

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

الهه شاهپسند*

چکیده

درباره ماهیت قرائات خلاف رسم مصحف، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ یکی از آنها دیدگاه ابو عبید قاسم بن سلام است؛ چنانکه او می‌گوید، مشایخ او قرائات خلاف رسم را برای بیان وجه قرائت موافق رسم، و تفسیر آن مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. صبغه ادبی - معنایی‌ای که این دیدگاه به ماهیت قرائات داده، آن را قابل تأمل کرده است. به‌خصوص اینکه قرائات یک سده بعد، در زمان ابن‌مجاهد، وجهه حدیثی یافت. این تغییر رویکرد، موجب شکل‌گیری گفتمان جدیدی شد که در نتیجه آن، ابهاماتی درباره ماهیت قرائات مخالف رسم مصحف ایجاد شد؛ تا آنجا که حدود دو قرن بعد، ابن‌حزم اندلسی این قرائات را ناشی از وهم قاریان شمرد و تفاوت مصحف ابن‌مسعود با مصحف رایج را انکار کرد. این مقاله به منظور اثبات دیدگاه ابو عبید، قرائت ابن‌مسعود را در معانی القرآن فراء، به عنوان یکی از استادان ابو عبید، مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که فراء قرائت ابن‌مسعود را به عنوان ابزاری ادبی - معنایی به‌کار برده است. استفاده از قرائت ابن‌مسعود در مقام ارائه دیگر وجوه ادبی ممکن برای بیان الفاظ آیه، حجت دانستن آن برای دیگر قرائات، ذکر آن به عنوان «معنی» الفاظ آیه و نیز تأیید یا رد دیگر برداشت‌های تفسیری به واسطه آن، شاهدی بر این ادعاست.

کلیدواژه‌ها: قرائات، رسم مصحف، وجه و معنای آیه، ابن‌مسعود، فراء، ابو عبید قاسم بن سلام، 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 قرائات خلاف رسم مصحف، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: ۱- آنها حرفی از حروف هفت‌گانه قرآن هستند که نازل، و سپس نسخ شده‌اند. (طبری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۵۸) ۲- این قرائات تصریفی، و در راستای آموزش قرآن هستند. (رجبی، ۱۳۸۹ش: صص ۱۸۶-۲۰۴) ۳- دیدگاهی که مسأله نقل به معنا را مطرح می‌کند (جزائری، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۶۷۷) و البته چنانکه از مثال‌های ذکر شده برای آن نیز پیداست، (پاکتچی، بی تا صص ۴۹-۵۱) تنها موارد تبدیل کلمات را پوشش می‌دهد. ۴- قرائات مخالف رسم، تفسیر قرائات موافق رسم هستند. این مقاله، دیدگاه اخیر را مورد توجه قرار داده است. ۵- دیدگاه برخی مستشرقان که این قرائات را راهی برای بازسازی یک نسخه اصیل و کهن از قرآن می‌شمارند؛ چنانکه جفری در کتاب خود، *موادی برای تاریخ متن قرآن: مصاحف کهن*، قرائات را از منابع متعدد گردآوری، و آنها را بر اساس صحابه فهرست کرد. (v. Jeffery, 1937) چنان‌که از نام کتاب بر می‌آید، وی امید دارد که بتواند مصاحف قرآنی‌ای را که قبل از حذفشان به واسطه ترویج مصحف عثمانی، رایج بودند، بازسازی کند. (Berg, 2005 p169)

یکی از دیدگاه‌های کهن درباره ماهیت قرائات خلاف رسم مصحف این است که این قرائت‌ها نه در پی ارائه متن قرآنی، بلکه در مقام ارائه فهمی از متن هستند؛ به این معنا که قرائت در واقع خوانش قاری و نوع فهم او از الفاظ آیه است. متقدم‌ترین دانشمندی که چنین دیدگاهی از او به دست رسیده، ابو عبید قاسم بن سلام (د. ۲۲۴) است. وی که دو فصل از کتاب *فضائل القرآن* خود، یعنی «باب الروایة من الحروف التي خولف بها الخط فی القرآن» (۱۴۱۵ق: ص ۲۸۹) و «باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم یثبت فی المصاحف» (۱۴۱۵ق: ص ۳۲۰)، را به قرائات اختصاص داده است، در انتهای باب دوم، در پاسخ به شبهه‌ای مقدر که آن را نتیجه محتوای دو باب اخیر خود می‌داند، آورده است: «مقصود اهل علم از این قرائات که فقط از طریق اسناد و روایات به دست می‌آید و تنها خواص علما و نه عموم مردم بدان آگاهند، این است که از آنها برای تأویل آنچه بین الدفتین است، شاهد بگیرند و اینها دلایلی باشند برای آگاهی به وجوه معانی آن». او بعد از ارائه چندین مثال از قرائات حفصه، عایشه، ابن مسعود، ابی بن کعب، ابن عباس و جابر که دارای زیاده‌ای نسبت به مصحف رسمی هستند، می‌گوید: «این‌گونه قرائات که فراوانند، مفسر قرآن هستند. اگر امثال این موارد، از بعضی تابعین در باب تفسیر به دست برسد، نیکو شمرده می‌شود، پس

حال که از اصحاب خاص پیامبر (ص) روایت شده و عین قرائت تلقی شده، چیزی بیش از تفسیر و قوی تر از آن است. کمترین فایده این قرائت، علم به صحت تأویل است. او برای مثال به آیه «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ» (نمل: ۸۲) اشاره داشته و معتقد است «تنبُّههم» در قرائت ابی، تنها نشان می‌دهد که وجه قرائت، «تُكَلِّمُهُمْ» است. (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق: ص 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، ۱۴۲۰ق: ج ۱۹، ص ۴۹۹) در این صورت، قرائت خلاف رسم ابی، با ارائه «تنبُّههم» به عنوان معنای قرائت «تُكَلِّمُهُمْ»، نشان می‌دهد که قرائت صحیح «تُكَلِّمُهُمْ» است و نه «تُكَلِّمُهُمْ».

این مقاله به منظور بررسی ماهیت قرائت و نیز اثبات نگاه ادبی - معنایی به قرائت خلاف رسم مصحف در سده‌های نخستین، بررسی رویکرد فراء (د. ۲۰۷) به قرائت ابن مسعود (د. ۳۲) را برگزیده است. فراء یکی از استادان ابو عبید قاسم بن سلام است و ابو عبید در آثار خود، بارها آموزه‌های او در مباحث لغوی را نقل کرده است؛ این نقل‌ها بیشتر در *الغریب المصنف* و در مرتبه بعد، در *غریب الحدیث* ابو عبید قابل مشاهده هستند. فراء در نسل قبل از ابو عبید زیسته و معانی القرآن او اثر مهمی است که می‌تواند به اثبات یا نفی دیدگاه گزارش شده از سوی ابو عبید کمک کند. همچنین این مقاله بررسی موردی خود را به قرائت ابن مسعود اختصاص داد؛ چرا قرائت به دست رسیده از ابن مسعود، عموماً خلاف رسم و یا مشتمل بر افزایش و یا کاهش نسبت به رسم مصحف هستند 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 سوالات است: ماهیت قرائت خلاف رسم مصحف در نظر دانشمندان قرن دوم و سوم چیست؟ نشانه‌های ماهیت ادبی قرائت ابن مسعود در نظر فراء، کدام است؟ نشانه‌های دال بر استفاده از قرائت ابن مسعود به عنوان ابزاری برای ارائه معنا در اثر فراء چیست؟

به عنوان پیشینه‌ای از این پژوهش، باید به مقالاتی از ادموند بک اشاره داشت؛ وی در سه مقاله پیاپی با عنوان مشترک «قرائت ابن مسعود نزد فراء»، به نقل مفصل قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء و بررسی آنها پرداخته است. (v. Beck) مطالعات بک، علاوه بر اینکه به ما اجازه می‌دهد قرائت را در اثر فراء ردیابی کنیم، اهمیت قرائت در سنت [نحوی] کوفه را نشان می‌دهد. کوفه در قرن دوم هجری، بسی بیش از بصره، به مرکزی

برای آموزش قرآن تبدیل شد. از نظر بک، قاریان بودند که در قرن اول، پایه‌های دستور زبان را بنا نهادند. با گذشت زمان، علم قرائت و علم تفسیر به دو رشته جداگانه تبدیل شدند؛ لذا ارتباطات زیادی بین نحویان و قاریان مشاهده می‌شود، خصوصاً در کوفه. اما به سختی می‌توان ارتباط مستقیمی بین مفسران و نحویان مشاهده کرد. (Versteegh, 1993 pp. 174-175) بک قاریان را به مثابه نحوی در نظر می‌گیرد. (Ibid 1993 p.177)

۲. قرائت به عنوان معنا

دیدگاه ابو عبید، با وجود اهمیتش، چندان مورد توجه قرار نگرفت. تنها 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، ۱۳۷۶ق: ج ۱، ص ۳۳۶؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق: ج ۱، ص ۲۷۹) در دوره معاصر، پس از آنکه فهم ماهیت قرآن توجه محققان غربی را به خود جلب کرد، این دیدگاه بار دیگر مجال بروز یافت؛ در این زمینه، مروری بر دیدگاه ونزیرو مفید فایده است. وی معتقد است قرائات خلاف رسم منسوب به صحابه، در مقام ارائه نسخه‌های پیشا رسمی قرآن نیستند، (Wansbrough, 2004 pp. 44-45) بلکه در واقع داده‌هایی مشتق از متن رسمی قرآن هستند. آنها به کلی تفسیری هستند؛ حتی وقتی که با ظاهر و قیافه اختلافات متنی نقل شده باشند. این قرائات، تفسیری از متن رسمی هستند که به جایگاه نیمه رسمی مصاحف صحابه ارتقاء یافته‌اند. (v. Berg, 2005 p149) او اثر ابو عبید را به عنوان کهن‌ترین مجموعه مشتق بر ارائه مصاحف مغایر با مصحف عثمانی مورد اشاره قرار داده و با ارائه مثالی که ابو عبید آن را از مصحف ابی نقل کرده است، بحث را پی می‌گیرد: ابی آیه «وَكَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» (کهف: ۷۹) را به صورت «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا» قرائت کرده است. مراجعه به تفسیر مقاتل نشان می‌دهد وی چیزی شبیه به همین قرائت را در قالب تفسیر، و بدون تفکیک تفسیر از متن آیه، ارائه کرده است. (Wansbrough, 2004 pp. 203-204) او که با این مثال، قصد دارد ماهیت تفسیری قرائت ابی را نشان دهد، در ادامه به نقل سخنان پیش گفته ابو عبید درباره تفسیر بودن قرائات خلاف رسم می‌پردازد. (Ibid)

اهمیت سخنان ابو عبید از نظر تاریخ قرائات و صبغهای که به ماهیت قرائات می‌دهد، بررسی بیشتر آن را شایسته توجه کرده است. خصوصاً آنجا که بدانیم قرائات در یک سده بعد، یعنی در زمان ابن مجاهد و پس از او، وجهه حدیثی یافت؛ قرائات پس از دوره

ابن مجاهد، و البته نه لزوماً توسط او، به استفاده از الگوهای حدیثی متمایل شد. این الگوها کمک می‌کردند که قرائات متعدد، با سهولت بیشتری صحت سنجی شوند. کاری که ابن مجاهد انجام داد، این بود که گفتمان تحدید قرائات به یک مجموعه اندک و رسمی را ایجاد کرد. اکتفا به یک مجموعه محدود، اقتضا می‌کرد که معیارهایی برای سنجش قرائات و روشمند سازی نقل آن ایجاد شود که مانع از گسترش قرائات گردد. الگوهای حدیثی‌ای همچون لزوم نقل سند و الزام به ذکر مشایخ که یک به یک به حوزه قرائات وارد شدند، توانستند تا اندازه زیادی این امکان را فراهم کنند. با این حال، استفاده از این الگوها، وجهه‌ای حدیثی به قرائات بخشید. در شرایط تازه، ماهیت قرائات خلاف رسم مصحف عثمانی - مصحفی که یک سنت لازم‌الاتباع تلقی می‌شد - دیگر قابل درک نبود.

گرچه برخی معتقدند قرائات پیش از آنکه جلوه حدیثی به خود بگیرد، وجهه‌ای فقهی داشت و با اختلاف قرائات به منزله اختلاف احکام برخورد می‌شد، (v. Nasser, 2013 p.48-52) اما این دیدگاه که قرائات پیش از انتقال به وجهه حدیثی، وجهه ادبی - معنایی داشته است، نیز طرفداران خود را دارد. (v. Melchert, 2000) گرچه این دو نظر تناقضی نداشته و قابل جمع هستند، اما به هر حال، آنچه که مسلم است، تغییر نوع نگاه به قرائات است. مسأله‌ای که موجب شکل‌گیری گفتمانی جدید در حوزه قرائات و فاصله گرفتن از گفتمان پیشین شد. این تغییر گفتمان، طبیعتاً ابهاماتی را درباره ماهیت قرائات مخالف با رسم مصحف ایجاد کرد؛ چنانکه حدود دو قرن بعد، ابن حزم اندلسی (د. ۴۵۶) این‌گونه قرائات را موقوف بر صحابه و تابعان، و ناشی از وهم قاری آن شمرد و با این بیان که «در مصحف ابن مسعود 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»، (ابن حزم اندلسی، بی‌تا: ص ۶۴-۶۵) تفاوت مصحف ابن مسعود با مصحف رایج را انکار کرد. گرچه سخنان ابن حزم جدل‌آمیز و در مقام دفاع از صیانت قرآن بوده است، اما ما را به فضایی رهنمون می‌شود که در آن، ماهیت قرائات خلاف رسم مصحف مبهم و نیازمند دفاعی اینچنین شده است.

برگشترسر و پرتسل در ضمیمه قرائات تاریخ قرآن نولدکه، شروع تحدیدگرایی در قرائات را به قرن دوم بصره باز گردانده و معرکه‌ای را که در قرن سوم توسط داود ظاهری (د. ۲۷۰) بر علیه اعمال رأی در فقه و تفسیر قرآن به راه افتاد، موجب شعله‌ور شدن آن دانسته‌اند؛ چراکه معرفی گونه جدیدی از قرائات قرآن، چیزی جز تمرین برای اختیار رأی

نمود. (Nöldeke, 2013 p475) تداوم این وضعیت بود که موجب شد در اوایل قرن چهارم، تحدید قرائت رسمی به هفت قرائت توسط ابن مجاهد، با پذیرش عمومی همراه شود. چنانکه در همین زمان، ابن شنبوذ به دلیل تمسک به قرائتی همچون قرائت ابن مسعود، مجازات شد. (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: صص ۵۰-۵۱)

۳. فراء و معانی القرآن

ابو زکریا یحیی بن زیاد اسدی (د. ۲۰۷) معروف به فراء، نحوی معروف اهل کوفه است که در عصر مأمون به بغداد رفت و برای تدوین آثار نحوی اش از حمایت وی برخوردار شد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۰ ص ۱۷۸) وی آموزش نحو به دو فرزند مأمون را به عهده گرفت. (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۰ ص ۱۷۹) فراء غالب آثارش از جمله معانی القرآن را در مدت حضور در بغداد املا کرد. (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۲۹۳) به گفته تنوخی، فراء املاهی این کتاب را در سال ۲۰۳ آغاز کرد و در سال ۲۰۵ به پایان برد. (تنوخی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۸۸) اما ابن جهم آن را از ۲۰۲ تا ۲۰۴ با املاهی فراء دریافت کرده است. (فراء، بی تا: ج ۱، ص ۱) فراء از ابوبکر بن عیاش و کسائی نقل قرائت کرده است. او را از بزرگان اصحاب کسائی خوانده اند. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق: ج ۲، صص ۳۷۱-۳۷۲) فراء اهل کلام و متمایل به اعتزال بود. به فلسفه آگاه بود و در آثارش از اصطلاحات فلاسفه استفاده می کرد. (یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ص ۲۸۱۳) وی تألیفاتی چند در ادبیات عربی و قرائت دارد. (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: ص ۹۲) معانی القرآن یکی از مهمترین و معروفترین آثار اوست که بر جای مانده و به چاپ رسیده است.

«معانی القرآن» عنوان گونه ای از کتب تفسیری است، اما عدم استفاده از کلمه «تفسیر» در عنوان این کتب، کاملاً معنادار است. نویسندگان معانی القرآن در مقام بیان سخن خود، از کلمه «المعنی...» استفاده زیادی کرده اند. در همین متون، اقوال مفسران با مطلع «قال اهل التفسیر» و مانند آن بیان شده است. بررسی این نمونه ها نشان می دهد که این نصوص بین معنی و تفسیر فرق می گذارند؛ مقصود آنها از معنی چیزی است که از طریق لغت به دست می آید، ولی تفسیر آن است که غالباً از طریق لغت به دست نمی آید و گاه جز با روایت درک نمی شود. (طیار، ۱۴۳۲ق: صص ۲۶۳-۲۶۹) به علاوه، در عنوان بسیاری از این کتب، بر اشمال آنها بر اعراب قرآن تصریح شده است؛ برای نمونه، محمد بن جهم سمری راوی اثر فراء، در آغاز روایت خود، نام کتاب فراء را چنین ثبت کرده است: «تفسیر مشکل اعراب

القرآن و معانیه» (فراء، بی تا: ج ۱، ص ۱) نیز در مقدمه کتاب زجاج آمده است: «هذا کتاب مختصر فی إعراب القرآن و معانیه» (زجاج، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۳۹) این نشان می‌دهد که از نظر این مؤلفان، اعراب قرآن نیز مقصود تألیف و ضمیمه علم معانی قرآن بوده است. (طیار، ۱۴۳۲ق: ص ۲۶۰)

قرائات کاربرد زیادی در کتب معانی القرآن دارند؛ چرا که یک فهم را در کوتاه‌ترین قالب ارائه می‌دهند؛ قرائت‌ها معمولاً تعبیر دیگری از لغات آیه و یا صورت نحوی آن هستند. آنجا که تعبیری از لغات هستند، بیشتر به صورت تغییر اندکی در ساختار صرفی کلمه و گاه به صورت تبدیل کلمه به مترادف آن جلوه می‌کنند. حال با توجه به توصیفی که از کتب معانی القرآن از نظر گذشت، طبیعی است که هر سه قسم پیش‌گفته مورد توجه این‌گونه کتاب‌ها باشد؛ چرا که تبیینی در سطح لغت یا اعراب کلمه ارائه می‌دهند. فراء خود در جایی بعد از اشاره به اینکه ابن مسعود تاء «کلمات» را در حرف اول کلمه بعد ادغام می‌کند، می‌گوید: «تبیان بهتر است؛ زیرا مبنای قرائت تفصیل و بیان است». (ج ۲، ص ۳۸۲) گرچه صدر این سخن بیشتر به نمود آوایی قرائت نظر دارد، اما ذیل آن بیانی کلی است که به وجهه معنایی آن نیز قابل تسری است.

۴. قرائت ابن مسعود

قرائت ابن مسعود، به دلیل جایگاه وی به عنوان یکی از اصحاب مشهور پیامبر اکرم (ص) و نیز شهرت او به آگاهی از علم قرآن، از دیرباز مورد توجه بوده است. یکی از کهن‌ترین منابعی که به نقل قرائت ابن مسعود پرداخته است، المصاحف ابو داود سجستانی است. وی ابتدا ذیل عنوان مصحف عبدالله بن مسعود به بیان نوزده خبر مسند متضمن قرائت ابن مسعود پرداخته (ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق: ص ۱۶۶-۱۷۲) و پس از آن قرائات ابن مسعود را به ترتیب سور ذکر کرده است. (۱۴۲۳ق: ص ۱۷۳-۱۸۶) در قسمت اخیر، تنها یک سند در ابتدای سوره بقره آورده است که نشان می‌دهد این قرائات، در ضمن سوالاتی که زائده درباره قرائت ابن مسعود از اعمش پرسیده مطرح شده است.

گردآوری قرائات منسوب به ابن مسعود، در دوره معاصر نیز مورد توجه بوده است. برای نمونه، آرتور جفری در کتاب *موادی برای تاریخ متن قرآن*، بعد از پرداختن به مصحف ابن مسعود و جایگاه آن و نیز ترتیب و تعداد سور در آن، (Jeffery, 1937 p20-24) قرائات وی را به ترتیب سور نقل کرده است. (Jeffery, 1937 pp.25-113) همچنین محمد

أحمد خاطر در کتاب *قراءة عبد الله بن مسعود: مكائنها، مصادرها، إحصاؤها* به گردآوری قرائات منقول از ابن مسعود پرداخته، (ر.ک: ۱۹۹۰م: تمام اثر) و عبدالعزیز جهنی در مقاله‌ای به استدراک آنچه احمد خاطر از آن غفلت کرده، روی آورده است. (ر.ک: ۱۴۳۳ق: تمام مقاله)

توجه مستشرقان به این قرائت بیشتر به دلیل توجه ویژه آنها به اصالت متن قرآن و بررسی آن به لحاظ تاریخی است. از این رو، پژوهش‌هایی که به تحلیل ماهیت قرائات خلاف رسم مصحف بپردازند، بسیار مفید فایده خواهند بود. در مورد قرائت ابن مسعود، برخی کتب و مقالات، از این وجهه به قرائت وی پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله‌ای از عبد جلیل با نام «ظاهرة الإبدال في قراءات ابن مسعود وقيمتها التفسيرية» تلاش کرده است نشان دهد در مواضعی که قرائت ابن مسعود کلمه‌ای را به مترادف آن تغییر می‌دهد، در مقام تفسیر آن کلمه است. (ر.ک: ۲۰۱۳م: تمام مقاله)

۵. قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء

نقل‌های متعدد فراء از قرائت ابن مسعود نشان می‌دهد که وی جایگاه قابل توجهی برای این قرائت قائل است. طبق شمارش نگارنده، فراء دویست و نود و چهار مورد از قرائات ابن مسعود را در *معانی القرآن* خود نقل کرده است. این کمیت نقل، آن هم در کتابی موسوم به معانی القرآن، معنا دار است.

فراء به شرط موافقت قرائت با مصحف که در دورانی پس از او به عنوان شرط اساسی قرائت رسمی مقبولیت عام یافت، توجه چندانی ندارد. رویه فراء در مورد قرائات به طور کلی همین‌گونه است؛ با این حال، جالب توجه است که او در هیچ کدام از موارد نقل قرائت ابن مسعود، نسبت به مخالفت آن با رسم مصحف عثمانی اظهار نظری نکرده است. موارد محدودی که وی متعرض مسأله عدم هماهنگی یک قرائت با رسم الخط مصحف شده، مربوط به قرائات شکل گرفته پس از مصحف عثمانی است. برای نمونه، در مورد «إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ» (طه: ۶۳) بعد از ذکر قرائت «إِنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ» از ابو عمرو می‌گوید: «نمی‌پسندم که با کتابت مخالفت کنم». (ج ۲، ص ۱۸۳) نیز 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 به توجیه آن پرداخته است. وی ذیل «وَأَكُنُّ» (منافقون: ۱۰) به اینکه قرائت عبدالله «وَأَكُونُ» است و اینکه برخی قراء، یعنی ابو عمرو، نیز همین‌گونه قرائت کرده‌اند،

اشاره داشته است. اما تنها ناظر به عدم موافقت قرائت ابوعمر و با رسم الخط می‌افزاید: من آن را درست می‌دانم؛ زیرا واو گاهی از کتابت حذف می‌شود. وی بعد از ذکر چند مثال قرآنی که الف یا واو در آنها محذوف، اما در نیت مقصود است، آنها را شاهدهی بر جواز قرائت «واکون» دانسته است. (ج ۱، ص ۸۷-۸۸) گویی در نظر فراء تنها قرائات پسا عثمانی می‌بایست با رسم مصحف عثمانی هماهنگ باشند و قرائاتی که پیش از مصحف او شکل گرفته‌اند، از این قاعده مستثنی هستند. این مسأله می‌تواند ناشی از دیدگاه او در مورد ماهیت اینگونه از قرائات باشد. چیزی که در ادامه به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱.۵ منبع نقل قرائت

فراء گاه قرائت ابن مسعود را با خبری مسند دریافت کرده است. در این موارد که محدود نیز هستند، وی سند خود تا ابن مسعود را ارائه کرده است. (ر.ک: ج ۲، صص ۴، ۱۴، ۴۰ و ۲۴۲) اما در بیشتر موارد اشاره‌ای به منبع نقل خود ندارد. حتی گویا برخی قرائات را به طور کلی و قرائت ابن مسعود را به طور خاص، از حافظه نقل کرده است. به همین جهت، به این که آن قرائت متعلق به ابن مسعود است و یا ابی، اطمینان ندارد و آن را با مطلع «وفی إحدى القرائین» و یا «وفی قراءة عبد الله أو أبی» ذکر کرده است. (ر.ک: ج ۱، ص ۱۶۶، ج ۲، ص ۱۸۸) گاه نیز در اصل انتساب برخی قرائات به یک قاری خاص از جمله ابن مسعود، اطمینان ندارد؛ لذا جملاتی اینچنین به کار برده است: «در قرائت عبدالله، تا جایی که من می‌دانم، اینگونه است: ...» (ج ۲، ص ۱۱۱، ج ۳، صص ۷۲ و ۸۸)

در برخی موارد، فراء تصریح دارد که قرائت عبدالله را در مصحف وی دیده است. (ر.ک: ج ۲، صص ۴۹، ۱۳۵ و ۲۹۳، ج ۳، صص ۷۱، ۱۳۶، ۱۸۹، ۲۱۴، ۲۷۲، ۲۷۴ و ۲۸۴) ذیل هر سوره‌ای که مصحف عبدالله به عنوان 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 که فراء ذیل یکی از آیات آن تصریح دارد قرائت ابن مسعود را از مصحفش نقل می‌کند، (ج ۲، ص ۲۹۳) در چهارده آیه به نقل قرائت ابن مسعود پرداخته و این نسبت به حجم سوره و نیز دفعات نقل در سوره‌های دیگر با همین حجم، قابل توجه است. همین‌طور در سوره حجرات که به در دست داشتن مصحف عبدالله تصریح داشته (ج ۳، ص ۷۱) نه بار قرائت او را نقل کرده است. در نتیجه، گویا فراء دست کم بخش‌هایی از

مصحف عبدالله را در اختیار داشته است. همچنین از اینکه در جایی تصریح دارد که قرائت ابن مسعود را در «برخی» از مصاحف وی دیده است، (ج ۳، ص ۱۶۰) معلوم می‌شود که در زمان فراء، مصاحف متعددی به ابن مسعود منسوب بوده که تفاوت‌هایی نیز با هم داشته‌اند. به هر حال، چنانکه در ادامه خواهد آمد، نگاه فراء به قرائت ابن مسعود ادبی - معنایی است و چنین نگاهی، ذکر سند و نقل شفاهی را ایجاب نمی‌کرده است.

۲.۵ تقابل «قراءة عبدالله» و «قرائتنا»

گاه فراء «قرائت/حرف عبدالله» را در مقابل «قرائتنا» قرار داده است. برای نمونه: "وفی قراءتنا: *لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ*» (بقره: ۱۲۴) وفی حرف عبد الله: *«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ»* (ج ۱، ص ۲۸)

استقراء 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؛ لذا قرائتنا چنین است، یعنی رسم مصحف چنین است. وی در مقابل این تعبیر، همواره قرائتی از ابن مسعود را آورده است که با رسم مصحف تفاوت داشته‌اند. (ر.ک: ج ۱، صص ۲۸، ۸۰، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۹۲، ج ۲، صص ۲۱۱، ۲۷۱، ۳۹۰، ج ۳، صص ۵۲، ۵۹، ۲۸۲) شاهد این برداشت این است که وی در جایی بعد از استفاده از قرائتنا در مقابل قراءه عبدالله، در تعبیر دیگری از آن، «مصاحفنا» را در مقابل «مصاحف ابن مسعود» قرار داده است. (ج ۳، ص ۳۰) در نتیجه، مقصود وی از قرائتنا، قرائت موافق با رسم عثمانی و مصاحف رایج است. چه اینکه در جایی دیگر، «قرائتنا» را در مقابل «کتاب» اهل مدینه قرار داده است. (ج ۳، ص ۱۳۳) فراء در غالب این موارد به اینکه هر دو قرائت از نظر عربیت صحیح هستند، اشاره داشته است.

۶. وجهه ادبی - معنایی قرائت ابن مسعود در اثر 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، قابل توجه است که از مجموع موارد نقل قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء، در سی و شش مورد قرائت وی در غیر از سوره خود و برای استشهاد

ادبی ذیل دیگر سور نقل شده است. در این موارد، هر قرائت یک، دو یا سه مرتبه دیگر به عنوان شاهد ادبی مورد استناد فراء قرار گرفته است. تعامل فراء با قرائت ابن مسعود به عنوان یک قرینه ادبی، شواهدی دارد که در ادامه مطرح شده است:

۱.۱.۶ طرح قرائت به عنوان یکی از صورت‌های بیانی ممکن

در بسیاری موارد، فراء بعد از ذکر قرائت موافق با رسم مصحف، به دیگر صورت‌های بیانی ممکن برای کلمات آیه اشاره می‌کند. این صورت‌ها گاه تنها یک وجه محتمل هستند و توسط هیچ یک از قاریان قرائت نشده‌اند (ر.ک: ج ۲، صص ۸۹ و ۳۱۱، ج ۳، ص ۴۵) و گاه در قرائت برخی قراء قابل مشاهده هستند. به هر حال، وجه ادبی این صورت‌هاست که توجه فراء را جلب کرده است. نگاه فراء به قرائت ابن مسعود نیز بیشتر به عنوان یک وجه جایز ادبی در بیان عبارت آیه و به تعبیر دیگر، یک قرینه ادبی برای نشان دادن دیگر حالات اعرابی و یا بیانی ممکن برای الفاظ آیه است. (ر.ک: ج ۱، صص ۱۰۲، ۱۹۸، ۲۶۵، ۳۱۹، ۳۲۵ و ۳۴۹، ج ۲، صص ۱۴۲، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۴۰ و ۲۹۳، ج ۳، ص ۱۸۷) برای نمونه، در مورد «عَرَضَهُمْ» (بقره: ۳۱) می‌گوید: اگر اسما منهای 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. (ج ۱، ص ۲۶) در غالب این موارد، فراء ابتدا به دیگر وجوه بیانی ممکن و سپس به قرائت ابن مسعود اشاره کرده است. در مقابل، موارد محدودی وجود دارند که ابتدا قرائت ابن مسعود از یک کلمه را ذکر کرده و سپس از ادبیات عربی و کاربرد عرب برای صحت آن شاهد آورده است. (ر.ک: ج ۱، صص ۴۱، ۲۰۰، ۲۳۳، ۳۱۵ و ۴۶۳)

۲.۱.۶ احتجاج به واسطه 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 «علی» در صورت اصلی «حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَأَقُولُ» (اعراف: ۱۰۵) را بدون اضافه یاء به آن (عَلَى وَنَه عَلَى) قرائت کرده است. (ج ۱، ص ۳۸۶) چرا که باء را در موضع علی قرار داده است؛ در نتیجه، «علی» در اصل صرفاً یک حرف جر و بدون اضافه یاء بوده و به همین دلیل است که ابن مسعود با حرف جر بـ از آن تعبیر کرده است. مواردی از این قبیل، یعنی ترجیح و یا اختیار یک قرائت موافق رسم، بر اساس قرائت مخالف رسم ابن مسعود (ر.ک: ج ۱،

صص ۷۵، ۳۹۳، ۴۰۷، ج ۲، صص ۱۲۴، ۳۱۶، ۳۲۹، ج ۳، صص ۹، ۴۵ و ۲۰۱) و یا حجت دانستن آن برای دیگر قرائات (ر.ک: ج ۲، صص ۲۳۲، ۲۹۰، ۳۰۰ و ۳۴۴) در اثر فراء بسیار به چشم می‌خورد. این مسأله نشان می‌دهد که فراء قرائت ابن مسعود را نه به عنوان یک قرائت مخالف رسم، بلکه به عنوان یک حجت ادبی می‌شناسد.

۳.۱.۶ ترجیح بر اساس قرائت ابن مسعود

فراء گاه بر اساس قرائت ابن مسعود یکی از وجوه ادبی ممکن را ترجیح داده است؛ گرچه قرائات منقول از ابن مسعود غالباً مخالفتی با رسم مصحف دارد، اما می‌تواند یکی از صورت‌های موافق رسم مصحف را تجویز کند؛ (ر.ک: ج ۱، صص ۱۰۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۹۱، ۲۴۷) برای نمونه، در «اهْبِطُوا مِصْرًا» (بقره: ۶۱) دو وجه را مطرح کرده است: الف در «مِصْرًا» می‌تواند برای وقف باشد و یا برای اینکه نشان دهد کلمه نکره است و مصر معروف مورد نظر نیست. آنگاه در ترجیح یکی از این دو وجه، قرائت عبدالله را شاهد گرفته است: به نظر من وجه اول بهتر است؛ چون این کلمه در قرائت عبدالله بدون الف است: «اهْبِطُوا مِصْرًا». (ج ۱، ص ۴۳) و 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 نشان دادن برتری قرائت مرفوع، به تقدیم و تأخیر موجود در قرائت ابن مسعود استشهاد کرده است: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ». (ج ۱، ص ۱۲۴)

۴.۱.۶ توجیه ادبی قرائت مشهور

توجیه ادبی قرائت مشهور، یکی دیگر از کاربردهای قرائت ابن مسعود در اثر فراء است؛ برای نمونه، وی در مورد «وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى» (بقره: ۲۳۸) معتقد است از آن جهت که قرائت عبدالله «وعلى الصلاة الوسطى» است، قاریان خفض صلاة را برگزیده‌اند. (ج ۱، ص ۱۵۶) همچنین است آنگاه که اعراب یک کلمه بر اساس اضماری در آیه است و این اضمار در قرائت عبدالله اظهار شده است؛ مانند «وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ» (نساء: ۱۹) که فراء معتقد است محلاً منصوب به «أن» است و شاهد آن قرائت عبدالله یعنی «ولا أن تعضلوهن» است. (ج ۱، صص ۲۵۹ و ۴۷۳) گذشته از کاربرد قرائت عبدالله در تبیین ادبی قرائات مطابق با رسم الخط که در معانی القرآن فراء امری کاملاً مورد انتظار است، (نیز ر.ک: ج ۳، ص ۱۳۹) او گاه با

توجه به قرائت ابن مسعود وجوه جایز در خوانش کلمات آیه را برشمرده است؛ حال آنکه کسی آنچنان قرائت نکرده باشد. (ر.ک: ج ۱، صص ۲۰۷ و 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 به کار می‌گیرد؛ برای نمونه، قرائت عبدالله از «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» (انعام: ۹۴) به صورت «لَقَدْ تَقَطَّعَ مَا بَيْنَكُمْ» را وجه کلام شمرده است. (ج ۱، ص ۳۴۵) همچنین در بسیاری موارد، فراء قرائت عبدالله را وجه قرائت موافق رسم دانسته است. برای نمونه، «وَلَا تَمْنُنْ أَنْ تَسْتَكْبِرَ» در قرائت ابن مسعود را وجه رفع در قرائت موافق مصحف «وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ» دانسته است؛ چرا که ادات نصب در اصل کلام هست و وقتی ناصب نیاید، فعل مرفوع می‌شود. (ج ۱، ص 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. (ج ۲، ص ۲۴۲) البته این در مواردی است که قرائت ابن مسعود تفاوت زیادی 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. (ج ۳، ص ۱۴۶)

۲.۶ وجه معنایی

فراء گاه 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 . تَوْمُنُونَ بِاللَّهِ» (صف: ۱۰-۱۱) می‌گوید: «عبدالله با جایگزین کردن «آمَنُوا بِاللَّهِ» به جای «تَوْمُنُونَ بِاللَّهِ»، استفهام در «هل ادلكم» را به امر تفسیر کرده است.» (ج ۱، ص ۲۰۲) گذشته از اینگونه عبارات، قرائن متعدد دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد قرائت ابن مسعود نزد فراء از نظر معنایی ارزش زیادی دارد؛ برای نمونه، وی در مقام تبیین معنای یک آیه، به قرائت ابن مسعود از آیه‌ای دیگر اشاره می‌کند تا نشان دهد در اینجا نیز که همان ساختار ادبی به کار رفته، همان معنا مورد نظر است. (ج ۱، ص ۲۸) کارکردهای نشان دهنده وجه معنایی قرائت ابن مسعود در اثر فراء، در ادامه ذکر شده است:

۱.۲.۶ ذکر قرائت به عنوان معنا

در عبارت «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۹) ابن مسعود «لِأَهَبَ» را «لِيَهَبَ» قرائت کرده است. فراء بعد از نقل قرائت ابن مسعود می‌گوید: «معنی "لِيَهَبَ اللهُ لَكَ" است، اما تفسیر ...». او قرائت ابن مسعود را همان معنی عبارت آیه دانسته است. اما در مقام تفسیر، با همان قرائت متکلم «لِأَهَبَ لَكَ» شروع کرده و با توضیحی مبسوط‌تر به این نتیجه رسیده است که فعل هبه، در واقع از جانب خداوند است، گرچه رسولی واسطه است. (ج ۲، ص ۱۶۳) نیز در آیه «قَالَ رَبُّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷) که قرائت ابن مسعود «فَلَا تَجْعَلْنِي ظَهِيرًا» است، فراء این قرائت را ارائه یک معنا برای لفظ آیه دانسته و می‌گوید: "بر اساس این معنا، «لَنْ أَكُونَ» دعایی از موسی (ع) خواهد بود." (ج ۲، ص ۳۰۴) به این ترتیب، فراء قرائت ابن مسعود را ارائه دهنده سطح معنا دانسته است. و چنانکه گذشت، در این سطح مفاهیمی ارائه می‌شود که از طریق لغت به دست می‌آید.

در بسیاری موارد فراء تنها به نقل قرائت ابن مسعود پرداخته است. با این حال، توجه به مبنای او در استفاده معنایی از این قرائت و نیز دقت در قرائت ابن مسعود، نشان می‌دهد که فراء با این نقل، در مقام ارائه معنا و مقصود الفاظ آیه بوده است. برای نمونه، ابن مسعود با قرائت «فَأَنْفَخَهَا» از «فَتَنْفَخُ» در آیه «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰) دمیدن را به خدا نسبت داده است. (ج ۱، ص ۳۴۰) فاعل «تَنْفَخُ» در آیه حضرت عیسی (ع) است و ابن مسعود با این قرائت، شبهه‌ای مقدر نسبت به دمیدن حضرت عیسی (ع) و در نتیجه، انتساب خلق به او را برطرف می‌نماید: «فَتَنْفَخُ يَعْنِي فَأَنْفَخَهَا»؛ تو می‌دمی، یعنی در واقع من می‌دمم. 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 يأمرکم عطف به ماقبل نیست. (ج ۱، ص ۲۲۴) وی با این گونه استفاده از قرائت ابن مسعود، قرائت او را قرائتی دانسته است که آگاهانه می‌کوشد با جایگزین کردن لا با لن، نشان دهد فعل يأمرکم از سیاق قبل از خود جدا است. به عبارت دیگر، مبنای فراء این است که ابن مسعود با این قرائت، تفسیر و فهمی از محتوای آیه ارائه کرده است.

یکی از شاخصه‌های قرائت ابن مسعود، جایگزینی کلمات آیه با کلمات مترادف آنها است. برخورد فراء با این بخش از قرائت ابن مسعود به دو صورت است: در بیشتر موارد قرائت ابن مسعود را به عنوان معنی واژه موجود در آیه مطرح کرده است. برای نمونه، در آیه «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» (احزاب: ۲۶) ابتدا با عبارت «قد آزرُوا أَهْلَ مَكَّةَ عَلَيَّ

النَّبِيِّ» به اینکه بنی قریظه اهل مکه را بر علیه نبی اکرم (ص) به کمک گرفتند، اشاره کرده است و بعد از آن می‌گوید: در قرائت ابن مسعود به جای «ظَاهِرُهُمْ»، «آزروهْم» آمده است. (ج ۲، ص ۳۴۰؛ نیز ر.ک: ج ۱، ص ۲۵۵، ج ۲، صص ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۰، ۳۰۵، ۳۴۰ و ۳۹۶) در سایر موارد نیز پس از طرح قرائت ابن مسعود که دارای واژه‌ای جایگزین است، همسانی و یا نزدیکی معنایی واژه جایگزین و لفظ آیه در قرائت موافق مصحف را یادآور شده است. (ر.ک: ج ۱، صص ۲۲۰ و ۲۸۳، ج ۲، صص ۲۷۹ و ۲۹۲، ج ۳، صص ۱۱۳ و ۱۱۶)

۲.۲.۶ ذکر قرائت به عنوان 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 استفاده می‌کند: این قرائت تبیین می‌کند که چیزی در آتش نیست، بلکه دار همان نار است. (ج ۳، ص ۱۷) همچنین در «وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ» (زمر: ۳۳) قرائت عبدالله به صورت «وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصَّدَقِ وَصَدَّقُوا بِهِ» است. فراء این قرائت را دلیل بر این دانسته است که «الذی» در تأویل جمع است. (ج ۲، ص ۴۱۹) نیز آنگاه که در مورد نصب «لسانا» در «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا» (احقاف: ۱۲) سخن می‌گوید، آورده است: نصب آن در قرائت ما، بر اساس تأویل قرائت عبدالله (مصدق لما بین یدیه لسانا عربیاً) است ...» (ج ۳، ص ۵۱) به عبارت دیگر، قرائت وی، وجه منصوب بودن کلمه در قرائت را روشن می‌کند.

۳.۲.۶ ذکر قرائت به عنوان شاهد صحت یک معنا

بسیار می‌شود که فراء بعد از یادکرد 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، آنجا که می‌خواهد نشان دهد «قول» در آیات بسیاری مضمَر است، قرائت عبدالله شاهی است که با آشکار کردن قول مضمَر، این اضمار را تأیید می‌کند. (ج ۱، ص ۲۲۹) چنانکه در مورد «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا» (بقره: ۱۲۷) می‌گوید: «مقصود "يقولان ربنا" است. در قرائت عبدالله نیز "ويقولان ربنا" آمده است». (ج ۱، ص ۷۸) همین‌طور برای اینکه نشان دهد ضمیر در قرائت مشهور «وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا» (بقره: ۱۲۸) علاوه

بر حضرت ابراهیم و اسماعیل(ع)، ذریه او را نیز در بر می‌گیرد، قرائت «وَأَرْهَمَ مَنَاسِكَهُمْ» از ابن مسعود را شاهد گرفته است. (ج ۱، ص ۷۹)

۴.۲.۶ تأیید و رد برداشت‌های تفسیری

تأیید و رد دیگر برداشت‌های تفسیری، انتظار دیگری است که فراء از قرائات به طور کلی و قرائت ابن مسعود به طور خاص داشته است. در آیه «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَّ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا...» (قصص: ۹) خبری از ابن عباس وجود دارد که «لا تقتلوه» را کلام فرعون دانسته است. (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴ ج ۴، ص ۱۸۵) فراء در رد این خبر، از تقدیم و تأخیر موجود در قرائت عبدالله استفاده کرده است: «وقالت امرأة فرعون لا تقتلوه قرّة عين لي ولك» (۳۰۲/۲) گویی تقدیم و تأخیر در قرائت عبدالله به منظور نقض این دیدگاه که «لا تقتلوه» کلام فرعون است، وارد شده است. فراء همچنین برای تأیید تفسیر ابن عباس از یک کلمه، به اینکه آن را در مصحف عبدالله به همان شکل دیده است، اشاره می‌کند. (ج ۳، ص ۲۹۵)

آنچه از نظر گذشت، ماهیت ادبی-معنایی قرائت ابن مسعود را، به عنوان یک قرائت خلاف رسم مصحف، در معانی القرآن فراء نشان می‌دهد. اهمیت چنین نگاهی در این اثر، آنگاه روشن تر می‌شود که بدانیم جایگاه قرائات خلاف رسمی همچون قرائت ابن مسعود، در تألیفات تفسیری گونه معانی القرآن که بعدتر از دوران فراء و بعد از شکل‌گیری گفتمان مطرح شده در ابتدای مقاله، تألیف شده‌اند، تا اندازه‌ای تغییر کرده است. چنان‌که گفته شد، میزان نقل قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء طبق شمارش نگارنده، دویست و نود و چهار مورد است، اما دفعات نقل قرائت همین قرائت در معانی القرآن زجاج (د. ۳۱۱) بسیار اندک و طبق یک شمارش اولیه، کمتر از بیست مورد است. در بیشتر این موارد نیز به عنوان موید یک قرائت مشهور مورد استفاده قرار گرفته و در بعضی از همین موارد نیز زجاج قرائت ابن مسعود را به دلیل مخالفت با مصحف کنار نهاده است. (ر.ک: ج ۱، ص ۱۶۲؛ ج ۵، ص ۱۴۹) این در حالی است که نزد فراء، قرائت ابن مسعود اصالتاً یک قرینه ادبی است و به همین جهت، مخالفتش با رسم مصحف به هیچ وجه برای او مطرح نبوده است.

در دوره جدید، برخی مستشرقان دیدگاه مورد بحث این مقاله را که ماهیتی معنایی و تفسیری به قرائات می‌بخشد، علاوه بر قرائات خلاف رسم، به قرائات موافق رسم نیز تسری داده و شواهدی برای آن ارائه کرده‌اند. برای نمونه، گلدتسیهر در کتاب مکاتب

تفسیری خود، قرائت را به عنوان اولین مرحله از تفسیر معرفی کرده است. او حتی در آنجا که ظاهراً عدم نقط مصاحف موجب اختلاف قرائت بوده، ملاحظاتی مفهومی یافته است که در اختلاف قرائت دخیل بوده‌اند. (۱۳۷۴ق: صص ۱۱ و 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. (۱۳۷۴ق: ص ۱۶) او با این مثال‌ها نشان می‌دهد که این زیادات، در مقام اضافه کردن یک توضیح یا دفع یک شبهه بوده است. (۱۳۷۴ق: ص ۲۲) همچنین ادرین برکت در مقاله «ارزش قرائت حفص و ورش برای تاریخ متن قرآن»، بر این اساس که برخی اختلاف‌ها در قرائت 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. (۱۳۹۲ش: ص ۶۹)

۷. نتیجه‌گیری

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

کتاب‌نامه

- ابن ابی داود، عبدالله. (۱۴۲۳). کتاب المصاحف. (محمد بن عبده، محقق). قاهره: الفاروق الحدیثه.
ابن جزری، شمس الدین. (۱۳۵۱). غایه النهایه. مکتبه ابن تیمیة.

۴۰ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۷

- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*. (محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حزم اندلسی، علی. (بی تا). *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*. قاهره: مکتبه خانجی.
- ابن ندیم، محمد. (۱۴۱۷). *الفهرست*. (ابراهیم رمضان، محقق). بیروت: دار المعرفة.
- براکت، ادین. (۱۳۹۲). ارزش قرائات حفص و ورش برای تاریخ متن قرآن. (راحله نوشاوند، مترجم)، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، تهران حکمت، ۶۹-۸۸.
- پاکتچی، احمد. (بی تا). *فقه الحدیث؛ مباحث نقل به معنا*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تنوخی، مفضل. (۱۴۱۲). *تاریخ العلماء النحویین*. (عبد الفتاح محمد الحلو، محقق). قاهره: هجر للطباعة والنشر.
- جزائری، طاهر بن صالح. (۱۴۱۶). *توجیه النظر إلى أصول الأثر*. (عبدالفتاح ابوغده، محقق). حلب: مکتبه المطبوعات الإسلامیة.
- جلیل، عبد. (۲۰۱۳). *ظاهرة الإبدال فی قراءات ابن مسعود وقيمتها التفسیریة*. *Journal of Quranic Studies*, (15.1), 168-213.
- جهنی، عبد العزیز بن حمید. (۱۴۳۳). *المستدرک علی کتاب قراءة عبدالله بن مسعود*. *مجلة الشریعة والدراسات الإسلامیة*، (ع ۲۰۶)، ۳۲ ص.
- خاطر، محمد أحمد. (۱۹۹۰). *قراءة عبد الله بن مسعود: مکاتبتها، مصادرها، إحصاؤها*. القاهرة: دار الاعتصام.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳). *تاریخ الاسلام*. (عمر تدمری، محقق). بیروت: دار الكتاب العربی.
- رجبی، محسن. (۱۳۸۹). *آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی*. قم: بوستان کتاب.
- زجاج، ابراهیم. (۱۴۰۸). *معانی القرآن وإعرابه*. (عبد الجلیل عبده شلبی، محقق). بیروت: عالم الکتب.
- زرکشی، بدر الدین. (۱۳۷۶). *البرهان فی علوم القرآن*. (محمد أبو الفضل ابراهیم، محقق). بیروت: دار المعرفة.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۳۹۴). *الإتقان فی علوم القرآن*. (محمد أبو الفضل ابراهیم، محقق). مصر: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- شوکانی. (۱۴۱۴). *فتح القدير*. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب.
- طبری، ابو جعفر. (۱۴۲۰). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. (احمد شاکر، محقق). بیروت: مؤسسه الرساله.
- طیار، مساعد بن سلیمان. (۱۴۳۲). *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*. دار ابن جوزی.
- فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). *معانی القرآن*. (أحمد یوسف النجاتی وآخرون، محقق). مصر: دار المصریة للتألیف والترجمة.
- قاسم بن سلام. (۱۴۱۵). *فضائل القرآن*. (مروان عطیه و دیگران، محقق). دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- گلدتسیهر، ایگناس. (۱۳۷۴). *مذاهب التفسیر الإسلامی*. (عبدالحمید نجار، مترجم). قاهره - بغداد: مکتبه خانجی - مکتبه مثنی.

رویکرد ادبی - معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف ... ۴۱

یاقوت حموی. (۱۴۱۴). *معجم الأدباء*. (احسان عباس، محقق). بیروت: دار الغرب الإسلامي.

- Beck, Edmund, Die b. Mas'ūdvarianten bei al-Farrā'. *Orientalia*, **I** Vol. 25, No. 4 (1956), pp. 353-383; **II** Vol. 28, No. 2 (1959), pp. 186-205; **III** Vol. 28, No. 3 (1959), pp. 230-256.
- Berg, Herbert. (2005). *The Development of Exegesis in Early Islam*. London: RoutledgeCurzon.
- 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*, (91), 5-22.
- Nasser, Shady. (2013). *The Transmission of the Variant Readings of the Quran*. Leiden: Brill.
- Nöldeke, Theodor. (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*. (Andrew Rippin, ed.). New York: Prometheus Books.