



The Effect of Ibn Mas'ūd's Reading on the Formation and Consolidation of the Idea of "Wāw Muqḥamah" among Grammarians of Kufa

Mohammad Saeid Bilkar¹ | Mahdiar Shirazi Farashah²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ms.bilkar@ut.ac.ir

2. PhD Student, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mahdiar.shirazi@modares.ac.ir

Abstract

The study of non-canonical Maṣāḥif and readings of the Quran is now necessary for knowing not only the collection of the Quran but also the history of the formation of readings and syntactic opinions around them, and in this regard, Ibn Mas'ud's Muṣḥaf is more important. According to historical reports, this Muṣḥaf has been known as a source for readings to Kufis for more than two centuries. It has had a great influence not only on the Kufi reciters but also on the formation of the opinions of the grammarians of Kufa. It has sometimes brought about conflicts between Kufi and Basri grammatical schools. Using the descriptive-analytical method, this research investigates the effect of Ibn Mas'ud's reading on the creation of the idea of "Wāw Muqḥamah" in the opinion of the Kufi grammarians. The results show that Al-Farrā', influenced by Ibn Mas'ud's reading of verse Q:12/70, first used the idea of "Wāw al-Muqḥamah" in the discussion of the answer to the condition "Lammā" and "Ḥattā idhā" in the verses Q:12/15, Q:37/104, Q:39/73, and Q:21/97, and then "al-Waṣf" in the verses Q:2/177 and Q:3/162; This development should be sought in another reading of Ibn Mas'ud from Q:33/50. Finally, it must be acknowledged that the most important factor in establishing this idea in the Kufi grammarians is the commitment and attention of this school to Ibn Mas'ud's Muṣḥaf as a grammar reference, while Basri grammarians did not consider such a great position for it.

Keywords: Al-Farrā', Ibn Mas'ud's Muṣḥaf, Kufi Grammar, Wāw Muqḥamah, Wāw Zā'idah.

Cite this article: Bilkar, M. S., & Shirazi Farashah, M. (2024). The Effect of Ibn Mas'ūd's Reading on the Formation and Consolidation of the Idea of "Wāw Muqḥamah" among Grammarians of Kufa. *Quranic Researches and Tradition*, 57 (1), 239-265. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2024.371712.670303>



Article Type: Research Paper

Received: 31-Mar-2024

Received in revised form: 20-Apr-2024

Accepted: 29-Jun-2024

Published online: 10-Sep-2024



تأثیر قرائت ابن مسعود بر شکل‌گیری و تثبیت ایده «واو مقحمة» در میان نحویان کوفه

محمدسعید بیلکار^۱ | مهدیار شیرازی فراشاه^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: ms.bilkar@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکترا، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:
mahdiar.shirazi@modares.ac.ir

چکیده

مطالعه مصاحف و قرائات غیر رسمی قرآن، اکنون، نه تنها برای شناخت تاریخ جمع قرآن، بلکه برای شناخت چگونگی شکل‌گیری قرائات و آرای نحوی حول آن‌ها ضرورتی بایسته دارد و در این راستا مصحف و قرائت ابن مسعود، حائز توجهی دوچندان است. مطابق گزارشات تاریخی، این مصحف تا بیش از دو قرن به عنوان مرجعی در قرائت، برای اهالی کوفه شناخته می‌شده است. مصحف ابن مسعود، نه تنها بر قاریان کوفی پس از او، بلکه بر شکل‌گیری آرای نحویان مکتب کوفه نیز تأثیر شایانی داشته و گاه سبب ایجاد منازعاتی میان دو مکتب نحوی کوفه و بصره گشته است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، در جستجوی تأثیر قرائت ابن مسعود بر شکل‌گیری ایده «واو مقحمة» در نزد نحویان کوفه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که فزاد نحوی با تأثیرپذیری از قرائت ابن مسعود از آیه ۷۰ یوسف، ایده «واو مقحمة» را نخست، در بحث جواب شرط «لما» و «حتی إذا» در آیات ۱۵ یوسف، ۱۰۴ صافات، ۷۳ زمر و ۹۷ انبیاء طرح و سپس آن را به مبحث وصف در آیات ۱۷۷ بقره و ۱۶۲ نساء تسری می‌دهد که این توسعه را باید در ضمن قرائتی دیگر از ابن مسعود از آیه ۵۰ احزاب جستجو کرد. در نهایت باید اذعان نمود که مهم‌ترین عامل تثبیت ایده «واو مقحمة» در مکتب نحوی کوفه، التزام و توجه این مکتب به مصحف و قرائت ابن مسعود به عنوان یک مرجع نحوی است؛ منبعی که بصریان چنین جایگاهی را برای آن قائل نیستند.

کلیدواژه‌ها: فزاد نحوی، مصحف ابن مسعود، نحو کوفه، واو مقحمة، واو زائده.

استناد: بیلکار، محمدسعید، و شیرازی فراشاه، مهدیار (۱۴۰۳). تأثیر قرائت ابن مسعود بر شکل‌گیری و تثبیت ایده «واو مقحمة» در میان نحویان کوفه. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۷ (۱)، ۲۳۹-۲۶۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2024.371712.670303>



مقدمه

مصاحف غیر رسمی در میان مباحث گوناگون علوم قرآن، به‌خصوص، دانش قرائات، از جمله مواردی است که امروزه بیش از پیش مورد توجه خاورشناسان و پژوهشگران مسلمان قرار گرفته‌است. در کشف چگونگی پیدایش متن قرآن که اصطلاحاً «جمع قرآن» نامیده می‌شود، شناخت مصاحف متفاوت با متن رسمی، جایگاه مهمی دارد. از طرف دیگر، مطابق گزارشات تاریخی، برخی از مصاحف غیررسمی به عنوان مرجعی برای گروه‌هایی از مسلمانان، حتی تا قرن دوم هجری مورد استفاده بوده‌اند. آنچه گذشت، ضرورت مطالعه و بررسی مصاحف غیررسمی را به وضوح آشکار می‌سازد. در میان مصاحف هم‌عرض با مصحف عثمانی، مصحف عبدالله بن مسعود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اهمیت از آن جهت است که ابن مسعود به عنوان پیشوای قرائت کوفه، تأثیر به‌سزایی بر قاریان کوفی پس از خود بر جای گذاشته‌است. از جمله، می‌توان به ابراهیم بن یزید نخعی (۹۶ق)، سلیمان بن مهران أعمش (۱۴۸ق)، عاصم بن ابی‌النجد (۱۲۸ق)، حمزه بن حبيب زيات (۱۵۶ق) و ابوالحسن کسائی (۱۸۹ق) اشاره نمود که سه تن اخیر، بعدها توسط ابن مجاهد (۳۲۴ق) در زمره قراء رسمی هفت‌گانه قرار گرفتند.

بیان مسئله

تأثیر ابن مسعود بر مکتب کوفه، منحصر در امر قرائت نیست و حوزه دستور زبان را نیز در بر می‌گیرد؛ دستورنویسان متقدم کوفی نظیر یحیی بن زیاد فراء (۲۰۳ق)، در میان منابع خویش برای استنباط قواعد نحوی، به مصحف و قرائت ابن مسعود توجه ورزیده‌اند. این توجه، گاه سبب ایجاد منازعاتی قابل توجه، میان دو مکتب کوفه و بصره شده‌است. در این میان، اختلاف بر سر زیادت و یا عدم زیادت «واو» در زبان عربی و به خصوص قرآن کریم، محور اصلی پژوهش حاضر است. توضیح اینکه مطابق گزارش ابوالبرکات ابن‌الانباری (۵۷۷ق)، کوفیان به همراه أخفش، مبرد و ابوالقاسم بن برهان از نحویان بصره، قائل به جواز وقوع «واو» عاطفه به شکل زائده یا به اصطلاح دیگر نحویان، «مقحمة» شده و برای آن چندین مثال قرآنی ذکر کرده‌اند. از جمله می‌توان به آیات ۷۳ زمر^۱، ۹۶ و ۹۷ انبیاء^۲ و آیات ابتدایی سوره انشقاق^۳ اشاره کرد. در مقابل، نحویان بصره إقحام «واو» را نپذیرفته و در مواضع فوق قائل به استعمال «واو» در معنای اصلی خود یعنی عطف هستند (ابن‌الانباری، ۱۴۲۴: ۳۷۴). هرچند ابن‌الانباری بحث خود را بر پایه آیات قرآنی پیش گفته و برخی شواهد شعری پایه‌گذاری می‌کند، منشأ ایجاد ایده «واو مقحمة» به اهتمام فراء نحوی صاحب معانی القرآن، به مصحف و قرائت

۱- «... حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...» (زمر: ۷۳)

۲- «حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ... وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ» (انبیاء: ۹۶ و ۹۷)

۳- «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ... وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ» (انشقاق: ۱ تا ۵)

ابن مسعود باز می‌گردد. در این پژوهش، به منشأ ایده این واو و تأثیر قرائت ابن مسعود از آیه ۷۰ یوسف بر شکل‌گیری آن به عنوان اصلی‌ترین مسئله پژوهش پرداخته می‌شود و سپس تاریخ تطور اصطلاح «مقحمة» در میان نحویان متقدم به خصوص مکتب نحوی کوفه ردیابی می‌گردد.

پیشینه

علاوه بر پژوهش‌های گسترده‌ای که به بررسی ویژگی‌های مصاحف کهن قرآنی پرداخته‌اند، قسم دیگر پژوهش‌ها به تأثیر این مصاحف بر شکل‌گیری و سیر تطور قرائات و مکاتب نحوی می‌پردازد. در این بین، مقالات ادموند بک، حائز اهمیت است که در ادامه به طور مفصل درباره آن بحث خواهد شد. به طور کلی، قرائت ابن مسعود در ساحت‌هایی از جمله تفسیر، قرائت و نحو بر مکتب کوفه تأثیر گذار بوده‌است. قسم نخست در مقاله رویکرد ادبی-معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم مطالعه موردی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن از الهه شاه‌پسند مورد توجه قرار گرفته‌است. نویسنده با محور قراردادن معانی القرآن فراء به این نتیجه دست می‌یابد که فراء، در پی‌ریزی قواعد فهم خویش از قرآن، توجه ویژه‌ای به مصحف ابن مسعود به عنوان ابزاری ادبی-معنایی داشته‌است (همان، ۱۳۹۷: سرتاسر مقاله). لازم به ذکر است که پژوهش فوق به قرائت ابن مسعود به عنوان منشأ ایجاد قواعد نحوی در نزد نحویان کوفه نپرداخته‌است. قسم دوم از پژوهش‌ها، به تأثیر ابن مسعود بر قرائت قاریان کوفی اختصاص دارد. مقاله دیگر از الهه شاه‌پسند و آلاء وحیدنیا با عنوان تأثیر عقیده «مذکر انگاری قرآن» بر قرائات، روی دیگر کارکرد مصحف ابن مسعود را نشانه رفته‌است. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه روایت «إِذَا تَمَارَيْتُمْ فِي الْقُرْآنِ فِي يَاءٍ أَوْ تَاءٍ فَاجْعَلُوهَا يَاءً وَذَكُرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ مُذَكَّرٌ» [هنگامی که در «تاء» یا «یاء» بودن] حرفی [در قرآن، اختلاف کردید آن را] به صورت [«یاء»] بخوانید و قرآن را مذکر تلقی کنید چرا که قرآن مذکر است] از ابن مسعود به عنوان یک اصل قرائی، بر قرائت قاریان مکتب کوفه یعنی حمزة، کسائی و عاصم تأثیرگذار بوده‌است (همان، ۱۳۹۷: سرتاسر مقاله). مقاله چالش‌های نحوی قرائت حمزه و خاستگاه تاریخی آن از روح‌الله نجفی، به ریشه‌یابی غریب نحوی قرائت حمزة پرداخته‌است و خاستگاه آن را به قرائت ابن مسعود پیوند می‌دهد. مقاله دیگری از وی با عنوان نقش مصحف «عبدالله بن مسعود» در شکل‌گیری و حجت‌یابی قرائت‌های کوفه به صورتی جامع‌تر، شیوه‌های تأثیرپذیری قراء سه‌گانه کوفی از قرائت ابن مسعود را مورد ارزیابی قرار داده‌است. درباره قسم سوم پژوهش‌ها، باید به مقاله عربی «قراءة ابن مسعود وأثرها في الآراء النحوية للقرآن» از احمد الشایب عرباوی اشاره نمود. وی به طور اجمالی به مواردی که فراء به قرائت ابن مسعود به عنوان یک منبع نحوی استناد نموده، اشاره می‌نماید (عرباوی، ۲۰۱۲: سرتاسر مقاله). در ارتباط با پیشینه تحقیقات صورت‌گرفته درباره «واو مقحمة» نیز ابتدا باید به کتاب مهم ابوالبرکات ابن‌انباری (۵۷۷ق) با عنوان الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین والکوفیین، اشاره کرد؛ این دانشمند قرن ششم، در بررسی یکی از ۱۲۱ مسئله طرح شده از اختلافات

میان نحویان دو مکتب کوفه و بصره، به اختلاف در زیادت یا عدم زیادت «واو» پرداخته‌است. شرحی زبیدی (۸۰۲ق) نیز در ائتلاف النصره فی اختلاف نحاة الكوفة والبصرة به طرح این مسئله اقدام کرده‌است (رک. ابن‌الأنباری، ۱۴۲۴: ۳۷۴؛ زبیدی، ۱۴۰۷: ۱۴۸). در پژوهش‌های معاصر، مقاله چند و چون مواجهه مفسران با اختلافات نحوی دو مکتب بصره و کوفه نوشته جواد آسه، به تحلیل ۵ مسئله اختلافی میان این دو مکتب و تأثیر آن بر تفسیر قرآن کریم پرداخته‌است که از جمله آنها، واو زائده و اختلاف نحویان در این ارتباط است. البته، این پژوهشگر، تنها به بررسی یک آیه از آیات مرتبط با زیادت واو یعنی آیه ۷۱ زمر^۴ اکتفا کرده‌است (رک. آسه، ۱۳۸۹: ۳۰۷). وجه تمایز مقاله پیش‌رو از پژوهش‌های پیش‌گفته، بررسی سیر پیدایش «واو مقحمة» با نظر به تأثیر مصحف ابن‌مسعود بر ایجاد این اصطلاح در مکتب نحوی کوفه‌است. همچنین، پژوهش حاضر در صدد برداشتن نخستین گام برای نشان دادن تأثیر قرائت ابن‌مسعود در ایجاد آرای نحویان کوفی و همچنین نقش این قرائت به عنوان عامل ایجاد برخی از اختلافات نحوی دو مکتب کوفه و بصره‌است.

۱. معرفی قرائت ابن‌مسعود و بررسی تأثیر آن بر مکتب نحوی و قرائی کوفه

در این بخش، ابتدا به معرفی شخصیت ابن‌مسعود و مصحف او پرداخته و سپس تأثیر قرائت وی بر قاریان و نحویان کوفی پس از او مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱. ابن‌مسعود، مصحف و قرائت او

ابوعبدالرحمن عبدالله بن مسعود^۵ بن غافل (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۹۸۷؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ج ۳، ۲۸۰؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵: ج ۴، ۱۹۸)، صحابی رسول خدا (ص) و طبق برخی روایات، ششمین نفر از نخستین کسانی است که به آن حضرت ایمان آوردند (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۴، ۳۸۴). ابن‌مسعود از سال ۲۱ق (طبری، بی‌تا: ج ۴، ۴۴) به دستور خلیفه دوم برای نظارت بر بیت‌المال، عازم کوفه گردید (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ج ۳، ۲۸۴) و ۸ سال بعد (بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۶، ۱۴۸) بر اثر درگیری با والی وقت کوفه ولید بن عقبه^۶ بر سر بازپس‌دهی قرض ولید از بیت‌المال، به دستور عثمان به مدینه بازگشت (همان، ۱۳۶-۱۳۷) و در سال ۳۲ق در شهر پیامبر (ص) دار فانی را وداع گفت (همان، ج ۶، ۲۲۶). ابن‌مسعود از جمله اصحاب فتوی^۷ در زمان پیامبر (ص) و مرجع صحابه (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۵۴)

^۴ «حتی إذا جاؤوها و فتحت أبوابها..» (زمر: ۷۱)

^۵ مادر ابن‌مسعود مکنی به أم‌عبد بود؛ از این جهت به ابن‌مسعود ابن‌أم‌عبد نیز گفته می‌شود. پدر و مادر او نیز هر دو از بنی‌هذیل بودند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: همان).

^۶ بر اساس برخی گزارشات، درگیری مذکور میان ابن‌مسعود و سعد بن‌ابی‌وقاص بوده‌است. رک. طبری، بی‌تا: ج ۴: ۲۵۱ به نقل از پاکتچی، ۱۳۷۰.

^۷ افرادی که به عنوان صاحبان فتوا در زمان پیامبر (ص) شناخته می‌شوند، در گزارش‌های مختلف تفاوت دارند. ولی در همه آنها نام ابن‌مسعود دیده می‌شود. مثلاً ابن‌سعد در طبقات از ۵ تن نام می‌برد که عبارت‌اند از: علی بن‌ابی‌طالب (ع)، عبدالرحمن بن

و نیز آن دسته از حفاظ قرآن بود که پیامبر (ص) به اخذ قرآن از ایشان سفارش کرده‌است (سیوطی، ۱۴۲۱: ج ۱، ۲۴۵. برای روایات، رک. مسلم، ۱۹۵۵: ج ۴، ۱۹۱۳^۸ و ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۴، ۱۹۲-۱۹۳^۹). ابن مسعود که در زمان حضور خود در کوفه مرجعیت علمی آن سامان را داشته^{۱۰}، دارای حلقه‌ای برای آموزش قرآن بوده‌است (برای مشاهده شواهد، رک. بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۲۱۴^{۱۱}؛ ۲۱۹؛ ۲۲۱؛ ۲۲۲؛ ۲۲۸). از گزارشات تاریخی به دست می‌آید که ابن مسعود، طریقه‌ای منحصر به خود در قرائت قرآن داشته‌است. ابن عباس در جواب مجاهد، مبنی بر اینکه کدام یک از دو قرائت عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت متأخرترین قرائت (و بالطبع کامل‌ترین آنها) است، بر خلاف نظر مجاهد که گمان می‌کرد قرائت زید متأخرتر است، قرائت ابن مسعود را آخرین قرائت دانست^{۱۲} (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۳: ۱۳۴). در ماجرای احراق مصاحف که به تشویق حذیفه و بر طبق نقل‌ها، با انگیزه نابودسازی قرائت ابن مسعود و ابوموسی انجام گرفت^{۱۳} (برای اطلاع از گزارش‌ها، رک. همان، ۶۷-۶۶؛ ۷۰)، ابن مسعود مقاومت نموده و در این زمینه، خطبه‌وی^{۱۴} در اعتراض به سیاست احراق مصاحف که در آن به فضل خویش در امر قرآن استدلال می‌کند، معروف است (رک. همان، ۷۷).

عوف، ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود و ابوموسی اشعری (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲: ۲۵۴). بر خلاف او بلاذری از ۶ تن نام می‌برد. ۴ نفر از افراد پیش‌گفته یعنی: علی (ع)، ابن مسعود، ابی و ابوموسی اشعری و ۲ نفر دیگر که عبارت‌اند از عمر و زید بن ثابت (بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۱۱: ۲۱۴).

^۸ عبدالله بن عمرو بن عاص از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «اقرأ القرآن من أربعة نفر: من ابن أم عبد فبدأ به ومن أبي بن كعب، ومن سالم، ومولى أبي حذيفة، ومن معاذ بن جبل» (همان).

^۹ منقول است که پیامبر (ص) به همراه ابوبکر و عمر وارد مسجد شد و ابن مسعود را مشغول نماز و در حال قرائت سوره نساء، مشاهده نمود. در این هنگام پیامبر (ص) رو به همراهان خویش فرمود: «من أحب أن يقرأ القرآن غصًا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد» (همان).

^{۱۰} درباره مرجعیت علمی ابن مسعود رک. به ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲: ۲۶۰-۲۶۲ و بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۱۱: ۲۲۰-۲۲۱.

^{۱۱} به عنوان مثال، عبدالرحمن بن یزید [نخعی] فقیه عراقی، برادر «أسود» معروف (ذهبی، ۱۴۱۴: ج ۴: ۷۸) و دایمی راوی کوفی ابراهیم بن یزید (ذهبی، ۱۴۲۸: ج ۱: ۴۱) می‌گویند: ابن مسعود «تشهد» را همانند سوره‌های قرآن به ما تعلیم می‌داد و در حد یک الف یا واو خطا نمی‌کرد (همان).

^{۱۲} استدلال ابن عباس بر ترجیح قرائت ابن مسعود عبارت است از اینکه، ابن مسعود در سال آخر که جبرئیل، قرآن را دو بار بر پیامبر (ص) عرضه داشت، نزد آن حضرت حاضر بود. در تحریر دیگری از این روایت که راوی آن به جای مجاهد، أبوالظبیان است، راوی از ابن عباس می‌پرسد: «قرآن را به کدام قرائت می‌خوانی؟» و او با بیان استدلال پیشین، از قرائت ابن مسعود نام می‌برد (رک. همان: ج ۳: ۴۳۹).

^{۱۳} أبوالشعنا می‌گوید: «در مسجد [کوفه] نشسته بودم و ابن مسعود به قرائت قرآن مشغول بود. حذیفه را دیدم که می‌گفت: اگر زنده باشم و به نزد عثمان برسم او را امر می‌کنم تا قرائت ابن مسعود و قرائت ابوموسی اشعری را از بین ببرد و قرائت واحدی را نشر دهد. در این هنگام ابن مسعود برفروخته گردید و با تندى پاسخ او را داد» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۷۰).

^{۱۴} کثرت راویان این خطبه در المصاحف ابن ابی داود حائز توجه‌است. راویان عبارت‌اند از: خمیر بن مالک، أبووائل، شقیق، ابن شهاب، مسروق، زب بن حبیب، ابوسعید ازدی و عبدالله بن عتبة (رک. ابن ابی داود، همان: ۷۴-۸۲). آنچه نقل شد عباراتی از گزارش أبووائل است که می‌توان آن را نقطه مشترک اکثر تحریرهای خطبه مذکور دانست. در ادامه برخی روایات این سخن از راوی وجود دارد که: «پس از اتمام سخن او در حلقه اصحاب پیامبر (ص) حضور یافتیم و هیچ کس نبود که سخن او را تکذیب کند» (همان: ۷۷-۷۸).

ابن مجاهد در هنگام نام بردن از قراء کوفه بیان می‌کند که قرائت غالب در میان متقدمان اهل کوفه، قرائت ابن مسعود بوده‌است. بنا بر نظر او، تا پیش از توحید مصاحف، قرائت رایج در میان کوفیان، قرائت ابن مسعود بود و پس از آن نیز با وجود الزام به قرائت رسمی، قرائت ابن مسعود در میان شاگردانش رواج داشت (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۶۶). او سپس به معرفی برخی از شاگردان ابن مسعود و روایان بی‌واسطه او می‌پردازد (همان). پاکتچی بر مبنای حکایتی از اعمش در کتاب ابن مجاهد^{۱۵}، نتیجه می‌گیرد که قرائت ابن مسعود تا اوایل سده دوم در عرض مصحف عثمانی در کوفه رواج داشت ولی به تدریج مصحف عثمانی بر آن غلبه نمود و در اواسط سده دوم، جز عده معدودی به قرائت ابن مسعود پایبندی نداشتند (پاکتچی، ۱۳۷۰). با مراجعه به معانی القرآن فراء ابن باور تأیید می‌گردد که نسخه از مصحف ابن مسعود نه تنها تا دوره اعمش که تا پایان قرن دوم رواج داشته‌است؛ فراء در مواضع گوناگونی به استناد به مصحف یا مصاحفی از ابن مسعود که خود آنها را دیده‌است، می‌پردازد (فراء، بی‌تا: ج ۳: ۱۳۲). البته تقابلی که میان دو اصطلاح «قراءتنا» و «قراءة عبدالله» و همچنین «مصاحفنا» و «مصاحف عبدالله» در معانی القرآن دیده می‌شود (برای اطلاع بیشتر در رابطه با این تقابل، رک. شاه‌پسند، ۱۳۹۷: الف، ۳۲)، نکته پیش‌گفته را تأیید می‌کند که در زمان فراء مصحف عثمانی، به‌عنوان متن رسمی قرآن، جای مصحف ابن مسعود را حتی در میان کوفیان گرفته بود. در میان گزارش‌های تاریخی، برخی نقل‌ها از «مصحف» و برخی دیگر از «قرائت» برای اشاره به خوانش ابن مسعود از قرآن تعبیر می‌کنند؛ به‌عنوان نمونه، فراء در موارد ارجاع به ابن مسعود که طبق شمارش برخی پژوهشگران در کل ۲۹۴ مورد دانسته شده‌است (همان، ۳۰)، از چهار اصطلاح بهره می‌گیرد؛ پرکاربردترین اصطلاح، «قراءة عبدالله» است که بیش از ۲۰۰ مورد در این کتاب به کار رفته‌است (برای مشاهده برخی مثال‌ها، رک. فراء، بی‌تا: ج ۱، ۱۱؛ ۳۱؛ ۴۱؛ ۴۳؛ ۵۳؛ ۵۵). اصطلاح دیگر، «مصحف عبدالله» است که ۱۹ بار کاربرد داشته‌است (به‌عنوان مثال، رک. همان، ج ۱: ۹۵؛ ۱۴۵؛ ۲۴۹؛ ۳۹۳). در ۱۱ مورد از ارجاعات، واژه «مصاحف عبدالله» (به‌عنوان مثال، رک. همان، ج ۱: ۲۰۲؛ ۲۲۰؛ ۲۸۹) و در ۱۷ مورد نیز «حرف عبدالله» آمده‌است (به‌عنوان مثال، رک. همان، ج ۱: ۲۸؛ ۲: ۳۰۰؛ ۳۷۳). با توجه به اینکه در برخی از نقل‌ها آن‌چه به ابن مسعود نسبت داده شده، «مصحف» و در پاره‌ای دیگر «قرائت» است، برخی پژوهشگران با بیان اینکه قرائت ابن مسعود صورت شفاهی داشته و از سوی شاگردان او به صورت مکتوب درآمده‌است، مصحف را، صورت نوشتاری قرائت ابن مسعود توسط شاگردان وی تلقی می‌کنند. پاکتچی بر مبنای روایتی تاریخی که بلاذری (رک. ۱۴۱۷: ج ۱۱: ۲۱۲)، ابونعیم (رک. بی‌تا: ج ۱: ۱۲۴)، ابن عبدالبر (رک. ۱۴۱۲: ج ۳: ۹۹۲) و دیگران آن را ذکر کرده‌اند،

^{۱۵} ابن مجاهد با سند خود از اعمش نقل می‌کند که گفت: «أدركت أهل الكوفة وما قراءه زيد فيهم إلا قراءه عبد الله فيكم اليوم ما يقرأ بها إلا الرجل والرجلان» (همان).

مبنی بر از حفظ خواندن قرآن توسط ابن مسعود^{۱۶}، نتیجه پیش‌گفته را اتخاذ می‌نماید (پاکتچی، ۱۳۷۰)؛ البته برخی نقل‌ها از کتابت مصحف توسط خود ابن مسعود خبر می‌دهند. مؤلف المبانی در بیان حکمت این مطلب که دو سوره «مُعَوَّدَتَيْن» در مصحف ابن مسعود وجود نداشت، دلیل آن را عدم نیاز ابن مسعود به مکتوب کردن آن دانسته‌است؛ زیرا، کتابت مصحف توسط او، صرفاً وسیله‌ای برای کمک به حافظه بوده و بر این دو سوره، بیم فراموشی نمی‌رفته‌است (جفری، ۱۳۹۲: ۳۵). همچنین با توجه به روایت «أدیموا النظر فی المصحف^{۱۷}» که به ابن مسعود نسبت داده شده (رک. ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۶: ۱۴۳؛ ج ۲: ۲۴۰)، وجود مصحف در هنگام حیات ابن مسعود و همچنین توجه او به بهره‌گیری از مصحف در هنگام قرائت قرآن، قابل توجه‌است. به هر روی، صرف نظر از کتابت مصحف توسط ابن مسعود یا شاگردانش، تفکیک دو اصطلاح «مصحف» و «قرائت» در میان کوفیان پس از او، امری تردید‌ناپذیر است. به عنوان مثال، فراء در مواضعی که میان قرائت رسمی و قرائت ابن مسعود تفاوتی وجود ندارد، اما صورت مکتوب این دو با یکدیگر متفاوت است، تصریح می‌کند که خود در برخی از «مصاحف» ابن مسعود، عبارت را به گونه‌ای متفاوت از مصحف عثمانی دیده‌است (فراء، بی‌تا: ج ۳: ۱۳۲). این تصریح به خوبی نشان‌دهنده دلالت «مصحف» به متن مکتوب و در مقابل، دلالت «قرائت» به خوانش شفاهی ابن مسعود است.

۲-۱. تأثیر مصحف ابن مسعود بر قرائت و نحو کوفه

قرائت ابن مسعود که بحث از آن گذشت، تأثیر قابل توجهی بر نحو و قرائت کوفه بر جای گذاشت. در میان قراء سبعة، قرائت سه تن از قراء اهل کوفه، یعنی عاصم، حمزة و کسائی تحت تأثیر ابن مسعود دانسته شده‌است (پاکتچی، ۱۳۷۰؛ نجفی، ۱۳۹۷ ب: ۲۵۱). ادmond بک^{۱۸} در سلسله مقالات خود با عنوان بررسی تاریخ قرائت کوفی قرآن در دو قرن اول^{۱۹} که از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۳ به زبان آلمانی به نگارش درآورد، از تأثیر قرائت ابن مسعود بر قاریان و نحویان پس از خود نظیر أعمش، کسائی و فراء سخن گفت (Beck, 1948). استناد بک به نقل قولی از ابن جزری درباره حُمران بن أعین، استاد حمزة، این نکته را نمایان می‌سازد که مرجع مکتوب قرائت حمران مصحف عثمانی بوده‌است؛ اما، او این مصحف را به نوعی قرائت می‌نموده که از لحاظ معنایی با قرائت ابن مسعود سازگار باشد؛ در این

^{۱۶} ماجرا به این صورت است که شخصی در عرفات به نزد عمر آمده و به او گفت: از کوفه به سراغ تو آمدم؛ از ناحیه کسی که قرآن را از حفظ بر مردم می‌خواند. عمر غضبناک شد و گفت: وای بر تو! این فرد چه کسی است؟ تا اینکه آن فرد نام عبدالله بن مسعود را آورد، عصبانیت عمر فروکش کرد و گفت: به خدا که در میان مردم کسی سزاوارتر از او به این امر سراغ ندارم (بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۱۱: ۲۱۲، ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳: ۹۹۲).

^{۱۷} این عبارت در برخی نقل‌ها به همین صورت (رک. ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ج ۶: ۱۴۳؛ ج ۲: ۲۴۰) و در برخی دیگر، در کنار عبارتی درباره مذكر خواندن قسمت‌هایی از قرآن که (در رسم الخط آن زمان) نسبت به دو گونه مذكر یا مؤنث خواندن دارای انعطاف بوده (رک. عبدالرزاق، ۱۴۰۳: ج ۳، ۳۶۱؛ همچنین رک. شاهپسند و وحیدنیا، ۱۳۹۷: ۹-۱۵)، آمده‌است.

^{۱۸}-Edmund Beck

^{۱۹}-Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten.

نقل، حمزه نیز هم‌روش با حمران معرفی می‌گردد.^{۲۰} دیگر نکته قابل توجه که بک مطرح می‌نماید، دلبستگی فزّاء به قرائت ابن مسعود و قضاوت قرائات رایج قرآن در پرتوی این قرائت است. او با ارائه چند مثال، نشان می‌دهد که فزّاء در مقام قضاوت میان دو قرائت رایج که یکی مطابق با قرائت ابن مسعود و دیگری مخالف با آن است، قرائت منطبق با قرائت ابن مسعود را انتخاب می‌نماید. در ادامه، به ارائه این شواهد می‌پردازیم:

۱. در ذیل آیه ۱۴۹ اعراف^{۲۱}، فزّاء، ضمن اشاره به دو قرائت «لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا» (به صیغه غائب یرحم و رفع ربّ به عنوان فاعل) و «لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبُّنَا» (به صیغه مخاطب ترحم و نصب ربّ به عنوان منادی) بیان می‌دارد: «وجه منصوب «ربّ» برای من دوست داشتنی‌تر است، زیرا این آیه در مصحف عبدالله به شکل «قَالُوا رَبُّنَا لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا» آمده است» (فزّاء، بی تا: ج ۱: ۳۹۳). واضح است که علت ترجیح قرائت نصب، توسط فزّاء مطابقت آن قرائت از لحاظ معنایی با قرائت و مصحف ابن مسعود است. لازم به ذکر است که مقدم شدن واژه «رَبُّنَا» در مصحف ابن مسعود، سبب منصوب شدن این واژه در نقش منادی به عنوان تنها قرائت محتمل از آیه شده و قرائت دیگر از این واژه را ناممکن می‌سازد. در آخر، باید گفت در میان قرائات سبعة ابن کثیر، نافع، أبوعمر، ابن عامر و عاصم عبارت را به شکل «لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا» به رفع «ربّ» و حمزة و کسائی، آن را به شکل «لَئِن لَّمْ تَرْحَمْنَا رَبُّنَا» به نصب «رَبُّنَا» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۹۴). آنچه گذشت، تأثیر مصحف ابن مسعود، بر دو تن از قاریان کوفه یعنی حمزة و کسائی را به خوبی نمایان می‌سازد.

۲. در آیه ۱۹ انفال^{۲۲}، فزّاء، مکسور خواندن «إِنَّ» در عبارت «وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» را محبوب تر از مفتوح خواندن آن دانسته، زیرا در مصحف ابن مسعود عبارت به صورت «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُؤْمِنِينَ» آمده است (فزّاء، بی تا: ج ۱، ۴۰۷). توضیح این‌که، مطابق گزارش فزّاء، مصحف ابن مسعود دارای یک لام اضافه نسبت به متن عثمانی، بر سر واژه «مع» است. این لام که از سوی نحویان با عنوان «لام مزحلقة» شناخته می‌شود (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۳۰۴)،^{۲۳} مختص به حرف «إِنَّ» در میان حروف مشبّهة بالفعل است (ابن جنّی، بی تا ب: ۴۲) و استناد فزّاء به مصحف ابن مسعود به این خاطر است که لام اضافه در مصحف وی، سبب تک‌خوانشی شدن «إِنَّ» در آن مصحف می‌گردد و بدین جهت فزّاء برای ایجاد تطابق میان متن عثمانی و مصحف ابن مسعود،

^{۲۰} در پژوهش‌های اخیر، نجفی در مقاله خود با عنوان نقش مصحف «عبدالله بن مسعود» در شکل‌گیری و حجّت‌یابی قرائت‌های کوفه، تأثیر پذیری قاریان کوفی از مصحف ابن مسعود را به خوبی نمایان ساخته است (برای اطلاعات بیشتر رک. نجفی، ۱۳۹۷ ب: سرتاسر مقاله).

^{۲۱} «... قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۱۴۹).

^{۲۲} «... وَإِنَّ تَعُوذُوا نَعُدُّ وَلَنْ نُغْنِيَنَّ عَنْكُمْ فُتْنَكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱۹).

^{۲۳} این لام در اصل همان «لام الإبتداء» است؛ آمدن حرف تأکید «إِنَّ» بر سر این لام و عدم امکان جمع این دو حرف تأکید در کنار یکدیگر، سبب شده تا «لام» با فاصله از «إِنَّ» ذکر گردد (همان).

قرائت «وَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» را انتخاب می‌نماید. عملکرد قاریان سبعة نیز به این صورت است که ابن کثیر، عاصم به روایت ابوبکر، ابوعمر، حمزة و کسائی، عبارت را به کسر الف خوانده‌اند و در مقابل، نافع، ابن عامر و عاصم به روایت حفص، آن را به فتح قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۰۵). در این مورد نیز توجه قراء کوفه یعنی حمزة، کسائی و عاصم (در روایت ابوبکر) به مصحف و قرائت ابن مسعود حائز توجه است.^{۲۴}

۳. در ذیل آیه ۶۱ بقره^{۲۵}، فزاء، ضمن نقل دو قرائت «مصرأ» به صورت منون و «مصر» به صورت غیر منون، با توجه به قرائت ابن مسعود به صورت «اهبطوا مصر»، قرائت غیر منون را محبوب‌تر می‌داند (فراء، بی‌تا: ج ۱: ۴۳). عدم تطابق قرائت ابن مسعود با متن عثمانی در مورد اخیر، او را با مشکلی متفاوت نسبت به موارد سابق مواجه ساخته است؛ چه اینکه در متن عثمانی واژه مورد بحث، همراه با الف، به صورت «مصرأ» ذکر شده است. فزاء برای حل این مشکل، در مقام یکسان‌انگاری الف «مصرأ» با الف موجود در دو واژه «سلاسلأ» و «قواریرأ» برآمده و الف موجود در «مصرأ» را همانند دو مورد اخیر، تنها در هنگام وقف مورد استفاده می‌داند (همان). لازم به ذکر است که در میان قراء سبعة، همه قاریان واژه را به صورت منون خوانده‌اند. البته برخی از قاریان غیر رسمی نظیر اعمش، تحت تأثیر ابن مسعود، واژه را به صورت غیر منون قرائت کرده‌اند (خطیب، بی‌تا: ج ۱: ۱۱۴).

شواهد پیش گفته، همگی بر جایگاه ویژه مصحف و قرائت ابن مسعود نزد فزاء تأکید دارند. همچنین، جلوه‌های دیگر اثر‌پذیری فزاء از مصحف ابن مسعود، در مقاله رویکرد ادبی-معنایی به قرائت‌ها خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم مطالعه موردی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء از الهه شاه پسند قابل پیگیری است (برای اطلاعات بیشتر رک. شاه پسند، ۱۳۹۷: سرتاسر مقاله).

^{۲۴}. البته در متن بک، نوعی کج فهمی نسبت به عبارت فزاء وجود دارد. استناد فزاء در معانی القرآن، همانطور که بیان شد، مبتنی بر وجود لام مزحلقه پس از «ان» در قرائت ابن مسعود است که سبب مکسور گشتن همزه «ان» در این قرائت شده است. حال، ترجیح فزاء درباره متن عثمانی با وجود اینکه بدون لام است، قرائت «ان» به کسر است. حال آن که بک، به قرائتی منقول از ابن مسعود به صورت «وَاللَّهُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» که در آن، واژه «ان» نیامده است، استناد می‌کند. او عدم وجود «ان» در عبارت ابن مسعود را دلیل فزاء برای ترجیح عبارت به عنوان یک جمله و نه یک عبارت می‌داند (Beck, 1948: 329). درباره این عملکرد بک، دو احتمال مطرح است:

اول اینکه، ممکن است متنی که از معانی القرآن در اختیار او بوده، عبارت را به شکل «وَاللَّهُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» آورده باشد؛ البته این احتمال بعید است؛ زیرا در متن معانی القرآن که پیش‌تر مورد استناد ما قرار گرفت، آیه به صورت دیگری آمده است و خطیب نیز در معجم القراءات با اینکه هر دو قرائت «وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُؤْمِنِينَ» و «وَاللَّهُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» را به ابن مسعود منتسب می‌کند، قرائت اول را از قول فراء ذکر کرده و قرائت دوم را به المصاحف ارجاع می‌دهد (خطیب، ج ۳: ۲۷۹).

دوم اینکه، گویا بک، متوجه خاصیت وجود لام در «لمع المؤمنین» نشده و عبارت فزاء را بر اساس نقل المصاحف تصحیح کرده است.
^{۲۵}. «... اهبطوا مصرأ فإن لكم ما سألتهم...» (بقره: ۶۱).

۲. سیر پیدایش و تطور اصطلاح «واو مقحمة» در میان نحویان

پس از توضیح درباره مصحف و قرائت ابن مسعود و تأثیر آن بر نحو و قرائت کوفه، اکنون به سراغ تعریف، شکل‌گیری و سیر تطور «واو مقحمة» و تأثیر ابن مسعود بر ایجاد این ایده خواهیم رفت.

۲-۱. واو مقحمة؛ تعریف و بیان نسبت آن با اصطلاح «زائدة»

إقحام از منظر لغوی، از ریشه «ق، ح، م» و مصدر باب إفعال، در معنای داخل کردن چیزی در چیز دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵: ۶۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۵: ۲۰۰۶). «مقحمة» به معنای «داخل شده»، در اصطلاح عبارت است از «حرفی که به کلامی افزوده شده و وجود یا عدم وجود آن تأثیری در آن کلام ندارد»؛ به همین دلیل، برخی نحویان ضمن مترادف دانستن دو مفهوم «إقحام» و «زیادت»، از اصطلاح «زائدة» برای معرفی این حرف استفاده نموده‌اند (رک. نحاس، ۱۴۱۳: ۴۲۷؛ زجاجی، ۱۴۰۵: ۱۰۸؛ جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۹۳). برخی دیگر از نحویان، بدون انتخاب دو اصطلاح «مقحمة» یا «زائدة»، صرفاً به تعریف مفهومی پرداخته‌اند؛ به عنوان مثال، ابن هشام در هنگام معرفی واو مقحمة که بحث پژوهش حاضر است، به جای به کار بردن اصطلاحی خاص، از عبارت «واو دُخُلُهَا كُخْرُوجَهَا» (واوی که داخل شدنش [در کلام] همانند نبودش است) بهره می‌گیرد (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۴۷۳).

برخی از پژوهشگران، ابداع اصطلاح «واو مقحمة» را به خلیل بن احمد فراهیدی در الجمل فی النحو نسبت می‌دهند (رک. زایر و بلدای، ۲۰۱۴: ۱۷۷)؛ چرا که در کتاب الجمل از تعبیر «واو الإقحام» برای اشاره به واو مورد بحث استفاده شده است (فراهیدی، ۱۴۰۵: ۲۸۸). اما باید توجه داشت که انتساب کتابی نحوی با عنوان «الجمل فی النحو» به خلیل بن احمد به طور کلی، مورد تردید، بلکه خطاست؛ توضیح اینکه شواهد متعددی از جمله «وجود تناقضات میان آرای منعکس شده از خلیل در کتاب الجمل و آرای نقل شده از او توسط سیبویه در الکتاب» و «وجود برخی اصطلاحات و شاهد مثال‌هایی که به طور واضح مربوط به دوران پس از خلیل است، مثل شواهد ابی جراح عقیلی که از مصادر نحویان کوفه است»، انتساب این کتاب را به خلیل بن احمد، به طور کامل خطا اعلام می‌کند (عمرای، ۲۰۱۹: ۲۸) ^{۲۶}. با این تفصیل، باید گفت که انتساب اختراع این واو به یکی از سرداران مکتب بصره یعنی خلیل، خطا به نظر می‌رسد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اصطلاح إقحام توسط نویسندگان اولیه کتب نحوی از جمله سیبویه در الکتاب و فراء در معانی القرآن به کار گرفته

^{۲۶}. با تتبع بیشتر در کتب تراجم، این نکته یافت می‌شود که کتاب موسوم به «الجمل فی النحو»، نه متعلق به خلیل بن احمد فراهیدی، بلکه مربوط به دانشمندی نحوی در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم به نام «أبو بکر أحمد بن الحسن بن الفرج بن شقیر»، متوفای ۳۱۷ قمری است و با نام‌های دیگری نظیر «المحلی»، «کتاب وجوه النصب» و «کتاب فیه جملة آلات الإعراب» نیز شناخته می‌شود. ابن شقیر را می‌توان نحوی متأثر از هر دو مکتب بصره و کوفه دانست. مطابق گزارشات تاریخی، وی، ابتدا بر مذهب کوفیان بود و سپس با آموختن آرای بصریان این دو مکتب را با یکدیگر تلفیق کرد (زجاجی، ۱۴۰۶: ۷۹). چنانچه در مبحث «واو الإقحام» نیز همین عملکرد از جانب ابن شقیر مشاهده می‌گردد.

نشده‌است؛ البته واژه «أَفْجَمَت» یک بار توسط سیبویه در الکتاب به کار گرفته شده که ارتباطی با بحث حاضر نداشته و به معنای لغوی آن یعنی داخل کردن نزدیک است (رک. سیبویه، ۱۴۰۸: ج ۳: ۵۱۳). فراء نیز که اولین نظریه‌پرداز در مورد «واو مقحمة» است، از اصطلاح به خصوصی برای اشاره به این نوع واو استفاده نمی‌کند و از ظاهر عباراتش این‌گونه بر می‌آید که صرفاً وجود و عدم وجود این واو را یکسان می‌داند (رک. فراء، بی‌تا: ج ۲: ۲۰۵).^{۲۷}

نخستین کاربرد واژه «مقحمة» در معنای اصطلاحی خود یعنی «زائده»، به ابو عبیده معمر بن مثنی (۲۱۰ق) در معرفی بآء زائده باز می‌گردد.^{۲۸} (رک. ابو عبیده، ۱۹۹۸: ج ۳: ۸۸۰). پس از او، ثعلب (۲۹۱ق)، در توضیح بیت «وَقَلْبُتُمْ طَهَّرَ الْمَجْن لَنَا / إِنَّ اللَّيْمَ الْعَاجِزُ الْحَبَّ» از اصطلاح «واو مقحمة» برای معرفی واو موجود بر سر «وقلبتم» استفاده می‌نماید (رک. ثعلب، ۱۳۶۰: ۵۹) که به نظر می‌رسد وی را باید مبدع این نامگذاری برای واو دانست. البته این نوع واو، نه با اصطلاح مقحمة بلکه با عنوان «زائده»، در کلام نحویان پیش از او نظیر ابن قتیبة (م. ۲۷۶ق) به کار رفته‌است (رک. ابن قتیبة، بی‌تا: ب: ۱۵۹).^{۲۹} پس از ثعلب، استفاده از واژه «مقحمة» برای اشاره به این نوع واو رو به فرونی نهاد و این اصطلاح در کتب نحوی نگاشته شده در ابتدای قرن چهارم و پس از آن تثبیت شد. در این دوره افرادی نظیر طبری (۳۱۰ق) در جامع البیان (رک. بی‌تا: ج ۱۶: ۴۰۹)، کراع النمل (۳۱۰ق) در المنتخب من کلام العرب (رک. ۱۴۰۹: ۶۹۴)، ابن شقیر (م. ۳۱۷ق) در کتاب وجوه النصب (رک. ۱۹۸۷: ۲۶۷)، ابوبکر ابن الأنباری (۳۲۸ق) در ایضاح الوقف والإبتداء (رک. ۱۳۹۰: ج ۲: ۷۷۹)، سجستانی (۳۳۰ق) در نزهة القلوب (رک. ۱۴۱۶: ۴۸۲)، نحاس (۳۳۸ق) در معانی القرآن (رک. ۱۴۲۱: ج ۱: ۴۳۷) و ابن خالویه (۳۷۰ق) در إعراب القراءات السبع وعللها (رک. ۱۴۱۶: ج ۲: ۴۵۴) از این اصطلاح استفاده کرده‌اند.

۲-۲. جالش زیادت یا حذف در جواب شرط آیات دارای «لنا» و «حتی إذا»

با مراجعه به آیه پانزدهم سوره یوسف^{۳۰} و آیات ۱۰۳ و ۱۰۴ سوره صافات^{۳۱} که در ابتدای آن‌ها از «لما»ی ظرفیه شرطیه استفاده شده‌است و همچنین آیه ۷۳ زمر^{۳۲} و آیات ۹۶ و ۹۷ انبیاء^{۳۳} و (انبیاء: ۹۶-۹۷) که در ابتدای آن‌ها «حتی إذا» که متضمن معنای شرط است (ابن مالک، ۱۴۱۰: ج ۲:

^{۲۷} در ادامه مقاله به تفصیل به نقش فراء در پی ریزی ایده واو مقحمة اشاره خواهد شد.

^{۲۸} او در کتاب خود موسوم به شرح نقائض جریر و فرزدق، به معرفی بآء مقحمة در ذیل بیت «إِذَا خَطَرَ حَوْلِي رِيَاخٌ تَضَمَّنَتْ / بِفَوْزِ

المعالي والثأى الْمُتَفَاقِمِ» می‌پردازد؛ عبارت او بدین شرح است: «و الباء في قوله بفوز المعالي مقحمة» (همان).

^{۲۹} عبارت ابن قتیبة این چنین است: «(واو التَّسْق) قد تزداد حتى يكون الكلام كأنه لا جواب له» (همان).

^{۳۰} «فَلَمَّا دَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجَبِّ وَأَوْخِيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»

^{۳۱} «فَلَمَّا أَسْلَمًا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبرهِيمُ»

^{۳۲} «... حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...»

^{۳۳} «حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ... وَافْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ»

(۲۱۱) آمده. ^{۳۴} یافتن جواب شرط، سبب اختلاف و تکلف نحویان گشته است (رک. فراء، بی تا: ج ۱: ۲۳۸؛ همان، ج ۲: ۵۱؛ اخفش اوسط، ۱۴۱۱: ج ۱: ۱۳۲؛ همان: ج ۲: ۴۹۶؛ ابن قتیبة، بی تا: ۱۵۸-۱۵۹؛ میرد، بی تا: ج ۲: ۸۰-۸۱؛ نحاس، ۱۴۱۳: ۴۲۷؛ همو، ۱۴۰۹: ج ۱: ۴۳۷؛ ابن جنی، بی تا الف: ج ۲: ۴۶۴؛ سیرافی، ۲۰۰۸: ج ۳: ۳۱۱). چالش موجود از این قرار است که این چهار آیه، برخلاف دیگر کاربردهای قرآنی «لما» و «حتی إذا»، دارای جواب شرط مشخصی که شرایط نحویان برای جمله جواب شرط را برآورده سازد، نیستند. مطابق قواعد علم نحو، لازم است پس از گونه شرطیه واژه «لما»^{۳۵}، دو جمله فعلیه دارای فعل ماضی، یکی به عنوان جمله شرط و دیگری به عنوان جمله جواب شرط، وجود داشته باشد (رک. ابن مالک، ۱۴۱۰: ج ۴: ۱۰۱؛ اشمونی، ۱۴۰۴: ج ۲: ۳۱۶؛ همان: ج ۳: ۵۷۷؛ ابن هشام، ۱۹۸۵: ۳۶۹؛ همو، ۱۴۳۴: ۵۷). این قاعده در اکثر کاربردهای این حرف شرط در قرآن دیده می شود. ^{۳۶} در رابطه با «إذا» نیز لازم است دو جمله فعلیه به عنوان شرط و جواب شرط، پس از آن آورده شود^{۳۷} (ابن عقیل، ۱۴۳۴: ج ۲: ۵۸؛ ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۲۷). در ارتباط با چهار مثال مورد بحث، اما این شرایط به ظاهر محقق نشده است.

گروهی از نحویان، یعنی نحویان مکتب بصره، با توجه به مواضع حذف جواب شرط در قرآن کریم، مانند آیه ۱۶۵ بقره^{۳۸} و آیه ۲۷ انعام^{۳۹}، در مقام تسری حکم ادات شرط «لو» به «لما» و «حتی إذا» برآمده و جواب شرط آیات پیش گفته را همانند آنچه برای «لو» رایج است، محذوف در نظر گرفته اند (رک. سیبویه، ۱۴۰۸: ج ۳: ۱۰۳؛ میرد، بی تا: ج ۲: ۸۱)^{۴۰}. این گروه از نحویان «ولو» را بر سر

^{۳۴} از جمله استنادات نحویان مبنی بر تضمن معنای شرط در «إذا»، دلالت فعل ماضی پس از آن به زمان آینده و داخل شدن حرف جواب «فاء» بر سر جواب آن است؛ مانند آیه شریفه: «إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا» (انفال/ ۴۵) (ابن مالک، ۱۴۱۰: ج ۲: ۲۱۱). در این آیه شریفه هم فعل «لقیمتیم» به آینده دلالت دارد و هم بر سر جواب یعنی فعل امر «اثبتوا» «فاء» داخل گشته است.

^{۳۵} در میان انواع سه گانه «لما» از این نوع به «حینیة» (اشمونی، ۱۴۳۴: ج ۳: ۵۷۷)، «ظرفیة» (همان: ج ۲: ۳۱۶) و نیز «شرطیة» (ابن مالک، ۱۴۱۰: ج ۴: ۱۰۱) تعبیر شده است.

^{۳۶} مانند آیه «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِمْ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» (بقره: ۲۵۰) که در آن «بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِمْ» در جایگاه جمله شرط و «قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» در جایگاه جمله جواب قرار دارد.

^{۳۷} البته برخی نحویان نظیر اخفش و ابن مالک قائل به جواز دخول «إذا» بر سر جمله اسمیه شده اند (ابن مالک، ۱۴۱۰: ج ۲: ۲۱۳؛ سیوطی، ۱۳۹۳: ۲۲۷) و از همین طریق، کاربردهایی نظیر «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق: ۱) را به صورت جمله اسمیه تحلیلی نموده اند (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۲۷).

^{۳۸} «وَأُولُو بَرِّی الَّذِینَ ظَلَمُوا إِذْ یُرْوَنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعَذَابِ»

^{۳۹} «وَأُولُو نَرِّی إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا یَا لَیْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآیَاتِ رَبَّنَا»

^{۴۰} ۱. مراجعه به برخی از آیات قرآن کریم نظیر آنچه در مقاله گذشت، و همچنین برخی از اشعار جاهلی مانند بیت:

فَلَوْ فِی یَوْمٍ مَعْرَكَةٍ أُصِیبُوا وَلَکِنْ فِی دِیَارِ بَنِی مَرِینَا

که متعلق به یکی از شاعران حیره است (رک. ابن شبة، ۱۳۹۹: ج ۲: ۵۴۳؛ ابن شبة به عنوان یکی از متقدمترین افرادی که بیت فوق را نقل کرده است، آن را منتسب به یکی از اهالی حیره دانسته است) و اکثراً آن را منتسب به امرؤ القیس دانسته اند (رک. ابن عبد ربّه، ۱۴۰۴: ج ۳: ۲۲۷؛ ابوبکر ابن الأبیاری، ۱۳۹۰: ج ۱: ۵۴۱)، رواج حذف جواب «لو» در زبان عربی قابل مشاهده است (برای اطلاعات بیشتر رک. فراء، بی تا: ج ۱: ۹۷؛ همو، ج ۲: ۷؛ اخفش اوسط، ۱۴۱۱: ج ۱: ۱۴).

«... وَأَوْحَيْنَا...»، «وَنَادَيْنَاهُ...»، «... وَفُتِحَتْ...» و «وَأَقْتَرَبَ...» در آیاتی که از نظر گذشت، در معنای اصلی خود یعنی عطف دانسته و قول به زائده واقع شدن آن را نمی‌پذیرند (اخفش اوسط، ۱۴۱۱: ج ۲: ۴۹۶؛ میرد، بی‌تا: ج ۲: ۸۰؛ ابن جنی، بی‌تا: ج ۲: ۴۶۴). در متقدم‌ترین اثر نحوی بصره یعنی الکتاب، خلیل بن أحمد در پاسخ به پرسش سیبویه مبنی بر چیستی جواب شرط در آیه «... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...» (زمر: ۷۳)، بیان می‌کند که عرب، در صورتی که مخاطب به جواب آگاه باشد، آن را حذف می‌نماید (سیبویه، ۱۴۰۸: ج ۳: ۱۰۳). سکوت سیبویه (۱۸۰ق) درباره معنای «واو» بر سر «... و فتحت...» مشعر به این نکته است که مسئله إقحام «واو» در زمان او به عنوان یک نظر نحوی هنوز قابل توجه نبوده است. البته بر طبق گزارشات، آن گونه که اخفش اوسط آورده است، قولی به حسن بصری (۱۱۰ق) منسوب است که «واو» را در آیه مورد بحث بدون تأثیر معنایی در نظر گرفته است (رک. اخفش اوسط، ۱۴۱۱: ج ۱: ۱۳۲). همچنین قتاده (۱۱۸ق)، دیگر پیشگام فقه و تفسیر بصره، مطابق آنچه فراء از او نقل می‌کند، در قرائت خویش از آیه ۲ انشقاق به صورت «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ أَذِنَتْ لِرَبِّهَا»، با حذف «واو» قرینه‌ای بر زیادت آن در این موضع افاده می‌کند (رک. فراء، بی‌تا: ج ۱: ۲۳۸). غیر از این دو مورد که بعدها مورد قبول اکثریت نحویان بصره قرار نگرفت (میرد، بی‌تا: ج ۲: ۸۱؛ نحاس، ۱۴۲۱: ج ۴: ۱۷)، نزاع زائده‌انگاری «واو»، تا دوره فراء در میان نحویان مشاهده نمی‌شود. بر اساس سخن سیرافی، شارح الکتاب، این نکته را می‌توان مطرح ساخت که اصل اولیه نحویان در مواجهه با مواردی که جواب شرط در عبارت ظاهر نیست، محذوف در نظر گرفتن جواب است. وی این گونه موارد را به دو دسته تقسیم می‌نماید: مواردی که نحویان بر محذوف بودن جواب شرط اتفاق نظر دارند؛ همانند جواب شرط «لو» در آیات ۱۶۵ بقره^{۴۱} و ۳۱ رعد^{۴۲} و جواب شرط «إن» در آیه ۳۵ انعام^{۴۳}. دسته دوم، مواردی است که در ذکر یا حذف جواب شرط در آنها مناقشه صورت گرفته است؛ مانند آیات ۷۳ زمر^{۴۴} و ۱۰۳ و ۱۰۴ صافات^{۴۵} (سیرافی، ۲۰۰۸: ج ۳: ۳۱۱). چنان که در نقل سیبویه از خلیل گذشت، نحویان بصره در این موارد با قیاس از قاعده به کار رفته در جواب شرط «لو»، قول به حذف جواب را برگزیدند؛ به خصوص اینکه، با توجه به آنچه در آثار برخی از نحویان نظیر نحاس مشاهده می‌شود، نحویان بصره آنچه را دارای افاده معنایی است به عنوان حرف زائده در نظر نمی‌گیرند^{۴۶} (رک. نحاس، ۱۴۱۳: ۴۲۷).

۴۱. «وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوَى الْعَذَابَ...» (بقره: ۱۶۵)

۴۲. «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ...» (رعد: ۳۱)

۴۳. «فَإِنْ اسْتَنْطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ» (انعام: ۳۵).

۴۴. «... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا...» (زمر: ۷۳)

۴۵. «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبراهيمُ» (صافات: ۱۰۳-۱۰۴)

۴۶. سخن نحاس در ذیل آیه ۴۸ انبیاء در بحث از واو بر سر «ضیاء» چنین است: «وَقَدْ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى: فَمِنْ التَّحْوِيلِ مَنْ يَقُولُ الْوَاوُ مُقْحَمَةً وَهَذَا مَرْدُودٌ عِنْدَ التَّحْدِاقِ مِنْهُمْ لِأَنَّ مَا يُفِيدُ مَعْنَى لَا يَكُونُ زَائِدًا» (نحاس، ۱۴۱۳: ۴۲۷).

در مقابل، نحویان مکتب کوفه به سرمدمداری فراء، به جای بازگرداندن حکم آیات مورد مناقشه به مواضع متفق علیه، که عبارت‌اند از حذف جواب «لو» و «إن»، به طرح ایده جدیدی که بر مبنای آن، دیگر جواب شرط محذوف نخواهد بود، روی آوردند. ایشان با توجه به برخی شواهد شعری و همچنین آیات متناظر با آیات مورد بحث^{۴۷}، عاطفه بودن «واو» را در این مواضع مورد خدشه قرار داده و قائل به زیادت «واو» شده‌اند (رک. فراء، بی‌تا: ج ۱: ۱۰۷؛ همو، ج ۱: ۲۳۸؛ همو، ج ۲: ۵۰؛ ثعلب، ۱۳۶۰: ۵۹؛ ابن خالویه، ۱۴۱۳: ج ۲: ۴۵۴). نتیجه زیادت «واو» در آیات پیش گفته، در نظر گرفتن جمله پس از «واو» به عنوان جواب شرط است. با این فرض، نحویان کوفه به جای تقدیر گرفتن جواب شرط، با زائده در نظر گرفتن «واو»، جواب را مذکور تلقی کرده‌اند. از این نوع «واو» نزد برخی نحویان به «زائده» و نزد برخی به «مقحمة» تعبیر شده است^{۴۸}. علاوه بر آنچه درباره جواب «لَمَّا» و «حَتَّى إِذَا» گذشت، نزاع درباره حذف جواب یا زیادت «واو» در آیات ابتدایی سوره انشقاق^{۴۹} نیز مطرح شده است؛ اما مطابق تصریح فراء و به تبع او ابوبکر ابن الأنباری إقحام «واو» بر سر جواب، تنها برای دو ادات «لَمَّا» و «حَتَّى إِذَا» امکان‌پذیر است (فراء، بی‌تا: ج ۱: ۲۳۸؛ همو ج ۳: ۲۴۹؛ ابوبکر ابن الأنباری، بی‌تا: ۵۵). همچنین فراء در ذیل این آیات، پس از ذکر قرائت قتاده که «واو» را بر سر «أذنت» (انشقاق/ ۲) حذف کرده است، عدم علاقه خود را به زائده در نظر گرفتن «واو» ابراز کرده و همانند آیات ابتدایی سوره تکویر و سوره انفطار که جواب با فاصله ذکر شده است، این آیات را نیز دارای جوابی مقدر که معنای آن از آیه ششم^{۵۰} این سوره برمی‌آید، می‌داند^{۵۱}. در نتیجه، مثال اخیر را نمی‌توان از منازعات میان دو مکتب بصری و کوفی دانست؛ زیرا بزرگان مکتب کوفه نظیر فراء نیز در این مورد با بصریان اتفاق نظر دارند. در ادامه چگونگی ایجاد ایده این «واو» در میان نحویان کوفه و سیر تطور تاریخی آن از نظر خواهد گذشت.

۲-۳. نقش قرائت ابن مسعود از آیه ۷۰ یوسف در پی‌ریزی ایده زیادت «واو» توسط فراء

با مراجعه به معانی القرآن در ذیل آیاتی که نزاع درباره آنها در بخش پیشین تبیین شد، مشاهده می‌شود که فراء، «واو» به کار رفته در موارد مورد نزاع را ملغی در نظر گرفته است. او نامی از إقحام یا زیادت «واو» در این موارد به میان نیاورده اما به صراحت بیان می‌کند که «وَنَادَيْتَهُ» (صافات: ۱۰۴) معادل

^{۴۷}. نظیر آیه «حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فَتَبَحَثْ أَبْوَابَهَا» (زمر: ۷۱) که بدون «واو» ذکر گردیده است.

^{۴۸}. در ادامه مقاله به تبیین دو اصطلاح «زائده» و «مقحمة» برای حرف «واو» پرداخته خواهد شد.

^{۴۹}. «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ * وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ * وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ» (انشقاق: ۵-۱)

^{۵۰}. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَّاقِيهِ» (انشقاق: ۶)

^{۵۱}. متن فراء چنین است: «وَأَمَّا قَوْلُهُ: إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ. وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَقَوْلُهُ: وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ. وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ فَإِنَّهُ كَلَامٌ وَاحِدٌ جَوَابُهُ فِيمَا بَعْدَهُ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: «فِيَوْمِئِذٍ يَلَاقِي حِسَابَهُ». وَقَدْ قَالَ بَعْضُ مَنْ رَوَى عَنْ قَتَادَةَ مِنَ الْبَصْرِيِّينَ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ. أَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَاسْتَهَىٰ ذَلِكَ لِأَنَّهَا فِي مَذْهَبِ إِذَا الشَّمْسُ كَوَّرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ فَجَوَابُ هَذَا بَعْدَهُ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَحْزَرَتْ» (فراء، بی‌تا: ج ۱: ۲۳۸). هرچند فراء تصریحی به آیه ۶ انشقاق ندارد، اما وجهی که به عنوان جواب «إِذَا» در تقدیر گرفته، حاصل از معنای این آیه است.

«نَادَيْتَهُ»، «وَأَقْتَرَبَ» (انبیاء: ۹۷) معادل «اَقْتَرَبَ»، «وَفُتِحَتْ» (زمر: ۷۳) معادل «فُتِحَتْ» و «وَأُوْحِيْنَا» (یوسف: ۱۰) معادل «أُوْحِيْنَا» است (فراء، بی‌تا: ج ۲: ۵۰؛ همو، ج ۲: ۲۱۱). وی همچنین تصریح می‌کند که عرب، گاهی بر سر جواب «لَمَّا» و «حَتَّى إِذَا» حرف «واو» را اضافه می‌نماید^{۵۲} (همان، ج ۱: ۲۳۸؛ ج ۲: ۵۰). در میان تعابیر گوناگونی که فراء برای این «واو» استفاده کرده‌است، عبارت «هذه الواو معناها السقوط» (همان، ج ۱: ۲۳۸) را می‌توان پایه‌ای برای ایجاد تعریف آنچه بعداً «واو مقحمة» نامیده شد، دانست. علاوه بر آیات پیش‌گفته، آیه «حَتَّى إِذَا فَسِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۲) نیز در مسئله إقحام «واو» مورد استناد فراء قرار گرفته‌است. او «واو» مذکور در عبارت «وتنازعتهم» را بدون تأثیر معنایی دانسته و آیه را همراه با تقدیم و تأخیر به صورت «حتى إذا تنازعتهم في الأمر فسلتم» تحلیل می‌نماید^{۵۳} (همان). در میان شواهد فراء برای پی‌ریزی این ایده، علاوه بر آیات پیش‌گفته، برخی اشعار جاهلی نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله:

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى
بِنَا بَطْنُ خَبْتِ ذِي حِقَافٍ عَقَنَلِ^{۵۴}

این بیت که سروده امرؤ القیس در معلقه اوست^{۵۵} (رک. امرؤ القیس، ۱۴۲۵: ۳۹؛ قرشی، بی‌تا: ۱۲۶)، شاهدی پراهمیت برای اثبات استعمال «واو» به صورت زائده پس از «لَمَّا» است. آن‌طور که فراء ادعا کرده‌است، عبارت «انتحى» که جواب شرط «لَمَّا» است، با «واو» همراه گشته (فراء، بی‌تا: ج ۲: ۲۱۱) و در نتیجه، بودن یا نبودن «واو» تأثیری در لحاظ این جمله به عنوان جواب ایجاد نمی‌کند. البته باید به این نکته اشاره کرد که نحویان گروه مقابل، در این شاهد شعری نیز همانند آیات پیشین، قول به إقحام «واو» را نپذیرفته و جمله «وانتحى» را معطوف به «أجزنا» در نظر گرفته‌اند. در رابطه با جواب «لَمَّا» در این بیت، دو نظر از سوی بصریان ارائه شده‌است: در دیدگاه اول، جمله «هَصْرْتُ بِفَوْدِي رَأْسَهَا...» در بیت بعد به عنوان جواب در نظر گرفته شده‌است. این قول از سوی ابوبکر ابن‌الانباری

^{۵۲} همچنین او سخن غریبی را نیز نقل می‌کند که عرب گاهی بر سر جواب «لَمَّا» حرف «لکن» را در می‌آورد؛ مانند عبارت «لَمَّا شتمنی لکن اُثب علیه» (فراء، بی‌تا: ج ۲: ۵۰).

^{۵۳} در مقابل، نحویان بصری إقحام «واو» را در این آیه نپذیرفته‌اند و چند تحلیل جایگزین را در این رابطه ارائه داده‌اند: تحلیل نخست که متناسب به اخفش است، «إِذَا» را در آیه به معنای «متی» دانسته و جواب آن را «ثم صرفکم» فرض می‌کند (باقولی، ۱۴۲۰: ج ۳: ۸۹۳). تحلیل دیگر نیز مطابق عملکرد بصریان در دیگر آیات مورد بحث مبتنی بر حذف جواب «إِذَا» است (همان). در تحلیل سوم، «حتى» بر خلاف دو مورد قبل که از نوع ابتدائیه بود، اجازه در نظر گرفته شده و جمله پس از آن مجرور به آن فرض شده‌است. در این قول، دیگر «إِذَا» ظرفیه نیست و بنا بر این نیازی به جواب ندارد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۳: ۱۸۴). لازم به ذکر است که ابوالحسن اخفش چنین قولی را برای آیه «حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» (زمر: ۷۳) بیان کرده‌است (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۳۹).

^{۵۴} ترجمه: پس زمانی که از جانب قبیله گذشتیم، در ریگ‌زاری دارای پستی و بلندی آرام گرفتیم.

^{۵۵} صورت دیگر این بیت که در کتب ادبی به آن اشاره شده به این شرح است:

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى
بِنَا بَطْنُ خَبْتِ ذِي حِقَافٍ
عَقَنَلِ

(رک. ابن قتیبه، بی‌تا الف: ۳۵۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵: ۳۲۶). در صورت دیگری نیز به جای واژه «خَبْتِ»، «حَقَفِ» آمده‌است (رک. شیبانی تیریزی، ۱۳۵۲: ۲۶).

(۳۲۸ق)، نحوی کوفی و شاگرد ثعلب (برای اطلاعات بیشتر رک. زبیدی اندلسی، بی‌تا: ۱۵۳-۱۵۴)، به ابو عبیده معمر بن مثنی نسبت داده شده است^{۵۶} (ابوبکر ابن‌الأنباری، بی‌تا: ۵۵). دیدگاه دوم که مطابق با عملکرد بصریان در آیات مورد مناقشه است، در نظر گرفتن جواب به صورت محذوف و با تقدیر «تَنَعَمْنَا وَتَمَتَّعْنَا بِهَا» یا عبارتی شبیه به آن است (رک. زوزنی، ۱۴۲۳: ۵۰؛ ابن‌الأنباری، ۱۴۲۴: ۳۷۶).

دیگر شاهد شعری فراء برای اثبات «واو مقحمة» دو بیت پیش‌رو است:

«حَتَّىٰ إِذَا قَمِلَتْ بُطُونُكُمْ وَرَأَيْتُمْ أَبْنَاءَكُمْ سَبُّوا
وَقَلْبَتُمْ ظَهَرَ الْمِجَنُّ لَنَا إِنَّ اللَّيْمَ الْعَاجِزُ الْخَبُّ»

این دو بیت که در معانی القرآن بدون ذکر نام شاعر آمده و طبق ادعای برخی منتسب به ابونهبشل أسود بن یَعْفَرُ، شاعر جاهلی است (رک. ابونهبشل، ۱۹۶۸: ۱۹۷)، از جهت استشهاد با بیت سابق متفاوت است؛ زیرا، شروع این بیت با عبارت «حَتَّىٰ إِذَا» است و استشهاد فراء به این بیت به نوعی اثبات‌کنندهٔ إقحام «واو» در دو موضع از مواضع اختلافی یعنی آیات ۷۳ زمر و ۹۷ انبیاء است. در شعر فوق، «واو» بر سر «وقلبتم» از سوی فراء بدون تأثیر دانسته شده و او جملهٔ «قلبتم...» را جواب «حَتَّىٰ إِذَا» در نظر می‌گیرد (فراء، بی‌تا: ج ۲: ۵۰). در مقابل نظر فراء، نحویان بصره، جواب را محذوف در نظر گرفته و «واو» را عاطفه می‌دانند. ابن‌جنی جواب شرط مقدر را «عرف الناس غدركم» یا چیزی شبیه به آن فرض می‌نماید (ابن‌جنی، ۱۴۲۱: ج ۲: ۲۹۰). سیرافی نیز عبارت مقدر را جمله‌ای نزدیک به آنچه ابن‌جنی متذکر شده، به صورت فعل لازم «بَانَ غَدْرُكُمْ» می‌داند (سیرافی، ۲۰۰۸: ج ۳: ۳۱۲). شاهد دیگر دربارهٔ إقحام «واو» در شعر جاهلی، بی‌تی از لبید بن ربیعة در معلقهٔ اوست (لبید بن

ربیعة، ۱۴۲۵: ۱۱۲؛ شبیانی، ۱۳۹۴: ج ۲: ۳۳۹):

«حَتَّىٰ إِذَا يَسُّ الرُّمَاءُ وَأَرْسَلُوا غُضُّفًا دَوَاجِنَ قَافِلًا أَعْصَامُهَا»

هرچند فراء بیت فوق را برای توضیح ریشهٔ «یسس» در آیهٔ ۳۳ رعد ذکر کرده است، تفسیر او از آن به خوبی نمایانگر در نظر گرفتن فعل «أرسلوا» به عنوان جواب «حَتَّىٰ إِذَا» و تحلیل «واو» به عنوان حرف زائده است (رک. فراء، بی‌تا: ج ۲: ۶۴)^{۵۸}؛ چنان‌که بعدها ابوبکر ابن‌الأنباری این نکته را به تصریح در هنگام شرح بیت لبید ذکر کرده است (رک. ابوبکر ابن‌الأنباری، بی‌تا: ۵۶۶). در مقابل، مخالفان زیادت

^{۵۶} در مقابل سخن ابوبکر ابن‌الأنباری، زوزنی (م. ۴۸۶ق) شارح معلقات سبع، ابو عبیده را قائل به إقحام «واو» در این بیت دانسته و این سخن را نقد می‌کند (زوزنی، ۱۴۲۳: ۵۱). البته با توجه به تقدم زمانی ابن‌الأنباری و دقت او در نقل در مباحث نحوی، قول وی بر سخن زوزنی ترجیح دارد.

^{۵۷} البته در دیوان أسود که به کوشش نوری حمودی قیسی گرد آمده و به چاپ رسیده است، بیت دوم پیش از بیت اول و با فاصله از آن ذکر گردیده (ابونهبشل، ۱۹۶۸: ۱۹) که در این صورت این شعر را نمی‌توان شاهی برای بحث مورد نظر دانست. اما با توجه به اینکه اکثر کتب متقدم این شعر را به فراء نسبت داده‌اند (رک. ابوبکر ابن‌الأنباری، بی‌تا: ۵۵؛ سیرافی، ج ۳: ۳۱۱؛ ازهری، ۲۰۰۱: ج ۱۵: ۴۸۴)، به نظر می‌رسد ترتیب فراء از آنچه در دیوان آمده، دقیق‌تر است.

^{۵۸} تفسیر فراء از بیت مورد بحث چنین است: «معناه حتیٰ إذا یسسوا من کل شیء مما یمکن إلا الذی ظهر لهم أرسلوا. فهو معنی حتیٰ إذا علموا أن لیس وجهه إلا الذی رأوا أرسلوا» (فراء، بی‌تا: ج ۲: ۶۴).

«واو»، در این بیت نیز با عاطفه دانستن «واو» (رک. شیبانی، ۱۳۹۴، ۲۸۹) ^{۵۹}، جواب را محذوف در نظر گرفته و تقدیر عبارت را این‌گونه بیان داشته‌اند: «حتى إذا يسر الرماة تركوا رميهم» (شیبانی تبریزی، ۱۳۵۲: ۱۵۷).

مهم‌ترین شاهد فراء درباره اثبات «واو مقحمة»، موردی است که پس از او، کمتر مورد توجه قرار گرفته و نحویانی نیز که در مقام داوری بین دو مکتب بصره و کوفه بوده‌اند، متعرض آن نشده‌اند. این شاهد که در چهار موضع مورد استناد فراء واقع شده، قرائت عبدالله بن مسعود، امام قاریان کوفه، از آیه ۸۰ یوسف به شکل «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ وَجَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ» است. همان‌طور که از این خوانش مشخص است، ابن مسعود جواب «لَمَّا» یعنی «جعل» را که در مصحف رسمی بدون «واو» آمده، به صورت «وجعل» قرائت کرده‌است. فراء مدلول قرائت ابن مسعود و قرائت رسمی را که از آن به «قراءتنا» تعبیر کرده‌است، یکی دانسته و با تعبیر «كُلُّ عَرَبِيٍّ حَسَنٌ» هر دو وجه را دارای صحت استعمال در زبان عربی می‌داند (فراء، بی‌تا: ج ۱: ۱۰۸). آن‌طور که در بخش پیشین مقاله گذشت، فراء به عنوان یک نحوی کوفی، عنایتی ویژه به مصحف و قرائت ابن مسعود داشته و در بیش از ۲۰۰ موضع، در مقام استفاده از آن بوده‌است. با توجه به اینکه آیات قرآنی مورد نزاع، هرکدام دارای توجیهی جایگزین نسبت به در نظر گرفتن «واو» به عنوان مقحمة است و همچنین شواهد شعری جاهلی نیز متحمل وجوه متعددی است که ذکر آنها گذشت، آنچه سبب شکل‌گیری و تثبیت ایده «واو مقحمة» در مکتب کوفه به سردمداری فراء شده، وحدت مدلول آیه ۸۰ یوسف در قرائت رسمی و قرائت ابن مسعود است؛ توضیح اینکه، یکسان‌انگاری مدلول این دو قرائت از سوی فراء، بهترین شاهد برای این نکته‌است که «واو» در قرائت ابن مسعود تأثیر معنایی ندارد. با این توصیفات، این نکته نیز به خوبی روشن می‌گردد که چرا نحویان بصره برخلاف نحویان کوفه قائل به زیادت واو در زبان عربی نشده‌اند؛ زیرا، مصحف ابن مسعود در نظر ایشان فاقد جایگاهی بوده که این مصحف نزد قراء و نحویان کوفه داشته و شواهد نحوی دیگر نیز هرکدام دارای وجهی غیر از زائده انگاری «واو» بوده‌است. در نتیجه آنچه وزنه را به سمت تثبیت ایده «واو مقحمة» از سوی کوفیان سوق داده، قرائت ابن مسعود از آیه مورد بحث است.

۲-۴. تعمیم گسترده استعمال «واو مقحمة» از سوی فراء با تأثر از قرائت ابن مسعود از آیه ۵۰ احزاب

با مراجعه به آیات «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ» (بقره: ۱۷۷) و

^{۵۹} البته در متن کتاب شرح المعلقات التسع که منسوب به ابو عمرو شیبانی است (در رابطه با انتساب این کتاب به ابو عمرو شیبانی رک. شیبانی، ۱۴۲۲: ۵-۶)، تصریحی به عدم زیادت «واو» وجود ندارد اما وی در هنگام توضیح معنای بیت، بر خلاف دیگر شارحان این معلقه (رک. شیبانی تبریزی، ۱۳۵۲: ۱۵۷؛ زوزنی، ۱۹۱؛ دره، ۱۴۰۹: ج ۲: ۷۲)، بر سر «أرسلوا» «واو» را تکرار کرده‌است (رک. شیبانی، ۲۸۹).

«لَكِنَّ الزَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا» (نساء: ۱۶۲) مشاهده می‌شود که نصب واژه «المقیمین» در آیه اول و واژه «الصابرین» در آیه دوم، بحث‌های فراوانی را در میان نحویان موجب شده است.^{۶۰} فراء برای تحلیل این آیات از دو مقدمه استفاده می‌نماید؛ در ابتدا، او بیان می‌دارد که عرب برای مدح در هنگام طولانی شدن صفت، دست به ایجاد فاصله میان نعت و منعت می‌زند. او سپس بیان می‌کند که در این هنگام، یعنی طولانی شدن کلام و فاصله افتادن میان نعت و منعت، زبان عربی برای رساندن این نکته که وصف حاضر توصیفی برای منعت سابق است، بر سر آن «واو» داخل کرده و واژه پس از «واو» را گاهی به شکل منصوب ذکر می‌نماید که این نصب، خود سبب ایجاد مدحی مجدد می‌گردد (فراء، بی‌تا: ج ۱: ۱۰۵-۱۰۸). مطابق آنچه گذشت، در آیه ۱۷۷ بقره واژگان «الموفون» و «الصابرین» هر دو، وصفی برای اسم موصول «مَنْ» در ابتدای آیه هستند که میان نعت و منعت، یک «واو» قرار گرفته و سپس برای مدح مجدد، واژه «الصابرین» به شکل منصوب درآمده است. در آیه ۱۶۲ نساء نیز واژگان «المؤمنون»، «المقیمین» و «المؤتون» همگی صفاتی برای «الراسخون فی العلم» هستند که همانند آیه پیشین میان این صفات با موصوفشان به واسطه «واو» فاصله ایجاد شده و واژه «المقیمین» به جهت مدح مجدد، منصوب گردیده است. فراء در مقام مخالفت با کسائی، دیگر پیشوای نحو کوفه، که نصب نعت را تنها پس از اتمام کلام جائز دانسته و در نتیجه در رابطه با واژه «المقیمین» نظر دیگری مبنی بر عطف این واژه به مای موصولة در «یؤمنون بما أنزل الیک» ارائه داده بود، بیان می‌کند که زبان عربی در هنگام طولانی شدن صفات، کلام ناقص و کلام تام را یکسان فرض می‌نماید. به همین دلیل، فراء با نظر کسائی، مبنی بر عطف واژه «المقیمین» به واژگان پیش از خود مخالفت نموده و با اینکه خبر واژه «الراسخون» یعنی «اولئک سنؤتیهم اجرا عظیما» پس از «المقیمین» قرار دارد و در نتیجه، این واژه پیش از اتمام کلام قرار گرفته است، همچنان آن را نعت مقطوع برای «الراسخون» تلقی می‌کند. او برای اثبات این نظر به ذکر شواهد «واو مقحمة»، که پیش‌تر ذکر آن گذشت، می‌پردازد. این استناد حاوی دو نکته است؛ نخست، نشان‌دهنده این است که در شواهد پیشین نیز، کلام ناقص همانند کلام تام در نظر گرفته شده و لذا بر سر جواب آنها «واو» آمده است. نکته دوم، این مطلب را می‌رساند که «واو» قرار گرفته بر سر «والموفون» و «والمؤمنون» در نظر فراء از نوع «مقحمة» بوده و دیگر، خاصیت عاطفه ندارد؛ زیرا، عطف مستلزم در نظر گرفتن مصادیقی مجزا برای هر کدام از واژگان (یعنی «الراسخون» و «المؤمنون») بوده، در صورتی که طبق

^{۶۰} این آیات به حدی مناقشه برانگیز بوده‌اند که در نقل از سعید بن جبیر، این دو آیه به همراه آیات ۶۳ طه و ۶۹ مائده از جمله الحان یا خطاهای موجود در مصحف معرفی شده (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۸) که عثمان نسبت به وجود آنها در مصحف اقرار کرده و گفته بود که عرب آنها را با لسان خویش اصلاح خواهد کرد (ابن شبة، ۱۳۹۹: ج ۳: ۱۰۱۳-۱۰۱۴؛ ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۱-۱۲۲). در روایت دیگری نیز که منسوب به عایشه است، آیه «لکن الراسخون...» (نساء: ۱۶۲) به همراه دو آیه دیگر یعنی ۶۳ طه و ۶۹ مائده از جمله خطای کاتبان معرفی گردیده است (ابوعبید، ۱۴۱۵: ۲۸۷) که البته نقد این اقوال مجال دیگری را می‌طلبد.

تصریح فراء، مصادیق این واژگان یکسان است. فراء سپس برای واقع شدن «واو» میان نعت و منعوت و به تبع آن نصب یکی از نعوت، به ذکر شواهدی از شعر عربی روی می‌آورد.

مهم‌ترین شاهد فراء برای اثبات قرارگرفتن «واو» مقحمة میان نعت و منعوت را باید در ذیل آیه ۵۰ احزاب جستجو کرد. مطابق گزارش فراء، ابن مسعود این آیه را همانند آیه ۷۰ یوسف با اضافه کردن یک «واو»، به صورت: «... وبنات خالاتك واللاتي هاجرن معك ...» خوانده است (همان، ج ۲: ۳۴۵). این قرائت سبب شده است تا فراء مجدداً بحثی را که در ذیل آیات پیش گفته مطرح نموده بود، طرح کرده و بیان دارد که عرب، گاهی نعت را با «واو» و گاهی بدون «واو» ذکر می‌کند. در نتیجه، فراء دوباره در مقام یکسان‌انگاری قرائت ابن مسعود و قرائت رسمی برآمده و «واو» را همانند آیه ۷۰ یوسف، بدون تأثیر نحوی در نظر می‌گیرد (همان). این قرائت را می‌توان سبب تسری دایره شمول «واو مقحمة» به بحث نعت از سوی فراء دانست؛ امری که در بحث پیشین او در ذیل آیه ۱۷۷ بقره مسکوت مانده بود.

همچنین از جمله نکات مطرح شده از سوی فراء در ذیل «واو» مقحمة مرتبط با صفت، عدم لزوم معرفه بودن واژه پس از «واو» است (همان: ج ۱: ۱۰۸). مطابق این نکته، دایره کاربرد این نوع «واو مقحمة» گسترش یافته و «واو» موجود بر سر «و ضیاء» در آیه ۴۸ انبیاء^{۶۱} و «و حفظا» در آیه ۷ صافات^{۶۲}، از دیدگاه فراء «مقحمة» دانسته شده است (همان: ج ۲: ۲۰۵). بر این اساس، به نظر می‌رسد مقصود فراء از وصف گسترده‌تر از پدیده نعت بوده و شامل وجه اعرابی حال نیز می‌گردد؛ چه مطابق تحلیل نحویانی نظیر عکبری که إقحام «واو» را در این آیات پذیرفته‌اند، واژه «ضیاء» حال برای «الفرقان» دانسته می‌شود (عکبری، ۱۴۴۰: ج ۲: ۳۱۵).

همچنین با مراجعه به قرائاتی که از ابن مسعود توسط متأخران جمع گردیده است، این نکته قابل مشاهده است که ابن مسعود در مواضعی غیر از آنچه فراء بدان‌ها اشاره کرد نیز از «واو» مقحمة استفاده نموده است. به عنوان مثال، مطابق گزارش جفری، ابن مسعود آیه ۵۵ مائده را با اضافه کردن یک «واو» به صورت «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» قرائت کرده است (Jeffery, 1937, 39).

این گزارش در منابع متقدم اسلامی نظیر المصاحف ذکر گردیده و مورد توجه برخی از تفاسیر قرون بعدی نظیر المحرر الوجیز نیز واقع شده است (رک. ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۳۵-۱۸۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۲: ۲۰۸). این «واو» نیز همانند آنچه در آیه ۵۰ احزاب گذشت، «مقحمة» بوده و میان نعت یعنی «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» و منعوت آن یعنی «الَّذِينَ آمَنُوا» قرار گرفته است و قرائت وی از لحاظ مدلول تفاوتی با قرائت رسمی ندارد.

۶۱. «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذَكَرًا لِلْمُتَّقِينَ» (انبیاء: ۴۸)

۶۲. «إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَبِيَّةٍ الْكُوكَبِ* وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ» (صافات: ۶-۷)

در پایان می‌توان گفت که به نظر می‌رسد در وهله اول قرائت «و جعل السقایة» از سوی ابن مسعود، موجب شد تا فراء إقحام «واو» در زبان عربی و به تبع قرآن کریم را مطرح ساخته و در مقام استشهاد به آیاتی از قرآن و برخی اشعار جاهلی برآید؛ یا اینکه ممکن است إقحام «واو» نزد او امری از پیش اثبات شده باشد که قرائت ابن مسعود در تثبیت این ایده نقش به‌سزایی داشته‌است. در مرتبه بعد، قرائت ابن مسعود از آیه ۵۰ احزاب، شاهدهی مهم نزد فراء برای تسری حکم «واو مقحمة» به نعت و منوعت بوده که هم در تحلیل قرائت ابن مسعود و هم در تحلیل آیات ۱۷۷ بقره و ۱۶۲ نساء، مورد استفاده وی قرار گرفته‌است.

نتایج

از پژوهش حاضر نتایج زیر قابل دست‌یابی است:

۱. ابن مسعود به عنوان امام و مرجع قرائت در کوفه، تأثیر به‌سزایی بر قاریان پس از خود داشته و مکتب نحوی کوفه نیز به طور مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر مصحف و قرائت او بوده‌است؛ در این راستا، فراء، از سردمداران نحو کوفه، در پی‌ریزی ایده «واو مقحمة» و امدار قرائت ابن مسعود از آیه ۷۰ یوسف به صورت «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ وَجَعَلَ السَّقَايَةَ...» و آیه ۵۰ احزاب به صورت «...و بنات خالاتك واللاتي هاجرن معك...» است.
۲. فراء با یکسان‌انگاری قرائت ابن مسعود از آیه ۷۰ یوسف با قرائت رسمی، در مقام طرح این ایده‌است که گاهی بر سر جواب شرط «لَمَّا» و «حَتَّى إِذَا» واوی که از لحاظ دلالت نحوی فاقد تأثیر است، ظاهر می‌گردد. او برای اثبات ایده خود در کنار قرائت ابن مسعود از شواهد شعری جاهلی نظیر بیت «فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاخَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى... بِنَا بَطْنُ خَبْتِ ذِي حِقَافٍ عَقَنَقَلُ» از امرؤ القیس و عبارت «حَتَّى إِذَا قَمَلْتَ بَطُونَكُمْ... وَقَلْبَتُمْ ظَهَرَ الْمَجْنُ لَنَا» در معلقه لبید بن ربیعة، بهره گرفته و آیات ۱۵ یوسف و ۱۰۴ صافات را دارای این نوع «واو» بر سر جواب «لَمَّا» می‌داند. همچنین آیات ۷۳ زمر و ۹۷ انبیاء، در نظر فراء، از جمله مواردی است که این «واو» بر سر جواب «حَتَّى إِذَا» درآمده‌است.
۳. فراء پس از طرح ایده «واو» بر سر جواب شرط، دایره شمول این «واو» را به بحث نعت سرایت داده و معتقد است در زبان عربی می‌توان میان نعت و منوعت در هنگام طولانی شدن صفات، «واو» داخل کرد. او بر این اساس، به تحلیل دو آیه ۱۷۷ بقره و ۱۶۲ نساء پرداخته و «واو» مذکور در این آیات را مخل در رابطه منوعت و نعت میان کلمات قبل و بعد «واو» نمی‌داند. هرچند فراء برای اثبات إقحام «واو» در این آیات به شواهد سابق خود در بحث جواب شرط استناد می‌کند، به‌نظر می‌رسد وی تحت تأثیر قرائت ابن مسعود از آیه ۵۰ احزاب به شکل «...و بنات خالاتك واللاتي هاجرن معك...» است. با مراجعه به قرائت ابن مسعود، رد پای «واو مقحمة» میان صفت و موصوف در آیه ۵۵ مائده قابل مشاهده‌است که البته فراء ذکری از آن به میان نیاورده‌است.

۴. به کار رفتن «واو مقحمة» میان صفت و موصوف در نزد فراء اختصاصی به وجه نحوی نعت نداشته و فراء معتقد است می‌توان بر سر صفتی که به صورت نکره برای یک واژه ذکر گردیده نیز این نوع «واو» را داخل کرد؛ آن‌چنان که در آیات ۴۸ انبیاء و ۷ صافات «واو» موجود بر سر «ضیاء» و «حفظاً» در نظر فراء از نوع «مقحمة» است. روشن است که آنچه فراء با عنوان صفت از آن یاد کرده در نزد نحویان متأخر به عنوان وجه اعرابی «حال» در نظر گرفته می‌شود.
۵. در مقام داوری میان دو مکتب بصره و کوفه باید گفت، آنچه سبب تثبیت ایده «واو مقحمة» در مکتب نحوی کوفه گشت، التزام و توجه این مکتب به مصحف و قرائت ابن مسعود به عنوان یک مرجع نحوی بود؛ منبعی که بصریان چنین جایگاهی را برای آن قائل نبودند.

منابع

قرآن کریم

- ابن أبی داود، أبوبکر عبدالله بن سلیمان بن أشعث الأزدي السجستاني (١٤٢٣ق). کتاب المصاحف. تقديم و تعليق: محمد عبده. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة و النشر.
- ابن أبی شیبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبی شیبة الكوفي العبسي (١٤٠٩ق). الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار. تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن أثير، ابوالحسن على بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري (١٤٠٩ق). أسد الغابة في معرفة الصحابة. بيروت: دارالفكر.
- ابن الأنباري، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد بن عبيدالله (١٤٢٤ق). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (بی تا). الخصائص. بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب. — (بی تا). اللمع في العربية. كويت: دار الكتب الثقافية.
- (١٤٢١ق). سرّ صناعة الإعراب. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن حجر، شهاب الدين ابوالفضل احمد بن على بن محمد بن حجر العسقلاني الكناني (١٤١٥ق). الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي (١٤١٦ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دارالحدیث.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه (١٤١٣ق). إعراب القراءات السبع وعللها. تحقيق: عبد الرحمن العثيمين. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد بن منيع (١٤١٠ق). الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن شبة، أبوزيد عمر بن شبة بن عبيدة بن ربيعة النميري (١٣٩٩ق). تاريخ المدينة. تحقيق: فهيم محمد شلتوت. جدة: بی نا.
- ابن شقير، أحمد بن الحسن (١٩٨٧م). المحلّي (وجوه النصب). رياض: مؤسسة الرسالة.
- ابن عبدالبر، ابوعمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري الأندلسي (١٤١٢ق). الإستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دارالجيل.

ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه (١٤٠٤ق). العقد الفريد. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي (١٤٢٢ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني (١٤٣٤ق). شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد. قم: نشر الفقاهة.

ابن فارس، ابوالحسين احمد بن فارس بن زكريا (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (بى تا). أدب الكاتب. تحقيق: محمد الدالي. بى جا: مؤسسة الرسالة.

_____ (بى تا). تأويل مشكل القرآن. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن مالك، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (١٤١٠ق). شرح تسهيل الفوائد. بى جا: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

ابن مجاهد، أبوبكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي (١٤٠٠ق). كتاب السبعة في القراءات. تحقيق: شوقي ضيف. القاهرة: دارالمعارف.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (١٤١٤ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف (١٤٣٤ق). شرح قطر الندى و بل الصدى. قم: ذوى القربى.

_____ (١٩٨٥م). مغني اللبيب عن كتب الأعراب. دمشق: دار الفكر.

ابوبكر ابن الأنبارى، محمد بن القاسم (بى تا). شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات. بى جا: دار المعارف.

_____ (١٣٩٠ق). إيضاح الوقف و الإبتداء. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.

ابو عبيد، قاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (١٤١٥ق). فضائل القرآن للقاسم بن سلام. بيروت: دار ابن كثير.

ابوعبيدة، معمر بن مثنى (١٩٩٨م). شرح نقائص جرير و فرزدق. أبو ظبي: المجمع الثقافي.

ابونعيم، (بى تا). حلية الاولياء و طبقات الاصفياء. القاهرة: دارالمعارف.

ابونهشل، أسود بن یعفر (۱۹۶۸م). دیوان الأسود بن یعفر. به کوشش: نوری حمودي القيسي. بغداد: وزارة الثقافة و الاعلام.

اخفش اوسط، أبوالحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (۱۴۱۱ق). معانی القرآن للأخفش. تحقیق: هدی محمود قراعة. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ازهری، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهری الهروي (۲۰۰۱م). تهذيب اللغة. تحقیق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

اشمونی، ابوالحسن نورالدين علی بن محمد الأشمونی (۱۴۳۴ق). شرح الأشموني على الفية ابن مالك «المسمى منهج السالك على ألفية ابن مالك». قم: ذوی القربی.

امرؤ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث (۱۴۲۵ق). دیوان امرئ القيس. بيروت: دار المعرفة. أسه، جواد (۱۳۸۹ش). چند و چون مواجهه مفسران با اختلافات نحوی دو مكتب بصره و كوفه. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۱۶ (۶۲ و ۶۳). ۲۹۸-۳۱۳.

باقولي، أبو الحسن نورالدين علي بن الحسين بن علي الإصفهاني (۱۴۲۰ق). إعراب القرآن المنسوب للزجا. القاهرة: دارالكتاب المصري.

بلاذری، ابوالحسن احمد بن يحيى بن جابر (۱۴۱۷ق). جمل من أنساب الأشراف. تحقیق: سهيل زكار و رياض زركلى. بيروت: دارالفكر.

پاکتچی، احمد (۱۳۷۰ش). «ابن مسعود، ابو عبدالرحمان». در دائرة المعارف بزرگ اسلامي. ج ۴. تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي.

ثعلب، أحمد بن يحيى (۱۳۶۰ق). مجالس ثعلب. مصر: دار المعارف.

ثعلبي، أبوإسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (۱۴۲۲ق). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقیق: أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴ق). الحيوان. بيروت: دار الكتب العلمية.

جرجانی، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (۱۴۲۲ق). أسرار البلاغة. بيروت: دار الكتب العلمية.

جفری، آرثور (۱۳۹۲ق). مقدمتان في علوم القرآن. تصحيح: عبدالله اسماعيل الصاوي. القاهرة: مكتبة الخانجي.

جوهری، اسماعيل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.

خطيب، عبداللطيف (بى تا). معجم القراءات. بى جا: دار سعدالدين.

درة، محمد علي طه (١٤٠٩ق). فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال. جدة: مكتبة السوادي.

ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (١٤٢٨ق). تذكرة الحفاظ. بيروت: دارالكتب العلمية.

_____ (١٤١٤ق). سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة.

زاير، عادل عبدالجبار و بلداوى، جنان سالم محمد (٢٠١٤م). دلالة واو الإقحام و واو الثمانية عند النيسابوري (ق ٨هـ) في تفسيره (غرائب القرآن و رغائب الفرقان): دراسة موازنة، مجلة اللغة العربية و آدابها. جامعة الكوفة كلية الآداب، ١ (٢٠)، ١٧٢-٢٠٦.

زبيدي اندلسي، أبوبكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج (بى تا). طبقات النحويين واللغويين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دارالمعارف.

زبيدي، عبداللطيف بن أبي بكر الشرجي (١٤٠٧ق). اثتلاف النصره فى اختلاف نحاة الكوفة و البصرة. تحقيق: الدكتور طارق الجنابى. بيروت: عالم الكتاب.

زجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (١٤٠٦ق). الايضاح في علل النحو. تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دارالنفائس.

_____ (١٤٠٥ق). اللامات. دمشق: دار الفكر.

زوزنى، حسين بن أحمد (١٤٢٣ق). شرح المعلقات السبع. بيروت: دار إحياء التراث العربى.

سجستاني، محمد بن عزيز (١٤١٦ق). غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب. دمشق: دار قتيبة.

سيبويه، أبوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي (١٤٠٨ق). الكتاب. تحقيق: عبدالسلام محمد بن هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

سيرافي، أبوسعيد حسن بن عبد الله بن المرزبان (٢٠٠٨م). شرح كتاب سيبويه. بيروت: دارالكتب العلمية.

سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (١٤٢١ق). الإبتقان في علوم القرآن. بيروت: دارالكتاب العربي.

_____ (١٣٩٣ش). البهجة المرضية في شرح الالفية. تصحيح: السيد قاسم الحسيني. قم: دارالحكمة.

شاه‌پسند، الهه (۱۳۹۷ش). رویکرد ادبی-معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم مطالعه موردي قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء. فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۲ (۳)، ۲۱-۴۱.

شاه‌پسند، الهه و وحیدنیا، آلاء (۱۳۹۷ش). تأثیر عقیده «مذکر انگاری قرآن» بر قرائات هفت‌گانه. دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. ۱۱ (۲)، ۱۱۱-۱۳۴.

شیبانی، أبوعمرو إسحاق بن مزار (۱۳۹۴ق). الجیم. تصحیح: محمد خلف أحمد. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

_____ (۱۴۲۲ق). شرح المعلقات التسع. تحقیق: عبد المجید همو. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

شیبانی تبریزی، یحیی بن علی بن محمد الشیبانی (۱۳۵۲ق). شرح القوائد العشر. بی‌جا: إدارة الطباعة المنيرية.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الطبري (بی‌تا). تاریخ الأمم و الملوك. تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: بی‌جا.

عبدالرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (۱۴۰۳ق). المصنّف. بیروت: المكتب الإسلامي. عرباوی، أحمد الشایب (۲۰۱۲م). قراءة ابن مسعود وأثرها في الآراء النحوية للفراء. مجلة البحوث والدراسات، ۶۱-۷۲.

عمرآوی، محمد عبدالفتاح (۲۰۱۹م). المؤلفات المنسوبة للخليل بن أحمد الفراهيدي و حقيقة نسبتها إليه. مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، ۳۶، ۱۲۰، ۱۵-۳۵.

عکبری، أبوالبقاء عبدالله بن حسين (۱۴۴۰ق). التبيان في إعراب القرآن. القاهرة: المكتبة التوفيقية. فراء، یحیی بن زیاد (بی‌تا). معانی القرآن. مصر: دار المصرية للتألیف والترجمة.

فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۵ق). الجمل فی النحو. بیروت: مؤسسة الرسالة. قرشی، أبوزید محمد بن أبی الخطاب (بی‌تا). جمهرة أشعار العرب. مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

کراع النمل، علي بن الحسن الهنائي الأزدي (۱۴۰۹ق). المنتخب من كلام العرب. مكة: جامعة أم القرى.

لييد بن ربيعة، أبو عقيل لييد بن ربيعة بن مالك العامري (١٤٢٥ق). ديوان لييد بن ربيعة العامري. به كوشش حمدو طماس. بيروت: دارالمعرفة.

مبّرد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي (بي تا). المقتضب. بيروت: عالم الكتب.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (١٩٥٥م). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

نجفی، روح الله (١٣٩٧ش). چالش های نحوی قرائت حمزه و خاستگاه تاریخی آن. دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ٢٤ (٢)، ٩-٢٦.

_____ (١٣٩٧ش). نقش مصحف «عبدالله بن مسعود» در شكل گيرى و حجت يابی قرائت های كوفه. دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، ١٢ (٢)، ٢٥١-٢٦٨.

نحاس، أبو جعفر احمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاس (١٤٢١ق). إعراب القرآن. بيروت: دارالكتب العلمية.

_____ (١٤١٣ق). القطع والائتناف. تحقيق: عبدالرحمن بن إبراهيم المطرودي. المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب.

_____ (١٤٠٩ق). معانى القرآن. مكة: جامعة أم القرى.

Beck, E. (1948). Studien Zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den Beiden Ersten Jahrhunderten. I, *Orientalia*, NOVASERIES, 17 (3) , 326-355.

Jeffery, A. (1937). Materials for the History of the Text of the Qur'an. Leiden: Brill Press.