

قرائات از رویکرد ادبی تا رویکرد حدیثی مطالعه تطبیقی قرائات در معانی القرآن فَرَاء و زَجَّاج

الهه شاهپسند^۱

دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۸، پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۶، صفحه ۴۹ تا ۷۰ (مقاله پژوهشی)

چکیده

در پژوهش‌های جدید تاریخ قرائات فرضیه‌ای مطرح شده است که مطابق آن، در انتقال از سده سوم به چهارم تغییری در وجه علم قرائات ایجاد شد. قرائات که تا پیش از آن همچون یک قرینه ادبی و با کم‌ترین محدودیت نقل و استفاده می‌شد، در ابتدای سده چهارم به استفاده از الگوهای حدیثی متمایل شد، ابزارهای متعددی از حدیث را برای صحت‌سنجی به کار بست و چارچوب یک علم نقلی را به خود گرفت. در مطالعه پیش‌رو یکی از شواهد این تغییر رویکرد را باز خواهیم شناساند. بدین منظور، به مقایسه دو اثر با نام معانی القرآن از دو ادیب نامدار، یعنی فَرَاء از اوائل سده سوم و زَجَّاج از اوائل سده چهارم می‌پردازیم. چنان که خواهیم دید، فَرَاء که در دوره رواج عقل‌گرایی و اثرگرایی معتدل زیسته، علاوه بر استفاده معنایی از قرائات، قرائات را به منزله ابزاری برای پیش‌برد مباحث ادبی خود به کار گرفته است. از آن سو، زَجَّاج که در زمان غلبه اصحاب حدیث می‌زیسته، و خود نیز به همین شیوه تفکر وابستگی داشته، قرائت را یک سنت می‌داند و در تمام تعاملات خود با قرائات از این بینش متأثر است.

کلیدواژه‌ها: ابن مسعود، حدیث، رسم مصحف، زَجَّاج، فَرَاء، سنت، قرائت.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.
shahpasand@quran.ac.ir

درآمد

در میان عالمان سده ۳ ق شخصیت‌های متعددی می‌توان یافت که در دانشهای مختلف عصر خویش همچون ادبیات، حدیث، فقه و قرائات صاحب‌نظر بودند. نتیجه این وسعت دانش توسعه مطالعات میان‌رشته‌ای و گسترش روش‌ها در حوزه علوم مختلف با الگوگیری از دیگر علوم اسلامی بود. با ظهور عالمانی متخصص در حدیث و قرائات، زمینه انتقال الگوهای نقد روایت از حدیث به دیگر دانش‌های مبتنی بر نقل همچون تاریخ و قرائات نیز فراهم شد. مثلاً، محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق) کوشید با به‌کارگیری روش محدثان در تاریخ راهی نو برای سنجش اعتبار روایات تاریخی بجوید (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱ش - الف، ۳۲).

چنین ارتباط میان‌رشته‌ای بین حدیث و قرائات نیز شکل گرفت. شواهد برقراری چنین ارتباطی را می‌توان با مقایسه رویکرد دو عالم اسلامی در سده ۳ و ۵ ق بازشناخت. در اوائل سده ۳ ق ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق) از محدثان، نحویان و قرآء اصحاب حدیث متأخر را می‌بینیم که در اقبال علماء به قرائات خلاف رسم مصحف سرب می‌جوید و این رجوع را برای شاهد گرفتن از آن قرائات برای تفسیر عبارات قرآن و راه‌یابی به معانی مختلف محتمل برای هر آیه، بلکه کشف معنای صحیح‌تر آیه ضرورت می‌داند (ابو عبید، ۱۴۱۵ ق، ۳۲۵-۳۲۶). فقط او چنین دیدگاهی ندارد و رویکرد غالب قرآء تا اوائل سده ۴ ق به قرائات خلاف رسم مصحف رویکردی ادبی - معنایی است (نک: شاه‌پسند، ۱۳۹۷ش، الف، نیز قثامی، ۱۴۳۳ ق، راد، ۱۳۹۵ش، سراسر مقالات).

از آن سو، در نیمه سده ۵ ق ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ ق) را می‌بینیم که برای چنین قرائاتی هیچ اصالت و اعتباری قائل نیست. ابن حزم خود را با کسانی روبه‌رو می‌بیند که قائل به اختلاف مسلمانان در قرائت قرآن و تبدیل یا افزایش کلمات در برخی از این قرائات اند و قرائات خلاف رسم مصحف را بر این معنا شاهد می‌آورند. او در پاسخ این قبیل قرائات را موقوف بر صحابه و تابعین و ناشی از وهم قاریان می‌شمارد. آن‌گاه، از باب نمونه، تفاوت مصحف ابن مسعود با مصحف رایج را انکار می‌کند و می‌گوید قرائت اصیل ابن مسعود چیزی جز همین قرائت عاصم بن ابی‌النجد - که رایج در میان عموم است - نیست و اختلافی هم اگر میان‌شان باشد، نتیجه سهو ناقلان است (ابن حزم، ۱۳۲۱ ق، ۶۴/۲ - ۶۵).

در کلام ابن حزم هیچ اشاره‌ای به این معنا دیده نمی‌شود که قرائت خلاف رسم مصحف می‌تواند کاربردی تفسیری داشته باشند و برای فهم بهتر معنا در عصر نزول مفید واقع شوند؛ همچنان که در کلام ابو عبید نیز نشانی از تردید در اعتبار این قرائت مشاهده نمی‌شود. این‌گونه، می‌توان فهمید که در گذر تدریجی از سده ۳ ق به سده‌های بعد، سنجش اصالت قرائت با کاربرد شیوه‌های محدثانه رواجی آشکار یافته است؛ امری که می‌توان انتظار داشت موجب شود به مرور علم قرائت وجهه‌ای نقلی به خود بگیرد.

طرح مسئله

در پی‌جویی اسباب و علل چنین تحولی در علم قرائت، به طبع باید سراغ عالمانی در میانه عصر ابو عبید و ابن حزم رفت. از میان ایشان به نظر می‌رسد ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق) نخستین کسی است که شیوه‌های محدثانه را در علم قرائت به کار بست. او در جستجوی راهکاری برای تشخیص قرائت اصیل و سنجش قرائت از حیث میزان اصالت بر اجماع اهل هر شهر بر یک قرائت، سنت بودن قرائت، و لزوم اخذ آن از پیشینیان تأکید نمود (ابن مجاهد، ۱۴۰۰ ق، ۴۹-۵۲). به بیان دیگر، ملاکات پذیرش حدیث همچون اجماعی بودن، شهرت، و مطابقت با سنت را برای سنجش قرائت به کار گرفت.

می‌توانیم انتظار داشته باشیم پایه‌پای راهیابی ملاکات سنجش حدیث به علم قرائت، شیوه‌های محدثانه نقل حدیث نیز برای نقل قرائت مختلف به کار گرفته شوند (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱ ش - ب، ۲۷۴). از جمله این شیوه‌ها نقل مُسند روایت است. به نظر می‌رسد از دوران ابن مجاهد علماء قرائت اهتمام بیش‌تری برای محافظت از اسناد منقولات خود به خرج داده‌اند. کریستوفر ملچرت محقق معاصر در مقاله «ابن مجاهد و پایه‌گذاری نظریه قرائت‌های هفت‌گانه» این را با مرور نمونه‌هایی تصادفی از قاریانی که تاریخ وفاتشان بین ۲۰۰-۴۰۰ ق بوده، و نامشان در *غایه النهایه* ابن جزری آمده، نشان داده است.

ابن جزری معمولاً شیوخ قاریان را نام می‌برد. چنان که ملچرت دریافته است، به طور میانگین، ۱/۹ شیخ برای کسانی که در حدود ۳۲۴ ق (زمان مرگ ابن مجاهد) یا قبل از آن در گذشته‌اند نام برده شده، و ۵/۵ شیخ برای کسانی که بعد از ابن مجاهد از دنیا رفته‌اند. ملچرت چنین نتیجه

می‌گیرد که از زمان مرگ ابن مجاهد به بعد، قاریان برای حفظ داده‌های خام‌شان به روش محدثان، یعنی با دقت در ضبط نام مرجعی که قرائت را از او فرا گرفته‌اند، کوشش گسترده‌تری از خود نشان داده‌اند (Melchert, 2000, 11).

ملچرت از رهگذر بررسی علمی که ابن مجاهد و دیگر متخصصان قرائت عصر او می‌دانسته‌اند و ارتباط این علوم، نقشی را که ابن مجاهد در بغداد سده ۴ق در تغییر وجهه قرائت از یک علم ادبی - قرآنی به علمی حدیثی ایفا کرد، تبیین نموده است. تمرکز وی البته بر تحلیل عملکرد ابن مجاهد است؛ اما به تغییر گفتمان در فضای قرائت نیز توجه نشان می‌دهد. او می‌کوشد نشان دهد که پیش از ابن مجاهد، قرائت به منزله یک علم ادبی مورد توجه بود و پس از او وجهه حدیثی یافت (Melchert, 2000). او معتقد است که تا پیش از ابن مجاهد به قرائت همچون یک قرینه ادبی می‌نگریستند و آن‌ها را با کم‌ترین محدودیت نقل و استفاده می‌کردند؛ اما از ابتدای سده ۴ق به بعد، عالمان قرائت به استفاده از الگوهای حدیثی متمایل شدند و ابزارهای متعددی از علوم حدیث را برای صحت‌سنجی قرائت به کار گرفتند.

یافتن شواهد بیش‌تر به نفع فرضیه تغییر وجهه علم قرائت از دانشی ادبی به دانشی نقلی نیازمند بررسی گسترده و همه‌جانبه است. یک راه برای دستیابی به چنین شواهدی مطالعه تطبیقی نوع نگاه دو اثر مشابه در علم قرائت است؛ *معانی القرآن فرآء* (د ۲۰۷ق) که از استادان ابو عبید قاسم بن سلام است و *معانی القرآن زجاج* (د ۳۱۱ق) که متعلق به نسل دوم از ژانر *معانی القرآن* نویسی‌ها و از معاصران ابن مجاهد است؛ یکی جزو اولین نوشته‌ها در زمینه معانی *القرآن*، و دیگری از آخرین نوشته‌ها در این زمینه، و البته هر دو متعلق به یک ژانر از نگارش کتب تفسیری.

ابوزکریا یحیی بن زیاد اسدی (د ۲۰۷) معروف به فرآء، نحوی معروف اهل کوفه است که در عصر مأمون به بغداد رفت، برای تدوین آثار نحوی‌اش از حمایت مأمون برخوردار شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۰/۱۷۸) و آموزش نحو به فرزندان مأمون را به عهده گرفت (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۰/۱۷۹). فرآء غالب آثارش از جمله *معانی القرآن* را در مدت حضور در بغداد املا کرد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۴/۲۹۳). املا *معانی القرآن* زمانی بین سال‌های ۲۰۲ تا ۲۰۵ قمری بوده است (فرآء، ۱۹۵۵م، ۱/۱؛ ابوالمحاسن تنوخی، ۱۴۱۲ق، ۱۸۸). فرآء از ابوبکر بن عیاش و کسائی

قرائت نقل کرده است. او را از بزرگان اصحاب کسائی خوانده‌اند (ابن جزری، ۱۳۵۲ق، ۲/۳۷۱-۳۷۲). فرّاء اهل کلام و متمایل به اعتزال بود. از فلسفه آگاهی داشت و در آثارش از اصطلاحات فلاسفه استفاده می‌کرد (یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق، ۶/۲۸۱۳). او تألیفاتی چند در ادبیات عربی و قراءات دارد (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ۹۲).

ابواسحاق ابراهیم بن سرّی بن سهّل (د ۳۱۱) معروف به زجاج، نحوی معروف اهل بغداد است. او برای آموختن نحو سال‌ها ملتزم مبرّد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۳/۲۲۳)، و افزون بر این، ندیم معتضد عباسی و معلم فرزندان او بود (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲۳/۴۰۸؛ طبری، ۱۳۸۶ق، ۱۱/۲۰۶). غالب محدثان متمایل به مذهب سلف او را «حسن الاعتقاد و جمیل المذهب» خوانده‌اند (برای نمونه، نک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۶/۶۱۳). این توصیف ناظر به تعلق خاطر او به مکتب اصحاب حدیث است. جمله «اللهم احشرنی علی مذهب أحمد بن حنبل» که گفته می‌شود او در هنگام مرگ به دعا خواسته (یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق، ۱/۵۲)، مؤیدی بر این احتمال است. آثار متعددی در ادبیات عربی به زجاج نسبت داده شده است (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ۸۵). گفته‌اند زجاج از سال ۲۸۵ تا ۳۰۱ به املاء معانی القرآن اشتغال داشت (یاقوت حموی، ۱۴۱۴ق، ۱/۶۳).

فرّاء و زجاج شباهت‌هایی دارند که بررسی تطبیقی اثر آن دو را معنا دار می‌کند. هر دو ادیب و نحوی هستند و اثری با عنوان معانی القرآن تدوین نموده‌اند. در نتیجه، وجهه ادبی - معنایی در رویارویی با قراءات از هر دوی آنها انتظار می‌رود. از سوی دیگر، تمایزاتی نیز دارند؛ تفاوت فضایی که فرّاء و زجاج در آن زیسته‌اند و نیز گرایش‌های متفاوتی که به آن تعلق خاطر داشته‌اند، می‌تواند نمونه کوچکی از تفاوت فضای فکری اوایل سده سوم و اوایل سده چهارم باشد: اثرگرایی معتدلی که فرّاء به آن تمایل دارد، در مقابل سنت‌گرایی متشدد زجاج. لذا انتظار می‌رود با وجود برخی شباهت‌ها، گرایش‌های متفاوت در نوع رویکرد آنها به قراءات تأثیر گذاشته باشد.

گرچه تفاوت روش دو متفکر لزوماً به معنای تفاوت فضای فکری این دو سده نیست، نمی‌توان تأثیر گفتمان رایج در هر دوره را بر طرز فکر دانشمندان آن عصر نادید انگاشت. مطالعه این دو اثر می‌تواند نمونه‌هایی از تغییر گفتمان را در دوره مورد بحث بازنماید. می‌خواهیم در این مطالعه بازپرسیم که اولاً، رویکرد هر یک از فرّاء و زجاج به قراءات چگونه است؛ ثانیاً، تفاوت رویکرد آن دو چه ارتباطی می‌تواند با گفتمان عصر هریک از آنان داشته باشد؛ و ثالثاً، این تفاوت رویکرد

حاکمی از پیدایی چه تغییرات کلی و کلانی در نگرش‌ها به علم قرائات است. برای پاسخ به این پرسشها، نخست کیفیت نقل قرائات را در دو اثر خواهیم کاوید. در مرحله بعد خواهیم کوشید بدانیم هر یک از این دو عالم چه رویکردی به توجیه ادبی قرائات دارند و هر کدام برای آن چه ارزشی قائل اند. در پایان نیز، رویکرد آن دو به سومین معیار مشهور قرائت‌سنجی یعنی هماهنگی با رسم مصحف را بررسی خواهیم کرد.

۱. کیفیت نقل قرائت

در خصوص معانی‌القرآن‌های فَرَاء و زَجَّاج مطالعات مختلفی تا کنون صورت گرفته است. از جمله، محسن هاشم درویش در مقاله‌ای با عنوان «موقف الفراء من القراءات المتواترة فی کتابه معانی القرآن» (مجله کلیة الدراسات الإسلامية والعربية، شماره ۲۷، ۱۴۲۵ق) برخی موارد توجیه و رد قرائات ده‌گانه از سوی فَرَاء را بازمی‌شناساند. اثر مفصل‌تر در همین زمینه پایان‌نامه کارشناسی ارشد ابراهیم آل‌خضران زهرانی (مکه، دانشگاه ام‌القری، ۱۴۲۷ق) است با عنوان توجیه القراءات عند الفراء من خلال کتابه معانی القرآن. وی در این اثر به تفصیل راهکارهای فَرَاء برای توجیه قرائات ده‌گانه را از سوره حمد تا انتهای قرآن به طور موردی بازمی‌کاود. مطالعات مشابهی نیز درباره اثر زَجَّاج به انجام رسیده است؛ از جمله، رساله دکتری رقیه محمدصالح خزائی (مکه، دانشگاه ام‌القری، ۱۴۰۸ق) با عنوان القراءات واللغویات فی معانی القرآن للزجاج. وی در این اثر قرائات مندرج در معانی القرآن زَجَّاج را بر اساس ساختار کلمات و نقش آنها در جمله در ابواب مرتبط صرفی و نحوی دسته‌بندی می‌کند و و موضع زَجَّاج را نسبت به پیشینیان و تأثیر او را بر پسینیان بازمی‌نمایاند. اثر دیگر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ابراهیم احمد زین است با عنوان ما صحیح عربیته ولم یثبت قراءة فی معانی القرآن وإعرابه للزجاج (خارطوم، جامعه ام درمان الاسلامیة، ۱۴۳۰ق). مؤلف در این اثر می‌کوشد خوانش‌هایی را بازیابد که برپایه قواعد عربی صحیح اند، اما زَجَّاج قرائت قرآن با آن خوانش‌ها را جائز نمی‌داند. این آثار البته رویکرد تاریخی به قرائات ندارند؛ اما می‌توانند شواهدی مرتبط با بحث را به ما باز نمایند.

الف) اهمیت قرائات منقول

توجه به صحت نقل و حتی گاه اصل منقول بودن قرائت نزد فَرَاء مطرح نبوده است. او گاه برای

نقل برخی قرائت‌ها سند می‌آورد (نک: فرّاء، ۱۹۵۵م، ۴/۲، ۱۴، جاهای مختلف) یا بسیاری از قرائت‌ها را با انتساب به قاری آن مطرح می‌کند؛ اما شیوه عمل کرد او همواره چنین نیست. حتی گاه به اینکه وجهی که برای کلمه ذکر کرده منقول است یا نه اطمینان ندارد. برای نمونه، در جایی بعد از ذکر دو وجه جائز در عربی می‌گوید: «به خیال من می‌رسد که آن را در قرائت شنیده‌ام» (همان، ۸/۴۵۲).

گذشته از این موارد، ذکر قرائت فرضی در *معانی القرآن* فرّاء فراوان است. بسیار می‌شود که او با عباراتی چون: «فَلَوْ قَرَأَ قَارِئٌ بِكَذَا لَكَانَ صَوَابًا» (نک: همان، ۸/۱۰۱، ۳۱۴، ۲/۱۶۶)، «ولو قرأ قارئ كذا لجاز» (همان، ۲/۳۲) و یا «فَلَوْ قَرَأَ قَارِئٌ كَذَا لَأَصَابَ وَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ قَارِئٍ» (همان، ۲/۷۸)، قرائتی را بر اساس حالات نحوی ممکن و متصور برای کلمات آیه مطرح می‌کند که کسی به آنها قرائت نکرده است. این خود نشان از گفتمان رایج درباره قرائت‌ها در عصر فرّاء دارد؛ چرا که در غیر این صورت، این اندازه از ساختارشکنی او از سوی مخاطبانش پذیرفته نبود. بر خلاف فرّاء، زجاج همواره بر اصل منقول بودن قرائت و حتی گاه صحت روایت تأکید می‌کند؛ چرا که در نظر او قرائت سنتی است که از صحابه، تابعین و قاریان بلاد مختلف که در قرائت مشهور و مرجع اند به دست می‌رسد (نک: زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱/۴۸۲، ۲/۱۴۷). از نظر زجاج، سنت بودن قرائت فرد را به قرائتی که روایتش ثابت شده است ملزم می‌کند (نک: همان، ۲/۴۱۱، ۳/۶، ۴/۲۵۸، جاهای مختلف). در نتیجه، نباید به واسطه تبعیت از نحویان و قرائت با هر آنچه آنان جائز می‌شمارند، با این سنت مخالفت کرد (همان، ۴/۳۵۴، ۴۰۴، ۵/۲۹۸).

مقصود زجاج قرائتی است که وجه نحوی صحیحی دارد، اما روایتی آن را پشتیبانی نمی‌کند. نمونه‌ای از این رویکرد زجاج را می‌توان در مورد کلمه «غیر» در «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ» (نساء/۹۵) مشاهده کرد:

قرائت به رفع و نصب زیاد است. جر نیز وجه خوبی است؛ اما با وجود اینکه وجه کلام است، قراء امصار به آن قرائت نکرده‌اند؛ زیرا قرائت سنتی است که باید تبعیت شود (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۲/۹۳، ۳/۵۲).

مقصود وی از «وجه کلام»، صورت و اعرابی است که کلمه علی القاعده باید داشته باشد. با وجود این که در این جایگاه جر «غیر» وجه کلام است، او روایت را ترجیح می‌دهد. زجاج حتی

معتقد است که قرائت منقول و مشهور، از نگاه نحویان نیز «وجه بهتری دارد» (مُوجَّه تر است) و با گزینش آن قرائت می‌توان هر دو معیار تطابق قرائت با نقل و تطابقتش با علوم عربیت — یا همان قواعد صرفی و نحوی و اشتقاقی و بلاغی زبان عربی — را با هم جمع کرد (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۲/۱۲). به این ترتیب، از نگاه زجاج قرائت منقول چنان اصالتی دارد که حتی می‌تواند نظر ادیبان و نحویان را نیز تأمین نماید.

ب) قرائات شاذ

مقایسه دیدگاه فرآء و زجاج در مورد قرائات شاذ نیز نشان‌دهنده رویکرد ادبی فرآء و رویکرد حدیثی زجاج است. موضع فرآء در قبال قرائات شاذ — یا به تعبیر دقیق‌تر، قرائاتی که بعداً محکوم به شذوذ شدند — دو گونه است: او نخست برای توجیه و ارائه حجت برای آن قرائت می‌کوشد؛ بدون این که آن را شاذ بشمارد. چنین مواردی در کتاب فرآء بسیار دیده می‌شود؛ آن‌سان که برخی محققان معاصر معتقد شده‌اند قرائات شاذ در اثر فرآء بسی بیشتر از قرائات متواتر یاد شده‌اند. سبب همین است که رویکرد غالب فرآء زبان‌شناسانه است و او همه قرائات را برای تقویت مذهب نحوی و آراء زبان‌شناختی خود به خدمت می‌گیرد برایش قرائت مشهور میان مردم که ناقلان فراوان دارد با قرائاتی که چنین نیستند و شاذ تلقی شده‌اند فرقی ندارند (امیر، ۱۴۲۹ق، ۲۹۷).

در مرحله بعد، اگر فرآء نتوانست برای قرائت هیچ‌گونه توجیهی بیابد ممکن است آن را به شذوذ توصیف کند. چنین مواردی در کتاب فرآء بسیار کم است و به نظر می‌رسد همین موارد اندک توصیف به شذوذ هم بر این پایه روی داده که وی نتوانسته است هیچ توجیه ادبی و معنایی برای آن قرائت‌ها بیابد؛ نه از آن رو که اصالت و شیوه نقل و میزان شهرت آن قرائت‌ها را سنجیده است. به عبارت دیگر، قرائتی از نظر او شاذ است که از نظر معنایی یا ادبی توجیه مقبولی نداشته باشد (نک: فرآء، ۱۹۵۵م، ۲/۵۳، ۳۸۵؛ نیز: آل خضران زهرانی، ۱۴۲۷ق، ۳۲-۳۳).

زجاج بر خلاف فرآء به شذوذ در نقل توجه نشان می‌دهد و برای حکم به شذوذ یک قرائت هر دو بُعد ادبی و روایی را مد نظر می‌گیرد. وی گاه تنها به دلیل شذوذ وجه نحوی قرائتی را شاذ شمرده است. مثلاً، گاه می‌گوید: «این قرائت روایت شده، اما الفاظ آن مهجور است. نمی‌دانم چگونه با وجود شذوذ الفاظش چنین قرائت کرده‌اند» (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۹). گاه نیز قرائتی را با توجه به روایت آن شاذ می‌داند. برای نمونه، در جایی می‌گوید: «این قرائت شاذ است؛ اما از حیث

تطابق با زبان عربی جائز و قوی است» (همان، ۱ / ۲۴۱). آن‌گاه نیز که وی قرائت شاذ را در مقابل قرائت مُجمَع عَلَیْهِ قرار می‌دهد (همان، ۱ / ۸۹)، نشان می‌دهد که مقصودش از شذوذ، شذوذ در نقل است. او در توضیح مبنای خود می‌گوید که تبعیت از قرآء و التزام به روایت بهتر است؛ زیرا:

قرائت سنت است و هرگاه قرائتی روایات متعددی و مشهوری داشته باشد، پذیرفتنی است. وانگهی، نباید قرائتی را پذیرفت که با قواعد عربی سازگار است و در عین حال، مستند نقلی قابل قبولی ندارد؛ چرا که قرائت با آن بدعت است. هرچه که روایت در آن کم باشد و نزد اهل عربیت ضعیف باشد، شاذ تلقی می‌شود و شایسته نیست با آن قرائت شود (همان، ۳ / ۲۸۸).

در مقام توضیح عبارت فوق، نخست باید سخنی از شافعی (د ۲۰۴ق) را یاد کرد که در مقام تعریف حدیث شاذ، آن را روایتی می‌شناساند که راوی‌اش ثقه، و در عین حال، مضمونش مخالف با اقوال مشهور و مقبول و اجماعی است (نک: حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ۱۱۹). اکنون برپایه این تعریف می‌توان دریافت که در زمان زجاج همان تعریفی از شذوذ که مد نظر امثال شافعی است و در علوم حدیث کاربرد داشته، به حوزه قرائات نیز راه یافته است.

پ) تفاوت نگرش‌ها به قرائت ابن مسعود

تفاوت نگرش‌های این دو قاری به ضرورت سنجش قرائات از حیث کیفیت نقل اختلاف معیارهای ایشان در چنین سنجشی را می‌توان در میزان توجه هر یک به قرائت ابن مسعود هم بازشناخت. قرآء توجه گسترده‌ای به قرائت ابن مسعود دارد و ۲۹۴ مورد از قرائات او را در *معانی القرآن* خود نقل کرده است. از این شمار، اندکی با ذکر سند کامل (نک: قرآء، ۱۹۵۵م، ۲ / ۴، ۱۴، ۴۰، ۲۴۲) و غالب موارد بدون ذکر سند یا با استناد به مصحف ابن مسعود (برای نمونه، نک: همان، ۲ / ۴۹، ۱۳۵) نقل شده‌اند. قرآء همواره به این قرائات از حیث ارزش ادبی آن‌ها استناد کرده است (نک: همان، ۱ / ۱۰۲، ۱۹۸، ۲۶۵).

به عکس، دفعات نقل قرائت ابن مسعود در *معانی القرآن* زجاج بسیار اندک و کم‌تر از ۲۰ مورد است. در غالب همین موارد اندک هم استناد زجاج به قرائت ابن مسعود از باب مؤیدی برای قرائت مشهور است. در دیگر موارد یادکرد قرائت ابن مسعود، زجاج آن را به دلیل مخالفت با رسم مصحف کنار می‌گذارد (نک: زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱ / ۱۶۲، ۵ / ۱۴۹). این در حالی است که استشهاد قرآء به قرائت ابن مسعود با تکیه بر ارزش ادبی آن است و مخالفت این قرائت با رسم مصحف هیچ برای او مطرح نیست.

۲. توجیه ادبی - زبان‌شناختی قرائت

یک جلوه دیگر تفاوت رویکرد فَرَاء و زَجَّاج را می‌توان در تفاوت نگاه ایشان به ضرورت توجیه ادبی قرائت دانست؛ این که چه اندازه لازم است یک قرائت با قواعد شناخته صرف و نحو و اشتقاق و بلاغت عربی سازگاری داشته باشد.

الف) جایگاه قواعد عربی در سنجش قرائات

رویکرد غالب فَرَاء به قرائات ادبی است. وی از قرائت همچون ابزاری برای تبیین ادبی کلام استفاده می‌کند. پیش‌تر نیز گفتیم که او حتی با تکیه بر ارزش ادبی یک خوانش، گاه قرائاتی فرضی نیز پیشنهاد می‌کند که هرگز روایت نشده است. گاه نیز قرائتی روایت شده را به استناد ضعف‌های نحوی و صرفی آن شاذ می‌شناساند. ترجیحی نیز که میان قرائات مختلف قائل می‌شود بر پایه مطابقت یا مخالفت آن‌ها با قواعد عربی است.

فَرَاء غالباً قرائتی را در قیاس با دیگری به اوصافی چون اَجُود، اَحْسَن، اَحَب و اَعْجَب می‌ستاید؛ بدون آن که دیگری را خطا بداند یا به شذوذ، قیح یا ضعف توصیف کند. تفضیل او بر اساس اسلوب عربیت است، نه اسناد (نک: جبالی، ۲۰۰۱م، ۵۰). بعدها که برخی از این قرائات رسمیت یافتند و همچون قرائاتی متواتر شناخته شدند، نقدهای فَرَاء بر آن‌ها اعتراضات بسیاری را برانگیخت (برای نمونه‌ها نک: درویش، ۱۴۲۵ق، ۳۴-۳۹).

از گفتار فَرَاء بر می‌آید هر خوانشی را که با قواعد عربی سازگار باشد جایز می‌داند؛ گرچه قاریان با آن قرائت نکرده باشند (فَرَاء، ۱۹۵۵م، ۱/۲۴۵). از نظر او این که قاریان یک خوانش خاص را قرائت نکرده باشند سبب ضعفش نمی‌شود. این امر نیز رویکرد ادبی وی به قرائات را بیش از پیش آشکار می‌کند.

زَجَّاج نیز همچون فَرَاء گاه معیارهای عربی را در سنجش قرائات به کار می‌گیرد؛ با این تفاوت که اگر قرائتی بر پایه معیارهای زبان‌شناختی و ادبی پذیرفتنی بود و نقلی قابل اعتماد برای آن وجود نداشت، به ممنوعیت قرائت قرآن با آن تصریح می‌کند؛ چرا که «قرآن را تنها می‌توان با آنچه قاریان قرائت کرده‌اند و روایت صحیحی برای آن وجود دارد قرائت کرد» (زَجَّاج، ۱۴۰۸ق، ۱/۳۳۶، ۳/۲۲۷). در این موارد وی پس از تصریح به تطابق یک خوانش با معیارهای ادبی - زبان‌شناختی بی‌درنگ یادآور می‌شود که نباید قرآن را با آن قرائت کرد؛ چرا که برای این

خوانش روایتی صحیح و قابل اعتمادی در دست نیست (برای نمونه، نک: همان، ۱/ ۴۵، ۲۹۴، ۳۳۶، جاهای مختلف).

زَجَّاج تأکید می‌کند که گرچه عباراتی از این قبیل را می‌توان در غیر قرآن به کار بست، اما خواندن آن‌ها به مثابه آیه‌ای از قرآن جائز نیست؛ زیرا «قرائت سنتی است که نباید از آن تخلف کرد». این‌گونه، اصلی‌ترین دلیل وی برای نقد قرائاتی که توجیه زبان‌شناختی - ادبی دارند و از طریق مقبولی نرسیده‌اند، مخالفت آن قرائات با اجماع است؛ چرا که از نگاه او پیروی صرف از مذاهب نحویان و بی‌توجهی به سنت (منقول) بودن قرائت موجب مخالفت با اجماع، و بدعت است (نک: همان، ۱/ ۱۵۳، ۳/ ۱۳۳، ۴/ ۴۶، ۱۹۱، ۵/ ۲۳۵).

(ب) جایگاه نقل در پذیرش قرائات

زَجَّاج صحیح بودن روایت را در پذیرش یک قرائت جائز نحوی شرط می‌داند (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱/ ۵۱). آن‌گاه که چند وجه جائز نحوی برای کلمه‌ای مطرح شده باشد، صحت روایت کم‌ترین شرطی است که زَجَّاج برای پذیرش یک وجه ضروری می‌داند (همان، ۵/ ۹۱). عباراتی از وی نشان می‌دهند که در زمان زَجَّاج اندیشه لزوم روایت صحیح برای پذیرش قرائت بین تعداد قابل توجهی از علماء رواج داشته است. برای نمونه، وی در جایی (همان‌جا) می‌گوید:

مشایخ اهل علم ما گفته‌اند قرائت سنتی است که باید از آن پیروی کرد. آن‌ها جائز نمی‌دانستند کسی بدون دست‌رسی به روایتی صحیح برای یک قرائت، صرفاً با آنچه طبق قواعد عربی جائز است قرائت کند.

سنتی که زَجَّاج بر لزوم تبعیت از آن تأکید می‌کند با پیروی از قرائت قرآء حاصل می‌شود (همان، ۲/ ۴۲۲)؛ اما به این شرط که بر جواز اخذ قرائت از آن قاری بخصوص اجماع شده باشد (همان، ۱/ ۱۵۱).

وی قرائت اجماعی و مقبول اکثریت قرآء را باز با تأکید بر همین که قرائت چیزی از جنس منقولات و یک جور «سنت» است، بر دیگر قرائت‌ها ترجیح می‌دهد. برای نمونه، بعد از نقل قرائتی از عیسی بن عمر (د ۱۵۶ق) می‌گوید:

گرچه قاری این قرائت سرآمد است، آن را نمی‌پسندم؛ چون قرائت سنت است و از همین‌رو تبعیت از جماعت اولی است (همان، ۲/ ۱۷۲).

زَجَّاج تأکید می‌کند که سنت را تنها در قرائت اجماعی می‌توان بازشناخت (همان، ۳/ ۷۷).

اجماعی که زجاج بر ضرورت حصول آن تأکید می‌کند، با کشف نظر اکثریت قراء حاصل می‌شود. او در جایی از اثر خویش می‌گوید:

قرائت سنت (امری منقول) است؛ پس در آن تبعیت از سنت بهتر است و در تبعیت، پیروی از اکثریت بهتر است (همان، ۲ / ۳۲۱).

بر اساس سخنی از خود زجاج می‌توان گفت سنتی که او می‌جوید با اجماع قراء بر یک قرائت — یا به بیان بهتر، پذیرش آن قرائت از جانب غالب قاریان — حاصل می‌شود. وی قرائتی از حسن بصری را که از حیث قواعد ادبی — زبان‌شناختی موجه است، به دلیل مخالفت با رسم مصحف مکروه می‌داند و باز تأکید می‌کند که:

در قرائت باید به سنت ملتزم بود و دانست هرآنچه مطابق سنت است، از حیث عربیت نیز پذیرفتنی‌تر است؛ زیرا همیشه در قرائت اجماع بر چیزی واقع می‌شود که نیک و بلیغ باشد (همان، ۱ / ۲۳۶).

به نظر می‌رسد سنتی که او در نظر دارد، رسم مصحف عثمانی است و اجماع بر آن، اتفاق نظر قاریان بر همان رسم است. در عین حال، این گفته نشان می‌دهد که در نظر او، رسم نیز به جهت اجماعی که بر آن وجود دارد معتبر، و ملاک سنجش قرائت است.

مجموع این شواهد نشان می‌دهند که زجاج برای کسب اطمینان از صحت یک قرائت راهکاری شبیه روش فقیهان برای پذیرش احادیث را در پیش گرفته است: اعتماد بر خبر واحد صحیح یا نقل‌های متعددی که با اجماع اکثریت بر آنان اطمینان‌بخش باشند. این که او قرائت را سنت می‌داند موجب شده است فقط نقل‌هایی را بپذیرد که از حمایت نقل برخوردار شوند و دیگر وجوه جائز برای قرائت یا قرائات کم‌طرفدار را وانهد.

در تأکید زجاج بر لزوم وجود سنت و اجماع برای قبول یک قرائت می‌توان یک جور اصرار بر کاربست شیوه‌هایی دید که نخستین بار فقیهان برای سنجش احادیث پیشنهاد کرده، و در آثار اصول فقه بحث‌های مبسوطی بدان اختصاص داده بودند. گفتنی است این ارتباط میان رشته‌ای میان فقه و حدیث و تأثیر آن بر قرائات در سده بعد هم ادامه یافت. در سده ۵ ق تقسیم خبر به واحد و متواتر از اصول فقه به علوم حدیث راه یافت و این امر بر علم قرائات نیز اثر نهاد. با شهرت‌یابی و پذیرش گسترده این دیدگاه که تنها خبر متواتر مفید یقین است، قرائات می‌بایست برای یقین‌آور بودن متواتر می‌بودند و همین موجب اصرار علماء قرائات در سده هفتم و بعد از آن بر تواتر

قراءات شد (نک: شاه‌پسند، ۱۳۹۷ش، ب، سراسر مقاله؛ نیز نک: بایگانیان، ۱۳۹۷ش، ۱۰۶ به بعد).

پ) توجیه ادبی - زبان‌شناختی قراءات شاذ

در کتب قراءات متقدم بر ابن مجاهد می‌توانیم شمار فراوانی از قراءات را بیابیم که پذیرش آن‌ها به بحث گذاشته شده، و غالب استدلال‌ها در این زمینه معطوف به امکان توجیه‌شان بر طبق قواعد زبان‌شناختی - ادبی است. بسیاری از این قراءات پس از عصر ابن مجاهد شاذ تلقی شدند، عالمان قراءت بحث درباره اعتبار ادبی - زبان‌شناختی آن‌ها را وانهادند، و آن قراءات را از کتب تفسیر و معانی القرآن و هر چه از این دست حذف کردند.

برای نمونه، قرآء پس از یادکرد اجماع قرآء بر رفع واژه «الْحَمْدُ» (فاتحه / ۲)، سه قراءت «الْحَمْدُ لِلَّهِ»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ» و «الْحَمْدُ لِلَّهِ» را از اهل بادیه نقل، و به تفصیل وجه اعتبار هر یک را بیان کرده است (فراء، ۱۹۵۵م، ۱ / ۳-۴). وی این قراءت‌ها را هم‌چون مستندی برای شناخت گویش‌های مختلف عربی به کار می‌گیرد؛ امری که نشان می‌دهد از نگاه وی اصل این مسئله که شماری از عرب‌ها قرآن را چنین خوانده‌اند امری مسلم است.

زَجَّاج هم بعد از آن که قراءت واژه حمد به رفع را اختیار می‌کند و قراءت واژه را در قرآن فقط به همین صورت جائز می‌داند، از میان دیگر قراءات کلمه، تنها قراءت نصب را در کلام - نه در قرآن - پذیرفتنی می‌داند و قراءت به دیگر اشکال را لهجه‌هایی فاقد ارزش توجه در علم قراءات می‌نماید که نباید به روایت آن‌ها مشغول شد. سپس می‌افزاید اگر گاه چنین خوانش‌هایی را نقل می‌کند برای تحذیر مردم از استعمال آن‌ها ست (زَجَّاج، ۱۴۰۸ق، ۱ / ۴۵-۴۶).

مثال دیگر از این قبیل، واژه «وَفُؤْمِهَآ» در آیه ۶۱ سوره بقره است. از ابن مسعود روایت شده که آن را «وَوُؤْمِهَآ» می‌خوانده است. قرآء تبدیل فاء به ثا را در عربی رایج می‌داند و چند مثال از این کاربردها را ذکر می‌کند (فراء، ۱۹۵۵م، ۱ / ۴۱)؛ اما زَجَّاج با نظر منفی به این قراءت می‌نگرد (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱ / ۱۴۳).

در عبارت «لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَآتِكُمْ وَرِيشًا» (اعراف / ۲۶) نیز می‌توان مثالی دیگر برای همین بحث یافت. قرآء قراءت «رِيشًا» را یاد، و دو احتمال در توجیه آن مطرح کرده است (فراء، ۱۹۵۵م، ۱ / ۳۷۵)؛ درحالی که زَجَّاج (۱۴۰۸ق، ۲ / ۳۲۸) به این بسنده می‌کند که بگوید چنین قرائتی را هم آورده‌اند و هیچ تلاشی برای توجیه آن از خود نشان نمی‌دهد.

ت) ابن جنی و کوشش برای توجیه قرائات شاذ

تغییر گفتمان علم قرائات را می‌توان با نظر به کتب شواذ قرائات هم بازدید: آثاری همچون *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها* از ابن جنی (د ۳۹۲ق). ابن آثار در دوره‌ای شکل گرفتند که عالمان قرائت شمار قابل توجهی از قرائات فاقد اسناد مشهور و موجه را شاذ انگاشتند و قرائت قرآن بدان‌ها را جائز نشمردند. در این دوره شخصیتی هم‌چون ابن جنی می‌کوشد از این دفاع کند که بسیاری از قرائات شاذ بر پایه معیارهای ادبی - زبان‌شناختی موجه اند. وی بدین منظور بر توجیحات عالمان و ادیبان متقدم هم‌چون فراء نیز تکیه و تأکید می‌کند (برای نمونه از توجیحات وی برای سه آیه یادشده در فصل پیش با تکیه بر اقوال فراء، به ترتیب نک: ابن جنی، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۳۷-۳۸، ۸۸، ۲۴۶).

ابن جنی نیز همچون زجاج ادیبی متبحر، اما متأثر از رویکرد حدیثی به قرائات است؛ رویکردی که در سده چهارم نمایان‌تر شده است. وی در مقدمه اثر خود قرائات را به دو قسم تفکیک می‌نماید: یکی قسمی که بیش‌تر قرآء امصار بر آن اتفاق دارند و آن همان است که ابن مجاهد در *السبعة* آورده است و به خاطر شهرتش نیاز به توجیه ندارد؛ و دیگری، قسمی غیر از آن که اهل زمان ما آن را شاذ می‌نامند؛ یعنی خارج از قرائت قرآء سبعة است؛ هرچند قاریان آن مورد اطمینان اند و روایات‌شان مسند و معتمد است و چه بسا همه یا بیش‌ترشان بر پایه معیارهای ادبی - زبان‌شناختی نیز، با قرائات اجماعی برابر باشند (ابن جنی، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۳۲). ابن جنی در پایان هدفش از نگارش کتاب را بیان وجه قوت قرائاتی می‌نمایاند که اکنون دیگر در زمان او شاذ دانسته می‌شوند (همان‌جا).

در بیانات فوق، تأکید ابن جنی بر این‌که قرائات شاذ هم روایت شده‌اند و نقل‌شان بالکل فاقد اعتبار نیست نشان می‌دهد که در زمان او نقل قرائت در قالب یک روایت اهمیت فراوان یافته است. در عین حال، او تصریح می‌کند که اهل زمانش این قرائات را شاذ می‌دانند و به طور ضمنی نشان می‌دهد که خودش چنین نظری ندارد و به همین جهت است که به توجیه نحوی قرائات شاذ روی آورده است. فراتر از این، گاه ابن جنی تصریح می‌کند که برخی از این قرائات را بر قرائات رایج ترجیح می‌دهد (نک: ابن جنی، ۱۴۲۰ق، ۱/ ۲۶۱). در مجموع، این‌که ابن جنی قرائاتی را که قرآء با رغبت تمام نقل و توجیه می‌کند ذیل عنوان «شواذ القراءات» می‌گنجاند، نشان می‌دهد وی

تحت تأثیر گفتمان رایج در عصر خود قرار گرفته، و البته در مقام پاسخ نیز برآمده است (برای توجه هم‌زمان ابن جنی به قیاس و سماع در تحلیل‌های زبان‌شناختی، نیز کوشش‌های او در برقراری ارتباط میان‌رشته‌ای میان اصول فقه و نحو و قراءات، نک: وکیلی، ۱۳۶۹ش، ۲۵۵).

۳. هماهنگی با رسم مصحف

نگرش فراء و زجاج به سومین معیار مشهور سنجش قراءات یعنی هماهنگی قرائت با رسم مصحف عثمانی نیز متفاوت است. به نظر می‌رسد گرچه هر دو قاری به چنین معیاری معتقد و پای‌بند هستند، هریک از هماهنگی با رسم مصحف درکی متفاوت از دیگری دارند.

الف) دیدگاه فراء

فراء موافقت با رسم مصحف را در پذیرش قرائت مؤثر می‌داند. آن‌گاه که برخی قراءات را به دلیل مخالفت‌شان با «کتاب» رد کرده، سنجش آن‌ها با رسم مصحف را منظور داشته است. برای نمونه، قرائت «شُرکاءکم» به رفع را در عبارت «فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ» از آیه ۷۱ سوره یونس نقل می‌کند و می‌گوید آن را نمی‌پسندد؛ زیرا با کتاب مخالف است و توجیه معنا نیز بر اساس آن دشوار می‌نماید (فراء، ۱۹۵۵م، ۱/ ۴۷۳).

در بحث از واژه «الْمُقِيمِينَ» در عبارت «الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ... وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ... أُولَئِكَ سَنُوْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/ ۱۶۲) نیز که علی‌رغم عطف به مرفوعات منصوب است، به توجیه قرائت موافق رسم مصحف روی می‌آورد و قرائت به رفع را بر نمی‌تابد (فراء، همان، ۱/ ۱۰۶). به همین ترتیب، در سخن از «وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ» در آیه ۱۵۳ سوره آل عمران با اشاره به این‌که برخی عرب‌ها واژه آخری را اُخْرَاة می‌گویند، قرائت قرآن را به چنین وجهی جائز نمی‌داند؛ زیرا رسم مصحف عثمانی فاقد این تاء تأنیث زیادتی است (همان، ۱/ ۲۳۹؛ نیز نک: همان، ۱/ ۲۰۲).

در عین حال، فراء در سخن از عبارت «فَأَصْدَقَ وَأَكْنُ مِنَ الصَّالِحِينَ» در آیه ۱۰ سوره منافقون، قرائت «وَأَكُون» را صحیح و جائز می‌شمرد و مخالفتش با رسم مصحف را توجیه می‌کند. توجیه فراء آن است که در این‌جا نیز با نمونه مواردی روبه‌رویم که حرفی نیت شده، اما در کتابت نیامده است؛ مثل الف الرحمن یا واو «سَنَدُّعُ الزَّبَانِيَةَ» و «يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ» (فراء، همان، ۱/ ۸۷-۸۸). او البته در جای دیگر توضیح می‌دهد برخی قاریان بازگرداندن این قبیل حروف

محذوف را برمی‌تابند و در آن عیبی نمی‌بینند؛ اما خود او چنین کاری را نمی‌پسندد و بدان معتقد نیست. مثال فراء از این قبیل موارد، قرائت «آتان» در عبارت «فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ» از آیه ۳۶ سوره نمل است (برای این قرائت و قاریانش، نک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ۴۸۲). او چنین قرائتی را موجه می‌داند و به رسم مصحف استناد می‌کند. آن‌گاه می‌گوید آنان که در امثال «يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشُّرِّ» (اسراء / ۱۱) بازگرداندن حرف محذوف را لازم می‌دانند، این‌جا نیز باید حکم کنند که قرائت «فَمَا آتَانِي اللَّهُ» صحیح است؛ اما من آن را نمی‌پسندم و بدان معتقد نیستم.

او در ادامه می‌افزاید هرگاه بتواند برای قرائتی که با رسم مصحف عثمانی موافق است وجهی از کلام عرب بیابد، آن را محبوب‌تر از قرائت مخالف رسم تلقی خواهد کرد. سپس مثال می‌زند (فراء، همان، ۲/ ۲۹۳-۲۹۴) که برخی قاریان هم‌چون ابوعمرو بن علاء به خود جرأت می‌دهند برای دست‌یابی به حداکثر تطابق با قواعد عربیت، از رسم مصحف عبور کنند و مثلاً، عبارت «ان هذان لساحران» در آیه ۶۳ سوره طه را «إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ» بخوانند یا عبارت «فَأَصْدَقَ وَأَكْنَ» در آیه ۱۰ سوره منافقون را «فَأَصْدَقَ وَأَكُونَ» بخوانند؛ اما من چنین جرأتی ندارم (برای شیوه‌های مختلف قرائت این دو عبارت و قاریان هریک، نک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰ق، ۴۱۹، ۶۳۷).

ب) دیدگاه زجاج

رسم مصحف ملاکی است که زجاج بر اساس آن به ترجیح بین قرائات و رد برخی از آنها دست می‌زند (نک: زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱/ ۱۶۲، ۲/ ۳۲، ۵/ ۲۶۴). گاه بلاغت یک قرائت خلاف رسم مصحف موجب شده است زجاج تمایلی به آن نشان دهد؛ اما باز هم بر شروط خود اصرار ورزیده است.

برای نمونه، در بحث از «لَكِنَّهُ هُوَ اللَّهُ رَبِّي» (کهف / ۳۸) بعد از بررسی قرائات مختلف می‌گوید: «لكن أنا هو الله ربي» که در مصحف اُبی ثبت شده، بلیغ و نیکوست، اما به دلیل مخالفتش با مصحف، آن را در بین قرائات نگنجاندم. زجاج می‌افزاید که چنین قرائتی را ممنوع نمی‌داند؛ زیرا حذف یاء و همزه بسیار در نگارش مصاحف اتفاق افتاده، و مثلاً در «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ» (قمر / ۶) هر دو قرائت «داع» و «داعی» مصیب است. این‌گونه، وی در پایان حکم می‌کند که قرائت «لَكِنَّهُ» و «لكن أنا» هر دو صحیح اند؛ اما تبعیت از رسم مصحف و التزام به نقل اولی است؛ چراکه قرائت سنت است... (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۳/ ۲۸۷-۲۸۸).

بررسی بیشتر نشان می‌دهد که تأکید زَجَّاج بر شرط موافقت با رسم مصحف نیز تأکید همیشگی او به حجیت اجماع و تفوق آن بر روایات منفرد و ضرورت التزام به سنتی بازمی‌گردد که همواره بر آن تأکید دارد. وی بعد از نقل قرائتی خلاف رسم مصحف می‌گوید: قرائت به خلاف آن‌چه در مصحف است، جائز نیست؛ زیرا مصحف اجماعی است و اجماع را در مقام تعارض با روایتی که صحتش معلوم نیست نمی‌توان کنار نهاد (زجاج، همان، ۱/ ۳۷۳-۳۷۴).

او درباره عبارت «مَلَأُوا رِبَّهْمُ» (بقره/ ۴۶) نیز می‌گوید که معنای آن «ملاقون ربه‌م» است؛ اما نون برای تخفیف حذف شده است و اثبات آن در قرآن جائز نیست؛ چون خلاف رسم مصحف است. سپس می‌افزاید: جائز نیست قرائتی بر مصحف اجماعی تحمیل شود که با رسم الخط آن مخالف است؛ زیرا تبعیت از مصحف اصل و ریشه تبعیت از سنت است (زجاج، ۱۴۰۸ق، ۱/ ۱۲۷). زَجَّاج در موارد دیگری نیز قرائت خلاف رسم را باز با تکیه بر همین استدلال کنار می‌نهد که قرائت یک سنت است (نک: همان، ۲/ ۱۸۲، ۳/ ۳۶۴).

این بیانات همه نشان می‌دهند که از نظر زَجَّاج تبعیت از مصحف نوعی پیروی از سنت (نقل) است و دلیل تأکید او نیز بر لزوم پای‌بندی به رسم مصحف همین است. اهمیت التزام به سنت (منقول) بودن قرائت است که سبب می‌شود او شرط تبعیت از مصحف اجماعی را مطرح کند: چون بر مصحف اجماع وجود دارد، می‌تواند ملاک «سنت» باشد (همان، ۳/ ۱۵۱).

پ) مقایسه دو دیدگاه

اکنون بر پایه آنچه گفته شد می‌توان رویکرد فراء و زجاج به ضرورت التزام به رسم مصحف را با همدیگر مقایسه کرد. فراء تطابق با رسم مصحف را شرطی لازم برای پذیرش یک قرائت می‌داند؛ اما دامنه رسم الخط‌هایی را که می‌توانشان مطابق با رسم مصحف دانست، وسیع‌تر می‌انگارد و از این نظر با زَجَّاج متفاوت است.

فراء گرچه برای مطابقت با رسم مصحف هم‌چون سندی حاکی از احساس زبانی عرب‌ها در سده‌های متقدم اسلامی ارزش قائل است و کمابیش به اصالت و اعتبار رسم منقول مصحف عثمانی باور دارد، قداستی در آن رسم نمی‌بیند و آن را از خطای ناسخان و سهو ناقلان نیز خالی نمی‌داند. او در جایی روایت عائشه را یادآور می‌شود که ضبط نامعهود و اثره‌ای را نتیجه خطای کاتبان برمی‌شمرد (فراء، ۱۹۵۵م، ۱/ ۱۰۶)؛ هم‌چنان‌که در جای دیگر گفتار منسوب به عثمان را درباره

وجود خطاهایی از جنس لحن در مصحف یادآور می‌شود؛ همان خطاها که عثمان معتقد است عرب‌ها خودشان موقع خواندن قرآن قادر به اصلاحش خواهند بود (همان، ۲/ ۱۸۳).

این گزارش‌ها البته در کتاب زجاج نیز درج شده، اما زجاج قاطعانه و صریح آن‌ها را روایاتی نادرست شناسانده است که در حدی نیستند که بتوانند سنت اجماعی را باطل کنند (نک: زجاج، ۱۴۰۸ق، ۲/ ۱۳۱). نوع استناد زجاج نیز به قرائات و رسم مصحف حاکی از آن است که نه تنها چنان که بارها تصریح نموده است قرائت را یک جور سنت می‌داند، برای آن همچون دیگر منابع منقول شرعی قداست نیز قائل است.

شباهت موجود در نوع برخورد فرآء و زجاج با شرط موافقت با رسم مصحف نشان می‌دهد که از بین سه شرط مشهور برای پذیرش قرائت که در این مقاله بررسی شد، شرط موافقت با رسم مصحف، دیرینه‌ترین آنهاست و در زمان رواج رویکرد ادبی امثال فرآء به قرائات و بلکه پیش از آن نیز همچون معیاری برای سنجش قرائات شناخته می‌شده است. از آن سو، هر گاه رویکرد فرآء به قرائت ابن مسعود (نک: فصل پ از بخش ۱ همین مقاله) را با نوع نگاه او به رسم مصحف عثمانی مقایسه کنیم، می‌توانیم بگوییم فرآء معیار تطابق با رسم مصحف را بیش‌تر همچون معیاری برای نقد قرائات رسمی پساعثمانی — نه قرائات صحابه‌ای همچون ابن مسعود — پذیرفته است.

نتیجه

برپایه آنچه ذکر شد می‌توانیم بگوییم در آغاز سده ۳ق، یعنی در عصر فرآء، تفکر اصحاب حدیث در علم قرائات غلبه نداشته است. فرآء خودش گراینده به معتزلیان و نزدیک به دربار مأمون خلیفه عقل‌گرای عباسی بوده است. او افزون بر استفاده‌های تفسیری از قرائات، آن‌ها را همچون شواهدی برای استعمالات کهن و پذیرفته در خرده‌فرهنگ‌های مختلف عربی می‌داند و در مطالعات ادبی خود از آن‌ها بهره می‌جوید.

از آن سو، با آغاز سده ۴ق، عصر زجاج، دوران قدرت و غلبه اصحاب حدیث متأخر و کوشش ایشان برای توسعه دامنه مباحثی است که برای خود صلاحیت ورود بدان قائل اند. در این دوره، قرائات هم از یک دانش ادبی — تفسیری به سمت یک دانش منقول متمایل می‌شود و در داوری میان قرائات نیز، قداست آن‌ها همچون دسته‌ای از منقولات دینی مورد توجه قرار می‌گیرد و

ملاکات سنجش روایات و منقولات نیز در بررسی آنها به کار گرفته می‌شود؛ یعنی راهکارهایی که محدثان برای نقل روایات، و فقهای اصحاب حدیث برای اطمینان از صحت احادیث خود به کار می‌گرفتند، کمابیش به حوزه قراءات راه پیدا می‌کند. چنان که گفتیم، این خود آغازی می‌شود برای ورود الگوهای حدیثی صحت‌سنجی به فضای قراءات؛ امری که شواهد آن در تغییر تدریجی رویکرد معانی *القرآن فرأء* و *زجاج* قابل مشاهده است و در سده ۵ق هم استمرار می‌یابد.

منابع

- علاوه بر قرآن کریم؛

- ١- آل خضران زهرانی (١٤٢٧ق)، *توجیه القراءات عند القراء*، پایان نامه کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، مکه، دانشگاه ام القری.
- ٢- ابن جزری، محمد بن محمد (١٣٥٢ق)، *غایة النهایة*، به کوشش برگستراسر، قاهره، مکتبه ابن تیمیة.
- ٣- ابن جنی، عثمان (١٤٢٠ق)، *المحتسب*، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، وزارة الأوقاف.
- ٤- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (١٤١٢ق)، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ٥- ابن حزم، علی بن احمد (١٣٢١ق)، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، قاهره، مکتبه الخانجی.
- ٦- ابن مجاهد، احمد بن موسی (١٤٠٠ق)، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دار المعارف.
- ٧- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (١٤١٧ق)، *الفهرست*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، دار المعرفة.
- ٨- ابو عبید قاسم بن سلام (١٤١٥ق)، *فضائل القرآن*، به کوشش مروان عطیه و دیگران، دمشق/ بیروت، دار ابن کثیر.
- ٩- ابوالمحاسن تنوخی، مفضل بن محمد (١٤١٢ق)، *تاریخ العلماء النحویین*، به کوشش عبد الفتاح محمد حلو، قاهره، دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ١٠- امیر، علی بن حسین (١٤٢٩ق)، *مآخذ الرّجّاج النحویة علی القراء فی کتابه معانی القرآن وعرابه*، پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و صرف و نحو، مکه، دانشگاه ام القری.
- ١١- بایگانیان، ملیکا (١٣٩٧ش)، «تحول تعاریف قرآن در اصول فقه»، *قرآن پژوهی و تاریخ انگاره ها*، ویراسته فرهنگ مهرش، تهران، پژوهشکده قرآن و عترت.

- ۱۲- پاکتیچی، احمد (۱۳۹۱ش - الف)، نقد متن، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۱۳- _____ (۱۳۹۱ش - ب)، «حدیث»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد بیستم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۴- جبالى، زیاد محمود (۲۰۰۱م)، *معانى القرآن بين الفراء والزجاج*، پایان نامه کارشناسی ارشد زبان عربی، دانشگاه النجاح الوطنية.
- ۱۵- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، به کوشش بشّار عوّاد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- ۱۶- درویش، محسن هاشم (۱۴۲۵ق)، «موقف الفراء من القراءات المتواترة فى كتابه معانى القرآن»، *مجلة كلية الدراسات الإسلامية*، شماره ۲۷.
- ۱۷- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۱۸- راد، علی (۱۳۹۵ش)، «تحلیل انتقادی نظریه قرائت مُدرّجۀ قرآن»، *فصلنامه نقد کتاب قرآن و حدیث*، شماره ۷.
- ۱۹- زجاج، ابراهیم بن سَرّی (۱۴۰۸ق)، *معانى القرآن واعرآته*، به کوشش عبدالجلیل عبده شَلَبی، بیروت، عالم الکتب.
- ۲۰- شاهپسند، الهه (۱۳۹۷ش، الف)، «رویکرد ادبی - معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در متون سده سوم: مطالعه موردی قرائت ابن مسعود در *معانى القرآن فراء*»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، شماره ۳.
- ۲۱- _____ (۱۳۹۷ش، ب)، «زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری انگاره تواتر قرائات»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، شماره ۱۰۱.
- ۲۲- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۶ق)، *التاریخ*، بیروت، دار التراث.
- ۲۳- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۵۵م)، *معانى القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف والترجمة.
- ۲۴- قنّامی، ناصر بن سعود (۱۴۳۳ق)، *القراءة المُدرّجَة مفهومها وأثرها*، ریاض، دار کنوز للنشر.

- ۲۵- وکیلی، ابومحمد (۱۳۶۹ش)، «ابن جنّی»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۶- یاقوت حموی (۱۴۱۴ق)، *الأدباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- 27- Melchert, Christopher (2000), "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Quranic Readings", *Studia Islamica*, vol. 91.