز به مردم می آموخته است، نه یعنی جستجوی کیفیتی از خوانش آن کلمه که مبانی و ادله زبانی - ادبی آن را توصیه یا بیشتر توصیه می کند.

۵. برآیند مبناى زبان شناختی دوم و سوم آن است که به اعتقاد مرحوم طبرسی، لغت حجاز، افصح لغات عرب و افصح لغات عرب لغت حجاز است، در حالی که این نتیجه در برخی مواضع اختلاف قرائت، کلیت خود را از دست می دهد، ولی در کلمات پاسخی برای این اشکال یافت نمی شود.

۶. سبب تمسک مرحوم طبرسی به دومین و سومین مبناى زبان شناختی، باور آن مرحوم به عدم تغایر قرآن با قرائات در مواضع اختلاف قرائات و تبدیل علم تفصیلی ما به علم اجمالی است؛ این باور در مواضعی که به کارگیری این دو مبنا نتواند نزد همگان منتهی به تعیین قطعی قرائت وحیانی بشود،

ملازم با تحریف قرآن است، البته اگر تحریف را به معنای «ناممکن شدن علم تفصیلی یقینی اجماعی به قرائت وحیانی قرآن بدانیم».

۷. با توجه به این که هیچ اتفاق نظری در تعریف هیچ کدام از دو مفهوم «تحریف» و «اختلاف قرائت» و نیز هیچ مرزبندی دقیقی بین تطبیقاتشان وجود ندارد، سهل است، در برخی مصادیق همپوشانی هم دارند، با توجه به اینها باور به تردد قرائت وحیانی بین چند خوانش منقول که سبب تمسک آن مرحوم به دو مبنای زبان شناختی یاده است، می تواند یک سلسله پیامدهای غیر قابل پیش بینی به بار آورد، گو این که در شعاع تعریف و تطبیق آن مرحوم آثار منفی ای به بار نیاورده باشد، زیرا چه تضمینی وجود دارد که برخی مفسران بعدی، اختلاف قرائت را به گونه ای وسیعتر تعریف نکنند و در نتیجه، اموری که مصداق تحریفند نیز داخل در اختلاف قرائت نشود و سپس با برخی مبانی نیز بر قرائات بدیلشان ترجیح نیابند و به عنوان قرائت اصیل قرآنی مبنای تفسیر کلام خدا قرار نگیرند؟!

منابع

۱. ابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۶۲)، البیان فی غریب إعراب القرآن، قم، مؤسسة دار الهجرة.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۳. ابو حیّان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰هـ.ق.)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.
۴. بروجردی، حسین بن رضا، (۱۴۱۶هـ.ق.)، تفسیر الصراط المستقیم، قم، انصاریان.
۵. بناء، احمد بن محمد، (۱۴۲۲هـ.ق.)، إتحاف فضلاء البشر فی القرآانات الأربعة عشر، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر، (بی تا)، المطول و بهامشه حاشیة السید میر شریف، قم، مکتبة الداوری.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین.
۸. دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، (۱۴۲۸هـ.ق.)، جامع البیان فی القرآانات السبع، إمارات، جامعة الشارقة.
۹. رضوان، عمر بن ابراهیم، (۱۴۱۳هـ.ق.)، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ریاض، دار طیبة.
۱۰. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰هـ.ق.)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱هـ.ق.)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۲. عسکری، حسن بن عبدالله، (بی تا)، الصناعتین الشعر و الکتابة، بیروت، مکتبة المصریة.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷هـ.ق.)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۵. مدرّس افغانی، محمد علی، (۱۳۶۲)، المدرّس الأفضل فی ما یرمزو یشار إلیه فی المطول، قم، دار الکتب.
۱۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر.
۱۷. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۸. نور، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم، (۱۳۹۴)، جامع تفاسیر نور، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم.