



The Impact of Linguistic Ijtihad on the Formation of Abu Amr's Quranic Recitation *

Rouhollah Najafi¹

Abstract



Abu Amr bin al-Ala, a distinguished Quran reciter from the 2nd century AH, is also renowned for his significant contributions to linguistics. This research seeks to examine the relationship between Abu Amr's linguistic perspectives and his methodology in Quranic recitation. A wealth of evidence suggests that this reciter from Basra consciously avoided synonymy when interpreting the meanings of Quranic terms, making careful distinctions between words that are often regarded as synonymous by most linguists. These nuanced distinctions have resulted in variations between Abu Amr's recitation of certain Quranic verses and the more commonly accepted recitations by other reciters. Furthermore, Abu Amr possessed particular beliefs regarding the inclusivity and semantic breadth of words, which had a direct impact on his recitational approach. It seems that his independent linguistic reasoning in recitation does not fully conform to the notion of tawatur (massively transmission) of recitations attributed to the Prophet. Nevertheless, Abu Amr's recitation of numerous Quranic verses aligns with his linguistic principles, and he formulated specific elements of recitation grounded in his own linguistic theories.

Keywords: Abu Amr bin al-Ala, Linguistic Ijtihad, Ijtihad in Recitation, Quranic Recitation, Avoidance of Synonymy.

*. **Date of receiving:** 13/08/2023, **Date of approval:** 09/11/2024.

1. Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences Department at Kharazmi University, Tehran, Iran: r.najafi@khu.ac.ir.



تأثیر اجتهادهای لغوی بر شکل‌یابی قرائت ابوعمر و *

روح الله نجفی^۱



چکیده

ابوعمر و بن العلاء، قاری برجسته قرآن در قرن دوم هجری، در حوزه دانش لغت نیز شهرت زیادی دارد. تحقیق حاضر قصد دارد رابطه بین دیدگاه‌های لغوی ابوعمر و شیوه قرائت او را بررسی کند. شواهد متعدد نشان می‌دهد که قاری بصره در تعیین معانی واژگان قرآن از ترادف پرهیز کرده و بین واژگانی که عموم اهل لغت آن‌ها را مترادف می‌دانند، تفاوت قائل شده است. این تفاوت‌ها باعث شده است که قرائت ابوعمر و از آیات قرآن با قرائت‌های مشهور میان قاریان تفاوت داشته باشد. علاوه بر این، ابوعمر و نظرات خاصی درباره شمول و دربرگیری واژگان داشته که به طور مستقیم بر شیوه قرائت او تأثیر گذاشته است. به نظر می‌رسد این نوع اجتهادات در قرائت با نظریه تواتر قرائات از پیامبر هم‌خوانی ندارد. با این حال، قرائت ابوعمر و در بسیاری از آیات قرآن با دیدگاه‌های لغوی او مطابقت دارد و بر اساس اصول خود در علم لغت، وجوه خاصی از قرائت را ارائه داده است.

واژگان کلیدی: ابوعمر و بن العلاء، اجتهاد لغوی، اجتهاد در قرائت، قرائت قرآن، ترادف‌گزینی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰.

۱. دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: r.najafi@khu.ac.ir



مقدمه

ابوعمر و بن العلاء (م ۱۵۴ق)، یکی از عالمان برجسته لغت، نحو و قرائت در قرن دوم هجری است. انتخاب او توسط ابوبکر بن مجاهد در کتاب «السبعة فی القرائات» به عنوان یکی از قاریان هفتگانه قرآن و همچنین گزینش او توسط ابوبکر بن مهران در «المبسوط فی القرائات العشر» به عنوان یکی از قاریان دهگانه، نام او را در تاریخ قرائت قرآن جاودانه کرده است. به گفته متخصصان، در میان قاریان هفتگانه، هیچ کس به اندازه ابوعمر و از تنوع و کثرت استادان بهره‌مند نبوده است (طرابلسی، ۱۴۳۱: ۱/۱۳۷). اگرچه ابوعمر و به عنوان قاری بصره مشهور است، اما از جمله استادان او، عبدالله بن کثیر، قاری مکه بوده است (همان) و توافقاتی مکرر این دو در موارد اختلاف قرائت، گواهی بر تأثیرپذیری قاری بصره از قرائت مکیان است. (ترکاشوند، ۱۴۰۲)

اهل فن در معرفی منابع قرائت ابوعمر و به «آنچه عرب بر می‌گزینند» (ما یختار العرب) اشاره کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۴: ۱/۱۰۲)، که این اشاره، نشان‌دهنده نقش اجتهاد در شکل‌گیری قرائت او است. از سوی دیگر، شهرت ابوعمر و در لغت‌شناسی این پرسش را به وجود می‌آورد که چگونه دیدگاه‌های او در این حوزه بر نحوه قرائت قرآن تأثیر گذاشته است؟ و این تأثیر را در کدام بخش‌های قرآن می‌توان مشاهده کرد؟

روش تحقیق در این مقاله، تحلیل گزارش‌های تاریخی است و نویسنده برای پاسخ به دو پرسش فوق، به جستجو در منابع کهن پرداخته و نتایج آن را در بخش‌هایی چند ارائه می‌دهد.

الف. جایگاه ابوعمر و در شناخت معانی واژگان قرآن

پیش از ورود به موضوع اصلی تحقیق، شایسته است به نقش برجسته ابوعمر و در تبیین معانی واژگان قرآن اشاره شود. دیدگاه‌های ابوعمر و در توضیح معانی واژگان قرآنی در ذیل بسیاری از آیات بازتاب یافته است. به عنوان نمونه، در آیه «لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا» (حجر: ۱۵)، ابوعمر و واژه «سُكَّرَتْ» را به معنای «در پرده شد و پوشانده شد» (غَشِيَتْ وَ غَطِيَتْ) تفسیر کرده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱/۱۱۷۲). در آیه «فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ» (ص: ۲۲)، ابوعمر و واژه «الشطط» را به معنای «از اندازه گذشتن در هر چیز» (مجاوزه القدر فی کل شیء) تبیین نموده است (همان، ۱۴۴۸/۲).

همچنین در ذیل آیه «وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ» (فتح: ۲۵)، واژه «مَعْكُوفًا» توسط ابوعمر و به معنای «گردآمده» (مجموعاً) تفسیر شده است (همان، ۱۴۴۶/۲). در آیه «كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ» (دخان: ۵۴)، ابوعمر و واژه «الحور» را به چشم‌هایی تفسیر کرده که سیاهی آن تمام چشم را فرا می‌گیرد،

مانند چشمان آهو و گاو، و این ویژگی در انسان‌ها وجود ندارد و تنها به صورت تشبیه به این حیوانات، این لفظ به زنان اطلاق شده است (همان، ۷۹۸/۲). در آیه «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (قیامت: ۷)، ابوعمر و واژه «بَرِقَ» را به معنای حیران شدن و پلک نزدن چشمان تفسیر کرده است (همان، ۱۱۲۷/۲). در ذیل آیه «وَأَنذِكُوهَا الْيَامَىٰ مِنْكُمْ» (نور: ۳۲)، ابوعمر و به اتفاق اهل لغت اشاره کرده که واژه «الایم» در اصل به معنای زن بدون شوهر است، خواه بکر باشد یا بیوه (همان، ۲۵۸/۲). همچنین در آیه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» (بقره: ۲۲۸)، ابوعمر و واژه «قرء» را به معنای «وقت» دانسته و توضیح داده که برخی از عرب‌ها آن را به معنای حیض شدن و برخی دیگر به معنای پاک شدن از حیض به کار می‌برند و گروهی سوم هر دو معنا را با هم جمع کرده و به هر دو وضعیت، «قرء» می‌گویند (همان، ۲۲۹/۱).

این نمونه‌ها نشان از نقش برجسته ابوعمر و در شناخت و تبیین معانی واژگان قرآن دارد. اکنون شایسته است به بررسی رابطه میان لغت‌دانی ابوعمر و تأثیر آن بر شیوه قرآن‌خوانی او بپردازیم.

ب. اجتهاد ابوعمر و در عدم مترادف واژگان و اثر آن بر قرائت او

ابوعمر و در تعیین معانی واژگان قرآن به شدت از مترادف گریز می‌کند. این ویژگی به وضوح نشان می‌دهد که اجتهادهای لغوی او نقش مهمی در شکل‌گیری قرائت او داشته است. در واقع، از میان قرائات قاریان دهگانه، تنها در قرائت ابوعمر و است که این میزان پرهیز از مترادف به چشم می‌خورد. این تمایل ابوعمر و به دوری از معانی مترادف نشان می‌دهد که او با دقت و حساسیت بالا به انتخاب واژگان پرداخته است، تا جایی که حتی در قرائت قرآن نیز تلاش می‌کند تا به طور دقیق و منحصر به فرد، معنای خاص هر واژه را بیان کند. (ر:ک؛ همتی، ۱۳۹۷)

این روش منحصر به فرد، اهمیت نگاه او به تفاوت‌های ظریف معنایی واژگان را برجسته می‌کند و گویای تأثیر عمیق دانش لغوی او بر قرائت‌های قرآنی‌اش است.

۱. مترادف‌گریزی در فعل‌ها

قرائت ابوعمر و در آیه «يُخَرَّبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ» (حشر: ۲) به صورت «يُخَرَّبُونَ» با فتح خاء و تشدید راء است، در حالی که سایر قاریان دهگانه آن را به صورت «يُخَرَّبُونَ» با سکون خاء و تخفیف راء قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی تا، ۴۳۳). ابوعمر و اظهار داشته که قرائت با تشدید را برگزیده است، زیرا «الإخرا ب» به معنای رها کردن چیزی در حالت خرابی است، در حالی که آن‌ها خانه‌های



خود را با درهم‌کوبیدن ویران کردند (شوکانی، ۱۴۳۰: ۹۸۷/۲). شوکانی معتقد است که نظر ابوعمر و قطعی نیست، زیرا اهل لغت «الإخراب» و «التخريب» را دارای معنای یکسان می‌دانند (همان). ابن ابی مریم (۲۰۰۹: ۷۷۱) نیز تفاوت بین «الإخراب» و «التخريب» را به تفاوت لهجه نسبت داده است. به عقیده ابن زنجله (۱۴۱۸: ۷۰۵)، قرائت با تشدید راء به معنای «هدم» (ویران کردن و درهم‌کوبیدن) است، در حالی که «الإخراب» به معنی رها کردن مکانی به حال خود است. با این حال، او احتمال می‌دهد که «الإخراب» و «التخريب» معنای یکسانی داشته باشند (همان). بنابراین، ابن زنجله می‌گوید که در قرائت با تخفیف راء، دو تفسیر ممکن است: یکی ترک کردن خانه‌ها و دیگری ویران کردن آن‌ها (همان). به هر حال، مترادف‌گزینی ابوعمر و در این موضع باعث اختلاف قرائت او با سایر قاریان دهگانه شده است.

مثال دیگر از مترادف‌گزینی ابوعمر و در تشخیص معنای افعال در آیه «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنگَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ...» (احزاب: ۳۰) رخ داده است. در این آیه، قرائت نافع، عاصم، حمزه، کسائی و خلف «يُضَاعَفْ» است، اما ابوعمر و ابوجعفر و یعقوب آن را به صورت «يُضَعَّفْ» با یاء و فتح و تشدید عین خوانده‌اند و ابن کثیر و ابن عامر به صورت «نُضَعَّفْ» با نون و کسر و تشدید عین (ابن مهران، بی‌تا، ۳۵۷). «العَذَاب» در قرائت اخیر منصوب و در دو قرائت نخست، مرفوع است. نصب «العَذَاب» به عنوان مفعول به و رفع آن به عنوان نائب فاعل تفسیر شده است. «يُضَاعَفْ» فعل مجهول از باب مفاعله، «يُضَعَّفْ» فعل مجهول از باب تفعیل و «نُضَعَّفْ» فعل معلوم از باب تفعیل است.

به گفته اهل لغت، «الإضعاف» و «التضعیف» به معنای افزودن بر اصل یک چیز و دو برابر یا بیشتر کردن آن است (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۴۵/۹). ازهری (۲۱۰/۱) نیز معنای قرائت‌های «يُضَعَّفْ» و «يُضَاعَفْ» را یکسان دانسته است. کسائی نیز بر این نظر است که «ضَعَفَ» و «ضَاعَفَ» معنای یکسانی دارند (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۱۳۹). اما ابوعمر و میان معنای باب مفاعله و باب تفعیل تفاوت قائل است و معتقد است که «يُضَعَّفْ» به معنای دو برابر شدن و «يُضَاعَفْ» به معنای سه برابر شدن است (طبری، بی‌تا، ۱۷۸/۲۱). از ابوعمر و نقل شده که او به دلیل وجود «ضعفین» [که مثنی است] در این آیه، «يُضَعَّفْ» را برگزیده است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۵۷۵)، در حالی که در سایر مواضع قرآن این فعل را از باب مفاعله خوانده است. طبری (بی‌تا، ۱۷۹/۲۱) اظهار می‌دارد که جز ابوعمر و ابوعبیده معمر بن مثنی، کسی را نمی‌شناسد که به چنین تفکیکی قائل باشد و بر این اساس، تفاوت معنایی «يُضَعَّفْ» و «يُضَاعَفْ» را نمی‌پذیرد و با تکیه بر قرائت رایج میان قاریان شهرها، «يُضَاعَفْ» را در این آیه قرائت صحیح می‌داند (همان). ابن عاشور (۲۳۷/۲۱) نیز معتقد است که نظر ابوعمر و در این موضع قابل توجه نیست.

در دو نمونه یاد شده، اختلاف درباره ترادف یا عدم ترادف در دو صیغه از ابواب ثلاثی مزید دیده می‌شود، اما گاهی این اختلاف میان صیغه ثلاثی مجرد و صیغه‌ای از ثلاثی مزید نیز مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، در آیه «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِلَةِ أَوْ لَمْ يَأْتِ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء: ۴۳)، قرائت حمزه، کسائی و خلف «لَمْ يَأْتِ» از ثلاثی مجرد و قرائت باقی قاریان دهگانه «لَمْ يَأْتِ» از باب مفاعله است (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). این اختلاف قرائت در آیه ششم مانده نیز که متنی مشابه دارد، تکرار شده است (همان). باب مفاعله به دو طرفه بودن لمس (تماس بدنی) دلالت دارد، در حالی که صیغه ثلاثی مجرد تنها به یک طرف فعل که مردان باشند اشاره می‌کند. این آیه بر لزوم طهارت پس از «ملاسه» یا «لمس» همسر دلالت دارد. از ابوعمر و نقل شده که «ملاسه» به معنای جماع و «لمس» به معنای تماس بقیه بدن است (ابن العربی، ۱۴۳۳: ۴۶۰/۱). برخی از فقیهان اهل سنت، مانند شافعی، تماس بدنی با همسر را موجب بطلان وضو می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۵: ۹۹/۱۰؛ ابن عاشور، ۱۳۹۴/۴؛ ر: ک؛ اسکندرلو، ۱۴۰۰). به نظر می‌رسد که ابوعمر و با اختیار قرائت «لَمْ يَأْتِ» و معنا کردن آن به جماع، بطلان وضو به صرف تماس بدنی با زنان را رد کرده است.

در مقابل دیدگاه ابوعمر و قول به ترادف معنای دو قرائت نیز مطرح است. البته معنای واحد دو قرائت گاهی هرگونه تماس بدنی و گاهی جماع در نظر گرفته شده است. به عنوان مثال، در روایتی از ابن عباس آمده است که «لَمَسَ»، «لِمَسَ» و «مُلاَمَسَ» کنایه از جماع هستند (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۲۳۲/۱۳). شوکانی (۱۴۳۰: ۴۶۲/۱) نیز نقل کرده که برخی معتقدند معنای هر دو قرائت «جماع» است. در مقابل، فخر رازی (۹۸/۱۰) بیان می‌دارد که معنای حقیقی هیچ‌یک از دو قرائت جماع نیست، بلکه معنای حقیقی آن‌ها تماس با دست است و جماع معنایی مجازی دارد. از این رو، او با تأکید بر لزوم حمل سخن بر معنای حقیقی، معنای تماس بدنی را برمی‌گزیند (همان).

۲. ترادف‌گریزی در مصدرها

در قرائت قاریان دهگانه از آیه «فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضَحَكُونَ» (مؤمنون: ۱۱۰)، اختلافی بین قرائت «سُخْرِيًّا» و «سِخْرِيًّا» وجود دارد. ابن مهران (۳۱۴) گزارش می‌دهد که ابوجعفر، نافع، حمزه، کسائی و خَلَف به ضم سین قرائت کرده‌اند، در حالی که ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، عاصم و یعقوب به کسر سین خوانده‌اند. هر دو قرائت به عنوان مصدر در نظر گرفته می‌شوند (قیسی، ۱۴۳۲: ۴۸۱؛ صافی، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۹). فراء (۵۶۳/۱) قرائت به ضم را برتر می‌داند، در حالی که قیسی (۱۴۳۲: ۴۸۱) قرائت به کسر را ترجیح می‌دهد. طبری (۷۵/۱۸) بدون پذیرش تفاوت معنایی، هر دو قرائت را معتبر و مشهور می‌داند.



این اختلاف قرائت در آیه «أَتَّخَذْتَاهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ» (ص: ۶۳) نیز میان قاریان دهگانه تکرار شده است (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). با این حال، در آیه «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سِحْرِيًّا» (زخرف: ۳۲)، قاریان دهگانه بر ضم سین در «سُحْرِيًّا» توافق دارند (همان).

از سیاق آیات برمی‌آید که در سوره‌های مومنون و ص، مسخره شدن مؤمنان توسط کافران مطرح است، در حالی که در سوره زخرف، به به خدمت گرفته شدن انسان‌ها اشاره می‌شود. ابن‌ابی‌مریم بیان می‌کند که در مفهوم استهزاء، «سُحْرِيًّا» می‌تواند هم با ضم و هم با کسر سین بیاید، اما در مفهوم تسخیر و به خدمت گرفتن، فقط به ضم سین است، از این رو در سوره زخرف بر ضم سین توافق شده است (ابن‌ابی‌مریم، ۵۵۴). با این حال، ابن‌محسین و ابورجاء - که خارج از قاریان دهگانه هستند - در سوره زخرف نیز به کسر سین قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). عبداللطیف الخطیب (۱۴۳۰/۸: ۳۶۹) معتقد است که در سوره زخرف، قرائت کسر سین نیز مانند ضم سین به مفهوم تسخیر و به بندگی گرفتن اشاره دارد.

ابوعمر و از نظر معنا میان ضم و کسر سین در «سُحْرِيًّا» تفاوت قائل شده است (نحاس، ۲۰۰۴: ۱۱۵/۳). به نظر او، کسر سین به مسخره شدن و ضم سین به تسخیر و به خدمت گرفتن دلالت دارد. بنابراین، او در سوره‌های مومنون و ص که مفهوم مسخره شدن مراد بوده، به کسر سین قرائت کرده است، اما در سوره زخرف که به مفهوم تسخیر اشاره دارد، ضم سین را برگزیده است.

نحاس بیان می‌کند که تفکیک معنایی ابوعمر و نزد خلیل، سیبویه، کسائی و فراء ناشناخته است (همان). محمد بن یزید نیز تأکید می‌کند که تفکیک معنایی باید از عرب فرا گرفته شود و نباید بر مبنای اجتهاد شخصی انجام شود (همان). کسائی بر خلاف ابوعمر و ضم و کسر سین در «سُحْرِيًّا» را دو لهجه متفاوت با معنای واحد می‌داند. عکبری نیز این دو را لهجه‌هایی مختلف با معنای یکسان معرفی کرده است.

یک نمونه دیگر از تمایل ابوعمر و به ترادف‌گریزی در تشخیص معنای مصدرها در آیه «فَلَا تَهْتَفُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» (محمد: ۳۵) دیده می‌شود. در این آیه، حمزه، خَلَف و عاصم در روایت ابوبکر «السَّلَام» - به کسر سین - و سایر قاریان دهگانه «السَّلَم» - به فتح سین - قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی‌تا، ۴۰۹). ابوعمر و در زمره قاریان به فتح سین قرار دارد و معتقد است که «السَّلَم» به معنای صلح کردن و «السَّلْم» به معنای اسلام است (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۶۷۰). در آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (انفال: ۶۱)، نیز قرائت ابوعمر و «السَّلَم» - به فتح سین - است (ابن مهران،

بی‌تا، ۱۴۵). اما در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» (بقره: ۲۰۸)، او «السَّلَام» - به کسر سین - را به معنای اسلام قرائت کرده است. به نظر می‌رسد قاریانی که مثل ابوعمر و رفتار نکرده‌اند، این اختلاف قرائت را به عنوان تفاوت لهجه در نظر گرفته‌اند. شوکانی (۱۴۳۰: ۲۰۵/۱) بیان می‌کند که «السَّلَام» - خواه به فتح سین و خواه به کسر آن - هم به معنای اسلام و هم به معنای صلح به کار می‌رود. نمونه دیگری از ترادف‌گریزی ابوعمر و در میان دو مصدر، در آیات «فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (کهف: ۹۴) و «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا» (یس: ۹) دیده می‌شود.

در این دو آیه، ابوجعفر، نافع، ابن‌عامر، یعقوب و عاصم در روایت ابوبکر «سَدًّا» - به ضم سین - و حمزه، کسائی، خَلَف و حفص از عاصم «سَدًّا» - به فتح سین - قرائت کرده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۸۳). ابن‌کثیر و ابوعمر و در سوره کهف به فتح سین و در سوره یس به ضم سین قرائت کرده‌اند (همان). ابن‌ابی‌مریم (۲۰۰۹: ۴۹۱) «السَّدَّ» - به فتح و ضم سین - را دو لهجه با معنای واحد می‌داند. اما ابوعمر و «السَّدَّ» - به فتح سین - را به معنای «مانع میان فرد و چیزی» و «السَّدَّ» - به ضم سین - را برای مانع بر چشم به کار می‌برد (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۵۹۶). بر این اساس، ابوعمر و میان «سَدًّا» در سوره کهف و «سَدًّا» در سوره یس تفاوت قائل است.

۳. ترادف‌گریزی در واژگان جمع

در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى» (انفال: ۷۰)، قرائت همه قاریان دهگانه «أُسْرَى» است، به جز ابوعمر و که آن را «أُسَارَى» خوانده است (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۲۴-۲۲۳). این آیه، به گفتار بایسته پیامبر اسلام خطاب به اسیرانی که در دستان مسلمانان هستند، اشاره دارد. در زبان عربی، «الأسْر» به معنای «حبس» و «المأسور» به معنای «حبس شده» است (طبری، بی‌تا، ۵۰/۱۰). «الاسیر» نیز صیغه فعیل به معنای مفعول بوده و هر دو واژه «الأسْرَى» و «الأسَارَى» به عنوان جمع «الاسیر» به کار می‌روند. برخی این دو وجه را به عنوان دو لهجه متفاوت می‌دانند (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۱۰۴)، اما ابوعمر و میان «أُسَارَى» و «أُسْرَى» از نظر معنا تفاوت قائل شده است. این تفکیک معنایی به شکل‌های مختلف از ابوعمر و نقل شده است.

به گفته شوکانی (۱۴۳۰: ۸۴۹/۱)، ابوعمر و معتقد بود که به افرادی که هنوز در بند نیامده‌اند «أُسْرَى» گفته می‌شود و پس از آنکه این افراد به بند درآیند، «أُسَارَى» نامیده می‌شوند. همچنین، ابوالفتح (۱۳۶۶: ۴۲/۲) نقل کرده است که «مفضل بن سلمه از ابوعمر و بن العلاء پرسید آیا بین «أُسْرَى» و «أُسَارَى» تفاوتی وجود دارد؟ ابوعمر و پاسخ داد بله، «أُسْرَى» به کسانی گفته می‌شود که در دست دشمن



باشند و در بند نباشند، اما «أساری» به کسانی اطلاق می‌شود که در بند باشند.» در این گزارش‌ها، تمایز میان «أساری» و «أسری» بر اساس «در بند بودن یا نبودن» اسیران است. اخفش نیز بیان کرده که به افراد در بند نشده «أسری» و به افراد در بند شده «أساری» گفته می‌شود (قیسی، ۱۴۳۲: ۳۵۰). از این رو، قابل درک است که ابوعمر و برخلاف سایر قاریان دهگانه، در آیه ۷۰ سوره انفال، «أساری» را انتخاب کرده باشد، زیرا این آیه به اسیرانی که در بند و تحت سیطره مسلمانان قرار دارند، اشاره دارد.

در نقلی دیگر از ابوعمر و آمده است که «أسری» زمانی به کار می‌رود که جنگ در جریان است و دشمن به اسارت گرفته می‌شود، اما پس از پایان جنگ و زمانی که اسیران در دستان دشمن قرار می‌گیرند، «أساری» نامیده می‌شوند (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۱۴). این نظریه نیز با قرائت ابوعمر و در آیه ۷۰ سوره انفال همخوانی دارد، زیرا این آیه به اسیرانی که پس از پایان جنگ در دستان مسلمانان قرار گرفته‌اند، اشاره دارد.

به نقل دیگری از ابوعمر و، به افرادی که در زندان و در دستان دشمن هستند تنها «أساری» گفته می‌شود، اما به افرادی که در زندان نیستند، هر دو واژه «أسری» و «أساری» قابل اطلاق است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۱۴). بر این اساس، نظر ابوعمر و این است که واژه «أسری» برای افرادی که در زندان و تحت کنترل دشمن هستند، قابل اطلاق نیست. در نتیجه، در آیه ۷۰ سوره انفال، که به اسیرانی تحت سلطه مسلمانان اشاره دارد، ابوعمر و برخلاف سایر قاریان، «أسری» را نخوانده است. همچنین، در نقلی دیگر گفته شده که به افرادی که در دستان دشمن قرار می‌گیرند «أساری» و به کسانی که خود را تسلیم می‌کنند «أسری» گفته می‌شود (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱۰۷/۱). در پاسخ به این دیدگاه ابوعمر و، ادعا شده که اهل لغت چنین تمایزی را نمی‌شناسند (همان). به هر حال، با توجه به اینکه آیه ۷۰ سوره انفال به افرادی که در دستان مسلمانان و تحت سلطه آنان قرار دارند، اشاره دارد، این نظریه نیز با قرائت ابوعمر و همخوانی دارد.

از سوی دیگر، اختلاف قرائت میان «أسری» و «أساری» در سه آیه قبل نیز مشاهده می‌شود. در آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْجَخَ فِي الْأَرْضِ» (انفال: ۶۷)، همه قاریان دهگانه «أسری» خوانده‌اند، به جز ابوجعفر که «أساری» قرائت کرده است (ابن مهران، بی‌تا، ۲۲۳-۲۲۴). این آیه بیان می‌کند که سزاوار نیست پیامبر، پیش از کشتار گسترده دشمن، به اسیر گرفتن آن‌ها اقدام کند. بنابراین، این آیه به اسیران مفروض اشاره دارد، نه به اسیرانی که اسارت آن‌ها فعلیت یافته و تحت سلطه دشمن قرار گرفته باشند. در نتیجه، قابل درک است که ابوعمر و در این آیه «أساری» نخوانده، زیرا در نظر او «أساری» به افرادی اشاره دارد که پس از پایان جنگ در بند و تحت کنترل دشمن قرار گرفته‌اند.

اختلاف قرائت میان «أَسْرَى» و «أُسَارَى» در آیه «وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُّوهُمْ» (بقره: ۸۵) نیز رخ داده است. در اینجا، همه قاریان دهگانه «أُسَارَى» خوانده‌اند، به جز حمزه که «أَسْرَى» قرائت کرده است (ابن مهران، بی تا، ۱۳۲). اهل فن گفته‌اند که حمزه معتقد بود اگر صفتی بر وزن «فَعِل» به معنای مشکل‌دار بودن صاحب صفت باشد، جمع آن بر وزن «فَعَلَى» می‌آید؛ مانند «مَرِيضٌ»، «جَرِيحٌ»، «قَتِيلٌ» و «صَرِيحٌ» که جمع آن‌ها «مَرَضَى»، «جَرَحَى»، «قَتَلَى» و «صَرَعَى» است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۱۰۴).

به هر حال، به نظر می‌رسد که ابوعمر و در این آیه «أُسَارَى» خوانده است زیرا آیه به افرادی اشاره دارد که در بند و تحت کنترل دشمن هستند. حتی اگر معیار را بر اساس برپایی یا پایان قتال در نظر بگیریم، باز هم انتخاب «أُسَارَى» توسط ابوعمر و قابل توجیه است. چرا که این آیه به فدیة دادن یهودیان برای آزادسازی اسیران اشاره دارد و نه به اسیران در صحنه جنگ. همان‌طور که ابوالفتح (۱۳۶۶: ۴۲/۲) می‌نویسد: «فدیة مالی است که داده می‌شود تا اسیر را با آن بازخرند». بنابراین، این آیه به شرایطی اشاره دارد که بحث آزادسازی اسیران مطرح است و بر این اساس، جنگ یا قتال به پایان رسیده است.

مثال دیگر از رویکرد ابوعمر و در ترجیح معنای اسامی جمع، در آیه «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا» (نوح: ۲۵) دیده می‌شود. در این آیه، همه قاریان دهگانه «خَطِيئَاتِهِمْ» خوانده‌اند، به جز ابوعمر و که «خَطَايَاهُمْ» قرائت کرده است (ابن مهران، بی تا، ۴۵۰). هر دو قرائت جمع «خَطِيئَةُ» هستند، اما «خَطِيئَاتٍ» جمع سالم مونث و «خَطَايَا» جمع مکسر است. گفته شده که ابوعمر و جمع با الف و تاء را در زبان عربی عمدتاً برای موارد قلیل می‌دانست و با تعجب می‌پرسید: آیا قومی که هزار سال کفر ورزیدند، فقط «خَطِيئَاتٍ» (خطاهای اندک) داشتند؟ (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۷۲۶).

در مقابل نظر ابوعمر و، برخی گفته‌اند که جمع با الف و تاء، هم برای موارد کثیر و هم قلیل قابل استفاده است؛ چنان‌که در قرآن نیز تعبیر «ما نفدت کلمات الله» (لقمان: ۲۷) و «وهم فی الغرفات امنون» (سبا: ۳۷) آمده است، با اینکه کلمات خدا و غرفه‌های بهشتیان اندک نیستند (همان، ۷۲۷). ابوعمر و همچنین در آیه «وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ» (اعراف: ۱۶۱)، برخلاف نه قاری دیگر، «خَطَايَاکُم» خوانده است (ابن مهران، بی تا، ۲۱۵). در این موضع، ابن عامر «خَطِيئَتُکُم» - به صیغه مفرد - و سایر قاریان «خَطِيئَاتُکُم» - به صیغه جمع سالم مونث - خوانده‌اند، با این تفاوت که در قرائت ابوجعفر، نافع و یعقوب، به دلیل فعل «تُغْفَرُ» - به تاء مضموم - «خَطِيئَاتُکُم» مرفوع است، اما در قرائت ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی و خَلَف، به دلیل فعل «نَغْفِرُ» - به نون - تاء در «خَطِيئَاتُکُم» کسره گرفته است (همان). این فعل مورد اختلاف در قرائت ابن عامر به تاء مضموم و در قرائت ابوعمر و، به نون آمده است (همان).



از سوی دیگر، در آیه «وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ» (بقره: ۵۸)، هیچ اختلاف قرائتی گزارش نشده است (ابن مهران، بی تا، ۱۳۰). یعنی همگی در این موضع «خَطَايَاكُمْ» قرائت کرده‌اند. بدین ترتیب، قرائت ابوعمر و در هر سه موضع «خطایا» است.

به نظر می‌رسد که علت عدول قاریان دهگانه در سوره بقره از قرائت «خَطِيَّات» و انتخاب «خَطَايَا» به دلیل یک دندان‌های بودن این واژه در رسم الخط مصحف رسمی بوده است. گزارش‌های اهل فن نشان می‌دهد که در رسم الخط مصحف، در سوره بقره، «خَطَايَاكُمْ» با یک دندان [خطیکم] نوشته شده، اما در سوره‌های اعراف و نوح، این واژه با دو دندان [خطیتکم] آمده است (دانی، ۱۴۳۰: ۱۶). بر همگان روشن است که رسم الخط مصحف فاقد الف‌های میانی، بدون نقطه و اعراب و علامت همزه بوده است. بدین ترتیب، وجود دو دندان در رسم الخط، قرینه‌ای برای تأیید قرائت «خَطِيَّاتُكُمْ/خَطِيَّتُكُمْ» در سوره اعراف و «خَطِيَّاتِهِمْ» در سوره نوح فراهم می‌آورد و اختیار ابوعمر و در این دو موضع، خلاف رسم الخط مصحف به نظر می‌رسد.

در مثالی دیگر، در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ» (اعراف: ۱۷۲) اختلاف «ذُرِّيَّتَهُمْ / ذُرِّيَّاتِهِمْ» در میان قاریان دهگانه مشاهده می‌شود. در این آیه، قرائت ابوجعفر، نافع، ابوعمر و ابن عامر و یعقوب «ذُرِّيَّاتِهِمْ» است، اما قرائت ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی و خَلَف «ذُرِّيَّتَهُمْ» می‌باشد (ابن مهران، بی تا، ۲۱۶). اختلاف مشابهی در آیه «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴) نیز دیده می‌شود. در این آیه، قرائت ابوجعفر، نافع، ابن عامر، یعقوب، ابن کثیر و عاصم در روایت حفص «ذُرِّيَّاتِنَا» است، اما قرائت ابوعمر و حمزه، کسائی، خَلَف و عاصم در روایت ابوبکر «ذُرِّيَّتِنَا» می‌باشد (ابن مهران، بی تا، ۲۱۶).

بنابراین، ابوعمر و تنها قاری در میان قاریان دهگانه است که در سوره اعراف «ذُرِّيَّات» و در سوره فرقان «ذُرِّيَّة» را انتخاب کرده است. ابن کثیر و عاصم در روایت حفص برعکس او رفتار کرده‌اند و دیگر قاریان دهگانه نیز به صورت یکسان (چه «ذُرِّيَّة» و چه «ذُرِّيَّات») مداومت ورزیده‌اند.

اهل لغت می‌گویند که «ذُرِّيَّة» اسمی است که نسل انسان را شامل می‌شود، چه مذکر و چه مؤنث (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۲۵/۶). بنابراین، «ذُرِّيَّة» هرچند از نظر ساختاری مفرد است، اما چون به جمعی از افراد دلالت می‌کند، می‌تواند به عنوان «اسم جمع» مانند واژگانی چون «قوم» و «جیش» قلمداد شود. از ابوعمر و نقل شده که «ذُرِّيَّة» نسلی است که در خانه و دامان انسان پرورش می‌یابد، اما «ذُرِّيَّات» به نسل‌های پی‌درپی پس از آن اشاره دارد (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۰۱-۳۰۲). ابوعمر و معتقد بود که چشم انسان به آنچه پس از او وجود دارد روشن نمی‌شود، از این رو او در سوره فرقان «ذُرِّيَّتِنَا» قرائت می‌کرد (همان).

به بیان دیگر، سوره فرقان بیانگر دعای مؤمنان است که از خداوند همسران و فرزندان می‌طلبند که موجب روشنی چشمانشان باشد. ابوعمر و در این موضع «ذُرِّيَّتًا» را برای اشاره به نسل موجود برگزیده است. اما در سوره اعراف، بحث از زمانی است که خداوند نسل بنی آدم را از پشت آن‌ها برگرفت و از ایشان پیمان گرفت که بر یگانگی او شهادت دهند. این پیمان، همگان را شامل می‌شود و به نسل‌های پی‌درپی اشاره دارد. از این رو، ابوعمر و در این آیه «ذُرِّيَّاتِهِمْ» را قرائت کرده است. در مقابل دیدگاه ابوعمر و، برخی گفته‌اند که «ذُرِّيَّة» هم شامل نسلی است که در دامن انسان پرورش می‌یابد و هم نسل‌های پس از آن را در بر می‌گیرد (همان، ۳۰۲).

۴. ترادف‌گزینی در اسم فاعل و صفت مشبیه

در آیه «أَيُّدًا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً» (نازعات: ۱۱) بین قاریان دهگانه اختلافی در قرائت «نَخِرَةً» و «نَاخِرَةً» وجود دارد. به گفته ابن‌مهران (۴۶۰)، قرائت ابوعمر و، ابوجعفر، نافع، ابن‌کثیر، ابن‌عمر، عاصم در روایت حفص، و یعقوب در روایت روح و زید «نَخِرَةً» است، اما حمزه، خَلَف، عاصم در روایت ابوبکر، و یعقوب در روایت رویس «نَاخِرَةً» خوانده‌اند. از کسانی نیز هر دو وجه نقل شده است (همان). ابن‌ابی‌مریم (۲۰۰۹: ۸۱۲) «نَخِرَةً» را به معنای «پوسیده» و «نَاخِرَةً» را مترادف آن می‌داند، چنانکه «حَلَر» و «حَاذِر» نیز مترادف هستند. قیسی (۱۴۳۲: ۶۶۷) نیز قول به یکسان بودن معنای «نَخِرَةً» و «نَاخِرَةً» را نظر اکثریت علما می‌داند.^۱

در مقابل، نظری مطرح شده است که در «نَاخِرَةً»، وصف «پوسیدن» هنوز محقق نشده و وقوع آن در آینده پیش‌بینی می‌شود، در حالی که در «نَخِرَةً»، وصف «پوسیدن» تحقق یافته است (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۷۴۸). بنابراین، «نَخِرَةً» را می‌توان به «پوسیده‌شده» و «نَاخِرَةً» را به «پوسیده‌شونده» ترجمه کرد. در این زمینه، از ابوعمر و نقل شده است که «نَاخِرَةً» به معنای استخوانی است که هنوز نپوسیده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱۱۶۵/۲). می‌توان حدس زد که قاری بصره به این دلیل «نَخِرَةً» را انتخاب کرده است که آیه به استبعاد زنده شدن استخوان‌های پوسیده‌شده اشاره دارد، یعنی پوسیدن استخوان‌ها تحقق یافته و از این رو، زنده شدن آن‌ها از دید ناباوران بعید شمرده شده است. در این مثال، شاهد‌گزینی ابوعمر و از ترادف میان دو واژه هستیم، که یکی به عنوان اسم فاعل و دیگری به عنوان صفت مشبیه شناخته می‌شود.

۱. ابن‌زنجله (۱۴۱۸: ۷۴۸) قول به ترادف را به ابوعمر و نسبت داده است که دقیقاً خلاف نقل شوکانی از ابوعمر و است و به نظر می‌رسد در مکتوب ابن‌زنجله، خطایی رخ داده است.



نمونه دیگری از این ترادف‌گزینی در آیه «قَالَ أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ» (کهف: ۷۴) دیده می‌شود که در آن، قرائت ابوعمر و ابوجعفر، نافع، ابن‌کثیر و یعقوب «زاکیه» است، در حالی که عاصم، حمزه، کسایی، خَلَف و ابن‌عامر «زَكِيَّة» خوانده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۸۰). کسایی «زاکیه» و «زکیه» را دو لهجه معرفی کرده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۳۸/۲)، که این دو لهجه بودن به معنای عدم تفاوت معنایی است. از سوی دیگر، ابوعمر و معتقد است که «زاکیه» به شخصی اشاره دارد که هرگز گناه نکرده است، در حالی که «زَكِيَّة» به فردی اشاره دارد که گناه کرده و سپس توبه کرده است (همان). اگر این تفکیک معنایی درست باشد، باید قرائت «زاکیه» را ترجیح داد، چرا که آیه از مقتول به دست خضر با تعبیر «غلام» یعنی پسرچه یاد می‌کند و این احتمال وجود دارد که او هنوز مرتکب گناهی نشده بود. به گفته نحاس (۲۰۰۴: ۴۸۵/۲)، ابوعمر و مقتول به دست خضر را طفل قلمداد می‌کرد و معنای «زاکیه» را فردی می‌دانست که هیچ گناهی ندارد. نحاس اضافه می‌کند که اکثریت علما با نظر ابوعمر و در تفکیک معنایی «زاکیه» از «زکیه» مخالف هستند (همان).

ج. اجتهاد ابوعمر و در مقومات معنایی واژگان و اثر آن بر قرائت او

ابن‌کثیر و ابوعمر و در آیه «يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ» (الرحمن: ۳۵)، واژه «نُحَاس» را به صورت مجرور خوانده‌اند، در حالی که سایر قاریان دهگانه آن را به صورت مرفوع قرائت کرده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۴۲۴).

به گفته اهل لغت، «الشُّوَاظ» به معنای برافروختگی و اشتعال آتش است که عاری از دود می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۲۱۱: ۱۶۲/۸) و «النُّحَاس» به معنای دود عاری از اشتعال آتش است (همان، ۲۱۰/۱۴). به عبارت دیگر، «النُّحَاس» دود است که به سمت بالا می‌رود و حرارتش افزایش می‌یابد و از شعله آتش جدا می‌شود (همان).

بر اساس این معانی و بر پایه قرائت مرفوع، آیه به دو نوع عذاب اشاره می‌کند: نخست آتش خالص شده از دود و دوم دود خالص شده از آتش. دلیل قرائت مرفوع این است که «شُوَاظ» (اشتعال آتش) از «نُحَاس» (دود) تشکیل نمی‌شود (قیسی، ۱۴۳۲: ۶۲۲). بنابراین، در این قرائت، «نُحَاس» به «نار» عطف نمی‌شود بلکه به عنوان عذابی مستقل به «شُوَاظ» عطف شده و در عرض آن قرار می‌گیرد.

در مقابل این نظر، ابوعمر و معتقد بود که «الشُّوَاظ» تنها از اختلاط آتش با چیزی دیگر به وجود می‌آید (فارسی، ۴۰۴/۴). بر این اساس، قاری بصره در معانی واژه «الشُّوَاظ» اجتهاد کرده و به همین دلیل «نُحَاس» را به «نار» عطف کرده و آن را مجرور خوانده است. به نظر می‌رسد که ابوعمر و نوعی برافروختگی و حرارت را در واژه «الشُّوَاظ» مد نظر داشته که از سوختن چیزی در آتش حاصل می‌شود.

همچنین ممکن است که او با معنا شدن «النُّحَاس» به دود موافق نبوده باشد، زیرا معانی دیگری که عالمان لغت برای «النُّحَاس» ذکر کرده‌اند، شامل «مِس» (الصُّفَر) است (ابن منظور، ۱۴: ۲۱۱). بر اساس این معنا و قرائت مجرور، «شَوَاطُ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ» می‌تواند به معنای اشتعال و حرارتی باشد که از گداختن مس در آتش حاصل می‌شود. بنابراین، مجرور خواندن «نُحَاس» به معنای مس، به ترکیب آن با آتش و ذوب شدن آن منجر می‌شود، در حالی که قرائت مرفوع، مس را در حالت طبیعی خود که جامد است، نگه می‌دارد. قرائت مرفوع، «نُحَاس» را به عنوان تهدیدی مستقل به تصویر می‌کشد و تصور نمی‌کند که مس در حالت طبیعی خود که جامد است، برای عذاب دادن به کار رود، بلکه اگر مس برای عذاب دادن استفاده شود، باید ذوب شده باشد. در این راستا، قرائت مجرور، مس را با آتش ترکیب کرده و ذوب می‌کند، در حالی که در قرائت مرفوع، چون مس جامد به نظر می‌آید که عذاب‌دهنده نیست، از معنای مس برای «نُحَاس» عدول می‌شود و معنای دود مطرح می‌گردد. بر اساس این تحلیل، قرائت مرفوع با معنا شدن «نُحَاس» به دود و قرائت مجرور با معنا شدن آن به مس تناسب دارد. علاوه بر این، اختلاف دیدگاه قاریان در مورد معنای «الشَّوَّاطُ» و عناصر تشکیل‌دهنده آن، در پیدایش اختلاف قرائت نقش داشته است.

نمونه دیگری از اجتهاد قاری بصره در مقومات و دامنه معنایی یک واژه که به طور مستقیم در نحوه قرائت وی بازتاب یافته است، در آیه «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِزَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صُنُوفٌ وَغَيْرُ صُنُوفٍ» (رعد: ۴) قابل ملاحظه است.

در این آیه، چهار واژه «زُرْع»، «نَخِيل»، «صُنُوفٌ» و «غَيْرُ» در قرائت ابن کثیر، ابوعمر، یعقوب و عاصم در روایت حفص مرفوع هستند، در حالی که باقی قاریان دهگانه این واژگان را به صورت مجرور خوانده‌اند (ابن مهران، بی تا، ۲۵۱).

ابن منظور (۲۰۱۱: ۲۶/۷) «زُرْعُ الْحَبِّ» را به معنای کاشتن دانه و به طور خاص درباره گندم و جو کاربرد آن را غالب می‌داند. در قرائت مرفوع، «زُرْع» (کشتزار) به طور مستقل در کنار «جَنَّات» (باغ‌ها) ذکر شده و به آن معطوف است. بنابراین، «جَنَّات» در آیه فقط به «أَعْنَاب» (انگورها) اطلاق می‌شود و آیه بیان می‌کند که در زمین، «زُرْع» وجود دارد، همانطور که «جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ» وجود دارد.

ابن خالویه (۱۴۲۷: ۱۸۸) معتقد است که قرائت مرفوع بر این پایه استوار است که «جَنَّات» نمی‌تواند از «زُرْع» باشد. در آیه «وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَخَفَّفْنَاهُمَا بِنَخْلِ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا» (کهف: ۳۲) نیز سخن از دو باغ انگور (جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ) است که اطراف آنها با درخت خرما (نَخْلٍ) پوشیده شده و میان آنها کشتزار (زُرْعًا) وجود دارد. یعنی در این آیه نیز «جَنَّات» به کشتزار اطلاق نمی‌شود و این دو واژه در کنار یکدیگر قرار دارند.



از سوی دیگر، در قرائت مجرور، «زَرْع» به «أَعْنَابٍ» معطوف است. ظاهر این عطف، به معنای اطلاق «جَنَاتٍ» بر «زَرْع» است، مگر آن که ادعا شود که «زَرْع» از باب مجاورت مجرور شده و اطلاق واژه «جَنَاتٍ» تنها به «أَعْنَابٍ» و «نَخِيلٍ» صادق است، اما چنان که مشهور است، جواز «جرّ به جوار» در دانش نحو محلّ نزاع است.

از ابوعمر و نقل شده است که «جَنَاتٌ» (باغ‌ها) نمی‌تواند از «زَرْع» (کشتزار) باشد (نحاس، ۲۰۰۴: ۳۶۶/۲). به همین دلیل، قاری بصره قرائت مرفوع را برگزیده و از قرائت مجرور عدول کرده است تا «جَنَاتٌ» بر «زَرْع» اطلاق نشود.

فرایند قرائت ابوعمر و در اینجا برعکس مورد پیشین است. در تحلیل عبارت «شَوَاطُ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ»، ابوعمر و معتقد بود که «شَوَاطُ» لزوماً از «نُحَاسٍ» تشکیل شده و آن را دربرمی‌گیرد، بنابراین «نُحَاسٍ» را به «نار» عطف کرده و قرائت مجرور را برگزیده است. اما در تحلیل عبارت «جَنَاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٍ»، که همان ساختار را دارد، ابوعمر و بر این باور است که «جَنَاتٍ» از «زَرْعٍ» تشکیل نمی‌شود و نمی‌تواند آن را دربرگیرد، بنابراین «زَرْعٍ» را به «أَعْنَابٍ» معطوف نکرده و قرائت مرفوع را برگزیده است. وجه اشتراک این دو مثال این است که در هر دو مورد، اجتهاد ابوعمر و در مورد مقومات و دامنه معنایی یک واژه، تأثیر زیادی بر نحوه قرائت وی داشته است.

نتیجه‌گیری

شواهد ارائه‌شده در این تحقیق نشان می‌دهد که قرائت ابوعمر و بصری در آیاتی متعدد از قرآن، بر مبنای اجتهادهای لغوی او سامان یافته است. در این راستا، گاه نظریات ابوعمر و درباره مقومات معنایی یک واژه، در نحوه قرائت او بازتاب یافته است. گاه نیز قاری بصره، تفاوت‌های معنایی را میان واژگانی که مترادف شمرده می‌شوند، قائل شده است و این تفاوت‌ها به شکل‌گیری قرائت خاص او منجر شده است. سایر اهل لغت غالباً به این تفکیک‌ها و ترادف‌گریزی‌های ابوعمر و اعتقاد ندارند و حتی گاه او را متهم کرده‌اند که بر اساس استنباط‌های خود، میان واژگان هم‌معنا تفاوت‌هایی قائل شده است، بدون آنکه از اهل زبان (عرب‌ها) تفاوتی شنیده باشد. (ر.ک: نجفی؛ ۱۴۰۱)

نقش گسترده اجتهادهای لغوی در سامان‌یابی قرائت قاری بصره، نظریه مبتنی بودن تمامی قرائات هفتگانه یا دهگانه بر روایت‌های متواتر از پیامبر را با چالش مواجه می‌کند. زیرا اگر ابوعمر و قرائت خود را بر اساس نقل متواتر و قطعی از رسول اسلام شنیده بود، نیازی به استنتاج‌های لغوی - که غالباً ظنی به شمار می‌آید - نداشت. البته اجتهاد در قرائت، مقوله‌ای وسیع و پیچیده است و تحقیق حاضر تنها از زاویه‌ای خاص به این مقوله پرداخته و شواهد آن را به نمایش گذاشته است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی مریم، نصر بن علی شیرازی، الموضح فی وجوه القرائات و عللها، تحقیق: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹م.
۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب القرائات السبع و عللها، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
۳. ابن زنجله، ابوزرعه عبدالرحمن بن محمد، حجة القرائات، تحقیق: سعید الافغانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير و التنویر، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، احکام القرآن، تحقیق: رضی فرج الهمامی، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۳ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱م.
۷. ابن مهران، احمد بن حسین الاصبهانی، المبسوط فی القرائات العشر، تحقیق: سبیع حمزه حاکمی، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، بی تا.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۹. اسکندری، محمدجواد، کریمی، عباس. (۱۴۰۰). اجتهاد شخصی قاریان از منظر عالمان مسلمان و رژی بلاشر. مطالعات قرآنی، ۹(۱۶)، ۱۱۷-۱۴۱.
۱۰. ازهری، ابومنصور محمد بن محمد کتاب معانی القرائات، تحقیق: عید مصطفی درویش- عوض بن حمد القوزی، قاهره: دارالمعارف، ۱۴۱۴ق.
۱۱. الخطیب، عبداللطیف، معجم القرائات، دمشق: دار سعدالدین، ۱۴۳۰ق.
۱۲. ترکاشوند، مجتبی، امیری، جهانگیر، احمدی، محمد نبی، همتی، شهریار. (۱۴۰۲). کاربرد انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسران قرآن کریم (بررسی موردی: آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفسیر ابن کثیر). دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۷(۱)، ۳۲-۴۷. doi: ۲۰۲۳/۳۷۹۰۰۶/۱۲۵۵/sshq.۱۰۲۲۰۳۴
۱۳. دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید، المقنع فی رسم مصاحف الامصار، تصحیح: اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الالماني للابحاث الشرقيه، ۱۴۳۰ق.



۱۴. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، بیروت: موسسه الرسالة، ۱۴۰۴ق.
۱۵. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۳۰ق.
۱۶. صافی، محمود، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانہ، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳ش.
۱۷. طبری، محمد بن جریر تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. طرابلسی، عبدالرزاق بن حمزه، نهاية الغایة فی بعض اسماء رجال القرائات اولی الروایة، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۱ق.
۱۹. عکبری، ابوالبقاء عبدالله بن حسین، املاء ما منّ به الرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۲۰. فارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار، الحجة للقراء السبعة، دمشق و بیروت: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۷ق.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۲۲. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق عمادالدین بن سید آل درویش، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۳۲ق.
۲۳. قیسی، مکی بن ابی طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، بیروت: کتاب ناشرون، ۱۴۳۲ق.
۲۴. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۴م.
۲۵. نجفی، روح الله. (۱۴۰۱). نقش «عربیت» در نقد قرائت حفص از عاصم. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۶ (شماره اول)، ۷۹-۹۸. doi: ۲۰۲۲/۲۷۵۱۵۱/۱۱۰۶/sshq.۱۰۲۲۰۳۴
۲۶. همتی، محمد علی، جعفری، احمد، و جهانی، جواد. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی کاربرد و مفاهیم واژه عهد در قرآن و عهدین. مطالعات تفسیر تطبیقی، ۳ (۵)، ۱۰۷-۱۲۲.

References

1. 'Ukbarī, Abū al-Baqā' 'Abd Allāh bin Hossein, *Imlā' Mā Mannī Bihī al-Rahmān* (Dictation of What the Compassionate Bestowed), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2000 CE).
2. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Hossein bin 'Alī, *Rawḍ al-Janān wa Rūḥ al-Janān* (The Garden of the Gardens and the Soul of the Gardens), Mashhad: Bonyād-e Pazhuhishhā-yi Islāmī, 1366 SH (1987 CE).
3. al-Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf, *Mu'jam al-Qirā'āt* (Dictionary of Recitations), Damascus: Dar Sa'd al-Dīn, 1430 AH (2009 CE).
4. Azharī, Abū Maṣṣūr Mohammad bin Mohammad, *Kitāb Ma'ānī al-Qirā'āt* (The Book of the Meanings of Recitations), Edited by 'Ayd Muṣṭafā Darwīsh and 'Awāḍ bin Ḥamad al-Qawzī, Cairo: Dar al-Ma'ārīf, 1414 AH (1993 CE).
5. Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān bin Sa'īd, *Al-Muqni' fī Rasmi Muṣḥaf al-Amṣār* (The Adequate in the Script of the Regional Manuscripts), Edited by Otto Pretzl, Beirut: The German Institute for Oriental Research, 1430 AH (2009 CE).
6. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-'Asār* (The Knowledge of the Major Readers Across Ages and Eras), Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1404 AH (1984 CE).
7. Fakhr al-Rāzī, Mohammad bin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb* (The Commentary of Fakhr al-Rāzī, Known as the Great Commentary and the Keys to the Unseen), Beirut: Dar al-Fikr, 1425 AH (2004 CE).
8. Farā', Yaḥyā bin Zyād, *Ma'ānī al-Quran* (The Meanings of the Quran), Edited by Imād al-Dīn bin Seyyed Āl Darwīsh, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1432 AH (2011 CE).
9. Fārsī, Abū 'Alī Ḥasan bin 'Abd al-Ghaffār, *Al-Ḥujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah* (The Proof for the Seven Readers), Damascus and Beirut: Dar al-Ma'mūn li al-Turāth, 1407 AH (1987 CE).
10. Ḥemmatī, Mohammad 'Alī, Ja'farī, Aḥmad, & Jahānī, Jawād, *Barresī-yi Taqābulī Kārbard va Mafāhīm-i Wāzḥah-yi 'Ahd dar Quran va 'Ahdīn* (Comparative Study of the Use and Meanings of the Term Covenant in the Quran and the Old and New Testaments), Mutāla'āt-i Tafsīr-i Taqābulī (Comparative Exegesis Studies), 3(5), 107-122, 1397 SH (2018 CE).
11. Ibn 'Āshūr, Mohammad al-Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (The Clarification and Enlightenment), Beirut: Mū'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
12. Ibn Abī Maryam, Naṣr bin 'Alī Shīrāzī, *Al-Muḍīḥ fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilaliḥā* (The Clarification of the Aspects and Reasons of Recitations), Edited by 'Abd al-Raḥīm al-Turḥūnī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 CE.



13. Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Mohammad bin 'Abd Allāh, *Aḥkām al-Quran (The Rules of the Quran)*, Edited by Raḍī Faraj al-Hamāmī, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1433 AH (2012 CE).
14. Ibn Khāliyah, Hossein bin Aḥmad, *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā (Syntax of the Seven Recitations and Their Reasons)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 AH (2006 CE).
15. Ibn Manzūr, Mohammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Ṣādir, 2011 CE.
16. Ibn Mihrān, Aḥmad bin Hossein al-Iṣfahānī, *Al-Mabsūt fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Extensive Work on the Ten Recitations)*, Edited by Sabī' Ḥamzah Ḥakīmī, Damascus: Maṭbū'āt Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, n.d.
17. Ibn Zanjalah, Abū Zur'ah 'Abd al-Raḥmān bin Mohammad, *Hujjat al-Qirā'āt (The Argument of Recitations)*, Edited by Sa'īd al-Afghānī, Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1418 AH (1997 CE).
18. Iskandarlu, Mohammad Jiwād, & Karīmī, 'Abbās, *Ijtihād Shakhṣī Qārīān az Manẓar 'Ālimān-i Muslim wa Régī Blāshar (Personal Ijtihād of Readers from the Perspective of Muslim Scholars and Régī Blāshar)*, Maqālāt-i Qirā'at-i Quran (Quranic Recitations Studies), 9(16), 117-141, 1400 SH (2021 CE).
19. Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad bin Mohammad, *I'rāb al-Quran (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dar and Maktabat al-Hilāl, 2004 CE.
20. Najafī, Rūḥ Allāh, *Naqsh-e 'Arabiyyat' dar Naqd-i Qirā'at Ḥaṣṣ az 'Āṣim (The Role of Arabness in Critiquing the Reading of Ḥaṣṣ from 'Āṣim)*, Dū Faslnāmah-yi Mutāla'āt-i Sabk-i Shenāsī-yi Quran-i Karīm (Quarterly Journal of Quranic Stylistic Studies), 6(1), 79-98, 1401 SH (2022 CE). doi: 1022034/sshq.2022.275151.1106
21. Qaysī, Makī bin Abī Ṭālib, *Al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā wa Hujajihā (The Disclosure of the Aspects of the Seven Recitations and Their Reasons and Proofs)*, Beirut: Kītāb Nāshirūn, 1432 AH (2011 CE).
22. Ṣāfi, Maḥmūd, *Al-Jadwal fī I'rāb al-Quran wa Ṣarfihī wa Bayānihī (The Table of Quranic Syntax, Morphology, and Explanation)*, Tehran: Nashr Iḥsān, 1383 SH (2004 CE).
23. Shawkānī, Mohammad bin 'Alī, *Fath al-Qadīr (The Opening of the Powerful)*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1430 AH (2009 CE).
24. Ṭabarī, Mohammad bin Jarrīr, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Quran (The Commentary of Ṭabarī: The Comprehensive Explanation of the Interpretation of Quranic Verses)*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
25. Ṭarāblusī, 'Abd al-Razzāq bin Ḥamzah, *Nihāyat al-Ghāyah fī Ba'd Asmā' Rijāl al-Qirā'āt Awlī al-Riwāyah (The Ultimate End in Some Names of Recitations' Narrators with Authentic Narrations)*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1431 AH (2010 CE).

26. Torkashvand, Mojtaba, Amīrī, Jahāngīr, Aḥmadī, Mohammad Nabī, & Hemmatī, Shahryār, *Kārbast-i Insijām-i Payvandī dar Taḥlīl-i Māvārid-i Ikhtilāfī-yi Mufasssīrān-i Quran-i Karīm (Application of Cohesive Connection in Analyzing Discrepancies in the Interpretations of the Noble Quran: A Case Study of Verse 154 of Surah al-An 'ām in Ibn Kathīr's Tafsīr)*, *Dū Faslnāmah-yi Mutāla'āt-i Sabk-i Shenāsī-yi Quran-i Karīm (Quarterly Journal of Quranic Stylistic Studies)*, 7(1), 32-47, 1402 SH (2023 CE). doi: 1022034/sshq.2023.379006.1255.