

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷  
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۸۷-۱۶۵

## طبری و اختلاف قرائت در آیات الاحکام عبادی\*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: mf1981@yahoo.com

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی نحوه تعامل طبری با پدیده اختلاف قرائت در ذیل آیات الاحکام عبادی می‌پردازد و نشان می‌دهد که وی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص و متقدم تفسیر نگاری، به نیکی برای خویش، حق داوری و اختیار نمودن وجهی از میان وجوه متعدد قرائات را قائل است. بدینسان مفسر ما گاه یک قرائت را به صورت مطلق اختیار کرده و قرائت مقابل آن را - به صراحت یا به تلویح - کنار می‌نهد. (گزینش مطلق) گاه نیز از میان دو قرائت مختلف، یکی را ترجیح داده ولی قرائت مرجوح را از عرصه قرائت‌های مجاز نمی‌راند. (گزینش نسبی) در مواضعی هم، هر دو قرائت مختلف را صواب تلقی کرده و میان آن‌ها، انتخابی انجام نمی‌دهد. (پذیرش بی‌گزینش) افزون بر این سه، گاه طبری صرفه به گزارش اختلاف قرائت اکتفا نموده بی‌آنکه در این باره داوری خود را بیان دارد. از دیگر سو، مفسر ما برای گزینش مطلق یا نسبی یک قرائت به معیارهای ذیل استشهاد می‌جوید: اجماع قاریان معتبر، استفاضه و شهرت قرائت، رسم الخط مصاحف مسلمانان، اتقان معنایی - تفسیری آیه، ضوابط نحوی - بیانی، روایات سبب نزول، روایات حکایتگر قرائت رسول (ص) و گویش فصیح‌تر و مشهورتر. و در این میان، مهم‌ترین و پرکاربردترین معیاری که مفسر ما در داوری‌های خود بدان تکیه دارد، اجماع قاریانی است که وی ایشان را «حجت» می‌خواند.

**کلیدواژه‌ها:** اختلاف قرائت، اختیار قرائت، طبری، جامع البیان، آیات الاحکام.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۸/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۱/۲۲.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.10277

## مقدمه

خوانش‌های مختلف از متن قرآن از دیر باز مورد عنایت قرآن‌پژوهان بوده است و در این میان بی‌تردید «ابوجعفر محمد بن جریر طبری» (م ۳۱۰ هـ) در تفسیر «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، به دلیل موقعیت تاریخی خویش - یعنی مرحله پیش از شهرت یافتن نظام قرائت سبعة - اهمیتی در خور دارد. مقاله حاضر در پی آن است تا دریابد که نگارنده «جامع البیان»، به چه سان با پدیده اختلاف قرائت تعامل نموده و از کدام معیارها برای اختیار قرائت، بهره جسته است؟

از دیگر سو با توجه به گستردگی و پراکندگی وجوه قرائت در بیشتر آیات قرآن و لزوم محدود شدن دامنه این تحقیق، «آیات الاحکام عبادی» به عنوان محدوده کار تعریف می‌گردد. پیداست که پدیده اختلاف قرائت در عرصه آیات الاحکام به دلیل پیامدهای عملی آن، از اهمیت فزون‌تری برخوردار است. به هر تقدیر، مراد مقاله حاضر از «آیات الاحکام عبادی»، آیات «طهارت»، «نماز»، «روزه» و «حج» است<sup>۱</sup> و در این راستا، آیات ذیل به عنوان «آیات الاحکام عبادی» شناسایی گردیده‌اند:

(بقره: ۲۱، ۴۳، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۴-۱۵۰، ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۷۷-۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۶-۲۰۰، ۲۰۳-۲۲۲، ۲۳۸-۲۳۹)، (آل عمران: ۹۶-۹۷)، (نساء: ۴۳، ۱۰۱-۱۰۳)، (مائده: ۲، ۶، ۵۸، ۹۴-۹۷)، (انعام: ۹۲، ۱۶۲)، (اعراف: ۲۹، ۳۱، ۲۰۴-۲۰۵)، (انفال: ۱۱)، (توبه: ۵، ۱۱، ۱۷-۱۸، ۲۸، ۸۴)، (هود: ۱۱۴)، (نحل: ۹۸)، (اسراء: ۷۸-۷۹، ۱۱۰)، (طه: ۱۴، ۱۳۰، ۱۳۲)، (حج: ۲۵-۳۰، ۳۲-۳۴، ۳۶-۳۷، ۷۷)، (مومنون: ۲، ۹)، (فرقان: ۴۸)، (روم: ۱۷-۱۸)، (لقمان: ۱۷)، (فتح: ۲۷)، (ق: ۳۹-۴۰)، (طور: ۴۸-۴۹)، (جمعه: ۹-۱۰)، (معارج: ۲۳-۳۴)، (جن: ۱۸)، (مزمّل: ۲-۴، ۲۰)، (مدثر: ۴)، (بینه: ۵)، (ماعون: ۴-۵)، (کوثر: ۲).

بررسی تک تک این آیات روشن ساخت که طبری در مجموع، چهل مورد اختلاف قرائت در ذیل این آیات گزارش کرده است.<sup>۲</sup>

اینک بر وفق یک تقسیم‌بندی چهارگانه «گزینش مطلق»، «گزینش نسبی»، «پذیرش بدون گزینش»، «گزارش بدون داوری» به تقریر نحوه تعامل طبری با وجوه قرائت می‌پردازیم. پیداست که نگارنده، هر جا که نیاز بیند، از حاشیه و نقد دریغ نمی‌کند.

۱. تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز در باره مطرح شده و یا قابل طرح‌اند. چنانکه - به عنوان نمونه - محقق حلی در «شرایع» ضمن تقسیم ابواب فقه بر چهار بخش، بخش نخست را به عبادات اختصاص داده و ذیل آن از این عناوین دهگانه بحث نموده است: طهارت، صلاه، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج، عمره، جهاد و امر بمعروف و نهی از منکر (حلی، ۷/۱).  
۲. گاه جملاتی از آیات ذکر شده فقهی است و در زمره آیات الاحکام می‌گنجد و جملاتی دیگر از آن‌ها غیر فقهی است که مقاله حاضر صرفاً به وجوه قرائت در قسمت فقهی آیات نظر دارد.

## نمونه‌های «گزینش مطلق»

۱- «و إذ جعلنا البيت مثابة للناس و آمنذ و اتخذوا من مقام إبراهيم مصلی...» (بقره: ۱۲۵)

طبری (۷۴۴-۷۴۵/۱) در ذیل این آیه، از اختلاف در خوانش فعل «اتخذوا»، به دو صورت «امر» و «ماضی» - «اتخذوا» و «اتخذوا» - خبر می‌دهد. از میان قاریان هفتگانه، نافع و ابن عامر به «فتح خاء» و دیگران به «کسر خاء» خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۶۹) بر وفق قرائت فتح، آیه مزبور بیان می‌دارد که خداوند، خانه کعبه را مرجع مردم قرار داد و مردم «مقام ابراهیم» را به عنوان محل نماز گزاردن اتخاذ نمودند. بدینسان غایت دلالت آیه، مشروعیت و مطلوبیت نمازگزاردن در مقام ابراهیم جلوه می‌کند بی آنکه بتوان وجوب آن را از آیه استخراج نمود. اما بر وفق قرائت کسر، فعل امر «اتخذوا»، به وضوح، نمازگزاردن در «مقام ابراهیم» را واجب می‌گرداند.

در این میان صاحب «جامع البیان»، قرائت به کسر خاء را «صواب» معرفی می‌کند. (طبری، ۷۴۵/۱) و در توجیه این اختیار، به خبری استشهاد می‌جوید که بر وفق آن عمر بن خطاب در گفتگویی با پیامبر (ص)، آرزو می‌کند که ای کاش، مقام ابراهیم، به عنوان جایگاه نماز انتخاب گردد و سپس به دنبال این آرزوی عمر، آیه «و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی» نازل می‌شود. (همان، ۷۴۴/۱)

مفسر ما این روایت منقول را خبری ثابت می‌داند و علاوه بر آن، به روایت دیگری هم استشهاد می‌جوید که بر وفق آن، پیامبر (ص) این آیه را به شکل «و اتخذوا» قرائت نموده است. (همان، ۷۴۵/۱) بدینسان طبری با استشادهایی روایی، قرائت مختار خویش را توجیه می‌کند. تعبیر «والصواب من القول و القراءه فی ذلک عندنا و اتخذوا بکسر الخاء» (همان) نشان می‌دهد که وی این قرائت را به شکل مطلق اختیار نموده است. به علاوه وی در بیان قول پاره‌ای از مفسران که قول ایشان را برگزیده و آن را صواب می‌خواند، (همان) تصریح می‌کند که ایشان، قرائت «اتخذوا» را مجاز نمی‌دانند. (همان، ۷۴۴/۱)

با این همه به باور نگارنده، مستندات روایی طبری، تنها قرینه‌ای ظنی برای قرائت «اتخذوا» فراهم می‌آورند و با قرینه ظنی، نمی‌توان قرائت مقابل را به کنار نهاد. در نتیجه، صواب بودن هر یک از دو وجه مزبور را باید محتمل شمرد. افزون بر این شاید بتوان گفت قرائت به فتح خاء، از نظر بلاغت و شیوایی سخن ترجیح دارد. چون مطابق این قرائت، افعال «جعلنا»، «اتخذوا» و «عهدنا» که به دنبال هم در این آیه قرار گرفته‌اند - هر سه از گذشته خبر می‌دهند، اما مطابق قرائت جر، فعل امر «اتخذوا» در میان دو فعل خبری قرار می‌گیرد و گونه‌ای گسست را تداعی می‌کند.

۲- «ولکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات...» (بقره: ۱۴۸)

طبری (۴۱/۲) در ذیل این آیه از خوانش متفاوت «لکل وجهه» با اضافه شدن کل به «وجهه» (یعنی

«لکل وجهه») خبر می‌دهد. ابن خالویه وجه اخیر را قرائت ابن عباس معرفی می‌کند (مختصر فی شواذ القرآن، ۱۰).

«الوجهه» به معنای «قبله» است. (فراء، ۸۵/۱؛ ابن قتیبه، ۶۵) چنانکه ابی بن کعب آیه مورد بحث را به صورت «ولکل قبله...» و عبدالله بن مسعود آن را به صورت «و لکل جعلنا قبله...» قرائت نموده است. (المخطیب، ۲۱۲/۱) بدینسان «لکل وجهه» یعنی برای پیروان هر دینی قبله‌ای است. اما قرائت «لکل وجهه» - چنانکه طبری (۴۱/۲) بیان می‌دارد- سبب می‌شود که کلام فاقد معنی شود. چون در این فرض، خبر آن کلام کامل نیست. بدینسان مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت مزبور از آنجا که به نسبت دادن کلامی بی‌معنا به خداوند می‌انجامد، جایز نیست. (همان) پیش از طبری، اخفش اوسط (۱۶۲/۱) نیز قرائت «لکل وجهه» را ناشدنی و غیر جایز خوانده است.

۳- «ولکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات...» (بقره: ۱۴۸)

طبری در ذیل این آیه، از خوانش متفاوت «مولی» به صورت «مولا» خبر می‌دهد (۴۱/۲). به گفته ابن مجاهد (۱۷۲) از میان قاریان هفتگانه، ابن عامر به وجه «مولا» و شش قاری دیگر به وجه «مولی» خوانده‌اند. «التولیه» در این آیه به معنای «روی آوردن» (اقبال) است. (نک: فراء، ۸۵/۱) و «مولی» و «مولا» به ترتیب «اسم فاعل» و «اسم مفعول» از فعل «ولی یولی» هستند.

صاحب «جامع البیان»، «مولی» را قرائت صواب می‌خواند (طبری، ۴۱/۲) و در توجیه این اختیار خویش، به اجماع قاریانی که «حجت» محسوب می‌شوند، استشهاد می‌جوید. (همان، ۴۲/۲-۴۱) به عقیده وی، قول موافقان قرائت مقابل، قولی شاذ به شمار می‌رود و با نقل منفرد، نمی‌توان بر نقل مستفیض - که حجت محسوب می‌شود- اعتراض نمود، چون همواره در نقل منفرد، امکان سهو و خطا وجود دارد. (همان، ۴۲/۲) مکی بن ابی طالب (۲۶۷/۱) نیز همچون طبری قرائت «مولی» را اختیار نموده و دلیل اختیار خود را اجماع قراء شمرده است.

۴- «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح علیه أن يطوف بهما...»

(بقره: ۱۵۸)

بنا به نقل صاحب «جامع البیان»، در مصحف عبدالله ابن مسعود، آیه فوق، به صورت «فلا جناح علیه أن لایطوف بهما» بوده و ابن عباس نیز بدین نحو قرائت نموده است. (طبری، ۶۸/۲) بر وفق این قرائت، بر حج کننده یا عمره گزار گناهی نیست که طواف صفا و مروه را انجام ندهد. مفسر ما گرچه این مطلب را بازگو نموده اما به صراحت بیان می‌دارد که این قرائت، خلاف مصاحف مسلمین است و هیچ فردی حق ندارد که به مصاحف ایشان چیزی اضافه نماید و حتی اگر امروزه یکی از قاریان، این گونه تلاوت کند، به

دلیل آنکه به کتاب خدا چیزی افزوده که از آن نیست، مستحق عقوبت است. (همان، ۲/ ۷۱-۷۰) به نظر راقم این سطور، در اینجا می‌توان بر ناهمخوانی خوانش ابن مسعود با سیاق آیه نیز انگشت نهاد. چرا که بر شمردن «صفا» و «مروه» به عنوان «شعائر الهی» با تشریح طواف آن دو مناسبت دارد نه با تقریر اینکه بر تارکین طواف آن دو، هیچ گناه و حرجی نیست.

۵- «... و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

بر وفق نقل طبری (۱۸۷/۲-۱۸۶)، ابن عباس، عایشه، مجاهد، سعید بن جبیر، عطاء و... «یطیقونه» در این آیه را به صورت «یطوقونه» قرائت کرده‌اند. «یطیقونه» از «اطاق یطیق اطاقه» (باب افعال) است و به گفته ابن منظور (۲۳۲/۱) «الاطاقه القدره علی الشیء» («اطاقه» قدرت داشتن بر یک چیز است). بنابراین بر وفق ظهور عبارت «و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین»، بر افرادی که می‌توانند روزه بدارند، فدیة‌ای لازم است که آن، طعام دادن به مسکین است.

برخی از اهل تفسیر - با اخذ همین ظهور - بر آن شده‌اند که در مقطعی از تاریخ اسلام، مسلمانان میان روزه داشتن و روزه نداشتن مخیر بودند و افرادی که با وجود توانایی، روزه نمی‌گرفته‌اند، به فدیة دادن ملزم گردیده بودند؛ اما بعداً این رخصت نسخ گردیده و بر افراد قادر، روزه الزامی شده است. (نک: آلوسی، ۸۸-۸۹/۲) بدینسان قول به نسخ حکم این آیه رخ می‌نماید و به گفته شوکانی (۱۸۰/۱) قول به نسخ، قول جمهور است. با این همه این نظرگاه پذیرفتنی جلوه نمی‌کند. چون عبارت «و علی الذین یطیقونه» از جهت سیاق دقیقاً پس از آیه «کتب علیکم الصیام» قرار گرفته است و آیه مزبور بر وجوب روزه داشتن صراحت دارد. شاید از این همین روست که برخی، دلالت تعبیر «و علی الذین یطیقونه فدیة» را بر تخخیر در روزه‌داری نپذیرفته‌اند و بر آن شده‌اند که «یطیقونه» اگرچه معنای توانایی داشتن را دارد اما باید پیش از آن «لا» نفی را در تقدیر گرفت. یعنی «و علی الذین لایطیقونه فدیة» (نک: محلی، ۱۷). در قرائتی از حفصه نیز «لا» نفی مذکور است. (آلوسی، ۸۹/۲) بدینسان فدیة بر کسانی واجب گردیده که توانایی روزه گرفتن را ندارند. قول دیگر در این میان آن است که معنای «یطیقونه»، توانایی داشتن با مشقت شدید است، نه صرف توانایی داشتن. (نک: آلوسی، ۸۹/۲) بنابراین مراد آیه آن است که افرادی که توانایی روزه گرفتن را با مشقت و حرج شدید دارند، باید به جای روزه داری، فدیة بدهند.

اما درباره معنای قرائت «یطوقونه» - به صیغه مجهول و از باب تفعیل - باید به گفتار ابن منظور (۲۳۱/۱۰) اشاره نمود که می‌گوید «یطوقونه: یجعل الطوق فی أعناقهم» («یطوقونه» یعنی همانند «طوق» در گردن‌های ایشان قرار می‌گیرد). ابن منظور (۲۳۱/۱۰) «الطوق» را هم با تعبیر «حلی یجعل فی العنق» (زینتی که در گردن آویخته می‌شود) معرفی می‌نماید. به گفته خلیل (۱۱۰۲/۲) نیز «الطوق حبل»

یجعل فی العنق» (طوق ریسمانی است که در گردن قرار می‌گیرد). تعبیر قرآنی «سیطوقون ما بخلوا به یوم القیامه» (آل عمران: ۱۸۰) نیز در این باره قابل توجه است. بر وفق این آیه، آنچه بخیلان در آن بخل می‌ورزند، در روز قیامت، همانند «طوق» به گردن ایشان آویخته می‌شود راغب (۳۱۳). آیه فوق را از باب تشبیه شمرده است. بدینسان عبارت «و علی الذین یطوقونه» اشاره به کسانی دارد که روزه برای ایشان مشقت و حرج دارد بدانسان که گویی همانند ریسمان و بندی به گردن ایشان آویخته می‌شود. از این رو چنین افرادی باید به جای روزه‌داری، فدیة بپردازند. به هر تقدیر در این میان صاحب «جامع البیان»، قرائت کافه مسلمین را «یطیقونه» معرفی کرده و بیان می‌دارد که هیچ مسلمانی حق ندارد با قرائت «یطیقونه» مخالفت نماید چرا که مسلمانان، همگی صواب بودن این قرائت را نسل به نسل نقل نموده‌اند (طبری، ۱۸۰/۲). مفسر ما، قرائت مقابل قرائتی مخالف مصاحف اهل اسلام خوانده و می‌گوید برای هیچ مسلمانی جایز نیست که با «رأی»، بر «نقل ظاهر و قاطع عذر مسلمانان از پیامبرشان» اعتراض نماید (همان، ۱۹۱/۲). به عقیده مفسر ما، با آراء، ظنون و اقوال شاذ نمی‌توان معترض به نقلی شد که ثابت گردیده و بر صحتش، حجت اقامه شده است (همان). خلاصه آنکه طبری با استناد به رسم الخط مصاحف مسلمین و نقل نسل به نسل مسلمانان، قرائت «یطیقونه» را اختیار کرده و هر چند خود اذعان دارد که بر وفق روایات، صحابه و تابعینی نظیر ابن عباس، عایشه، مجاهد، سعید بن جبیر و عطاء، به وجه «یطوقونه» قرائت نموده‌اند، اما با تعابیری چون آراء، ظنون و اقوال شاذ، وجه مزبور را به کنار می‌نهد.<sup>۱</sup>

۶ - «وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...» (بقره: ۱۹۶)

طبری (۲۸۴/۲ و ۲۸۶) در ذیل این آیه از خوانش «العمره» به نصب (قرائت اکثر قاریان) و به رفع خبر می‌دهد. طبری (۲۸۸/۲) قرائت نصب را قرائت صحیح می‌داند و قرائت مقابل را خطا معرفی می‌کند. به گفته وی، مدافعان قرائت رفع چنین استدلال نموده‌اند که «عمره» چیزی جز زیارت خانه کعبه نیست و هیچ کس مستحق عنوان «معتمر» نمی‌گردد مگر آنکه زائر آن خانه شود و زیارت خود را انجام دهد. بنابراین هرگاه فردی به خانه کعبه رسید و طواف خانه کعبه و صفا و مروه را انجام داد، دیگر عملی باقی نمانده که وی به انجام آن مأمور و به اتمام عمره فرمان داده شود. برخلاف فردی که حج انجام می‌دهد و بعد از رسیدن به خانه کعبه و طواف آن خانه و صفا و مروه، باز هم امر به اتمام حج درباره او معنادار و

۱. به نظر می‌رسد که اختیار طبری در این موضع، بیش از آنکه مستند به موازین علمی باشد، برخاسته از مصلحت سنجی‌های اجتماعی و متکی به تمهیداتی چون عقوبت سیاسی است. سرنوشت ابن شبنوذ که به خاطر دفاع از قرائت غیرعثمانی به عقوبت شلاق گرفتار شد (نک: خطیب بغدادی، ۲۸۰/۱) نشان می‌دهد که عالمان علم قرائت در سده‌های نخست بر معیار «لزوم موافقت با رسم الخط مصاحف عثمانی» متفق القول نبوده‌اند و مدافعان این معیار، با راهکار عقوبت و آزار، اجماع بعدی را پدید آورده‌اند.

صحیح است. چون رفتن به عرفه، مزدلفه، وقوف در مواضع معین و سایر اعمال حج هنوز باقی مانده‌اند. خلاصه آنکه- به زعم این عده- قرائت صحیح، رفع «عمره» به عنوان مبتدا است و «لله» خبر آن قرار می‌گیرد. یعنی «عمره» از اعمال نیکی است که برای خداوند انجام می‌شود (نک: طبری ۲/۲۸۸-۲۸۷) طبری (۲/۲۸۸) در رد این پندار موافقان قرائت «رفع»، بیان می‌دارد که امر به اتمام عمره برای معتمری که خانه کعبه را دیده ولی هنوز اعمال خود را انجام نداده، معنادار است. یعنی وی مأمور می‌شود که طواف خانه کعبه، سعی میان صفا و مروه و خودداری از محرمات احرام را به اتمام رساند. در مقام تکمیل سخن طبری می‌توان گفت اساساً از لحظه‌ای که عمره گزار، محرم می‌شود، امر به اتمام عمره برای وی معنادار است. به علاوه مرفوع خواندن «العمره» در کنار «الحج» که منصوب است، خوانشی خلاف ذوق سلیم جلوه می‌کند. از دیگر سو طبری به اجماع «قراء الامصار» (قاریان شهرها) بر قرائت نصب هم استشهاد جسته و این دلیل را در اثبات خطای قرائت رفع، کافی می‌داند. (همان)

۷- «... فإِن خَفْتُمْ فِرْجَالًا لَوْ وَكَبَانِد...» (بقره: ۲۳۹)

طبری (۲/۷۷۵) در ذیل این آیه، از قرائت متفاوت «وَجَال» به صورت «وَجَال» و «وَجَال» خبر می‌دهد. بر وفق گزارش عبدالطیف الخطیب (۱/۳۳۸)، خوانش «وَجَال»- به تخفیف جیم- به عکرمه و خوانش «وَجَال»- به تشدید جیم- به عکرمه، ابومجزلز و ابن محیصن نسبت دارد. طبری (۲/۷۷۵)، «الرجال» را جمع «راجل» و «وَجَل» می‌داند.<sup>۲</sup> ابن درید (۲/۲۸۸) «وَجَال» را هم جمع «راجل» معرفی می‌کند. «راجل» یعنی راه رونده پیاده. طبری (۲/۷۷۵)، دو وجه «وَجَال» و «وَجَال» را به دلیل مخالفت با قرائت به ارث رسیده‌ی مستفیض در شهرهای مسلمین، غیر جایز می‌خواند.

۸- «فیه ایات بینات مقام ابراهیم...» (آل عمران: ۹۷)

به گفته طبری (۴/۱۶-۱۵) آیه فوق را، قاریان شهرها «آیات بینات» و ابن عباس و مجاهد آن را «آیه بینه» قرائت نموده‌اند. مفسر ما با استناد به اینکه قاریان شهرهای مسلمین بر قرائت جمع، اجماع دارند، این قرائت را قرائت صحیح معرفی کرده (همان) و معنای آیه را مطابق با آن تقریر می‌نماید (همان، ۴/۱۷)

۹- «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي...» (طه: ۱۴)

به گفته طبری (۱۶/۱۸۶) در قرائت «زهري» از آیه فوق، «لذکری»- با یاء متکلم وحده- به صورت «لذکری»- با الف تأنیث- خوانده است. قرائت اخیر، از «ابوعبدالرحمن سلمی»، «ابورجاء» و «شعبی» نیز منقول است.<sup>۳</sup> (الخطیب، ۲۰/۴۱۹) به گفته طبری (۱۶/۱۸۶) مفاد آیه، مطابق قرائت «لذکری»- با یاء

۲. برخی چون ابوالفتوح (۳/۳۲۲) و رشید رضا (۲/۳۷۵)، تنها «راجل» را به عنوان مفرد «الرجال» یاد کرده‌اند.

۳. «لذکری»- با الف تأنیث- به معنای «الذکر» یا «التذکر» است. (نک: ابن منظور، ۴/۳۰۸).

متکلم وحده- یعنی «نماز را به پا دار، تا در آن مرا یاد کنی». مفسرما بر این باور است که اگر قرائت «زهری» در نزد قاریان شهرها، قرائتی مستفیض بود، در آن صورت، این تفسیر هم صحیح بود که «نماز را به پا دار، هنگامی که آن را به یاد می‌آوری.» چنانکه بر همین اساس گفته شده که هرگاه شخصی نماز را فراموش نمود، چون آن را به یاد آورد، آن را به جا آورد. (همان) بدینسان از بیان طبری معلوم می‌گردد که به اعتقاد وی قرائت زهری- به دلیل مستفیض نبودن در نزد قاریان شهرها- قابل اتکا نیست و تفسیر نمودن آیه بر وفق آن روا نیست.

۱۰- «... والمسجد الحرام الذي جعلناه للناسي سواء العاكف فيه والباد» (حج: ۲۵)

به گفته طبری (۱۸۲/۱۷-۱۸۱)، «سواء» در آیه فوق، به دو صورت مرفوع و منصوب - «سواء» و «سواء» - قرائت شده است. به گفته ابن مجاهد (۴۳۵) همه قاریان هفتگانه به رفع «سواء» خوانده‌اند به جز عاصم در روایت حفص. به عقیده طبری، قرائت نصب، اگر چه در زبان عربی دارای وجه است، اما اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند بر قرائت رفع قرار دارد. از این رو، وی قرائت رفع را برگزیده و قرائت نصب را اجازه نمی‌دهد. (همان، ۱۸۲/۱۷)

۱۱- «والبدن... فاذكرو اسم الله عليها صواف...» (حج: ۳۶)

طبری (۲۱۵/۱۷) در ذیل این آیه، از قرائت «صواف» به گونه‌های «صوافن»، «صوافی» و «صواف» خبر می‌دهد. به گفته ابن جنی (۸۱/۲) «صوافن»، قرائت ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابراهیم، اعمش، عطاء، ضحاک و کلیبی است و «صوافی» قرائت ابوموسی اشعری، حسن و دیگران. به گزارش الخطیب (۱۱۶/۶) «صواف» نیز قرائت حسن بصری است.

«صواف» جمع «صافه» به معنای «به صف درآمده» است (ابن عاشور، ۱۹۱/۱۷). به عقیده ابن عاشور، ظاهره حج گزاران، شتران قربانی را در موضع «نحر» (قربانی) به صف در می‌آورده‌اند (همان). برخی دیگر چون زمخشری (۱۵۸/۳)، مراد از این تعبیر را به صف شدن دستان و پاهای شتران یعنی به حالت ایستاده در آمدن آن‌ها دانسته‌اند. اما «صوافن» جمع «الصافنه» است. تعبیر «الصافنه» برای شتر هنگامی به کار می‌رود که برای نحر وی، یک پای جلوی او را می‌بندند و اتکای وی- در این حالت- بر سه پای دیگرش است. (بازمول، ۶۰۵/۲) بدینسان معنای آیه آن است که نام خدا را بر شتران قربانی ذکر کنید در حالی که آن‌ها، در این وضعیت‌اند. اما «صوافی» جمع «صافی» است به معنای خالص برای خداوند (الخطیب، ۱۱۵/۶). در خوانش «صواف» نیز، این واژه با اعراب تقدیری، منصوب گشته است (همان).

به هر تقدیر طبری (۲۱۵/۱۷) در این میان، باز هم با استناد به اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند، قرائت «صواف» - به تشدید و نصب فاء- را قرائت صواب معرفی می‌کند و به تلویح، سایر



قرائت را کنار می‌گذارد.

۱۲- «و من الیل فسبحه و أدبر السجود» (ق: ۴۰)

به گفته طبری (۲۳۵/۲۶)، واژه «أدبار» در آیه فوق، به صورت «إدبار» نیز قرائت شده است. «أدبار» جمع «دبر» و «إدبار» مصدر «أدبر یدبر» است (همان). به گفته ابن مجاهد (۶۰۷) از میان قاریان هفتگانه، ابن کثیر، نافع و حمزه «إدبار» - به کسر الف - خوانده‌اند و چهار قاری دیگر، «أدبار» - به فتح الف - به گفته ابن منظور (۲۶۸/۴) «دبر کل شیء عقبه و موخؤه... أدبار السجود و إدباره أو آخر الصلوات» (دبر هر چیز، پشت و انتهای آن است... «أدبار» و «إدبار» سجود یعنی پایان نمازها). به گفته الخطیب (۱۱۷/۹) در تعبیر «أدبار السجود»، أدبار به اعتبار متعدد بودن سجده‌ها جمع آمده است. به هر تقدیر طبری (۲۳۵/۲۶) در این موضع - بدون بیان دلیل اختیار خویش - تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که نزد وی قرائت صواب، «أدبار» - به فتح الف - است.

۱۳- «إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله...» (جمعه: ۹)

به گفته طبری، «أعمش» بر خلاف عموم قاریان شهره، «جمعه» را به تخفیف میم قرائت نموده است (همان ۱۳۰/۲۸). مفسر ما باز هم با استناد به اجماع قاریانی که حجت شمرده می‌شوند، قرائت «جمعه» - به ضم میم - را قرائت صواب معرفی می‌کند (همان).

### نمونه‌هایی «گزینش نسبی»

۱- «... و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

به گفته طبری برخی قاریان، در این آیه، «فدیة» را به «طعام» اضافه کرده‌اند. (فدیة طعام) ولی برخی دیگر «فدیة» را با تئوین قرائت کرده و طعام را تابع آن را قرار داده‌اند (فدیة طعام) (۱۹۱/۲). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، نافع و ابن عامر «فدیة» خوانده‌اند و دیگران «فدیة» (۱۷۶). طبری (۱۹۲/۲) با تعبیر «اولی القرائتین بالصواب...» خوانش «فدیة طعام» را ترجیح می‌دهد. به عقیده وی، «فدیة» مصدری است که دلالت بر انجام دادن یک فعل دارد. بنابراین با «مفدیة» یعنی طعام متفاوت است. از این رو تصور کسانی که طعام را همان فدیة پنداشته‌اند و ترک اضافه نمودن فدیة به طعام را اصح دانسته‌اند، خطا است (همان). ظاهره مراد طبری آن است که یک چیز به خودش اضافه نمی‌شود بلکه به غیر خویش اضافه می‌شود. بنابراین ترک اضافه «فدیة» به «طعام» بر این مبنا انجام شده که فدیة و طعام یک چیزند و نباید یک چیز به خودش اضافه گردد. اما وی از آنجا که «فدیة» و «طعام» را مغایر می‌داند، اولی را به دومی اضافه می‌نماید.

در مقام نقد می‌توان گفت: پذیرش مغایرت «فدیه» و «طعام»، صرفه نشان دهنده آن است که اضافه شدن «فدیه» به «طعام» منعی ندارد. اما رجحان این امر، مطلبی فراتر است که از مستند طبری قابل استنتاج نیست. از دیگر سو تتابع اضافات می‌تواند محل فصاحت تلقی گردد. بنابراین - بر خلاف اختیار طبری - شاید بتوان قرائت «فدیه طعام» را از نظر بلاغت بر قرائت مقابل آن ترجیح داد.

۲- «... و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» (بقره: ۱۸۴)

اختلاف قرائت دیگری که در این آیه وجود دارد، مربوط به واژه «مسکین» است. به گزارش طبری (۱۹۲/۲)، این واژه به دو صورت مفرد و جمع («مسکین» و «مساکین») قرائت شده است.<sup>۴</sup> به گفته ابن مجاهد (۱۷۶) از میان قاریان هفتگانه، ابن عامر و نافع به شکل جمع خوانده‌اند و دیگر قراء به شکل مفرد. به عقیده طبری معنای آیه در فرض مفرد بودن مسکین آن است که در ازاء هر روزی که افطار می‌گردد، طعام یک نفر مسکین بر فرد افطار کننده واجب می‌گردد. اما معنای قرائت جمع (مساکین) آن است که هرگاه تمام ماه رمضان افطار گردد، طعام مساکین متعدد بر فرد افطار کننده واجب می‌شود (۱۹۲/۲). بر وفق این پیش فرض‌ها، مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت مفرد بر قرائت جمع رجحان دارد (همان). به عقیده وی اگر معلوم شود که فدیة افطار نمودن در یک روز، طعام دادن به مسکینی واحد است، به تبع آن معلوم می‌گردد که میزان فدیة واجب برای فرد افطار کننده در تمام ماه چقدر خواهد بود اما بر وفق قرائت «مساکین»، تنها حکم افطار کننده در تمام ماه بیان شده است و معلوم نمی‌گردد که اگر افطار در برخی از روزهای ماه انجام شود، میزان فدیة چگونه خواهد بود؟ (همان)

در مقام نقد باید گفت: بر وفق قرائت جمع نیز هیچ قیدی در آیه وجود ندارد که نشان دهد مراد، افطار نمودن در تمام ماه است بلکه در قرائت جمع، صرفه مطابقت بیشتر با عبارت «وعلی الذین یطیقونه» رعایت شده است. (نک: عکبری، ۸۱/۱، مکی بن ابی طالب، ۲۸۳/۱) چون «الذین» دلالت بر جمع دارد. به دیگر بیان، در قرائت جمع نیز، حکم فدیة افطار در یک روز و برای یک نفر بیان می‌گردد اما چون افراد متعددی که افطار نموده‌اند، همگی مشمول این حکم عام می‌گردند، در مجموع آنچه بر عهده این افراد واجب شده، طعام دادن به جمعی از مساکین است. به علاوه بر فرض آنکه تعبیر «فدیة طعام مساکین» ناظر به فدیة تمام ماه باشد، باز هم به نظر می‌رسد که این تعبیر به صراحت معلوم نمی‌دارد که فرد افطار کننده در تمام ماه به چند مسکین باید طعام دهد مگر آنکه گفته شود اقل جمع سه تن است و با طعام دادن به سه تن، تکلیف انجام شده است.

از دیگر سو به عقیده برخی نظیر مکی بن ابی طالب (۲۸۳/۱) قرائت مسکین در حالت نکره و واحد هم

۴. ابن عامر و نافع که مساکین را به شکل جمع خوانده‌اند فدیة را هم به طعام اضافه نموده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۷۶)

دلالت بر جمع داد. از آن رو که «مسکین» می‌تواند اسم جنس باشد. بدینسان مقدمه‌ای که طبری ترجیح خویش را بر آن بنا نموده ناپذیرفتنی جلوه می‌کند. با این همه از جهتی دیگر می‌توان بر رجحان قرائت مسکین به شکل واحد استدلال نمود. بدینسان که گفته شود قرائت «مساکین» ممکن است این توهم را پدید آورد که فرد افطار کننده، ملزم به طعام دادن به مسکین‌هایی متعدد است - حداقل سه مسکین، به دلیل آنکه لفظ جمع، دست کم بر سه تن دلالت دارد. - در حالی که اگر مراد آیه، ملزم نمودن فرد افطار کننده به اطعام دست کم سه مسکین بود، به عدد مزبور تصریح می‌شد تا ابهامی باقی نماند. از این رو قرائت «مسکین» بر قرائت «مساکین» ترجیح دارد چرا که قرائت «مسکین» - بر خلاف قرائت مساکین - آن ابهام را پدید نمی‌آورد.

۳- «الحج أهو معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج...» (بقره:

۱۹۷)

طبری (۳۷۹/۲) در ذیل این آیه، از خوانش «فلا رفث و لافسوق و لاجدال» به صورت «فلا رفث و لافسوق و لاجدال» خبر می‌دهد.

به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، ابن کثیر و ابو عمرو به وجه اخیر خوانده‌اند و پنج قاری دیگر به وجه نخست (۱۸۰). طبری براساس تحلیلی که از معنای این آیه عرضه می‌دارد، وجه دوم (فلا رفث و لافسوق) را ترجیح می‌دهد (۳۷۹/۲). مفسر ما ضمن بر شمردن اقوال اهل تفسیر در بیان معنای واژه‌های «رفث»، «فسوق» و «جدال»، بیان می‌دارد که به عقیده وی، «رفث» هم بر سخن گفتن از جماع برای زنان<sup>۵</sup> و هم بر خود عمل جماع دلالت دارد (همان، ۳۶۵/۲). «فسوق» نیز به معنای عصیان نمودن در محرمات احرام می‌باشد (همان، ۳۶۹/۲). اما معنای نفی جدال در این آیه آن است که جدال در حج و وقت آن باطل گردید و امر حج با مناسک و زمانی واحد استوار شد. بنابراین دیگر نزاع و جدالی در این باره نیست. چون خداوند اختلاف دوران جاهلیت را در باره زمان و مناسک حج، از میان برداشت (همان، ۳۷۶/۲).

بدینسان به عقیده طبری «لارفت و لافسوق»، حج‌گزاران را از «رفث» و از «فسوق» نهی می‌کنند اما «لاجدال» از عالم خارج خبر می‌دهد. مفسر ما در تأیید این دیدگاه، به روایاتی از پیامبر استشهد می‌جوید که در آن‌ها گفته شده هر کس حج به جای آورد و مرتکب «رفث» و «فسوق» نشود، همانند روز ولادت از مادر خارج می‌گردد (همان، ۳۷۷/۲-۳۷۶). طبری از عدم ذکر «جدال» در ردیف «رفث» و «فسوق»، به تفاوت آن‌ها با یکدیگر استدلال می‌کند (همان، ۳۷۸/۲). بر وفق این مقدمات مفسر ما بر آن می‌شود که قرائت راجح نیز قرآنتی است که میان اعراب «جدال» با اعراب «رفث» و «فسوق» فرق می‌نهد تا مخاطب

۵. مراد آن است که مرد به همسر خود بگوید هر گاه از احرام بیرون آمدم، با تو نزدیکی خواهم کرد.

از اختلاف اعراب، به تفاوت معنایی آن‌ها با یکدیگر رهنمون شود. اگر چه در فرض اعراب واحد نیز می‌توان آن اختلاف معنا را لحاظ نمود (همان، ۳۷۹/۲).

در مقام نقد می‌توان گفت که مراد از نفی «جدال» می‌تواند همانند نفی «رفث» و «فسوق»، نهی حج گزاران از مجادله و مخاصمه نمودن در حال احرام باشد. چنانکه بر وفق نقل از ابن مسعود و ابن عباس، «الجدال» در این آیه به بگومگو و اختلاف ورزی فرد با همراهش تا بدانجا که او را عصبانی سازد، معنا شده است (بغوی، ۱۷۳/۱). لذا استدلال طبری در این موضع چندان استوار جلوه نمی‌کند.

۴- (... فاعتزلوا النساء في المحيض و لا تقربوهن حتي يطمهون فإذا تطهون فلتوهن من حیث أمرکم الله...) (بقره: ۲۲۲)

موضع اختلاف در این آیه «یطهرن» است که به صورت «یطهرن» (از باب تفعل) نیز قرائت شده است (طبری، ۵۲۳/۲). به گفته ابن مجاهد قرائت حفص از عاصم، ابن کثیر، نافع، ابوعمرو و ابن عامر «یطهرن» و قرائت باقی قاریان هفتگانه «یطهرن» است (۱۸۲). به عقیده طبری، معنای قرائت «یطهرن» آن است که به زنان در حال حیض نزدیک نگردید تا آنکه خون حیض از ایشان قطع گردد (طبری، ۵۲۳/۲). اما معنای قرائت «یطهرن» آن است که به زنان در حال حیض نزدیک نشوید تا آنکه با آب غسل نمایند (همان، ۵۲۴/۲). محققانی دیگر نظیر ابن قتیبه (۸۴)، زمخشری (۲۶۵/۱) و فخر رازی (۶۹/۶) نیز بیان داشته‌اند که مراد از «الطهر»، انقطاع خون حیض است و مراد از «التطهر»، غسل کردن و پاک شدن با آب. طبری (۵۲۴/۲) در این میان، قرائت «یطهرن» را ترجیح می‌دهد و مدعی می‌شود که همگان بر این مسأله اتفاق نظر دارند که به صرف انقطاع خون حیض، جماع با زن حلال نمی‌گردد. بلکه پاک شدنی دیگر هم لازم است. به گفته وی، این مسأله که آن پاک شدن دیگر چیست؟ مورد اختلاف است اما اصل مسأله یعنی وجوب پاک شدنی دیگر - علاوه بر انقطاع خون حیض - مورد اتفاق است. بدینسان برخی گفته‌اند که پس از انقطاع حیض، غسل نمودن تمام بدن لازم است. برخی هم گفته‌اند که شستن فرج کفایت می‌کند و برخی نیز وضو گرفتن را مصداق آن پاک شدن دیگر دانسته‌اند (همان) با این مقدمات، طبری نتیجه می‌گیرد که چون قرائت «یطهرن» می‌تواند این توهم را پدید آورد که به صرف انقطاع خون حیض، جماع با زن مباح می‌گردد ولی قرائت مقابل از ایجاد این توهم به دور است، بنابراین قرائت «یطهرن» را باید «اولی» شمرد (همان). بنابراین از منظر طبری قرائت «یطهرن» با معنای صحیح آیه تناسب و توافق بیشتری دارد. به دیگر بیان مفسر ما در این موضع، نخست معنای آیه را تقریر نموده و بعد متناسب با آن، قرائت راجح را تعیین کرده است.

۵- (... إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أوجلكم إلى

الکعبین...» (مانده: ۶)

اختلاف قرائت مشهور در این آیه، اعراب «ارجل» است که هم به نصب و هم به جر قرائت شده است (طبری، ۱۷۴/۶-۱۷۱). به گفته ابن مجاهد، نافع، ابن عامر، کسایی و حفص از عاصم منصوب و باقی قاریان هفتگانه مجرور خوانده‌اند (۲۴۳-۲۴۲).

به عقیده طبری، آنانکه «ارجل» را به نصب قرائت نموده‌اند، آن را به «ایدی» عطف نموده و مراد آیه را شستن پاها دانسته‌اند (طبری، ۱۷۱/۶) اما آنان که به جر قرائت کرده‌اند، «ارجل» را به «رءوس» عطف کرده و مراد آیه را مسح نمودن پاها دانسته‌اند (همان، ۵/۶-۱۷۴). طبری از جمع میان این دو قول، قول سومی پدید می‌آورد و هر دو قرائت را صحیح می‌خواند (همان، ۱۷۸/۶). به عقیده وی، در این آیه، خداوند فرمان داده که پاها به طور کامل - تا «کعبین» - مسح شوند و هر کس این‌گونه مسح نماید، عنوان «غسل» نیز - علاوه بر مسح - برعمل وی صادق است. چون «غسل» یعنی گذراندن آب بر پاها یا برخورد نمودن پاها با آب و «مسح» هم یعنی کشیدن دست یا چیزی که جانشین دست است بر پاها (همان، ۱۷۷/۶).

مفسر ما برای مدلل ساختن این پیش‌فرض که مراد آیه مسح نمودن پاها به طور کامل - تا کعبین - است، به روایاتی متعدد از پیامبر استشهد می‌جوید (همان، ۱۷۸/۶). بدینسان وی با بیان اینکه بر آنچه مراد آیه است، - یعنی مسح کامل پاها تا «کعبین» - هم عنوان مسح و هم عنوان غسل صادق است، نتیجه می‌گیرد که هر دو قرائت باید صواب شمرده شوند (همان). به گفته وی وجه صحت قرائت نصب آن است که پاها به طور کامل باید مسح شوند و وجه صحت قرائت جر هم آن است که دست یا چیزی که جانشین دست است، باید بر پاها کشیده شود (همان). با این همه، مفسر ما در خاتمه بحث، قرائت جورا ترجیح می‌دهد. چون به عقیده وی، «ارجلکم» پس از «وامسحوا برءوسکم» قرار گرفته و عطف به «رءوس» با وجود نزدیک بودن آن از عطف به «ایدی» - که میان آن و «ارجل» فاصله افتاده -، «اولی» است (همان). همچنین - به زعم طبری - مسح پاها تعبیری است که می‌تواند هم به معنای مسح آن‌ها به طور کامل و هم به معنای مسح بخشی از آن‌ها باشد اما در اینجا بر اساس روایات پیامبر، معلوم شده که مراد مسح کردن پاها به طور کامل است (همان). بنابراین قرائت جر، با توجه به این قابلیت معنایی برای واژه مسح، علاوه بر آنکه بر مسح دلالت دارد، به غسل هم اشارت می‌نماید و این قابلیت قرائت جر برای جمع میان دو معنای «مسح» و «غسل»، دلیل دیگری برای رجحان آن است (همان).

در مقام نقد باید گفت: ساختار کلام نشان می‌دهد که بر وفق هر دو قرائت، «ارجل» عطف به «رءوس» است. - در قرائت نصب، عطف به محل «رءوس» و در قرائت جر، عطف به لفظ آن - چرا که در ساختاری مشابه - نظیر «ضربت زیده و عمروا و ذهبت بخالد و بشرًا» - هیچ کس تردید نمی‌کند که «بشر»،

عطف به خالد است - ولو آنکه بشر منصوب است و خالد لفظه مجرور - به علاوه، آیه مورد بحث، با به کاربردن دو فعل «اغسلوا» و «امسحوا» به وضوح نشان می‌دهد که این دو امر از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند. بدینسان به نظر می‌رسد تکلفات مزبور در تبیین آیه وضوء، صرفه ناشی از لزوم توجیه اقوال صاحبان مذاهب فقهی است.

۶- «... و من قتله منکم متعمده فجزاء مثل ما قتل من النعم...» (مائده: ۹۵)

به گفته طبری در ذیل این آیه، «جزاء مثل» به صورت «جزاء مثل» نیز قرائت شده است (۵۸/۷). به گفته ابن مجاهد (۲۴۷-۸) عاصم، حمزه و کسائی «جزاء مثل» خوانده‌اند و باقی قاریان هفتگانه «جزاء مثل». طبری (۵۸/۷) قرائت «جزاء مثل» را «أولی به صواب» معرفی می‌کند با این استدلال که «جزاء» همان «مثل» است و اضافه نمودن یک چیز به خودش فاقد وجه است.

۷- «... أو كفارة طعام مساکین...» (مائده: ۹۵)

بر وفق گزارش طبری موضع اختلافی دیگر در آیه فوق، «کفاره طعام مساکین» است که به صورت «کفاره طعام مساکین» نیز قرائت شده است (۶۸/۷). به گفته ابن مجاهد (۲۴۸) نافع و ابن عامر کفاره را بدون تنوین و باقی قاریان هفتگانه آن را با تنوین خوانده‌اند.

طبری، قرائت با تنوین کفاره و رفع طعام را ترجیح می‌دهد و در بیان وجه این ترجیح به گفتار سابق خود درباره «جزاء مثل» ارجاع می‌دهد (همان). یعنی در اینجا هم باید گفت کفاره همان طعام است و اضافه نمودن یک چیز به خودش فاقد وجه است.<sup>۶</sup>

۸- «أقم الصلاة طرفی النهار و زلفه من اللیل...» (هود: ۱۱۴)

طبری در ذیل این آیه، از خوانش «وُلف» - به فتح لام - به صورت «وُلف» - به ضم لام - و «وُلف» - به سکون لام - خبر می‌دهد (۱۶۸/۱۲). ابن مجاهد در «السبعه» (۳۴) به دلیل اتفاق قاریان هفتگانه بر «وُلف»، متعوض این موضع نشده است اما ابن خالویه «وُلف» را قرائت ابوجعفر مدنی، ابن ابی اسحاق، عیسی و «وُلف» - به سکون لام - را قرائت حسن، ابن محیصن، و یمانی معرفی می‌کند (۶۱). طبری، «الوُلف» را جمع «وُلفه» - نظیر غرف جمع غرفه و حجر جمع حجره - معرفی می‌کند و چنین استنباط می‌نماید که قاری «وُلف» - به ضم لام - از آن معنای مفرد را اراده کرده است (۱۶۸/۱۲). فراء نیز «وُلف» را واحد (مفرد) بر می‌شمارد و «وُلف» را جمع «وُلفه» (۳۰/۲). با این همه برخی چون ابوالفتوح (۳۴۶/۱۰) درباره «وُلف» برآند که ضمه لام به تبعیت از ضمه زاء است. بر این اساس معنای «وُلف» و «وُلف» تفاوتی نمی‌یابد. اما «وُلف» - با سکون لام - به گفته عبداللطیف الخطیب (۱۵۷/۴) - جمع «وُلفه» یا

۶. عجیب است که این موضع طبری، خلاف موضعی است که از وی در ذیل «...فدیه طعام مسکین» ملاحظه نمودیم.

«زلیف» است. به هر تقدیر طبری (۱۶۸/۱۲) معنای «وَلْفٌ مِنَ اللَّيْلِ» را «ساعات من اللیل» (اوقاتی از شب) معرفی می‌کند.<sup>۷</sup> و «وَلْفٌ» - به فتح لام - را خوشایندترین قرائت نزد خود می‌خواند. چرا که به عقیده وی، نمازی که از تعبیر «وَلْفٌ مِنَ اللَّيْلِ» اراده شده، نماز عشاء است و این نماز پس از سپری شدن اوقاتی از شب خوانده می‌شود. (همان، ۱۶۹/۱۲-۱۶۸) با این همه مفسر ما توضیح نمی‌دهد که چرا دو قرائت دیگر، نمی‌تواند با اراده شدن نماز عشاء وفق نمایند و یا چرا هماهنگی آن دو با این تفسیر کمتر است؟

۹- «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُم...» (حج: ۲۹)

به گفته طبری (۲۰۰/۱۷)، «لام امر» در «لِيَقْضُوا» به کسر و به سکون قرائت شده است. کسر لام - که اصل در لام امر است - خوانش ابوعمر و ابن عامر، یزیدی، ابن محیصن، ورش از نافع و... است و سکون آن، خوانش عاصم، حمزه، کسائی و... (الخطیب، ۱۰۷/۶-۱۰۶). طبری هر چند هر دو قرائت را مشهور و مبتنی بر لهجه‌های رایج می‌خواند اما قرائت به کسر لام را فصیح‌تر دیده و آن را راجح معرفی می‌کند (همان، ۲۰۱/۱۷).

۱۰- «وَلِيُوفُوا نَذْوَرَهُمْ...» (حج: ۲۹)

به سان مورد پیشین، «لام امر» در «لِيُوفُوا» هم با کسره و هم با سکون قرائت شده است (همان، ۲۰۰/۱۷). سکون «لام» قرائت جمهور است و کسر آن به ابن عامر، ابن ذکوان، ابو عبدالرحمن سلمی و حسن طبری نسبت دارد (الخطیب، ۱۰۷/۶). طبری، در این موضع، چون فعل امر «لِيُوفُوا»، پس از حرف واو قرار دارد، (نه پس از ثَمَّ)، قرائت به سکون را مشهورتر و فصیح‌تر خوانده و آن را ترجیح می‌دهد. به عقیده وی، اکثریت قراء نیز پس از «واو» و «فاء»، لام فعل امر را سکون می‌دهند و این هم وجهی دیگر برای ترجیح به شمار می‌رود (همان، ۲۰۱/۱۷). با این همه طبری، قرائت به کسره را هم موافق با لهجه‌ای مشهور شمرده و آن را نیز قابل قبول می‌داند (همان).

۱۱- «وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ...» (حج: ۲۹)

به گفته طبری (۲۰۰/۱۷) در اینجا نیز «لام» در «لِيُطَوِّفُوا» هم با سکون و هم با کسره قرائت شده است. به سان مورد قبل، سکون «لام» قرائت جمهور است و کسر آن به ابن عامر، ابن ذکوان، ابو عبدالرحمن سلمی و حسن طبری نسبت دارد (الخطیب، ۱۰۸/۶). از موضع صاحب جامع البیان در مورد پیشین و بیان این قاعده کلی که وی پس از «واو» کسره را برای لام فعل ترجیح می‌دهد، می‌توان استنباط نمود که رأی وی درباره این اختلاف قرائت نیز همانند اختلاف قرائت سابق است (طبری، ۲۰۱/۱۷).

۷. عبداللطیف الخطیب نیز «الرُّؤْف» را جمع «الرُّؤْفَةُ» به معنای پاره‌ای از شب معرفی می‌کند و از قول دیگری خبر می‌دهد که «الرُّؤْفَةُ»، از زمان آغازین از شب - پس از نمان شدن خورشید - می‌داند (۱۵۶/۴).

### نمونه‌های «پذیرش بدون گزینش»

۱- «ولله علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلاً...» (آل عمران ۹۷)

به گفته طبری «حج» در این آیه، به صورت «حجج» نیز قرائت شده است (۲۶/۴). ابن مجاهد خوانش حمزه، کسائی و حفص از عاصم را به کسر «حاء» و خوانش دیگر قراء سبعة را به «فتح» حاء معرفی می‌کند (۲۱۴). صاحب «جامع البیان» در این میان، بی‌هیچ ترجیحی، هر دو قرائت را صواب می‌خواند (طبری، ۲۷/۴). وی این دو قرائت را برخاسته از دو لهجه عربی معرفی می‌کند و می‌گوید کسره لهجه اهل نجد است و فتحه لهجه اهل عالیه (همان، ۲۶/۴). مفسر ما تصریح می‌کند که این دو خوانش از نظر معنایی تفاوتی ندارند و مسلمانان هم هر دو را به صورت مستفیض قرائت نموده‌اند (همان). البته بر وفق روایتی از «حسین الجعفی»، وی میان «حجج» و «حجج» از نظر معنایی تفاوت قائل شده است اما به عقیده طبری این قول نزد عالمان به زبان عربی شناخته شده نیست و صحیح آن است که اختلافی میان این دو لهجه از نظر معنا وجود ندارد (همان).

۲- «... أو لامستم النساء...» (نساء: ۴۳)

موضع مختلف فیه در این آیه، «لامستم» است که به صورت «لمستم» نیز قرائت شده است (همان، ۱۵۱/۵). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، حمزه و کسائی «لمستم» خوانده‌اند و دیگران «لامستم» (۲۳۴). طبری هر دو قرائت را صواب می‌داند و میان آن دو رجحانی قائل نمی‌شود. به گفته وی، «لامستم» به معنای لمس دو طرفه (لمس متقابل از سوی مرد و زن) است، اما «لمستم» تنها بر لمس از جانب مردان دلالت دارد. با این وجود، هرگاه مردی همسرش را لمس کند، خود بخود لمس از جانب زن نیز محقق می‌شود. پس «لمس» نیز بر «لماس» (لمس دو جانبه) دلالت می‌کند و این دو قرائت، بر یک معنا اتفاق دارند (همان، ۱۵۲/۵-۱۵۱). با توجه به این قرابت معنایی، مفسر ما هر دو قرائت را صواب دانسته و قاری به هر کدام از آن‌ها را «مصیب» می‌خواند (همان، ۱۵۲/۵). همچنین طبری بر آن است که از «لمس» یا «لماس» در این آیه، صرفاً جماع اراده شده است نه همه مصادیق آن. به دلیل صحت این خبر از حضرت رسول (ص) که پس از بوسه به همسر، به نماز ایستاده‌اند بی‌آنکه وضوء گرفته باشند. با این همه، برخی میان معنای «ملاسه» و «لمس» تفاوت نهاده‌اند (همان، ۱۴۸/۵-۱۴۷). چنانکه بنا به نقل ابن العربی (۴۴۴/۱) از «ابوعمر و»، وی «ملاسه» را جماع و لمس را تماس بقیه بدن دانسته است. جصاص حنفی (۳۷۳/۲) نیز معنای قرائت «لامستم» را جماع دانسته اما در مورد «لمستم» دو وجه- لمس با دست و جماع- را محتمل معرفی می‌کند. به زعم وی، قرائت «لامستم» چون معنای واحدی دارد، محکم است



و قرائت «لمستم» چون دو معنا درباره آن احتمال می‌رود، متشابه است و متشابه را باید بر محکم حمل نمود. بدینسان جصاص، تفسیر هر دو خوانش «لامستم» و «لمستم» را جماع معرفی می‌کند. برای فهم خاستگاه سخن جصاص باید عنایت داشت که فقیهان اهل سنت، درباره اینکه آیا صرف تماس بدنی با زن، موجب بطلان وضو می‌شود یا نه؟ اختلاف ورزیده‌اند و حنفیه در این میان برآنند که وضوء، با صرف تماس بدنی نقض نمی‌شود بلکه تنها با جماع نقض می‌گردد (نک: عبدالقوی، ۲۵۷).

۳- «ان ربک یعلم انک تقوم أدنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه...» (مزل: ۲۰)

به گفته طبری «نصفه» و «ثلثه» در آیه فوق، به صورت «نصفه» و «ثلثه» نیز قرائت شده‌اند. «نصفه» و «ثلثه» خوانش ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی، و... است و «نصفه» و «ثلثه» خوانش نافع، ابوعمر، ابن عامر، ابوجعفر، حسن، یعقوب و... (الخطیب، ۱۵۰/۱۰) هوداست که در قرائت به نصب، «نصفه» و «ثلثه» معطوف به «أدنی» می‌باشند و در قرائت به جو، معطوف به «ثلثی اللیل». طبری بی هیچ ترجیحی میان این دو قرائت، بیان می‌دارد که هر دو شناخته شده و از نظر معنا صحیح هستند. بدینسان قاری، به هر کدام از آن‌ها که قرائت نماید، «مصیب» شمرده می‌شود (۱۷۴/۲۹).

۴- «... و من تطوع خیراً فان الله شاکر علیم» (بقره: ۱۵۸)

به گفته طبری، خوانش عامه قاریان مدینه و بصره از آیه فوق به شکل «تطوع» است و خوانش عامه کوفی‌ها- به جز عاصم- به شکل «یطوع» (به شکل مجزوم) (۷۱/۲). به گفته ابن مجاهد از میان قاریان هفتگانه، حمزه و کسائی «یطوع» خوانده‌اند و دیگران «تطوع» (۱۷۲).

طبری هر دو قرائت را «معروف» و «صحیح» می‌خواند و میان آن دو، ترجیحی قائل نمی‌شود. به علاوه وی این دو وجه را از نظر معنایی، یکسان و مترادف معرفی کرده و می‌گوید فعل ماضی با حروف جزا به معنای مستقل می‌باشد. بدینسان هر کدام از این دو قرائت که اخذ شوند، راه صواب پیموده می‌شود. (۷۱/۲)

### نمونه‌های «گزارش بدون داوری»

۱- «وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا» (بقره: ۱۲۸)

صاحب «جامع البیان» در ذیل این آیه از خوانش «أَرْنَا»، با کسر راء و با سکون راء خبر می‌دهد. به گفته وی، قرائت به کسر راء، به رویت با چشم تفسیر شده و قرائت با سکون راء، به آموختن و دلالت یافتن (به تعبیر دیگر به رویت با قلب) (طبری ۷۷۱/۱ و ۷۶۹). با این همه مفسر ما برآن است که تفاوت نهادن مزبور وجهی ندارد و معنای هر دو قرائت، یکسان است (همان، ۷۷۱/۱). همچنین طبری، از خوانش

«وَأَرْهَمَ مَنَاسِكَهُمْ» توسط ابن مسعود نیز خبر می‌دهد و به هر تقدیر وی بی‌ارائه داوری- در باب جواز یا عدم جواز تلاوت بدین وجوه-، از این موضع عبور می‌کند (۷۷۲/۱).

۲- «وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۵۸)

طبری در ذیل این آیه از قرائت ابن مسعود به شکل «یتطوع» (به شکل مجزوم) خبر می‌دهد. به گفته وی خوانش عامه کوفی‌ها - به جز عاصم - به شکل «یطوع» (به شکل مجزوم) نیز به اعتبار قرائت ابن مسعود است، هر چند ایشان بر خلاف ابن مسعود «طاء» را - به دلیل ادغام «تاء» در آن - مشدد نموده‌اند (۷۱/۲). فواء (۹۵/۱) نیز ضمن معرفی قرائت «یطوع» (به شکل مجزوم) به عنوان قرائت اصحاب عبدالله و حمزه، دلیل این قرائت را آن می‌داند که در مصحف عبدالله «یتطوع» بوده است. به هر تقدیر طبری داوری خود را درباره این قرائت منقول از ابن مسعود بیان نمی‌دارد.

۳- «فَانْ حَصْرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...» (بقره: ۱۹۶)

به گفته طبری قاریان در هر شهری، «الهدی» را با تخفیف یاء و سکون دال قرائت کرده‌اند و تنها از «أعرج» قرائت «الهدی» - با کسره دال و تشدید یاء - نقل شده است. در نقل از عاصم نیز درباره این واژه اختلاف وجود دارد و از وی موافقت با أعرج هم نقل شده است (۳۰۱/۲). مراد از «الهدی» چارپایی است که حاجی یا عمره گزار به بیت الحرام هدیه می‌کند تا ذبح گردد و میان فقرای آن تقسیم گردد (رشیدرضا، ۱۷۹/۲). عکبری «الهدی» - به تخفیف یاء - را در اصل مصدر دانسته که به معنی «مفعول» - المهدی - به کار رفته است. وی «الهدی» - به تشدید یاء - را جمع «هدیه» خوانده است (۸۵/۱). اما برخی چون ابوالفتوح «الهدی» را بر وزن فعیل و به معنی مفعول معرفی کرده‌اند (در این فرض، «الهدی» مفرد است). (۹۴/۳). به هر تقدیر صاحب «جامع البیان» از این اختلاف، بدون داوری عبور می‌کند.

۴- «شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵)

طبری (۱۹۶/۲) در ذیل این آیه از خوانش «شهر» به دو صورت مرفوع و منصوب خبر می‌دهد. فواء (۱۱۲/۱) قرائت نصب را از «حسن» معرفی کرده و قرائت رفع را شایسته‌تر (اجود) می‌خواند. اما طبری (۱۹۶/۲) هر چند در توجیه نحوی این دو قرائت، وجوه متعددی را یاد می‌کند که نشان می‌دهد از دیدگاه وی، هر دو قرائت - از نظر نحوی - قابل توجیه‌اند اما درباره جواز تلاوت «نصب»، داوری خود را بیان نمی‌دارد. (همان) هویدا است که از منظر طبری، صرف جواز نحوی، برای جواز تلاوت کافی نیست. بدینسان این مورد را هم باید «گزارشی بدون داوری» دانست.

۵- «أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ...» (بقره: ۱۸۷)

عبدالله بن مسعود «الرفث» را به صورت «الرفوث» قرائت کرده است. «الرفوث»، همان «الرفث»

است که با اندکی تفاوت اداء شده است. مفسر ما از این اختلاف بدون داوری عبور می‌کند (۲۱۹/۲).

۶- «... فالآن باشووهن وابتغوا ما کتب الله لکم...» (بقره: ۱۸۷)

به گفته طبری برخی عبارت «وابتغوا ما کتب الله لکم» را به صورت «واتبعوا ما کتب الله لکم» قرائت نموده‌اند. مفسر ما درباره این قرائت داوری مشخصی انجام نمی‌دهد. اگر چه در جمع‌بندی نهایی، معنای صواب آیه را مطابق قرائت «ابتغوا» بازگو می‌کند (همان، ۲۳۲/۲-۲۳۱).

۷- «و اتموا الحج و العمرة لله» (بقره: ۱۹۶)

بر وفق نقل طبری، قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه به صورت «واقیموا الحج و العمرة الى البيت» بوده است (۲۸۲/۲). مفسر ما داوری خود را درباره این خوانش بیان نمی‌دارد. اگر چه از رویه عمومی وی آشکار است که تلاوت قرائت‌های مخالف رسم‌الخط مصاحف عثمانی را غیر مجاز تلقی می‌کند (نک: طبری، ۷۱/۲).

۸- «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی و قوموا لله قانتین» (بقره: ۲۳۸)

طبری در ذیل این آیه از قرائت و یا ثبت آن در مصاحف برخی از زنان پیامبر (ص) به شکل‌های ذیل خبر می‌دهد: (۱) «... و الصلاة الوسطی و هی العصور»، (۲) «... و الصلاة الوسطی صلاة العصر»، (۳) «... و الصلاة الوسطی و صلاة العصر»<sup>۸</sup>، (۴) «... و الصلاة الوسطی و هی صلاة العصر...» (طبری، ۷۵۲/۲). افزون بر این، وی از «براء بن عازب» نقل می‌کند که این آیه نخست به شکل «حافظوا علی الصلوات و صلاة العصر» نازل شد. (یعنی اساساً بدون ذکر تعبیر «الصلاة الوسطی») و سپس آن تعبیر نسخ گردید و چنین نازل شد «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی» (طبری، ۷۵۸/۲).

طبری هر چند در تعیین مصداق «الصلاة الوسطی» قول به نماز عصر بودن آن را اختیار می‌کند اما درباره جواز یا عدم جواز تلاوت به وجوه مزبور، داوری خود را بیان نمی‌دارد (۷۶۷/۲).

۹- «... و من قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم...» (مائده: ۹۵)

به گفته طبری، عبدالله بن مسعود این آیه را به صورت «فجزاؤه مثل ما قتل من النعم» قرائت کرده است (۵۸/۷). مفسر ما در این باره، داوری خود را بیان نمی‌دارد گویا که وی اساساً قرائت ابن مسعود را از زمره اختلاف قرائت‌های شایسته داوری خارج می‌داند.

۱۰- «... وینزل علیکم من السماء ماء لیطهركم به» (انفال: ۱۱)

طبری (۲۶۱/۹) در ذیل این آیه -بی‌ارائه داوری- به نقل روایتی می‌پردازد که بر وفق آن، «سعید بن

۸. به عقیده مخالفان تفسیر «الصلاة الوسطی» به «الصلاة العصر»، در قرائت «... و الصلاة الوسطی و صلاة العصر» عطف «الصلاة العصر»، به «الصلاة الوسطی» نشان می‌دهد که نماز عصر، نماز وسطی نیست چون عطف مقتضی مغایرت است (نک: ابن‌العربی ۲۲۶-۲۲۵؛ ابن‌عاشور، ۴۴۶/۲).

مسیب» به جای «ینزلی» (باب تفعیل)، «ینزلی» (باب افعال) و به جای «لیطهوکم به» (باب تفعیل) «لیطهوکم به» (باب افعال) خوانده است. بر وفق «معجم القرائات» الخطیب (۲۷۰/۳-۲۶۹)، وجه «ینزلی» (باب افعال) خوانش قاریان معتبری چون ابن کثیر، ابوعمر و یعقوب نیز می‌باشد اما وجه «لیطهوکم به» تنها از «سعید بن مسیب» شناخته شده است.

۱۱- «ما کان للمشرکین أن یعمروا مساجد الله...» (توبه: ۱۷)

به گفته طبری (۱۲۰-۱/۱۰) «مساجد الله» در آیه فوق به صورت «مسجد الله» - به معنی مسجد الحرام- نیز قرائت شده است. به گفته ابن مجاهد (ص ۳۱۳) ابن کثیر و ابوعمر و مفرد خوانده‌اند و باقی قاریان هفتگانه جمع. «صاحب جامع البیان»، بی ارائه داوری از این موضع عبور می‌کند.

۱۲- «فاسعوا الی ذکر الله» (جمعه: ۹)

بر وفق نقل طبری (۱۲۷-۱۲۹/۲۸)، عمر بن الخطاب، عبدالله بن مسعود و ابوالعالیه این آیه را با تبدیل «إسعوا» به «امضوا» قرائت نموده‌اند. مفسر ما اگرچه برای معنا کردن «اسعوا» از روایات یاد شده بهره می‌برد (همان) ولی داوری صریحی درباره جواز یا عدم جواز تلاوت «امضوا» انجام نمی‌دهد. از دیگر سو، طبری در حالی روایات قرائت «امضوا» را تبیین کننده معنای «اسعوا» قرار می‌دهد که در برخی از آن‌ها، مفاد سخن ابن مسعود آن است که در این آیه «اسعوا» نیست و اگر می‌بود، من چنان می‌شتافتم که ردایم بیفتد (همان، ۱۲۹/۲۸).

## نتیجه‌گیری

۱) طبری در تفسیر جامع البیان خود، در ذیل آیات الاحکام عبادی شناسایی شده در این تحقیق، چهل مورد اختلاف قرائت گزارش نموده است. مفسر ما با آنکه همواره درصدد بوده تا اختلاف قرائات مهم را مطرح نماید اما در پاره‌ای مواضع حتی ذکر اختلافات قاریانی که اندکی بعد از طبری با عنوان قاریان هفتگانه مشهور گشتند، از قلم افتاده است. هویداست که اختلافات ایشان، اختلاف در شهرهای اصلی قرائت - مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام- را بازتاب می‌دهد. هر چند در عهد طبری، هنوز با عنوان «قواء سبعة» مشهور نشده باشند. بدینسان - به عنوان نمونه- اختلاف «لتکملاوا» و «لتکملوا» - به سکون کاف- در آیه ۱۸۵ بقره (ابن مجاهد، ۱۷۶-۱۷۷) و اختلاف «صلواتهم» و «صلواتهم» در آیه ۹ مومنون (ابن مجاهد، ۴۴۴) در تفسیر طبری یاد نمی‌گردند.

۲) طبری، از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در سیزده مورد به گزینش مطلق یک وجه از وجوه قرائت دست می‌زند. در این موارد، وی گاه به صراحت قرائت مقابل را غیر مجاز می‌خواند و گاه به

تلویح با تعبیری نظیر «والصواب من القراءه عندنا...» قرائت مخالف را قرائتی ناصواب معرفی می‌کند. از دیگر سو، مفسر ما گاه به دو معیار در کنار یکدیگر استشهد می‌جوید. معیارهای مورد استناد طبری برای گزینش مطلق یک قرائت عبارت‌اند از: ۱- اجماع قاریان معتبر: گاه با تعبیر «اجماع قاریانی که حجت هستند.» (۴ بار؛ در بقره: ۱۴۸ [اختلاف دوم]، حج: ۲۵، حج: ۳۶، جمعه: ۹) و گاه با تعبیر «اجماع قاریان شهرها» (۲ بار؛ در بقره: ۱۹۶ و آل عمران: ۹۷)، ۲- نقل مستفیض قرائت نزد مسلمانان (۳ بار، در بقره: ۱۴۸ [اختلاف دوم]، بقره: ۱۸۴، بقره: ۲۳۹) یا نزد قاریان شهرها (۱ بار در طه: ۱۴)، ۳- وفاق با رسم الخط مصاحف مسلمانان (۲ بار در بقره: ۱۵۸، بقره: ۱۸۴)، ۴- وفاق با مضامین «روایات سبب نزول» و «روایات حکایتگر قرائت رسول (ص)» (۱ بار در بقره: ۱۲۵)، ۵- سازگاری با قواعد زبان عربی (۱ بار در بقره: ۱۴۸ [اختلاف اول])، ۶- صحت پایه تفسیری قرائت (۱ بار در بقره: ۱۹۶)، ۷- عدم ذکر معیار (۱ بار در ق: ۴۰).

۳) طبری از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در یازده مورد به گزینش و ترجیح نسبی یک قرائت از میان وجوه مختلف قرائت دست می‌زند. در این موارد نیز مفسر ما گاه به دو معیار در کنار یکدیگر استناد می‌جوید. معیارهای وی جهت «گزینش نسبی» عبارت‌اند از: ۱- وفاق با اتقان معنایی-تفسیری آیه (۵ بار در بقره: ۱۸۴ [اختلاف دوم]، بقره: ۱۹۷، بقره: ۲۲۲، مائده: ۶، هود: ۱۱۴)، ۲- وفاق با ظرائف نحوی-بیانی (۴ بار در بقره: ۱۸۴ [اختلاف اول]، مائده: ۶، مائده: ۹۵ - در دو موضع- [اختلاف اول و دوم])، ۳- مبتنی بودن قرائت بر لهجه فصیح‌تر و مشهورتر (۳ بار در حج: ۲۹ - در سه موضع- [اختلاف اول و دوم و سوم])، ۴- شهرت قرائت در میان قاریان (۲ بار، در حج: ۲۹ - در دو موضع- [اختلاف دوم و سوم]).

۴) طبری از میان چهل اختلاف قرائت گزارش شده، در چهار مورد دو قرائت مختلف را بدون ترجیح و به صورت یکسان قابل قبول می‌داند. در این موارد نوعاً دو قرائت مختلف، معنایی همانند دارند.

۵) طبری در دوازده مورد- از مجموع چهل مورد- به صرف گزارش اختلاف قرائت و عدم داوری روی می‌آورد. این موارد غالباً مربوط به قرائات خلاف رسم الخط ابن مسعود هستند و از رویه کلی مفسر ما آشکار است که وی تلاوت این گونه اختلافات را مجاز نمی‌شمارد. هر چند در ذیل آیات مربوطه یادآور این نکته نشده است.

۶) در عهد طبری و از نگاه وی قرائتی که بعدها به عنوان قرائت حفص از عاصم شهرت وافر یافت نه یگانه قرائت رایج و مشروع بوده است و نه حتی قرائت برتر و راجح در همه مواضع. چرا که مفسر ما - در بین چهل مورد اختلاف قرائت- (در شش موضع، بقره: ۱۹۷، ۱۸۴، ۲۲۲؛ مائده: ۶؛ حج: ۲۵، ۲۹) -

خوانش دیگری را بر این قرائت برتری داده است. به علاوه گاه این رجحان نهادن‌ها با تعبیری بسیار قاطع رخ می‌نماید. چنانکه در سوره حج، آیه ۲۵، با تعبیر «لا استجیز القراءه به»، نصب «سواء» - که قرائت حفص از عاصم است-، خوانشی «غیر مجاز» شمرده می‌شود.

۷) نحوه تعامل طبری با وجوه مختلف قرائات با این نگاه که قرائات هفتگانه یا دهگانه، متواتر از رسول (ص) و نازل شده از سوی خدا باشند، سازگاری و وفاق ندارد. چون تفکیک نهادن میان دو وجه که هر دو از قرآن به شمار می‌روند و بر زبان رسول (ص) گشته‌اند، چندان روا جلوه نمی‌کند. بسیاری از عالمان اهل سنت نیز بر این نکته انگشت نهاده‌اند. به عنوان نمونه، ابوحنیفان اندلسی (۱۶۷/۲)، درباره اختلاف خوانش «کبیر» و «کثیر» در آیه ۲۱۹ بقره بیان می‌دارد که «برخی از مردم برای ترجیح هر یک از این دو قرائت بر دیگری ترجیحی ذکر کرده‌اند و این خطا است. چون هر دو قرائت، کلام خدای تعالی هستند. پس برتری نهادن پاره‌ای از آن بر پاره‌ای دیگر از سوی ما، جایز نیست.» در حالی که طبری در ذیل آیاتی متعدد - چنانکه ملاحظه نمودیم- به ترجیح میان وجوه مشهور قرائت دست می‌زند.<sup>۹</sup> بدینسان به نظر می‌رسد که گزینش‌ها و رجحان نهادن‌های گسترده طبری، تنها با نظرگاهی سازگاری دارد که قرآن را کتابی با متن واحد می‌بیند و برای احراز و دستیابی بدان وجه واحد به اجتهاد روی می‌آورد. اگرچه گاه آن وجه واحد، قابل تشخیص و رجحان نهادن نیست و در نتیجه دو وجه در کنار یکدیگر به عنوان وجوه صواب معرفی می‌شوند.

## منابع

- ابن العربی، محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، دار احیاء الکتب العربیہ، ۱۳۷۶ ق.  
 ابن جنی، عثمان بن جنی، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات، قاهره، ۱۴۱۵-۱۴۱۴ ق.  
 ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تذکره الاریب فی تفسیر الغریب، بیروت، ۱۴۲۵ ق.  
 ابن خالویه، حسن بن احمد، مختصر فی شواذ القرآن، مصر، ۱۹۳۴ م.  
 ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغه، ترتیب و تصحیح: عادل عبد الرحمن البدری، مشهد، ۱۴۲۶ ق.  
 ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.  
 ابن عطیہ، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

۹. طبری (۴۹۰/۲) در ذیل آیه مورد اشاره ابوحنیفان (... قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما) نیز قرائت «کبیر» را «اولی به صواب» می‌خواند با این استدلال که همه قراء، ادامه آیه را به صورت «واثمہما اکبر من نفعہما» قرائت نموده‌اند. به عقیده وی، اگر قرائت «اثم کثیر» راجح بود، در ادامه آیه «اثمہما اکثر من نفعہما» می‌آمد. البتہ باید عنایت داشت که قرائت عبدالله بن مسعود از این آیه را به صورت «اثمہما اکثر» (ابن عطیہ، ۱/ ۲۹۴؛ ابوحنیفان، ۱۶۷/۲) و قرائت ابی بن کعب را به صورت «اثمہما اقرب» باز گفته‌اند (ابوحنیفان، ۱۶۸/۲).

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ ق.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، بی تا.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، ۱۳۶۶.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
- اخفش، سعید بن مسعده، *کتاب معانی القرآن*، تحقیق: هدی محمود قراعه، قاهره، ۱۴۱۱ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- بازمول، محمد بن عمر، *القراءات و اثرها فی التفسیر و الاحکام*، ریاض، ۱۴۱۷ ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۳۵ ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد او مدینه السلام*، بیروت، بی تا.
- خطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق، ۱۴۲۲ ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بی جا، ۱۳۶۶ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القلید*، بیروت، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- عبدالقوی، صبری عبدالرءوف محمد، *أثر القراءات فی الفقه الاسلامی*، ریاض، ۱۴۱۸ ق.
- عکبری، عبدالله بن حسین، *املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءات*، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فواء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی نجار، دارالسور، بی تا.
- قیسی، مکی بن ابی طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، دمشق، ۱۳۹۴ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تعلیقات: سید صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹ ق.
- محلّی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تفسیر الجلالین*، مصر، ۱۳۱۲ ق.