

تاریخ قرآن

مؤلف:

دکتر عبدالصبور شاهین

ترجمہ:

دکتر سید حسین سیدی

عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

تحقیق و پژوهش:

ہادی بزدی ثانی

فهرست مطالب

| صفحه | عنوان |
|---------|----------------------------------|
| ۶..... | مقدمه مترجم..... |
| ۹..... | دیباچه..... |
| ۱۵..... | منابع پژوهش و روش صاحبان آن..... |
| ۲۴..... | شیوه پژوهش..... |

فصل اول: نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها

| | |
|---------|--|
| ۲۹..... | نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها..... |
| ۳۰..... | نگاهی به روایت‌های حدیث..... |
| ۳۵..... | موضع شیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه..... |
| ۳۹..... | تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه..... |
| ۴۸..... | رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه..... |

فصل دوم: متن قرآن بین گفتار و نوشتار

| | |
|---------|--|
| ۵۹..... | متن قرآن بین گفتار و نوشتار..... |
| ۵۹..... | آشنایی پیامبر ﷺ با خواندن و نوشتن..... |
| ۶۸..... | کاتبان و حافظان وحی..... |

فصل سوم: خط قرآن در روزگار پیامبر ﷺ

| | |
|---------|---|
| ۷۶..... | خط قرآن در روزگار پیامبر ﷺ..... |
| ۷۶..... | ۱- اصل خط عربی..... |
| ۸۶..... | ۲- نقطه‌گذاری (شکل) و اعجام خط عربی در روزگار پیامبر ﷺ..... |

فصل چهارم: قرائت به معنا

۹۶..... قرائت به معنا

۱۱۸..... در اسم‌های ذات

۱۱۸..... در فعل‌ها

۱۱۹..... در ادوات

فصل پنجم: متن قرآن بعد از پیامبر ﷺ

۱۲۷..... متن قرآن بعد از پیامبر ﷺ

۱۲۷..... در روزگار ابوبکر و عمر رضی الله عنهما

۱۴۲..... در روزگار عثمان بن عفان رضی الله عنه

۱۵۲..... برخی شبهه‌ها

فصل ششم: مشکل مصاحف

۱۵۹..... مشکل مصاحف

۱۶۷..... پژوهشی در مصحف ابن مسعود رضی الله عنه

۱۷۹..... جنبه‌های لهجه‌ای در قرائت ابن مسعود رضی الله عنه

۱۹۳..... نمونه‌هایی از روایات ترادف در قرائت ابن مسعود رضی الله عنه

۱۹۵..... پژوهشی در مصحف ابی بن کعب رضی الله عنه

۲۰۰..... ۱- روایت‌های قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

۲۰۲..... ۲- روایت‌های قرائتی با ویژگی تفسیری

۲۱۱..... پژوهشی در مصحف ابن عباس رضی الله عنهما

۲۱۳..... ۱- روایت‌های قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

۲۱۵..... ۲- روایت‌های قرائتی با ویژگی تفسیری

| | |
|----------|--|
| ۲۱۸..... | پژوهشی در مصحف علی <small>رضی الله عنه</small> |
| ۲۳۲..... | بازگشت به مصحف علی <small>رضی الله عنه</small> |
| ۲۳۳..... | قرائت‌هایی با ویژگی لهجه‌ای |
| ۲۳۹..... | ۲- قرائت‌های با ویژگی تفسیری یا موافق با رسم الخط عثمانی |
| ۲۴۷..... | مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی در جامعه اسلامی |

فصل هفتم: آغاز قرائت‌های شاذ

| | |
|----------|--|
| ۲۵۴..... | اندیشه شذوذ [قرائت‌ها] |
| ۲۵۴..... | معنای شاذ در لغت |
| ۲۵۶..... | معنای حرف |
| ۲۶۱..... | تحول در معیارهای صحت و شذوذ |
| ۲۶۱..... | (روایت حروف و شذوذ) |
| ۲۷۷..... | شبهه‌ای پیرامون رسم الخط |
| ۲۷۷..... | (وجوه تصحیف - وجوه جایز) |
| ۲۸۰..... | وجوه تصحیف |
| ۲۸۶..... | وجوه جایز |
| ۲۸۸..... | تأثیر تطبیقی این معیارها |
| ۳۰۰..... | ضمیمه روایت‌های حدیث حروف هفتگانه |
| ۳۰۰..... | روایت‌های ابی بن کعب <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۰۸..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره] |
| ۳۰۹..... | روایت‌های ابن مسعود <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۱۲..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره] |
| ۳۱۳..... | روایت‌های ابوهریره <small>رضی الله عنه</small> |

| | |
|----------|--|
| ۳۱۴..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]. |
| ۳۱۴..... | روایت‌های ام ایوب <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۱۵..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]. |
| ۳۱۵..... | روایت‌های ابن عباس <small>رضی الله عنهما</small> |
| ۳۱۶..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]. |
| ۳۱۶..... | روایت عمر بن خطاب <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۱۷..... | نقد اصطلاحی حدیث |
| ۳۱۷..... | روایت ابن عمر <small>رضی الله عنهما</small> |
| ۳۱۷..... | نقد اصطلاحی حدیث |
| ۳۱۸..... | روایت زیدبن ارقم <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۱۸..... | روایت ابوظلحه و زیدبن سهل انصاری <small>رضی الله عنهما</small> |
| ۳۱۹..... | روایت ابوجهیم انصاری <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۱۹..... | نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب]. |
| ۳۲۰..... | روایت ابوبکره <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۲۰..... | روایت سلیمان بن سرد <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۲۰..... | روایت عمروبن دینار <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۲۰..... | روایت ابوالعالیه <small>رضی الله عنه</small> |
| ۳۲۱..... | نقد اصطلاحی [احادیث، به ترتیب]. |
| ۳۲۲..... | منابع و مأخذ |
| ۳۲۷..... | نسخه‌های خطی |
| ۳۲۸..... | منابع خارجی |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه مترجم

قرآن کریم در میان کتاب‌های آسمانی و وحیانی، تنها کتابی است که هم از حیث لفظ و هم از حیث معنا آن گونه که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است، در میان پیروان آن قرار دارد. نزول قرآن آن گونه که در آیات آن آمده به قرار زیر است:

۱- در شب قدر:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ (قدر، ۹۷ / ۱)

«ما آن (قرآن) را در شب قدر نازل کردیم.»

۲- در شبی مبارک:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ ﴾ (دخان، ۴۴ / ۳)

«براستی ما آن را در شبی پر برکت نازل کردیم ما همواره اندازکننده بوده‌ایم!».

۳- در ماه رمضان:

﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾ (بقره، ۲ / ۱۸۵)

«ماه رمضان آنست که فرود آورده شد در وی قرآن.»

این آیات بیانگر آن است که قرآن نزول دفعی داشته است؛ اما زندگی و تاریخ اسلام گواه آن است که پس از بعثت رسول خدا ﷺ به رسالت در چهل سالگی، به مدت بیست

و سه دوران رسالت آن حضرت ﷺ بر ایشان نازل شده است. این نزول تدریجی نیز در قرآن به آن اشاره شده است:

﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ (اسراء، ۱۷ / ۱۰۶)

«و قرآن را [جدا جدا و] بخش بخش فرو فرستادیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی.»

نزول تدریجی حفظ و تدوین آن را نیز می‌طلبید و لذا پیامبر ﷺ در مرتبه نخست خود به حفظ کردن آن و حتی شتاب ورزیدن در این امر:

﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ﴾

(قیامت، ۷۵ / ۱۶-۱۷)

«زبان را به [تکرار] آن مجنبن تا به شتاب آن را [به خاطر بسپاری]. جمعش و [آسان ساختن] خواندنش بر [عهده] ماست»

مبادرت می‌ورزیدند. در میان مهاجران و انصار نیز گروهی از صحابه به حفظ آن می‌پرداختند. سپس قرآن به صورت نوشته درآمد و از روزگار خود پیامبر ﷺ و به دستور ایشان به کتابت آن همت گماشته شد. کثرت قاریان و کاتبان وحی و جدیت و حساسیت مسلمانان به این کتاب آسمانی باعث شد که از هر گونه تحریف مصون ماند. گردآوری و نگارش قرآن کریم از دیرباز مورد توجه مسلمانان بوده است. گردآوری قرآن دو مرحله را پشت سر گذراند. نخست به معنای حفظ آن در سینه‌ها بوده است که نخستین حافظ آن شخص پیامبر اکرم ﷺ بوده‌اند. بعد از ایشان حافظانی از اصحاب بودند که به این امر مبادرت می‌ورزیدند. اما مرحله دوم، می‌توان به امام علی، ابوبکر، عمر، عثمان، زید بن ثابت، ابی بن کعب و ... اشاره کرد. این نوشته‌ها معمولاً بر روی «لخاف» (سنگ نازک یا صفحه‌های سنگی) و «عسیب» (شاخه‌های درخت خرما) و

«أكتاف» (استخوان‌های پهن شتر) و «أقتاب» (تکه چوبی که بر پشت شتر می‌گذاشتند و بر روی آن سوار می‌شدند) و بر تکه‌های پوست بوده است. این همه تلاش و مجاهدت در حفظ و نگارش قرآن تردیدی باقی نمی‌گذارد که این کتاب همان است که بر پیامبر ﷺ نازل شده و به دست ما رسیده است. از طرفی مفاهیم و معانی قرآن چنان است که راه هر گونه تحریف را بسته است. کتابی که خود را «انور» معرفی می‌نماید و جن و انس را از آوردن آن ناتوان می‌شمارد، نباید برای اثبات تحریف‌ناپذیری آن از خارج از آن کمک گرفت. علاوه بر این خداوند نیز مصونیت آن را از هر گونه تحریف تضمین نموده است:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر، ۱۵ / ۹)

«ما قرآن را نازل کردیم و ما بطور قطع نگهدار آنیم!».

اما تاریخ قرآن، تاریخ نزول تدریجی و شیوه گردآوری و کتابت آن است که نیاز به حجت و دلیل دارد.

سید حسین سیدی

مشهد مقدس، اردیبهشت ۱۳۸۲، ۲۸ صفر ۱۴۲۴

دیباچه

از دیرباز که درون‌مایه‌های پویای حرکت تاریخی این امت را شناخته و به ابهاماتی که در طول قرن‌ها، اطراف این حرکت را برگرفته بود؛ پی بردم، مسأله تاریخ قرآن و مشکلات مربوط به آن مرا به خود مشغول ساخته بود به طوری که مشکلات تاریخی آن زیر طبقاتی فشرده و متراکم روی هم مانده و تقریباً نشانه‌ها و مشخصه‌های اندکی از آن ظاهر می‌گشت که بسیاری از مردم آن را اساس این مشکلات به شمار می‌آوردند؛ اما افسوس!

کسانی که عبارت «تاریخ قرآن» را می‌خوانند، چه بسا تصور کنند که مطلب واضح و روشن است؛ به طوری که صفحات اندکی درباره این موضوع که غیر محققانه به جنبه‌های این تاریخ روشن و پر حجم می‌پردازد، بر ایشان کافی است در حالی که این تاریخ، در حقیقت تاریخ شکوفایی این امت بزرگ با تمدن جاودانه‌اش می‌باشد؛ گویی تاریخی با این درجه از اهمیت ممکن است، ساده و بدون ابهام و صرف حوادثی باشد که در زمان و مکان مشخصی رخ داده‌اند و زمان و مکان بیانگر تمامی جنبه‌های آن می‌باشد.

مهم‌ترین جنبه این تاریخ، بُعد روان‌شناختی عناصر مختلفی است که در عرصه آن وارد شدند؛ چه مؤمنانی که پرچم اعتقاد و عقیده را برای دفاع از دین خدا برداشتند و چه ملحدانی که منکر شایستگی مؤمنان در تحقق هدفشان گشتند و چه منافقانی که مزورانه عمل کردند، به طوری که در آن واحد به حلال و حرام طمع بسته و از متکبران ملحد بر دین زیان‌بارتر نمودند تعارض و تداخل این عناصر، تأثیرات مضاعف آن در گذر نسل‌ها، اختلاف شرایط، دگرگونی روزگار، موج فراوانی از اصول و فلسفه‌ها، دوران جدید و جریان‌هایی که استعمار و در رأس آن خاورشناسی به وجود آورد - با شکل‌هایی به ظاهر متفاوت ولی در هدف و حقیقت متحد - ما را زیر بارانی از تهمت گرفت. همه اینها با هر آنچه که با خود داشتند، بر حوادث تاریخی سایه‌های انبوهی افکندند و امواجی از گمراهی، تشکیک، دروغ و تحریف را به حقایق آن افزودند و

گوهر حقیقت را پوشاندند و حتی باید گفت، دفن کردند و جز مطالبی قشری که قلم‌ها به آن پرداخته و چاپخانه‌ها آن را چاپ کنند چیزی برای ما نماند.

این چنین است مسأله تاریخ قرآن، تاریخی انباشته از عناصری تاریخی و پر از مشکلات، با وجود این، روزگار بین مردم و مشکلات تاریخ فاصله افکنده است به طوری که به چند خیر از آن، که از گذشته بر سر زبان‌ها بود توجه نمودند. از طرفی تلاش‌های پژوهشگران، پژوهش‌های بنیادین درباره این تاریخ را، گاهی به خاطر دشواری آن و گاهی به خاطر غلبه منطق جهل به کناری نهاد، چه در حوزه‌های علمی ما، ادعای احتیاط یا نگرانی از افشای امور کهنه و پوشیده شایع گشته که چه بسا، این پرده‌برداری از امور پنهان، مایه آزار و رسوایی باشد!

من نیز تقریباً از ورود در این عرصه به خاطر ارتباط آن با لغزشگاه‌های اعتقادی از یک سو و ابهام فراوان در مواد و مایه‌های آن از سوی دیگر، بیمناک بودم اما بالاخره دست به کار شدم و خود را چنین قانع کردم که بهترین راه حل مشکلات مواجه شدن با آنهاست نه گریز از آنها؛ چه مشکلی این چنینی، همچون زخم تازه باقی می‌ماند و هر چه درمان آن به تأخیر افتد و یا درمان‌گرانی علت‌شناس به آن نپردازند، دردها بیشتر بروز خواهد کرد لذا با دلهره و حیرات که مرا فراگرفته بود به موضوع عطف عنان نمودم.

دلهره از آن جهت که در این تاریخ، حوادث فراوان و پرسش‌هایی وجود دارد که پژوهش علمی هنوز پاسخ کاملی به آن نداده است، زیرا در وهله اول تلاش‌هایی که در این راه صورت گرفته، اندک بوده چون کتاب‌هایی که در این باره نوشته و چاپ شده است واقعاً کم است و به تعداد انگشتان یک دست نمی‌رسد.

دوم اینکه تلاش‌های اندک، گاهی به خاطر سطحی بودن دچار ناکارآمدی شده و گاهی از روی غرض‌ورزی سترون نموده است زیرا نویسندگان آن از خاورشناسانی بوده‌اند که بیشتر آنها روح همدلی با میراث ما را در خود نداشتند و لذا در پی یافتن

شبهه‌هایی بوده‌اند تا بر اساس آنها، احکامی را بنا نهند که در آینده چهره واقعی خود را نشان خواهد داد.

عیب نویسندگان ما که به تاریخ قرآن پرداخته بودند، این بود که از پرسش‌های بسیاری که پژوهش‌های خاورشناسی درافکنده بود، صرف نظر کردند و سخنان خود را به شکل گزارش، مطرح می‌کردند و همیشه بر خوانندگان این مطالب، لازم بود که هر آنچه را که گفته می‌شود، پذیرا باشند.

آفت خاورشناسان این است که با احتمالات عقلی، همچون حقایق علمی برخورد می‌کنند و گذشته را که هیچ وقت بخشی از تاریخشان نبوده است و در نتیجه از مؤلفه‌های درونی آنها هم نمی‌باشد، علیرغم اختلاف در مکان، زمان، عقلانیت و روح با معیار روزگار کنونی‌شان می‌سنجند.

نشانه این عمل آن است که آنها از ویژگی متافیزیکی‌ای که در سایه آن، حوادث تاریخ قرآن در روزگار پیامبر ﷺ به وجود آمده است، چشم‌پوشی می‌کنند و روش‌های مسلمانان در نقد اخبار و روایات را رد می‌کنند. کافی است عبارت آرتور جفری^۱ در مقدمه کتاب «المصاحف» را بخوانیم که به توصیف شیوه محققان خاورشناس می‌پردازد. وی می‌گوید: «روش خاورشناسان در پژوهش چنین بوده است که به جمع آرا، گمان‌ها، اوهام و تصورات می‌پرداختند تا با بررسی، چیزهایی را استخراج کنند که مطابق مکان، زمان و ویژگی‌های باشد و در این کار، متن را بدون اسناد معتبر می‌دانستند». آنگاه وی در توصیف عکس‌العملی که کتاب خاورشناس آلمانی نولدکه^۲ - (تاریخ قرآن) با آن مواجه شد، می‌گوید: «وقتی چاپ نخست کتاب نولدکه به بازار آمد، برخی از اهل حدیث در شرق به آن حمله کردند و وی را به طعن در دین متهم نمودند و پنداشتند کسانی که از این روش پیروی می‌کنند، علیرغم انصاف و نیت درستشان، خالی از

1- Arthur Jeffery.

2- Theodor Noldeke.

جانبداری در پژوهش‌های خود نیستند چه این که عدم جانبداریشان مشخص و از نوشته‌های آنها پیداست که متن را بدون اسناد معتبر می‌دانند و آن دسته از آرای گذشتگان را گزینش می‌کنند که با ویژگی‌های از جمله سندها، چه متواتر و چه ضعیف، مطابقت داشته باشد، چه بسا نتایج پژوهش‌های آنها به این شیوه با آموزش اهل حدیث که از روزگاران دور و در میان دانشمندان معمول - بوده است در تناقض باشد^۱.

اگر این خاورشناسان تلاش‌های خود را به روش‌های نقد اسلامی در گزینش اخبار و راویان مقید می‌ساختند هرگز ارزیابی‌های آنها با ارزیابی‌های ما اختلاف نداشت، و برای قرآن، تاریخی نمونه می‌نوشتند که در آن مطالب درست فراوان و مطالب نادرست به اندک می‌رسید و اگر نویسندگان ما در پژوهش از روی اینان در دادن فرضیه، ارائه برهان و استنتاج - با پایبندی به روش‌های اصیل در نقد روایات و راویان - پیروی می‌کردند، در فهم این تاریخ به مرتبه بالایی دست می‌یافتند. بدین ترتیب امور با بی‌توجهی و سهل‌انگاری ادامه یافت و باعث شد که ترس از پرداختن به این مسأله در من شکل گیرد.

اما حیرت از آن رو بود که منابعی که می‌توانند نقطه شروع پژوهش درباره مشکلات تاریخ قرآن و به ویژه قرائت‌های شاذ باشند - چه چاپ شده و چه نسخه خطی - کم‌اند؛ چون مطالب چاپ شده‌اند کند و نسخه‌های خطی غالباً مفقود. بنابراین، مواد موجود و در دسترس - ظاهراً - نمونه‌هایی کافی برای بیان کامل حقیقت مشکلات و عناصر آن نیستند و هر حکمی که صادر شود با به میدان آمدن مطلب جدیدی، در معرض نقض و باطل شدن خواهد بود.

این از حیث مشکل پیرامون تاریخ قرآن؛ اما مشکل از جهت فنی، مشکل تاریخ عربی فصیح و پژوهش زبان‌شناختی درباره قرائت‌های شاذ می‌باشد که این کتاب، درآمدی بر آن است؛ لذا لازم است نمونه‌ها و شواهدی مربوط به لهجه فصیح قریشی و لهجه‌های

۱- عبدالله بن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، مقدمه جفری، ص ۴.

نزدیک به فصاحت آن یا کم و بیش پایین‌تر از آن داشته باشیم؛ چون فراوانی نمونه‌ها هنگام صدور هر گونه حکم اطمینان بیشتری به ما می‌دهد، از این رو بایسته است که به سیر در ماوراءالطبیعه در تفکر و پژوهش زبان‌شناختی که امروزه با تمام قدرت رو به تلاش دارد مَّتَّهَم نگردیم؛ لذا حیرتم افزون گشت.

قرائت‌ها، همگن نحو و در حقیقت بیان و روایتند، اما گذشت قرن‌ها آن را به شیء جامدی تبدیل کرده است و بخش زیادی از آن را با تهمت شاذ بودن به کنار گذاشته است، و دریافت آن را بدون نظر انتقادی و تحلیلی که در بردارنده مسایل آوایی، زبانی و نحوی است، محدود کرده است.

شایسته بود که پژوهش‌های گذشته، قرائت‌ها را به عنوان علمی دارای مبنایی استوار از روایت و نقل، پرورانده و به عنوان فنی که با کیفیت تلفظ درگذر روزگاران در ارتباط است نُضج می‌دادند، چون این علم همچنان که حفظ‌کننده سخنان نقل شده از طبیعت زبان عربی لهجه‌های آن می‌باشد، سند پدیده‌های زنده گفتاری است. اما بی‌توجهی به این جنبه، به هر دلیلی، نادیده گرفتن اهمیت اصل موضوع است چنان که در روزگار جدید هم کسی از حیث فنی به آن توجهی ننموده است. البته برخی از دانشمندان و خاورشناسان در خلال معرفی قرآن، به این مسأله، بدون توجه به درست بودن و شاذ بودن آن پرداخته و به ارتباط آن با زمینه‌های درست و نادرست زبانی توجه ننموده‌اند. در خصوص نگارش رساله‌ای پیرامون قرائت‌های شاذ که تنها، پژوهشی پیرامون مسایل و مشکلات آن باشد، دکتر مصطفی مندور پیش‌دستی نموده است^۱.

وی این رساله را به عنوان رساله تکمیلی، جهت دریافت مدرک دکتری از دانشکده ادبیات در دانشگاه پاریس ارائه نموده است. عنوان رساله عبارت است از:

۱- وی اکنون استاد دانشکده ادبیات در دانشگاه عین الشمس است ما به سختی به میکروفیلم این رساله از کتابخانه سوربن دست یافتیم.

Inventaire des Lectures Extra-Canonique d'après les Données de Tabari, d'Ibn abi Dawud et d'Ibn Halawayh.

ظاهراً دو امر در عمق پژوهش این رساله ۲۵۶ صفحه‌ای - همراه با فهرست‌ها و مراجع - تأثیر گذاشته است: ۱- تکمیلی بوده است. ۲- مباحث این سه کتاب در باب قرائت‌های شاذ، نسبت به مطالبی که می‌توان در این موضوع دست یافت، اندک است لذا دکتر مندور به بیان سخن استاد رژی بلاشر در کتاب «درآمدی بر قرآن»^۱ در بخش مربوط به تاریخ این مسأله، بسنده نموده است.

وی همچنین به ارائه آمارهایی در باب تعداد روایات و راویان و سرگذشت آنها در هر یک از این سه کتاب اکتفا کرده است.

این تلاش‌ها، بهتر است به عنوان مقدمه‌ای برای تلاشی دیگر انجام گیرد که چه بسا دکتر مندور، بعدها در عملی ساختن آن شتاب به خرج دهد. چنان که دیدیم این زمینه، دست نخورده و بکر است که بحث پیرامون ریشه‌ها و مطالب آن ما را به منابعی چند خواهد رساند که در آنها قرائت‌های شاذی وجود دارد که تصویری حقیقی دارد. و بیش از آنچه که هست امکان جمع‌آوری آن می‌باشد، این منابع عبارتند از:

۱- کتاب «مختصر البدیع» ابن خالویه.

۲- کتاب «المُختسب» ابن جنی.

۳- کتاب «شواذ القراءه و اختلاف المصاحف» کرمانی.

۴- تفسیر «البحر المحیط» ابو حیان.

۵- به این چهار منبع، کتاب «المصاحف» از ابن ابی داود سجستانی، اضافه می‌شود.

بنابر آنچه، بعداً بیان خواهیم کرد، این منابع در بردارنده بیشتر نوشته‌هایی است درباره شواذ که در تاریخ ذکری از آنها به میان آمده است. با بررسی این منابع، تمام روایت‌های آن را بررسی کرده و برای ضبط دقیق وجوه قرائتی و کامل نمودن سندها،

1- Regis Blachere, Introduction au Coran.

روایات را مقایسه و نقل کردم؛ بدین ترتیب مجموعه زیادی از روایات به ترتیب قاریان و به همراه تمام آنچه که در تفسیر آنها در منابع و مراجع مختلف گفته شده، برایم حاصل شد. بعد از اطمینان به اتمام این کار، به معرفی زمینه‌های شذوذ قرائت‌ها و روش نویسندگان آن، به ویژه ابن خالویه، ابن جنی، کرمانی و ابوحیان پرداختم، به این اعتبار که آنها قرائت‌های شاذ را به طور کلی ثبت نموده‌اند. این در حالی است که سجستانی روش خود را محدود کرده و آن را در روایت اختلاف مصاحفی که بر شمرده و - در کنار آنچه که در تاریخ قرآن روایت شده - محدود نموده است.

لذا بر خود لازم می‌دانم که در این دیباچه به معرفی منابع و معیارهای شذوذ قرائت‌های از نظر صاحب‌نظران آن پردازم.

منابع پژوهش و روش صاحبان آن

در مطالب این پژوهش، دو نوع منبع از هم متمایزند که بیانگر دو سطح از شاذ - علاوه بر مراجع تاریخ قرآن - می‌باشند و می‌توان در پرتو این دو سطح، به منابع و روش صاحبان آنها حکم کرد.

سطح نخست: نماینده این سطح، ابوبکر احمد بن موسی بن عباس بن مُجاهد (در گذشته به سال ۳۲۴ هـ ق) است. وی نخستین کسی است که نظام مشهور قرائت‌ها را وضع نمود، لذا نقطه آغازین در وضع و دسته‌بندی نمودن قرائت‌های شاذ به حساب می‌آید زیرا وی با تقسیم‌بندی هفتگانه قرائت‌ها [= قراءات سبعة] نوعی شذوذ نسبی را به وجود آورد، به طوری که غیر از این قرائت‌ها را شاذ بر شمرده و در عمل، کتابش را درباره قرائت‌های شاذ نوشت و حد و میزان بین قرائت‌های هفتگانه خود و غیر آن را توضیح و تشریح نمود. علیرغم این که کتاب وی، اکنون ناپیداست اما تاریخ، بهترین چیزی را که بیانگر روش و گزینش وی از قرائت‌های شاذ می‌باشد برای ما حفظ کرده

است، و آن کتاب «المحتسب» از ابوالفتح عثمان بن جنی است که با دفاع از شواذ به توضیح و تشریح دلایل آن پرداخته است.

ابن مجاهد، تمام آنچه را که از قاریان هفتگانه آورده، صحیح نمی‌داند، هر چند که آنچه را شاذ می‌شمارد به نسبت دیگر قاریان هفتگانه، اندک است. ابن جنی از این موارد، آن موردی را که دارای دلیلی در نحو یا زبان بوده و موجب تقویت آن می‌گردد، یاد کرده است.

می‌توان ترتیب قاریان هفتگانه را به ترتیب تصاعدی به حسب قرائت‌های شاذی که در «المحتسب» از آنان روایت شده است به شرح ذیل بیان کرد:

۱- حمزه زیات (۳ روایت)

۲- کسایی، علی بن حمزه (۷ روایت)

۳- نافع بن ابی نعیم (۹ روایت)

۴- عبدالله بن عامر (۱۲ روایت)

۵- عبدالله بن کثیر (۱۶ روایت)

۶- عاصم بن ابی النجود (۲۵ روایت)

۷- ابو عمرو بن علاء (۶۰ روایت)

اما با نگاهی به آنچه که برای این قاریان، قرائت شاذ به حساب می‌آید، به هیچ وجه، چیزی نمی‌یابیم که با رسم الخط هماهنگ نباشد، بدون شک کاملاً شرط موافقت با زبان عربی را هم دارد و گرنه ابن جنی آن را ذکر نمی‌کرد. تنها چیزی که باقی می‌ماند، شاذ بودن این قرائت‌ها از جهت روایت است چه قرائت‌های از طُرُق دیگر، قوی‌تر از طُرُق این روایت‌ها، از آنان نقل شده است. مطلبی که در آن شک نیست، آن است که گزینش ابن مجاهد از قرائت‌ها، بر اساس روایت - از حیث قوت و ضعف - با رعایت دو مقیاس دیگر [مطابقت با رسم الخط و قواعد عربی] مبتنی بوده است.

ابن خالویه (درگذشته به سال ۳۷۰ هـ ق) همین روش را رعایت کرده است. کافی بدانیم که وی قرائت‌ها را از ابن مجاهد^۱ [به طریق عَرْض] گرفته است. از این رو با توجه به احترام وی نسبت به معیارهای اخذ روایت از ابن مجاهد، ناگزیر باید این احترام در انتخاب وی از قرائت‌های شاذ نیز نمایان باشد. اما وی به عنوان یک لغوی، لغت و نحو را از ابن دُرَیْد و نَفْطَوَیْه^۲ فراگرفت و در کتاب «البدیع» - که مختصر آن نزد ماست - مجموعه‌ای از روایت‌هایی را گرد آورده است که از این جنبه [لغوی - نحوی] شاذ هستند. ابن خالویه منابعی را که مطالب کتابش را از آن برگرفته، مشخص نکرده است، چون وی آنها را به عنوان نوادر در لغت و حروف [= وجوه قرائتی] روایت کرده که به نظر وی به ذکر سند یا مرجع نیازی نداشته است. اما ابن جنی که از همان آغاز به تعیین منابع خود پایبند بوده و بیان کرده است که منابع وی، پنج تاست. این منابع که بعدها از آن سخن خواهیم گفت عبارتند از:

۱- کتاب ابن مجاهد (که از آن سخن رفت).

۲- کتاب اختلاف المصاحف از ابوحاتم سجستانی.

۳- کتاب «معانی القرآن» از قُطْرُب.

۴- کتاب «معانی القرآن» از زجاج.

۵- کتاب «معانی القرآن» از فرّاء.

از آنجایی که کتاب «المحتسب» آخرین کتابی است که ابن جنی نوشته است، - چنان که در واقع دیدیم - پس، دستاورد شناختی خواهد بود که وی در طول حیاتش به آن دست یافته و در آن به شیوه تطبیقی عمل کرده است؛ یعنی قرائت را با سندش آورده و به بحث درباره آن پرداخته و با شواهد شعری و دیگر قرائت‌ها برای آنها استدلال کرده

۱- شمس‌الدین محمد بن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۳۷.

است. چه بسیار در آن علل آوایی آمده است که آنها بازتاب مطلبی است که در کتاب «سرّ صناعة الاعراب» بیان داشته است.

سطح دوم: نماینده واقعی این سطح، کتاب «شواذ القراءة و اختلاف المصاحف» از رضی الدین ابی عبدالله محمد بن ابی نصر بن عبدالله الکرمانی است. نسخه خطی آن را در کتابخانه الازهر با شماره ۲۴۴ (بخش قرائت‌ها) یافته‌ام.

نویسنده در این کتاب به شیوه ابن جنی عمل کرده و در مقدمه کتاب به منابعش اشاره کرده است. وی می‌گوید: «این، کتابی است که آن است که آن را در بیان قرائت‌های شاذ قرآن و اختلاف مصاحف در آنچه که به نظرم از حیث تلاوت، سماع و اجازه درست است، گرد آورده‌ام»^۱. آنگاه می‌گوید که این مطالب را از دوازده کتاب استخراج کرده است که سخن درباره آنها و نویسندگان‌شان خواهد آمد؛ در کنار این، وی مراجعی دیگر را در لابلای کتاب یادآور شده است از جمله، نقل از ابن عطیه (در گذشته به سال ۵۴۱ هـ ق)^۲.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، وی سندها را از باب اختصار حذف کرده است این دوازده کتاب، عبارتند از:

- ۱- اللوامح.
- ۲- سوق العروس^۳.
- ۳- الکامل از هذلی.
- ۴- الاقناع.
- ۵- المبهج.

۱- الکرمانی، *شواذ القراءة و اختلاف المصاحف*، نسخه خطی، ص ۴.

۲- همان، ص ۲۲۸، و ر. ک: ابوحیان، *البحر المحیط*، ج ۱، ص ۱۰.

۳- برخی از مراجع آن را «شوق العروس» ذکر کرده‌اند [عنوان اصلی کتاب دهم به صورت زیر آمده است: مفردات ابن ابی علیة، و کرداب و رُش طریق المصربین. منظور از کرداب، حسین بن علی بن عبدالصمد است].

۶- الغایة.

۷- کتاب اختلاف مصاحف الصحابة معروف به کتاب «المصاحف» از ابن ابوداود.

۸- معانی القرآن از زجاج.

۹- الغرائب فی شواذ القرآن.

۱۰- مفردات ابن ابی علیه.

۱۱- کتاب الشواذ از ابوعلی البخاری.

۱۲- کتاب نامشخصی که مراد از آن را به خاطر عدم وجود نسخه‌ای دیگر درنیافتیم. سطح شواذ در نظر کرمانی از مقایسه روایت‌هایش با آنچه که در کتاب «المصاحف» آمده، برای ما روشن می‌گردد. با مقایسه این روایت‌ها در روایات مصحف ابن مسعود دریافتم که هر دو، در حدود ۴۸۰ روایت از ۶۰۰ روایت با هم اشتراک دارند که آنها را کرمانی برای ابن مسعود ذکر کرده است، و بقیه روایت‌ها را از منابع دیگر برگرفته است و چه بسا کرمانی در ذکر این روایت‌ها، منفرد باشد چرا که در «مختصر ابن خالویه» یا «البحر المحيط» یا «المحتسب» این روایت‌ها ذکر نشده است، و اینجاست که میزان شاذ بودن آنها تقویت می‌گردد، چون ما نمی‌دانیم که وی از چه کتاب‌هایی این روایت‌ها را استفاده کرده است، چنان که از شیوه‌های نویسندگان در انتخاب آنها [=الاختیار] و میزان اعتماد آنها بی‌اطلاعیم به جز کتاب «الکامل» هذلی که تاکنون حتی به میکروفیلم آن دست نیافتیم تا به نقل از آن و حکم بر آن مطمئن گردیم.

اعتماد به کرمانی به روایت‌هایی از نوع آنچه که در «المصاحف» آمده است، قضاوت بر انتخاب وی از قرائت‌ها در مجموعه‌اش را برای ما آسان می‌کند که به طور مفصل در بررسی مصحف ابن مسعود خواهد آمد. تحقیق در آنچه که از وی به تنهایی رسیده و در دیگر منابع ذکر نشده است، باقی می‌ماند که امید است در یک فضای انتقادی دیگر به آن بپردازیم.

ممکن است، بیان کنیم که به طور کلی، سطح شاذ نزد کرمانی و امثال وی بعد از قرائت‌های دهگانه آغاز می‌گردد چنان که قرائت‌های شاذ این ده قرائت را از غیر دو طریق مورد پسند [= دو راوی مشهور قراء] اخذ می‌کند. قرائت‌های شاذ در نظر کرمانی در حقیقت همان نظر ابن جزری و تمام متأخران است که قرائت‌های ما بعد قرائت‌های دهگانه یعنی قرائت‌های «ابن محیصن، یزیدی، حسن بصری، اعمش» را شاذ می‌دانند. صاحب کتاب «اتحاف» می‌گوید: «قرائت‌ها به نسبت تواتر و عدم تواتر به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ قسمتی که بر تواتر آن اتفاق نظر است که هفت قرائت مشهور هستند و قسمی که در آن اختلاف است و قول صحیح‌تر و بلکه قول صحیح که مشهور تواتر آن است - چنان که گذشت - قرائت‌های سه نفر بعد یعنی قرائت‌های ابوجعفر یزید بن قعقاع، یعقوب بن اسحق حضرمی و خلف بن هشام است، دسته‌ای که بر شاذ بودن آن اتفاق نظر است که قرائت‌های چهار نفر بقیه می‌باشد»^۱.

در روایت قرائت‌های شاذ بین کرمانی و ابوحیان هماهنگی فراوان مشاهده می‌شود که شاید به خاطر منابع مشترک این دو باشد، چون هر دو از «اللوامح» و «الکامل» هُذَلِی و دیگر کتاب‌های شواذ نقل می‌کنند اما کرمانی آن‌گونه که پیداست، بیش از ابوحیان از مراجع شاذ در اختیار داشته است، با این همه، این مطلب بر خلاف نظر نولدکه است که قطعاً از کرمانی بی‌خبر بوده است.

در تعداد روایت‌هایی که از او نقل کرده‌ایم، این مطلب روشن است که با روایت‌های البحر المحيط هماهنگ است و یا نسبت به آن همه منابع، منحصر به فرد است، کافی است این مثال را که به این معنا رهبر است، بیاوریم. در البحر المحيط، آمده است: «ابن عطیه می‌گوید: «عاصم و گروهی: ﴿دُمْتُ﴾ [مریم، ۱۹ / ۳۱] خوانده‌اند، و قاریان مدینه،

۱- احمد بن محمد البنا الدمیاطی، اتحاف فضلاء البشر، ص ۹.

ابن کثیر و ابو عمرو به کسر «دال» «دِمْت» خوانده‌اند. آنچه که در کتاب‌های قرائت‌ها آمده، آن است که قاریان هفتگانه:

﴿ دُمَّتُ حَيًّا ﴾

(مریم / ۳۱)

به ضمّ دال خوانده‌اند، و با مطالعه برخی از قرائت‌های شاذ، قرائت (دِمْت) را نه در شواذ قرائت‌های هفتگانه یافته‌ایم و نه در جای دیگر^۱. این در حالی است که این قرائت [دِمْت] قرائت ابن مسعود است که در کتاب «المصاحف» روایت شده است^۲.

پیدا است که کرمانی، این قرائت را از کتاب «المصاحف» روایت نکرده است - علیرغم این که از وی برگرفته است - بلکه آن را برای سُلمی، یحیی و أعمش^۳ روایت کرده، در حالی که در کتاب «المصاحف» چیزی از این دست نیامده است. از متن اخیر، ابوحیان پیدا است که کرمانی قرائت‌های هفتگانه را تحت تأثیر ابن مجاهد در برابر دیگر قرائت‌ها قرار داده است. این آن چیزی بود که در آن از منابع و دو سطح شذوذ، سخن رفت.

اما نویسنده کتاب (کرمانی) ما را از پژوهش درباره حقیقت خود، عاجز نموده است چون از او در هیچ یک از کتاب‌های سرگذشت‌نامه [تراجم] یا طبقاتی که در دست داریم، ذکری که به میان نیامده است. اما وقتی به بروکلمان^۴ مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که چنین می‌گوید: «شپیتالر^۵، ابو عبدالله محمد بن ابی نصر الکرمانی را ترجیحاً از دانشمندان اوایل قرن

۱- ابوحیان محمد یوسف بن علی الاندلسی، *البحر المحیط*، ج ۶، ص ۱۸۷.

۲- آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۵۸.

۳- کرمانی، *شواذ القراءه و اختلاف المصاحف*، نسخه خطی، ص ۱۴۷.

4- Carl Brockelmann.

۵- A. Spitaler خاورشناس معاصر آلمانی، نامه‌نگاری توسط شاگرد ایشان همکار دکتر رمضان عبدالنواب در تاریخ ۱۹۶۳/۱۲/۳۰ صورت گرفته است.

هفتم هجری می‌داند، رساله‌ای که در باب قرائت‌های شاذ به شماره ۲۴۴ در الازهر به نام اوست^۱. بدین تریب، کرمانی را هم از حیث زمان و هم از حیث مکان، مجهول می‌یابیم. در نامه‌نگاری‌ای که با شیپتالر برای شناخت منبع وی در این حکم و داوری داشتم، بیان کرده است که وی شاید به مراجع و منابعی که در آغاز کتاب [دوازده کتاب یاد شده] آمده تکیه کرده و شاید هم بعد از بررسی در خود نسخه خطی بوده است.

اما چنین به نظر می‌رسد که استاد شیپتالر در نسخه خطی چندان جستجو نکرده است، چون وی تاریخ زندگی کرمانی را در پرتو آخرین مراجع و منابع [از حیث زمانی] تعیین کرده است، چه طبق آخرین احتمالات کتاب «الغایه» از ابوعلاء همدانی است که تاریخ وفات وی سال ۵۶۹ ه. ق. است، لذا کرمانی نمی‌تواند قبل از نیمه دوم قرن ششم ه. ق. باشد. این در حالی است که این امر [ارزشیابی شیپتالر] مستقیماً و به شیوه مطمئن ما را به مقصود نمی‌رساند، چون نویسنده کتاب «الغایه» - چنان که خواهیم دید - شناخته شده نیست و درست نخواهد بود که امری نامشخص به امری همانند خودش نامشخص قیاس گردد زیرا بیشتر رفتن به سوی گمراهی است. [به منظور دستیابی به تاریخ زندگی کرمانی] در خلال بررسی پیرامون روایت‌های نسخه خطی به چند نکته دست یافتیم که در اینجا ابتدا از آن سخن می‌گوییم:

۱- در صفحه ۸۱ [این نسخه] به مناسبت قرائت اُبیّ در «لعلها إذا جاءت» که مثل

(انعام، ۶ / ۱۰۹)

﴿أَنْهَآ إِذَا جَاءَتْ﴾

«اگر ... [معجزه هم] بیاید ...».

در قرائت عمومی آمده است؛ می‌گوید:

۱- کارل بروکلمان، تاریخ الادب العربی، (GAL. S)، ج ۲، ص ۹۸۲، فصل مربوط به افراد گمنام از حیث

تاریخ و مکان، علم القراءه، شماره ۳۷.

«أَنَّ» به معنای «لَعَلَّ» می‌باشد و رازی آن را به کسره [إِنَّ] خوانده است. منظور وی از رازی، امام محمد فخرالدین بن عمر بن حسین رازی (درگذشته به سال ۶۰۶ هـ ق.) است و در تفسیر وی آمده است: «أَنَّ» به معنای «لَعَلَّ» است. در ضمن وی قرائت به کسره آن [إِنَّ] را ستوده و گفته است: «این، قرائت نیکویی است»^۱.

۲- همچنین در صفحه ۱۰۴ چنین آمده است:

﴿شَفَا جُرْفٍ هَارٍ﴾

(توبه، ۹ / ۱۰۹)

«پرتگاهی مشرف به سقوط».

(به فتح و تشدید «راء») از أخرج رسیده و «هار» (بدون تشدید) را «دهان» ذکر کرده است. «دهان» همان «علی بن موسی بن یوسف، ابوالحسن السعدی المصری» معروف به «دهان» از قاریان مورد اعتماد است که در سال ۶۶۵ هـ ق. به طور ناگهانی از دنیا رفته است.^۲

۳- در صفحه ۲۷۰، چنین آمده است: «از شیخ ما، امام، تاج‌القرآء، ابوالقاسم محمود بن حمزه بن نصیر - قدس الله روحه - شنیدم که می‌گفت: «الصَّبْر» یعنی به کسره «باء» قرائت ابو عمرو است». جزری در شرح حال وی می‌نویسد: «محمود بن حمزه بن (نصر)، ابوالقاسم کرمانی معروف به «تاج‌القرآء» در حدود سال ۵۰۰ بوده است و بعد از آن از دنیا رفته است»^۳.

برای شناخت [تاریخ کرمانی] باید از نکته سوم، مسأله را پی گیریم؛ با ملاحظه نکته سوم فهمیده می‌شود که کرمانی به طور سماعی از استادش یاد می‌کند که این استاد همانند وی، نامش کرمانی است اما تاریخ وفات وی مجهول است.

۱- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۳، ص ۱۴۴، چاپ نخست.

۲- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۵۸۲.

۳- همان، ج ۲، ص ۲۹۱.

ابن جزری ترجیحاً آن را به بعد از سال ۵۰۰ می‌داند و لابد عبارت «بعد از آن از دنیا رفته است» یعنی، تا آغاز سال ۶۰۰ عمر کرده و سپس از دنیا رفته است. این در حالی است که کرمانی ما را به این نکته رهنمون می‌شود که وی قطعاً از رازی که در آغاز قرن هفتم [۶۰۶ هـ ق] از دنیا رفته است، نقل کرده و از دهان هم که در نیمه دوم قرن هفتم [۶۶۵ هـ ق] از دنیا رفته، خبر می‌دهد، بنابراین اگر این نظر، درست باشد می‌گوییم: کرمانی (صاحب شواذ القراءة) از دانشمندان اواخر قرن هفتم است که ممکن است نقل وی از دهان هم سماعی بوده و یا از آنچه که عبدالرحمان صفراوی و دیگران جمع کرده‌اند، برگرفته باشد.^۱

سماع وی از استادش ابوالقاسم در اواخر زندگی وی رخ داده که طبیعتاً در اوایل زندگی کرمانی بوده که جوانی بیش نبوده است، بنابراین پیداست که کرمانی عمر طولانی داشته و این جای شگفتی نیست چه از قول عبدالرحمان صفراوی (در گذشته به سال ۶۳۶ هـ ق). گفته‌اند که وی اجازه روایت برای گروهی در دمشق را داشت که وفات آنها بعد از سال ۷۲۰ بوده است.^۲ یعنی آنها یک قرن کامل عمر کرده‌اند.

در پایان، سخن از منابع پژوهش باقی می‌ماند. من شذوذ را از هر دو سطح آن برگرفته و در جمع‌آوری موارد شاذ به کتاب‌های «المحتسب»، «مختصر البدیع»، «شواذ القراءة» و «البحر المحيط» تکیه کردم؛ چنان که به کتاب «المصاحف، از ابن ابی داود و برخی از تفاسیر مثل قرطبی و کشاف در برخی از مشکلات تکیه نموده‌ام.

شیوه پژوهش

۱- ر. ک: شرح حال صفراوی در ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۷۳.

۲- ر. ک: شرح حال صفراوی در ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۷۳.

به روشنی پیداست که نخستین گام در شناخت مشکل، یعنی فهم تاریخ قرآن، پژوهش در باب علت شذوذ و آغاز ورود شاذ در قرائت‌ها است.

قرائت‌ها، دیوان ویژگی‌های زبان عربی است، و فراگیری همه سطوح پژوهشی در امور شاذ در یک رساله - با هر حجمی - ممکن نیست، چنان که بررسی تمام پدیده‌های آوایی در این امور شاذ که غالباً کثرت و تناقض آن میان قبایل و گاهی در یک قبیله واحد بر پیچیدگی تاریخ زبان فصیح دلالت دارد؛ ممکن نیست. همچنین بررسی همه آن در یک پژوهش ممکن نیست، لذا بر آن شدیم تا سطحی از پژوهش را انجام دهیم که به گشودن افق‌های تازه‌ای برای تعمق اسرار زبان قرآن و تحول آن در گذر تاریخ کمک نماید.

این کتاب شامل هفت فصل است که در آنها به تاریخ قرآن، ابتدا از مسأله حروف هفتگانه [حدیث الأحرف السبعة] تا پایان آنچه که درباره قرائت‌های شاذ به مفهوم عام آن نوشته شده پرداختیم. روش ما در این کتاب، روشی است تاریخی با تکیه ویژه به نقد روش‌های خاورشناسان و کسانی که از آنها برگرفته‌اند و پرداختن به آنچه که تلاش‌های پیشین در باب مشکلات خاص تاریخ قرآن از آن اهمال کرده‌اند:

فصل اول: بررسی و پژوهش پیرامون حدیث حروف هفتگانه با ارجاع به ضمیمه کتاب که روایت‌های آن را با سندهای مختلف آورده است.

فصل دوم: بررسی مسأله متن قرآن میان شفاهی و مکتوب بودن. همچنین بررسی آشنایی پیامبر ﷺ با نوشتن و نقش کاتبان و حافظان وحی.

فصل سوم: بررسی مشکل اصالت و شیوه‌های کتابت که وحی در روزگار پیامبر ﷺ به آن نوشته می‌شد.

فصل چهارم: بررسی یکی از مهمترین مشکلات تاریخ قرآن یعنی مشکلی «قرائت به معنا». مسأله‌ای که خاورشناسان در بزرگنمایی آن و به هول و هراس افکندن پیرامون

اخبار و نتایج آن نقش عمده‌ای دارند. در این فصل به کار خاورشناسان، از آن جهت که این بحث در آثار و شاگردان عرب و مسلمانان آنان تجلی یافته، می‌پردازد.

فصل پنجم: بررسی وضع متن قرآن بعد از وفات پیامبر ﷺ در روزگار خلافت ابوبکر، عمر و عثمان رضی الله عنهم؛ همچنین رد شبهات تاریخی یا ریشه‌ای که پیرامون این دوره افکنده شده است.

فصل ششم: بررسی مشکل مصحف‌های منصوب به بسیاری از صحابه و تابعین، نیز بررسی ادعای خاورشناسان مبنی بر این که مصحف عثمان رضی الله عنه که مسلمانان آن را پذیرفته‌اند، مصحفی است نمایانگر طبقه اشراف در جامعه اسلامی [= اریستوکراسی]، سپس - بالطبع - ارائه پژوهش‌هایی در تعدادی از مصحف‌های مشهور در تاریخ قرآن مثل مصحف ابن مسعود، اُبی، ابن عباس و علی رضی الله عنهم.

فصل هفتم: پژوهش در بحث قرائت‌های که پژوهشی است درباره آغاز قرائت‌های شاذ یا تصحیح پدیده شاذ در قرائت؛ همچنین بررسی رویکردهای چندگانه در معیارهای درستی و شاذ قرائت‌های قرآنی و دفع شبهه‌هایی که در پی رسم الخط عثمانی در قرائت‌ها به وجود آمده و سپس پرداختن به تأثیر تطبیقی معیارهای درست و شاذ [قرائت‌ها]. البته باید گفت که این کتاب، تاریخ حقیقی همه‌جانبه قرآن نیست - هر چه که در بردارنده بیشتر حوادث این تاریخ می‌باشد - بلکه مقابله‌ای است با شبهه‌ها و انحراف‌هایی که در برابر این تاریخ پدید آمده است، و چه بسا جوانان تحصیل‌کرده ما که فرهنگشان را از سفره غرب تغذیه می‌نمایند، به آن شبهه‌ها فریفته شوند. خواننده در پیگیری مطالب کتاب، غلبه روش علمی و ترکیب منطقی حقایق را بدون پناه بردن به ابزار بیانی‌ای که وی را به هیجان آورد لمس خواهد کرد چرا که این ابزار اساساً از ایجاد اقناع و استواری یقین ناتوان است.

ما عملاً به دو دلیل این شیوه را انتخاب کرده‌ایم:

۱- این کتاب - چنان که گذشت - درآمدی است بر بررسی علمی و عمیق یکی از مهمترین مسایل تاریخ و زبان قرآن یعنی، قرائت‌های شاذ، پژوهشی که با عنوان «القراءات القرآنية فی ضوء علم اللغة الحديث» (قرائت‌های قرآن در پرتو زبان‌شناسی نوین) چاپ می‌گردد.

۲- آنچه که در بررسی چنین مشکلات، مهم است، به هیچ‌وجه، جنبه زیباشناختی متن نیست بلکه مهم، اندیشه انتقادی است که امیدواریم به سطحی قابل قبول رسیده باشیم. در پایان می‌خواهم، سپاسگزاری و قدرشناسی‌ام را از استادم دکتر ابراهیم آنیس بیان کنم که در طول این تلاش همراه بود، مرا تشویق کرد و خطاهایم را برطرف نمود.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾

عبدالصبور شاهین

فصل اول

نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها

نگاهی به روایت‌های حدیث
موضع شیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه
تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه
رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه
ملاحظات

نگاهی به احادیث حروف هفتگانه و آرای مختلف در تفسیر آنها

مشکل قرائت‌ها به طور کلی و قرائت شاذ به طور خاص، بدون شک یکی از آثار رخصتی است که به پیامبر ﷺ به خاطر آسان‌گیری به امتش بخشیده شده است، حتی می‌توان گفت: از بزرگترین آثار آن می‌باشد. فهم این مشکل بدون پرداختن به تفسیر ماهیت حروف هفتگانه، بنا به ظن غالب علمی، میسر نیست، یعنی بیان تفصیلی در باب منشأ آن، تفسیرهایی که متعرض آن شده و اختلاف نظرهای پیرامون آن که گاهی بر مبنای دینی و در موارد بسیاری بر مبنای عقلی استوار بوده است.

کسانی که به تفسیر مدلول حروف هفتگانه پرداخته‌اند، تنها به سخن موجزی از بیان حدیث پیامبر ﷺ بسنده کرده‌اند که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است». آنها به بیان مختصر دیدگاه‌هایی در تأویل «حروف» و تأویل عدد «هفت» اکتفا نموده‌اند و حال آن که شأن حدیث در تاریخ قرآن مهم است به طوری که هیچ حدیثی به اندازه این حدیث، مشکلات اعتقادی، تاریخی و زبانی به وجود نیاورده است. موضع‌گیری مشخص در تعیین مراد حدیث به طور کلی، موجب روشن شدن مشکل قرائت‌ها، گردیده است، یعنی حل پیچیده‌ترین مشکلات در تاریخ قرآن، به ویژه مشکل قرائت شاذ با تمام وجوه آن از حیث روایت، زبان و متن.

لازم است حدیث حروف هفتگانه را با روایت‌های فراوان و طریقه‌های مختلف نقل آن دقیقاً بررسی نماییم.^۱ این روایت‌ها در تفسیر ابوجعفر محمدبن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ هـ ق.) که از قدیمی‌ترین تفاسیر قرآن می‌باشد، یافت می‌شود. آنگاه به بررسی آنچه که قبل از طبری در تفسیر این حروف گفته شده و آنچه که او بیان داشته، می‌پردازیم، که موجب اختلاف بعد از او در میان قاریان و مفسران با موافقان و مخالفانی که داشته، گشته است.

۱- این روایت‌ها در ضمیمه کتاب موجود است.

اما ما روایت‌ها را آن‌گونه که طبری آورده، نقل نمی‌کنیم بلکه آنها را به حسب راویان مرتب خواهیم کرد تا اهمیت طرق نقل روایت و میزان اعتماد روایات به هم روشن گردد تا بتوانیم مسایل و اندیشه‌های بنیادینی را که روایت‌های مختلف در بر گرفته‌اند، به منزله مقدمه‌ای بر نقد آنها و تعیین تأثیر آنها در آرا و موضع‌گیری‌های مختلف به دست دهیم.

نگاهی به روایت‌های حدیث

علیرغم فراوانی این روایت‌ها به بیان آنها روی آوردیم و همچنین به ذکر نقد دو استاد علامه احمد شاکر و محمود شاکر در باب سندها و روایت‌ها با اضافاتی اندک، در حد ضرورت، پرداختیم، ایراد این روایت‌ها بدان جهت بود که هیچ کس را درباره این حدیث نیافتیم که در پی ارائه صورت کامل آن برآید، بلکه آن که به این مشکل می‌پردازد تنها به نقل یک یا دو روایت حدیث [احرف سبعة] بسنده می‌کند و آن گاه به بیان معانی حروف هفتگانه می‌پردازد.

اما خلاصه موضع‌گیری بعد از نگاهی به این روایت‌ها چنین است:

۱- تعداد صحابه‌ای که نامشان [در سلسله سندهای حدیث] آمده است، پانزده نفرند

به شرح زیر:

«أبي بن كعب، انس بن مالك، عبادة بن الصامت، عبدالله بن مسعود، ابوهريره، ام ايوب، عبدالله بن عباس، عمر بن الخطاب، عبدالله بن عمر، هشام بن حكيم بن حزام، زيد بن ارقم، ابوظلحه زيد بن سهل الانصاري، ابوجهيم الانصاري، ابوبكره نفيح بن الحارث الثقفي و سليمان بن صرد. سيوطي ضمن ذكر نام اين اصحاب در شمارش روایت‌های حدیث، افراد زیر را به آنها افزوده است: حذیفه بن الیمان، سمره بن جندب، عبدالرحمان بن عوف، عثمان بن عفان، عمرو بن ابي سلمه، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، ابوسعید الخدری و ابویوب».

اما سیوطی از ذکر نام عبادہ بن الصامت، عبدالله بن عمر و أم ایوب غفلت ورزیده است، بنابراین تعداد اصحاب از نظر او بیست و یک نفرند، در حالی که در واقع بیست و چهار نفرند. سیوطی می‌گوید: «ابوعبید بر تواتر آن [حدیث احرف سبعة] تصریح کرد و ابویعلی در روایت مسند خود آورده است که عثمان رضی الله عنه بر بالای منبر گفته است: خداوند را به یاد کسی می‌اندازم که از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده باشد که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی شافی و کافی هستند، و برنخیزد! پس عدۀ بی‌شماری برخاستند و شهادت دادند که شنیده‌اند، آنگاه عثمان گفت: من هم با شما شهادت می‌دهم»^۱.

۲- تعداد سندهایی که حدیث از طریق آنها روایت شده، چهل و شش سند است، از جمله:

بیست سند در روایات ابی رضی الله عنه، هفت سند در روایت‌های ابن مسعود رضی الله عنه، چهار سند در روایت‌های ابوهریره رضی الله عنه، سه سند در روایت‌های ام ایوب رضی الله عنها، و سه سند در روایت‌های ابن عباس رضی الله عنهما، و دو سند، یکی در روایت عمر رضی الله عنه و دیگری در روایت فرزندش عبدالله رضی الله عنه، و یک سند در روایت زیدبن ارقم، ابوظحیه، ابوجهم، ابوبکره، ابن سرد، ابن دینار و ابوالعالیه رضی الله عنه.

۳- در میان این سندهای فراوان تنها هشت سند، ضعیف است و بقیه که تعدادش سی و هشت سند می‌باشد، صحیح هستند و قابل انتقاد نیستند، چنان که تمام سندها متصل‌اند جز چهارتای آنها که سلسله سند در آنها قطع شده است [منقطع] هر چند که روایت آنها از سوی صاحبان روایت درست و معنای آنها به وسیله احادیث متصل تأیید شده است. این روایت‌ها، روایت ابن ابی‌لیلی، ابن سرد، ابن دینار و ابوالعالیه هستند. حدیث - چنان که گذشت - با مجموعه همین سندها به مرتبه تواتر می‌رسد (۳).

۱- جلال‌الدین عبدالرحمان السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۴۵.

۴- ما درباره متن روایت‌هایی که گذشت نظری نداریم جز این ممکن است پیرامون روایت نادرست از زیدبن ارقم رضی الله عنه شک کنیم که ضعف سند آن بیان شد. ما می‌پنداریم که این روایت، به دو دلیل ساخته برخی از شیعیان اهل هوی بوده است.

(الف) علی رضی الله عنه در مجلس پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان سخنگویی رسمی و رساننده فرمان وی، ظاهر شده باشد. در حالی که در آن موضع، چیزی که مانع سخن گفتن شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، نبوده است (اگر حدیث درست باشد). در روایت پنجم از روایت‌های ابن مسعود رضی الله عنه وی را می‌یابیم که در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله مشترک است و تنها نیست.

(ب) این مطلب [ساختگی بودن حدیث] چنین تأیید می‌شود که زیدبن ارقم رضی الله عنه از انصار و در کوفه ساکن بوده و کُنده برای خود خانه‌ای ساخته است، و در روزگار مختار در همان جا در سال ۶۸ هجری قمری از دنیا رفته است.^۱ این گفته یعنی این که، وی دوران حاکمیت شیعه را در آن شهر شیعی دیده است و معاصر حوادث ترسناک آن در مقاومت در برابر امویان بوده است. علیرغم این که اخبار موجود درباره او اندک است، در بین آنها این خبر ضعیف درباره علی رضی الله عنه و خبر دیگر درباره مقتل جعفر بن ابیطالب رضی الله عنه در جنگ مؤته هم آمده است.^۲

بعید نیست که طرفداران شیعه، نام زیدبن ارقم را در بافتن روایت‌های موضوعه از او برای تأیید مذهبشان و پیروی دعوتشان استفاده کرده باشند (۴).

۵- اما از حیث شکلی که در چهارچوب آن خبر نزول قرآن بر هفت حرف آمده است، شکل‌های سه‌گانه زیر از آن محقق است:

۱- خبر در بافت داستانی آمده باشد که اختلاف بین دو یا سه صحابه را به تصویر می‌کشد و آنگاه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برای داوری در این باره می‌روند و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت همگی

۱- محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۶، ص ۱۸.

۲- ابوالفرج الاصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، ص ۱۲.

را جائز می‌شمارد و سپس به آنها خبر می‌دهد که تمام قرآن درست است و بر هفت حرف نازل شده است، این مطلب در احادیث شماره «۱، ۲، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۴، ۱۵» از روایت‌های اُبیّ و احادیث «۴، ۵ و ۶» از روایت‌های ابن مسعود و حدیث عمر، ابوظلحه و ابوجهیم نمایان است.

۲- خبر به صورت فرمانی از جبرئیل علیه السلام در گفتگویی بین او و پیامبر صلی الله علیه و آله آمده باشد که گاهی هم میکائیل علیه السلام در آن شریک بوده است. این مطلب در احادیث «۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶» از روایت‌های اُبیّ و حدیث «۳» از روایت‌های ابن مسعود و حدیث «۱، ۲» از روایت‌های ابن عباس و حدیث مرسل از ابن صرد نمایان است.

۳- خبر در صورت اخبار از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله به قرائت یا نزول بر هفت حرف آمده باشد که در حدیث شماره «۳» از روایت‌های اُبیّ، حدیث «۱، ۲» از ام‌ایوب و حدیث مرسل از ابن دینار نمایان است.

به این شکل‌ها و حالت‌ها، اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله به قرائت کسانی که در برابر ایشان با اختلاف در زبان [لهجه] قرائت کرده‌اند. هم ضمیمه می‌شود. این مطلب، مدلول حدیث مرسل ابوالعالیه است.

آنچه که به عنوان توضیح در خصوص دفعه‌های شکل نخست می‌گوییم، آن است که معقول می‌نماید که موضعی مشابه به تعداد راویان از صحابه تکرار گردد، یعنی جایز باشد که قرائت اُبیّ، ابن مسعود و عمر با برخی از قرائت‌ها تفاوت داشته باشد و در هر دفعه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بروند و از او راهنمایی بطلبند، اما این که اُبیّ با قاریان، نه دفعه اختلاف داشته باشد و هر دفعه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفته باشد، امری دور از احتمال است، چون در توجیه حل مشکل کفایت می‌کرد که یک دفعه [نزد پیامبر صلی الله علیه و آله] برود؛ چه در خلال موضع‌گیری هر قبیله [در هر نه دفعه] و سوسه‌های شیطان و انگیزه‌های شک و تکذیب بیش از دوران جاهلی تحریک می‌گردید.

اما در رابطه با شکل دوم، تقریباً در گمان ما یک حادثه است که به طرق متفاوت روایت شده است، چون در تبلیغ امر آسمان به جواز قرائت به هفت حرف کلی است که جبرئیل علیه السلام (به تنهایی یا با میکائیل علیه السلام) در اضاه [آبگیر] بنی غفار یا احجار المرء در مدینه نازل شده باشد و به پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه را که خداوند به واسطه آن بر بندگانش تفضل نموده، برساند. در شکل سوم مطلب برعکس است، چون درست است، که پیامبر صلی الله علیه و آله این خبر یا امر را به اصحابش، در مناسبت‌های مختلف و موقعیت‌های فراوان تکرار کرده باشد تا قاعده آن در جان یارانش ثابت بماند.

آنچه که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که ابی بن کعب رضی الله عنه از همه صحابه بیشتر به مشکل توجه می‌کرد و از همه آنها توجه بیشتر به بیان قاعده آن و روایت اخبار آن چه - طولانی و چه بلند - نشان می‌داد و در طرق روایی او حتی یک طریق که ضعف آن قطعی باشد نیافته‌ایم بلکه همه سندهای آن صحیح بوده است، کسی که خواهان اطلاع بیشتر است می‌تواند به حاشیه تفسیر طبری مراجعه نماید تا شرح و تفصیل بیشتری را مطالعه کند که ما در ضمیمه کتاب نیاورده‌ایم. در ضمن نباید از نظر دور داشت که عمر رضی الله عنه هم به این مسأله توجه داشته و در طول زندگی اش - چنان که خواهد آمد - آن را پیگیری می‌کرد.

بعد از ملاحظاتی در باب حدیث «حروف هفتگانه» لازم است که به آرای مختلف در تفسیر آن و سپس به بیان رای خود در این تفسیرها پردازیم. با این همه، حدیث از جهت روایت‌ها و سندهای آن از جانب برخی از گروه‌های شیعی دچار خدشه شده است که لازم است از دیدگاه آنها - به این اعتبار که بخشی از توجه کلی به مسأله می‌باشد - آگاه گردیم. بعد از دقت نظر در این جنبه انتقادی، به تفسیر مراد از این حروف خواهیم پرداخت.

موضع شیعه در برابر حدیث حروف هفتگانه

رای شیعه امامیه^۱ بیانگر جنبه دیگری در مسأله حروف هفتگانه است. رای شیعه را سید ابوالقاسم موسوی خوئی به تفصیل و روشنی، در کتاب «البیان فی تفسیر القرآن»^۲ آورده است. روش وی در بررسی مشکل آن است. که برخی از روایت‌های حدیث را از طبری نقل نماید که این روایت‌ها در تقسیم‌بندی ما، روایت‌های اول، پنجم، ششم و یازدهم از روایت‌های «ابی بن کعب»، روایت پنجم از روایت‌های «ابن مسعود»، روایت دوم و چهارم از روایت‌های «ابوهریره»، و روایت اول از روایت‌های «ابن عباس» و حدیث ابوطلحه است. در پایان به داستان «عمر» با «هشام بن حکیم» و حدیث «ابن ابی بکر» اشاره کرده و بالاخره روایتی را از قرطبی به شرح زیر نقل می‌کند:

«قرطبی از ابی داود و او از ابی روایت کرده است که گفت: پیامبر ﷺ فرمود: ای ابی! من قرآن را خواندم و به من گفته شد: بر یک حرف یا دو حرف؟، فرشته‌ای که با من بود گفت: بگو: بر دو حرف. باز به من گفته شد: بر دو حرف یا سه حرف؟، فرشته‌ای که با من بود، گفت: بگو بر سه [حرف] تا این که به هفت حرف رسید. آنگاه گفت: اینها شافی و کافی هستند، اگر بگویی: سمیعاً، علیماً، عزیزاً، حکیماً [یعنی هر چند «سمیعاً» را به جای «علیماً» «عزیزاً» را به جای «حکیماً» بگویی] تا زمانی که آیه عذاب با رحمت و آیه رحمتی با عذاب درنیامیزد». این حدیث چیزی بر سخنان ثابت و دارای سند و صحیح پیشین که از پیامبر ﷺ نقل شده است، نیفزوده است، و هدف نویسنده [خوئی] آن بوده است که اولاً بیان کند،

۱- برخی از گروه‌های شیعی موضع مخالف [آیه‌الله] سید ابوالقاسم [خوئی] دارند. از جمله ابو عبدالله زنجانی در کتاب «تاریخ القرآن» که علیرغم این که شیعه است حدیث حروف هفتگانه را پذیرفته است (ر. ک: تاریخ القرآن، ص ۱۵)، مطبعة لجنة التألیف، ۱۹۳۵ [وجه اختیاری ابو عبدالله زنجانی از حروف، وجهی است که طبری گزین کرده که مشکل قرائت به معنا را به دنبال دارد].

۲- البیان، ج ۱، ص ۱۱۹ به بعد، چاپ اول، المطبعة العلمية، نجف.

تناقضی که در این حدیث وجود دارد به ترک آنها و پذیرش ضعف مرجع آن یا درست‌تر ترک روایت آن از جانب پیامبر ﷺ فرامی‌خواند.

همچنین بیان کند که دیدگاه شیعه دربارهٔ سندهای صحیح نزد اهل سنت، تا زمانی که از طریق اهل بیت [علیهم‌السلام] نیامده باشد، همگی مردود است، لذا می‌بینیم که نویسنده از همان آغاز بیان می‌کند که همهٔ این روایت‌ها از طریق اهل سنت است و مخالف روایت صحیح زراره^۱ [صحیفهٔ زراره] می‌باشد که از قول ابو جعفر [محمد باقر] نقل کرده است که «قرآن یکی است و از جانب خدای واحد نازل شده است، اما اختلاف از جانب راویان ناشی شده است».

همچنین [امام] صادق به کذب روایت مشهور بین مردم که «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» حکم کرده است و فرموده: «بلکه قرآن به یک حرف و از جانب خدای واحد نازل شده است»^۲ (۵).

قریب به همین مضمون، روایتی است که ابن ابی‌داود از ابن مسعود رضی الله عنه هنگام رضایت از جمع‌آوری قرآن توسط عثمان رضی الله عنه، روایت کرده است.^۳

بدیهی است که پذیرش خبر واحد از شخص واحد یا پذیرش سخنی منسوب بدون ذکر سند مشکل است، و این در حالی است که ما تسلیم حدیث متواتر رسیده از طریق بیست و چهار صحابه با چهل و شش سند نمی‌شویم!

نقد علمی ما را به این موضع می‌کشاند و اگر برداشت‌های مذهبی در راه خرسندی شیعه به قواعد روش علمی نمی‌پرداخت، چاره‌ای نداشتند که حکم را بپذیرند، چون در این دو قول

۱- همان زرارة بن اعین کوفی است : ر. ک : ابن ابی‌حاتم الرازی، الجرح و التعديل، قسم دوم، ج ۱، ص ۶۰۴، شرح حال شماره ۲۷۳۱، [و نیز:] ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان.

۲- ابوالقاسم الخویی، البیان، ج ۱، ص ۱۲۳، به نقل از [مولی محسن فیض کاشانی]، الوافی، ج ۵، ص ۲۷۲.

۳- عبدالله بن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۸.

[روایت امام باقر و صادق (علیهما السلام)] تواتری که از جانب پیامبر ﷺ به معنای اصطلاحی وجود ندارد و بیشتر شبیه اقوالی است که بیانگر آرای شخصی صاحبان آن است (۶).
 اما مبنایی که موضع شیعه نسبت به این حدیث و امثال آن بنا می‌شود، آن است که «مرجع در امور دین، بعد از پیامبر ﷺ کتاب خدا و اهل بیت است که خداوند پلیدی را از آنان زدود و پاکیزه‌شان گرداند»^۱. اما باید گفت، حتی این سخن هم خالی از تناقض نیست، چون ترتیب مراجع در امور دین چنین است: قرآن و سنت، اما این سخن، ابتدا پیامبر ﷺ، سپس قرآن و بعد، اهل بیت [علیهم السلام] را مبنا قرار داده است. در هر حال، هر گروهی توجیهاتی در بیان آرای خود دارد که به آنها پایبند است (۷).
 خویی می‌گوید: «روایت‌هایی که با آنچه به طور صحیح از اهل بیت آمده، مخالف باشد ارزشی ندارند، لذا اهمیتی ندارد که دربارهٔ سندهای این روایت‌ها سخن بگوییم. این نخستین چیزی است که روایت را از اعتبار و حجیت ساقط می‌کند»^۲.
 سپس به بیان تناقض و اختلاف بین روایت‌هایی که آورده می‌پردازد و می‌گوید: «از جمله تناقض‌ها این که برخی از روایت‌ها دلالت دارد بر این که جبرئیل بر پیامبر ﷺ یک حرف را خوانده است و پیامبر ﷺ طلب زیادت کرد و او هم افزوده؛ تا این که به هفت حرف رسیده است. این مطلب دلالت دارد بر این که زیادت تدریجی بوده است و در برخی روایت‌ها آمده که زیادت یک بار در مرتبهٔ سوم بوده است، و در برخی هم خداوند در مرتبهٔ سوم فرمان داده است که به سه حرف بخواند و در مرتبهٔ چهارم، فرمان به خواندن به هفت حرف بوده است».
 «از جمله این تناقض‌ها این که، برخی از روایت‌ها دلالت دارند که زیادت، همگی در یک جلسه بوده است، و پیامبر ﷺ به راهنمایی میکائیل طلب زیادت کردند و جبرئیل به

۱- ابوالقاسم الخویی، *البیان*، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲- همان.

آن افزود تا به هفت حرف رسید. برخی دیگر هم دلالت دارند بر این که جبرئیل بارها می‌رفت و برمی‌گشت».

«باز از تناقض این که برخی از روایت‌ها چنین می‌گویند که ابی وارد مسجد شد و مردی را دید که بر خلاف قرائتش، قرائت می‌کند. در برخی از روایت‌ها هم آمده است که وی در مسجد بود و دو مرد به مسجد وارد شدند و بر خلاف قرائت وی، قرائت کردند و اختلاف در آنچه که پیامبر ﷺ به ابی فرموده بود، رخ داد و ...»^۱.

همچنین عدم تناسب بین پرسش و پاسخ روایت ابن مسعود از قول علی است که فرمود: «پیامبر ﷺ به شما فرمان می‌دهد تا آن‌گونه که فراگرفتید، قرائت نمایید، بنابراین، این پاسخ ارتباطی با آنچه که محل اختلاف در باب تعداد آیات است، ندارد.

این وجوه که نویسنده برای تناقض بین روایت‌ها ذکر کرده، تا زمانی که نتیجه موضوع‌گیری‌های روایت‌ها، امر یا اخبار یا اجازه به قرائت بر هفت حرف باشد، انتقادهای صوری است. آنچه که شأن این انتقادهای را می‌کاهد. کثرت طریق روایت این حدیث است بنابراین تا زمانی که اختلافات ناچیزی به وجود نیامده باشد، این کثرت طرق، مورد پردازش قرار نمی‌گیرد و همیشه به یک امر نهایی پایان می‌یابد. به نظر ما ثابت و متواتر همان نهایی است که جمهور راویان و سندها بر آن اجماع دارند.

اما عدم تناسب میان پرسش و پاسخ، حقیقت ندارد چون اختلاف در تعداد آیات هر سوره، ناشی از این امر است که دو آیه در یک آیه ادغام شوند یا خیر، این هم مبتنی است بر شکل و نحوه دریافت. از طرفی فرمان به آنها «که هر کس آن‌گونه که یاد گرفته، بخواند» مناسب است با قطع اختلاف بین آنها (۸).

اما تفسیر معنای «حرف» به نظر شیعه از مواردی نیست که در برابرش درنگ کرد، چون تا زمانی که مطلب در مذهبشان به یک حرف محدود شود، معنای آن چنین است:

۱- ابوالقاسم الخویی، البیان، ج ۱، ص ۱۲۳.

«وجه و طریقه واحد» در این باره خوئی می‌گوید: «حاصل آنچه که گفتیم این است که نزول قرآن به هفت حرف به معنای صحیحی باز نمی‌گردد و ناگزیر باید این روایت‌ها را وانهاد؛ به ویژه بعد از دلالت احادیث صادقین [امام محمد باقر و امام جعفر صادق] بر دروغ بودن آنها. قرآن فقط بر یک حرف نازل شده است و اختلاف از جانب راویان ناشی شده است»^۱.

مهمترین مسأله در این متن، بعد از نفی حروف ششگانه، این سخن است. «اختلاف از جانب راویان می‌باشد». این سخن لازمه‌اش نفی حروف است. مقتضای این سخن، همچنین قایل به عدم توقیفی بودن و تحریف و بیهوده دانستن قرائت‌ها و وجوه در قرآن از سوی راویان است. پناه بر خدا که در حق اصحاب قرآن چنین سخن گفته شود. آنها کسانی بودند که در روایت و قرائت، اهل وَرَع و دقت بوده‌اند (۹). شاید به این حدیث دوباره مراجعه کنیم.

تفسیر گذشتگان از حروف هفتگانه

بسیاری از قدما و معاصران به تفسیر مراد از حروف هفتگانه پرداخته‌اند که ما از آرای ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه (درگذشته به سال ۲۷۶ ه. ق.) آغاز می‌کنیم. وی در بحث و بررسی مراد از حروف هفتگانه بخشی از آرا و تفسیرها را آورده است. از جمله گفته است: «در تأویل این حدیث گروهی به خطا رفته‌اند و گفته‌اند، حروف هفتگانه عبارت است از: وعد، وعید، حلال، حرام، مواعظ، امثال [مثل‌ها] و احتجاج. دیگران گفته‌اند: هفت حرف، هفت لهجه در کلمه می‌باشد. عده‌ای هم گفته‌اند: [هفت حرف]، حلال، حرام، امر، نهی، خبر گذشته، خبر آینده و امثال است. هیچ یک از مذاهب درباره این

۱- ابوالقاسم الخویی، البیان، ج ۱، ص ۱۳۵.

حدیث، تأویلی ارائه نکرده‌اند. گروهی هم گفته‌اند: فلانی به حرف ابوعمر و یا به حرف عاصم قرائت می‌کند، قصدشان هیچ یک از موارد ذکر شده نیست، و در قرآن حرفی که بر هفت وجه قرائت شود - به نظرم - وجود ندارد. البته تأویل سخن پیامبر ﷺ که «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» بر هفت وجه از لغات [لهجه‌ها] پراکنده در قرآن است. دلیل بر این سخن، قول پیامبر ﷺ است که فرمود: «هر طور که خواستید بخوانید»^۱.

ابن قتیبه - بعد از رد آرای که بدان‌ها اشاره کرده - بر این باور است که «حروف، هفت‌گونه [وجه] از لغات [لهجه‌ها] پراکنده در قرآن است». یعنی مراد از حرف، «لغت» است و تعداد لغات هفت‌تاست، و بر یک کلمه وارد نمی‌شوند، بلکه در قرآن، در کلمات متفاوت پراکنده است.

او با شرح و تفصیل در بیان رای خود، چنین می‌گوید: من وجوه اختلاف در قرائت‌ها را بررسی کردم و آنها را هفت وجه یافتم که خلاصه آنها چنین است:

۱- اختلاف در اعراب کلمه یا حرکت بنایی آن که کلمه را از شکل و ساختار آن در نوشتار از بین نمی‌برد و موجب تغییر معنا نمی‌شود. مثل آیه:

(هود، ۱۱ / ۷۸)

﴿ هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ﴾

«آنان برای شما پاکیزه‌ترند».

که به نصب قرائت شده است: «هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ».

۲- اختلاف در اعراب کلمه و حرکت بنایی آن موجب تغییر معنای آن می‌شود، و کلمه را از ساختار آن در نوشتار از بین نمی‌برد، مثل آیه:

(سبأ، ۳۴ / ۱۹)

﴿ رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا ﴾

«پروردگارا، میان [منزل‌های] سفرهایمان فاصله انداز».

۱- محمد بن عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۶.

و قرائت «رَبَّنَا بَاعِدْ...».

۳- اختلاف در حروف کلمه، بدون اعراب آن که موجب تغییر معنا می‌گردد و صورت آن در نوشتار را از بین نمی‌برد. مثل:

(بقره، ۲ / ۲۵۹)

﴿ كَيْفَ نُنشِرُهَا ﴾

«چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم».

و قرائت «نُنشِرُهَا».

۴- اختلاف در کلمه که موجب تغییر ساختار آن در نوشتار و عدم معنا می‌گردد، مثل:

(یس، ۳۶ / ۲۹)

﴿ إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً ﴾

«تنها یک فریاد بود و بس».

و قرائت «إِلَّا زُقْيَةً».

۵- اختلاف در کلمه که موجب حذف صورت و معنایش می‌گردد، مثل:

(واقع، ۵۶ / ۲۹)^۱

﴿ وَطَلَحٍ مَّنضُودٍ ﴾

«و درخت‌های موز که میوه‌اش خوشه خوشه روی هم چیده است».

۶- اختلاف در تقدیم و تأخیر، مثل:

(ق، ۵۰ / ۱۹)

﴿ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ﴾

«و سكرات مرگ، حقیقت را [به پیش] آورد».

و قرائت «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ».

۷- اختلاف در زیادت و نقصان، مثل:

۱- در قرائت ابن مسعود می‌آید که «طَلَحٍ» و «طَلَعٍ» به یک معناست.

(ص، ۳۸ / ۲۳)

﴿لَهُ تَسْعٌ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً﴾

«او را نود و نه میش [است].»

و قرائت «... نَعَجَةً أُثْنَى».

[ابن قتیبه] در ادامه چنین می‌گوید: «همه این حروف، کلام خداوند است که جبرئیل علیه السلام آنها را بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل کرده است. مثلاً قبیله هذیل «عتی حین» می‌خواند که مرادش «حتی حین» می‌باشد، چون چنین تلفظ می‌کند و آن را به کار می‌برد، یا قبیله اسد «تعلمون» و «تعلم» می‌خواند؛ تمیم به همزه می‌خواند [= هَمْز] و قریشی بدون همزه و دیگری:

(منافقون، ۶۳ / ۵؛ مرسلات، ۷۷ / ۴۸)

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾

و:

(هود، ۱۱ / ۴۴)

﴿وَغِيضَ الْمَاءِ﴾

را به اشمام ضمه با کسره و:

(یوسف، ۱۲ / ۶۵)

﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا﴾

را به اشمام ضمه با ادغام می‌خواند (۱۰). و این چیزی است که بر هر زبانی آسان نیست آنگاه [ابن قتیبه] برای این اجازه در قرائت چنین توجیه می‌آورد: «اگر به هر یک از این گروه‌ها [قبایل] دستور داده شود، از زبانشان که در کودکی و نوجوانی و میانسالی به آن عادت کرده‌اند، دست بردارند، کار مشکل می‌شد و رنج و دشواری عظیم رخ می‌نماید چه این کار تنها بعد از یک ریاضت طولانی نفسانی و رام کردن زبان و قطع عادات، ممکن است»^۱.

۱- ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، صص ۲۸-۳۰.

این تفسیر از ابن قتیبہ، در واقع، بر آن چیزهایی که از خلال روایت‌های حدیث که به علل اجازۀ بر هفت حرف و شکل‌های اختلاف در آنها اشاره دارند؛ مبتنی است. وی، در کنار این، تقسیم‌بندی از وجوه اختلاف در قرائت‌ها ارائه داده که از ساده‌ترین شکل‌ها آغاز و تا دورترین آنها از قرائت مشهور پیش می‌رود.

سه وجه نخست اختلاف [اطهر، باعد، ننشزها] با متن اجماع شده مصحف عثمانی تناقض ندارد. [باعد در رسم الخط عثمانی به صورت «بعد» نوشته می‌شود که چنین ساختاری، در بردارنده احتمالات قرائتی است].

و چهار وجه دیگر با رسم الخط عثمانی اختلاف دارد. چون اختلاف در نخستین آنها به جانشینی کلمه‌ای جای کلمه دیگر به همان معنا محدود می‌شود [جانشینی «زقیه» به جای «صیحه»] و دومین آنها، جانشینی و تغییر آواز است که موجب تغییر معنا می‌گردد [«طلح» و «طلع»] و سومین آن، اختلاف در ترتیب کلمات است که مخالف وضع رایج است [تقدیم و تأخیر «الحق» و «الموت»] و چهارمین آن، زیادت یا نقصان نسبت به متن مشهور می‌باشد [«نعجه» و «نعجه انثی»] همه اینها داخل در مفهوم حروف هفتگانه است، و مهم در نظر ابن قتیبہ آن است که اختلاف بین دو «حرف» به مرحله تضاد نرسد و گرنه از «حروف هفتگانه» خارج می‌شود و قرائت به آن حرام می‌گردد البته جایز است که «اختلاف» از باب «تفاوت» باشد که معنای متن با آن هماهنگ بوده و در تناقض نیست.^۱

اما ابوجعفر محمدبن جریر طبری (درگذشته به سال ۳۱۰ ه. ق.) معتقد است، حروف هفتگانه «هفت لهجه یا هفت زبان از بین زبان‌های عرب است که شمارش آنها [= زبان‌های عرب] غیر ممکن است»^۲.

۱- ابن قتیبہ، تأویل مشکل القرآن، ص ۳۱.

۲- محمدبن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۱، صص ۴۶-۴۷.

حروف هفتگانه‌ای که قرآن به آنها نازل شده است، همان زبان‌های هفتگانه در یک «حرف» و یک کلمه با اختلاف لفظ و اتحاد معناست. مثل [آنچه گفته می‌شود]: «هلم، اقبل، تعال، إلی، قصدی، نحوی و قربی» و امثال آن که واژگان در آن به گونه‌هایی از تلفظ متفاوتند و اتحاد معنایی با هم دارند، هر چند که زبان‌ها در بیان آن با هم متفاوتند.^۱ طبری در توضیح می‌افزاید: «ما مدعی نیستیم که اینها [حروف] امروزه وجود دارند، بلکه گفتیم، معنای سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» به شیوه‌ای است که خبرهای پیشین - که از آن یاد کردیم^۲ - آنها را ارائه کرده‌اند و اکنون به اختیار امت، قرائت بر یک حرف می‌باشد نه شش تای [حرف] دیگر ...^۳

ملاحظه می‌شود که رای طبری آن است که «حروف هفتگانه» همان لغات هفتگانه در یک کلمه می‌باشند، و گذشت که ابن قتیبه درستی آن را رد کرده و گفته است که مراد لغات هفتگانه پراکنده در قرآن است [نه در یک کلمه] (۱۱).

همچنین ملاحظه می‌شود که طبری همه آنچه را که اکنون قرائت می‌شود، به عنوان یکی از «حروف هفتگانه»، معتبر می‌داند و «حروف ششگانه» دیگر را به اجماع امت مردود می‌شمارد؛ علیرغم این که قرائت قرآن به تمام حروفش را بر خواننده که قرائت آن به او اجازه داده شده است؛ حرام ندانسته است.^۴ در حالی که ابن قتیبه «حروف هفتگانه» را با ساخت محدود و مشخص موجود می‌داند که - به نظر ما - سه‌تای از آنها، در رسم الخط عثمان مصحف وجود دارد. این دو رأی به تعیین قطعی «احرف» و نیز تعیین قطعی «عدد هفت» گرایش دارند.

۱- همان، ج ۱، ص ۵۷-۵۸.

۲- همان.

۳- محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر طبری)، ج ۱، ص ۵۸-۵۹.

۴- همان، ص ۵۹.

مکی بن ابیطالب حموش القیسی (در گذشته به سال ۴۳۷ ه. ق.) تابع رای ابن قتیبه است، و عین کلام او را با تفسیرهای ساده و شرح‌هایی در خلال آنان نقل کرده است. وی چنین می‌گوید: «به این قسم‌ها در معانی حروف هفتگانه، گروهی از دانشمندان معتقدند که همان سخن ابن قتیبه و ابن شریح و دیگران است؛ اما ما به شرح سخن آنها پرداختیم»^۱.

مکی به بررسی روش طبری پرداخته و پرده از تناقض گفته‌ی وی برداشته و در خلال بسط رای او در کتاب [الإبانة عن معانی] القراءات بیان می‌دارد که طبری معتقد است: آنچه که قاریان امروز در قرائت‌ها با هم اختلاف دارند، یکی از حروف هفتگانه است که عثمان مصحف را به آن نوشت و بقیه «حروف» را امت اسلام به اجماع رد کرده است.^۲ - ما هم این مطلب را از تفسیرش نقل کردیم - مکی از کتاب [الإبانة عن معانی] - القراءات از وی چنین نقل می‌کند: «تمام قرائت‌هایی که نزد ما صحیح است، از حروف هفتگانه‌ای است که پیامبر ﷺ به امتش تعلیم داده است، حرفی که خداوند به او و امتش اجازه داد تا قرآن را به آن بخوانند، ما هم اجازه نداریم کسی را که چنین قرائت می‌کند، بر خطا بدانیم، اگر موافق با خط مصحف باشد؛ اما اگر مخالف با خط مصحف باشد، آن را نمی‌خوانیم و در برابر آن و سخن درباره‌ی آن توقف می‌کنیم»^۳.

بنابراین طبری، تمام آنچه را که قاریان در آن اختلاف دارند، در حوزه «حرف واحد» قرار می‌دهد، یعنی حرفی که مصحف عثمان ﷺ به آن نوشته شد، و در مرتبه دوم تمام آنچه را قاریان در آن اختلاف دارند - از موارد صحیح - در حوزه حروف هفتگانه، می‌داند، البته تا زمانی که با خط مصحف، هماهنگی داشته باشد. بنابراین، خط مصحف نزد طبری به دو گرایش گسترش یافته است، [یعنی در بردارنده] قرائت‌هایی از «حرف

۱- مکی بن ابیطالب، الإبانة عن معانی القراءات، ص ۳۶-۴۱.

۲- همان، صص ۱۰-۱۱.

۳- مکی بن ابیطالب، الإبانة عن معانی القراءات، ص ۲۰.

واحد» است که همان قرائت‌ها، از حروف هفتگانه هم هست. لذا مکی به او نسبت تناقض در روش می‌دهد.^۱

آنچه که ما برآینیم، آن است که این تناقض، امری است صوری، چون به نظر ما، برخی از حروف - کلاً - از مصحف عثمان رضی الله عنه دور شدند و این، همان چیزی است که طبری آن را مبنای رای خود می‌داند، اما وی در تعیین تعداد این حروف دور شده، اغراق می‌کند، درست آن است که این سخن، بدون «تعیین کردن» بیان شود، تا زمانی که اصل مسأله یعنی حروف هفتگانه نامشخص است چه قیاس مشخص بر امور نامشخص عاقلانه نیست.

اما ابن جزری (در گذشته به سال ۸۳۳ ه. ق.) به دلیل متأخر بودنش، آرای تمام گذشتگان را جمع‌آوری نموده است. اما وی بر همه آنها این مطلب را افزود که مراد از «هفت» در اینجا حقیقت عدد نیست بلکه مراد کثرت و مبالغه است، چنانچه ابن جزری، این نظر را خوب توصیف می‌کند؛ - اگر حدیث آن را طرد نکند - چون در برخی از روایات، حقیقت عدد (یعنی عدد منحصر بین ۶ و ۸) اراده شده است.^۲ تلاش و دقت نظر وی و تتبع وی از قرائت‌های «صحیح»، «شاذ»، «ضعیف» و «منکر» در حدود سی و اندی سال - چنان که خود می‌گوید - به این مطلب منجر شد که اختلاف قرائت‌ها را به هفت وجه ارجاع دهد به طوری که از این هفت وجه بیرون نیستند. این وجه عبارتند از:

- ۱- اختلاف در حرکات، بدون تغییر در معنا و صورت [نوشتاری].
- ۲- اختلاف در حرکات و تنها با تغییر در معنا.
- ۳- اختلاف در حروف با تغییر نه صورت.
- ۴- اختلاف در حروف با تغییر صورت نه معنا.

۱- مکی بن ابیطالب، *الابانة عن معانی القراءات*، ص ۲۰.

۲- ابن الجزری، *النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۲۶.

۵- اختلاف در حروف با تغییر صورت و معنا باهم.

۶- اختلاف در تقدیم و تأخیر.

۷- اختلاف در زیادت و نقصان.

این وجوه هفتگانه، همان‌هایی هستند که قبلاً ابن قتیبه عیناً آنها را تقسیم‌بندی کرده است، هر چند که ابن جزری تأکید می‌کند که تنها به واسطهٔ دقت نظر و تلاشش به این دسته‌بندی رسیده است. وی بر ابن قتیبه اشکال می‌گیرد که برای اختلاف و «حروف کلمه» که موجب تغییر معنا و صورت می‌گردد «و طلع نضید» را به جای «و طلع نضید»^۱ آورده است، چون این مطلب به اختلاف قرائت‌ها مربوط نیست و اگر به جای آن، «بظنین» را به جای:

(تکویر، ۸۱ / ۲۴)

﴿بِظَنِينٍ﴾

«بخیل».

مثال می‌زد، بهتر بود.^۲

همچنین بر ابن قتیبه ایراد گرفته که عیب کار او این است که همچون دیگران، بیشتر اصول قرائت‌ها را نادیده گرفته، مثل «ادغام»، «اظهار»، «اخفاء» و «اماله»، «تفخیم»، «بین بین»، «مد» و «قصر»...^۳ یعنی ابن قتیبه و دیگران در بحث اختلاف وجوه [قرائتی] به این مسایل اشاره نکرده‌اند.

۱- نک: [در النشر: ﴿وَطَلَحٍ مَّنْضُودٍ﴾ (واقعه، ۵۶ / ۲۹) آمده است].

۲- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۲۸.

۳- همان، ج ۱، ص ۲۸.

همچنین ابن جزری از تلاش ابوالفضل رازی^۱ (در گذشته به سال ۴۵۴ ه. ق.) که به تلاش وی نزدیک است، یاد می‌کند.

ما مطمئن هستیم که اندیشه جستجوی وجوه اختلاف و حصر آنها در هفت حرف کار ابن قتیبه است چه، دیگران بعد از او تحت تأثیر او بوده و آن را نقل کرده باشند و چه، از روش او تقلید کرده و به همان نتیجه او یا نزدیک به آن رسیده باشند. تنها طبری در تفسیر مراد از حروف هفتگانه روش مستقلی داشته است و هیچ کس از آنچه که ارائه کرده، از وی تبعیت نکرده است [وجه اختلاف الفاظ و اتفاق معانی]. در نهایت، سیوطی (در گذشته به سال ۹۱۱ ه. ق.) می‌آید و اشاره دارد که تفسیرهای حدیث به چهل تفسیر رسیده است، اما وی تنها سی و پنج تفسیر را ذکر می‌کند که بیشتر آنها با هم تداخل دارند و مطالبی در آنهاست که معانی آنها فهمیده نمی‌شود و بیشتر آنها با حدیث عمر و هشام بن حکیم که در صحیح آمده، در تعارض است.^۲

رای برگزیده در تفسیر حروف هفتگانه

قبل از برگزیدن تفسیری خاص از مراد این حروف، لازم است ملاحظاتی چند از خلال تأمل در متون پیشین و شرایط صدور آنها از جانب پیامبر ﷺ ارائه نماییم.

نخستین ملاحظه این که: لفظ و معنای این احادیث، دلالت دارند بر این که زمان تصریح به قرائت قرآن بر هفت حرف در دوران مدنی بوده است نه مکی.

اما از حیث لفظی، در برخی از احادیث، آمده است که پیامبر ﷺ در احجار المراء یا آبگیر بنی غفار [اضاه بنی غفار] در مدینه بوده است؛ و اما از نظر معنا، بیشتر احادیثی که

۱- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۲۷.

۲- جلال‌الدین عبدالرحمان السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۹ [محمد بن اسماعیل البخاری،

صحیح البخاری، ج ۳، صص ۲۲۶-۲۲۷].

به عنوان اختلاف بین صحابه، پیرامون چیزی در قرآن، ذکر شده است، به وقوع آن در «مسجد» اشاره دارند، چنان که به گونه‌هایی از داوری و صدور حکم به پیامبر ﷺ اشاره می‌کنند؛ مسجد هم بدون شک، همان مسجد مدینه است و داوری و صدور حکم هم تنها در جایی بود که برای شخص پیامبر ﷺ حکومت به معنای عام، نسبت به مسلمانان به وجود آمد. به این مطلب در آیه مدنی:

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا

تَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (نساء، ۴ / ۶۵)^۱

«ولی چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آن که تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است، داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند».

اشاره می‌کند.

دومین ملاحظه این که: اسبابی که متون احادیث و جنبه‌های اختلاف به آن اشاره

دارند در امور زیر منحصر می‌شود:

۱- اختلاف در لغت [لهجه] (در حدیث ابوالعالیه).

۲- اختلاف در برخی واژگان مثل «هلم و تعال» و «علیم، حکیم، غفور، رحیم» تا وقتی، آیه رحمت به عذاب و عذاب به رحمت آمیخته نشود.

۳- اختلاف در تعداد آیات سوره‌ای.

۱- این آیه درباره زیرین عوام و یکی از انصار به نام حاطب بن بلتعنه که بر سر آب نزاع داشتند و در پایان به پیامبر ﷺ قضاوت بردند، نازل شده است. السیوطی، *لباب القول فی أسباب النزول*، ص ۷۳ و نیز: الواحی، *أسباب النزول*، ص ۹۳-۹۴.

۴- اختلاف ناشی از ناتوانی در تلفظ به علت پایین بودن سن (مثلاً در بین آنها نوجوانانی بوده‌اند).^۱

۵- اختلاف ناشی از ناتوانی به علت نادانی (و وجود خدمتکار).^۲

۶- اختلاف ناشی از ناتوانی به سبب پیری (وجود پیرمرد و پیرزن در بین آنها).^۳

۷- به حوادث اختلاف [در قرائت] که در دوران مدینه پدید آمد، حادثه‌ای در دوران ابوبکر رضی الله عنه به آن اضافه می‌شود که در آن، ویژگی است که همیشه در احادیث پیشین نمایان بود اما این حادثه، جریان اختلاف را مشخص‌تر می‌سازد. ابوحیان می‌گوید: «از عمر رضی الله عنه روایت شده است که:

﴿ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنِ ﴾
(توبه، ۹ / ۱۰۰)

را بدون «واو» قرائت کرده است^۴ که الذین صفت «الانصار» می‌شود. تا این که، زیدبن ثابت به او گفت: «با «واو» است» و عمر در پاسخ گفت: ابی را نزد من آوردید. ابی گفت: درستی [قرائت با «واو»] در قرآن، در اول سوره جمعه:

﴿ وَءَاخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ﴾
(جمعه، ۶۲ / ۳)

۱- آنچه در میان پرائتر آمده، برگرفته از یکی از روایات حدیث حروف هفتگانه است (به ملحقات مراجعه شود) [روایت پنجم از روایت‌های ابی بن کعب].

۲- آنچه در میان پرائتر آمده، برگرفته از یکی از روایات حدیث حروف هفتگانه است (به ملحقات مراجعه شود) [روایت پنجم از روایت‌های ابی بن کعب].

۳- آنچه در میان پرائتر آمده، برگرفته از یکی از روایات حدیث حروف هفتگانه است (به ملحقات مراجعه شود) [روایت پنجم از روایت‌های ابی بن کعب].

۴- یعنی بر خلاف قرائت عمومی: ﴿ وَالسَّبِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ

اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ... ﴾ (توبه، ۹ / ۱۰۰).

و اواسط سوره حشر:

﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (حشر، ۵۹ / ۱۰)

و آخر سوره انفال:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ﴾ (انفال، ۸ / ۷۵)

است. روایت شده که روزی عمر رضی الله عنه از کسی شنید که آیه مورد نظر را با «واو» قرائت می‌کرد. به او گفت: «چه کسی این قرائت را به تو آموخت؟» مرد گفت: ابی. آنگاه عمر رضی الله عنه، ابی رضی الله عنه را خواست و ابی گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله این را به من آموخته است. سپس عمر گفت: به نظرم در موقعیت قرار گرفته‌ام که بعد ما هیچ کس به آن نخواهد رسید^۱. بنابراین، این گونه اختلاف، شکل نقص در حرف عطف به خود می‌گیرد و تا زمانی که اصل نقص در درون حروف هفتگانه باشد، زیادت هم در آن وجود دارد؛ چون هم نقصان و هم زیادت با هم در متن وارد می‌شوند و هر دو برخی از احتمال‌های تغییر می‌باشند. از این نوع به طور فراوان، در قرائت‌های شاذ یافت می‌شود.

ظن غالب آن است که اختلاف در لغت، اختلاف در برخی پدیده‌های آوایی مثل همزه دادن و ندادن آن، ادغام و فک ادغام، اماله و غیره، باشد، اینها پدیده‌های آوایی‌ای هستند که فصاحت گوینده نسبت به شخص دیگر، به واسطه این آواها سنجیده می‌شود. اما اختلاف در تعداد آیات سوره‌ای که آیا ۳۵ آیه است یا ۳۶ آیه، در تمام قرآن تنها مربوط به دو سوره است که ممکن است مورد اختلافی این چنین باشد. آن دو سوره یکی احقاف است (مکی و تعداد آیات آن ۳۵ تاست) و دیگری مطففین (مکی و تعداد آن ۳۶ تاست). احتمالاً اختلاف در تعداد آیات این دو سوره، ناشی از ادغام دو آیه در یک آیه باشد؛ یعنی در تقسیم سوره به آیات، و شاید هم به علت دیگری برگردد.

۱- ابو حیان محمد بن یوسف بن علی الاندلسی، البحر المحیط، ج ۵، ص ۹۲.

اما اختلاف ناشی از پایین بودن سن: بدون شک کودکان و نوجوانان وقتی سعی می‌کنند، قرآن بخوانند، آن‌گونه که بایسته است از عهده آن بر نمی‌آیند بلکه در زبانشان نقص و ناتوانی در ادای حروف و آواها وجود دارد که بدینسان، اختلاف در قرائت نسبت به قرائت بزرگسالان رخ می‌دهد.

همچنین است، پیرمرد و پیرزن، که هر دو گاهی تلفظ نادرستی دارند که این، با توجه به ضعف اندام گفتار و اختلاف در ترکیب دهان به واسطه فروریختن دندان‌ها می‌باشد. جهل و ناآگاهی هم یکی از علل ایجاد اختلاف در تلفظ است چه این که برای برخی متن [قرآن] تلقینی بود مثل: خدمتکار که در آن روزگار از بردگانی بودند که از بیرون شبه جزیره آورده شده بودند و نمی‌توانستند به خوبی، عربی صحبت کنند و حتی لکنت زبان بر آنها غالب بود، با وجود این، به قدر توانایی خود مأمور به حفظ آیاتی از قرآن بوند تا حداقل بتوانند نماز را درست بخوانند و فهم خود را از عقیده و باور دینی تصحیح نمایند.

سومین ملاحظه این که: اجازه قرائت قرآن به هفت حرف امر مطلق نبوده است، یعنی مفهوم آن، این نبوده است که هر فرد، ممکن است قرآن را بر هفت حرف بخواند، بلکه مراد آن است که هر فرد آن‌گونه که معلمش، چه پیامبر ﷺ و چه یکی از اصحاب، به او آموخته است، [قرآن را] بخواند، بدون این که در پی تقلید از دیگری در قرائت باشد و بدون این که در پی تحمیل قرائت خود بر دیگری برآید.

بنابراین، حضرت رسول ﷺ - به هر کس که در حضور ایشان - علیرغم اختلاف قرائت‌ها - قرائت می‌کرد، قرائت وی را تأیید می‌نمود تا جایی که از مجادله در قرآن، به سبب اختلاف حروف، نهی می‌کرد، چون مجادله در آن کفر است علیرغم این که احادیث حروف هفتگانه، وجه اختلاف «حرف» قرآن را ذکر نکرده‌اند و گاهی هم به

۱- ابن سعد در *الطبقات الکبری*، ج ۳، ص ۲۲۶، آورده است که صهیب بن سنان رومی در رم پرورش یافت و علیرغم این که عربی الاصل بود، لکنت داشت.

ذکر موضع کلی آن مثل سوره نحل یا فرقان بسنده کرده‌اند - یا گرایش‌های کلی که قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم را بیان داشته - [ولی] این ملاحظات سه‌گانه ما را به موضع‌گیری مجازی در تفسیر مدلول از حروف هفتگانه کمک می‌کند، بدین صورت که این اجازه در قرائت را زمان نزول آن تفسیر می‌کند که در مکه نبوده است؛ یعنی جایی که مجموعه مؤمنان یک واحد را هماهنگ را تشکیل می‌دادند که بیشتر از قریش بوده‌اند و تعداد آنها هم محدود و با پیامبر ﷺ، معلم اول خود، ارتباط همیشگی داشته‌اند و ایمان تازه‌ای یافته‌اند آنها از هر جهت - از حیث تعداد، نوع و شرایط - قادر بر حفظ قرآن و تلاوت درست آن، بدون غلط و تحریف، بوده‌اند.

داستان اسلام آوردن عمر بن خطاب رضی الله عنه بر این مطلب دلالت دارد که آنها متن قرآن را هم می‌نوشتند و نزد خواهر او دو صحیفه از قرآن در آن واپسین روزهای اسلام وجود داشته است^۱. حتی ناتوانی‌های آنها - اگر وجود داشتند - فرصتی برای اصلاح زبانشان داشتند و همچنین فرصتی که به پیامبر ﷺ مراجعه نمایند و یا برای اصلاح خطای خود نزد اصحاب بروند، لذا اختلافات در متن قرآن، پدید نیامده بود که برخورد با آن به منزله یک مشکل لازم آید.

وقتی که پیامبر ﷺ و اصحابش به مدینه هجرت کردند، وضع تغییر کرد و تعداد ایمان‌آوردگان زیاد شد و مردم گروه گروه به دین اسلام گرویدند. برای دعوت به اسلام در مرکز جدید [مدینه] فرصتی پیش آمد تا اقوام و قبایل در جای جای شبه جزیره و بیرون آن، برای هم سفیرانی بفرستند. گروه‌ها با زبان‌ها و لهجه‌های مختلف پیایی آمدند به طوری که جامعه مدینه، آمیزه‌ای از عرب و یهود و این گروه‌های مسلمان بود، هر چند که یهودیان اندک بودند.

۱- ابو عبدالله الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۲۱.

علاوه بر این، روزگار جدید به امکانات گسترده‌ای در تبلیغ دعوت، نشر قرآن و متن نازل شده آن نیاز داشت تا قانون اساسی زندگی اسلامی در دولت جدید باشد. همچنین عمر مؤمنان متفاوت بود و بیشتر آنها از بزرگانی بودند که عمرشان از دوران فراگیری و حفظ فراتر بود و دشوار می‌نمود که حفظ قرآن را ادامه دهند. پیامبر ﷺ هم علاوه بر همه اینها، مشغول به مسئولیت‌های بزرگی در هدایتگری، سازماندهی، قضاوت، جنگ، صلح، تبلیغ و دعوت، بیان نظام‌ها، اعتقادات و فتوا، دریافت وحی و املائی آن را نامه‌نگاری به پادشاهان و ملت‌ها بود. همه این شرایط در جامعه جدید [مدینه] پیامبر ﷺ و یارانش را فراگرفت و در چنین جمع انبوهی از مردم و مشکلات که زندگی آرام و بی‌دردسر را نمی‌شناسد، هر کس بتواند به یک یا دو قطعه عبارت [قرآنی] از دهان توفیق یابد به خیر زیادی دست یافته است، و باید آن مقدار را که از حافظه، لهجه و هوش او یاد می‌کند، در حدودی که پیامبر ﷺ به او آموخته، بخواند.

این توصیف گذرا از زندگی جدید، این رخصت در تلاوت قرآن را اقتضا می‌کرد ولی بدون شک، این رخصت موقت و منوط به بقای مقتضیات آن است و با زوال اسباب و علل آن، زایل می‌شود یعنی با بازگشت زندگی به سطحی از استقرار و آرامش و هماهنگی که به سطح روزگار مکی نزدیک است؛ که این وضع تنها در روزگار عثمان رضی الله عنه رخ داد، چنان که خواهد آمد.

رای برگزیده ما در معنای حروف هفتگانه، شامل اختلاف لهجه‌ها، اختلاف سطح بیان ناشی از اختلاف سن و تفاوت در آموزش و همچنین شامل اختلاف برخی واژگان و ترتیب جمله‌هاست که معنا و مراد به واسطه آن دچار تغییر نمی‌شود اگر مراد احادیث آمده در این باب معلوم نبوده و تخصیص دادن عدد به هفت قطعاً مشخص نشده باشد، ما وظیفه نداریم مقصود از آن را حدس بزنیم. بهترین دلیل بر این که معنای عدد در این جا غیر از مراد اصلی آن [عدد هفت] است آن است که، اصحاب که بیش از همه مردم

به مشکل مواجه داشته‌اند، می‌پذیرفتند که این مسأله از باب توسع و آسان‌گیری است، چنان که پیامبر ﷺ برای آنها گفته است و دلالت آن روز به روز گسترش می‌یافت، و هرگاه امر تازه‌ای در محیط دعوت و تبلیغ، رخ می‌داد و یا گروه‌هایی از مناطق دور می‌آمدند و با خود سنت‌های لهجه‌ای غریب می‌آوردند، قرآن به لهجه‌ها خوانده می‌شد و همچنان معنای حروف هفتگانه گسترش می‌یافت.

دور شدن از هماهنگی و سازگاری - به نظر ما - آن است که حروف هفتگانه را - که در آن روزگار قصد می‌شد - به هفت لغت [لهجه] متحد یا متفرق، مشخص یا رایج، محدود کنیم که همه اینها اشتباه و بدون دلیل و به بیراهه رفتن است.

همچنان که، حصر سطوح هفتگانه اختلاف، در راستای تفسیر مراد «احرف سبعة»، دور شدن از صواب است هر چند که گفتار به جواز این سطوح، علیرغم حصر آنها در هفت حرف با توجه به بر شمردن آنها در صفحات پیشین، به این امر یاری نماید.

در این جا به طبری می‌رسیم که اندیشه حذف این جواز، توسط عثمان رضی الله عنه هنگام گردآوری قرآن و نوشتن مصاحف، را مطرح می‌کند و بدین وسیله مردم را به یک حرف در برابر شش حرف دیگر وحدت می‌بخشد^۱، هر چند که با توجه به روایت‌هایی که در دست داریم ظن غالب به بیش از یک حرف می‌باشد، چنان که بیاید.

همچنین به رای دکتر ابراهیم انیس بر می‌خوریم که معتقد است، روح این جواز تا به امروز همچنان باقی است، و مسلمانان از نژادهای مختلف و با اختلاف زبان‌هایشان در گذشته و حال و آینده، در محدوده آن حروف، قرآن را می‌خوانند^۲.

هر چند که معتقدیم، [این روح جواز] از حروف هفتگانه نیست بلکه ناشی از روح آسان‌گیری‌ای است که از مشخصه‌های اسلام است، چون وجود حروف هفتگانه به

۱- ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۶۴.

۲- ابراهیم انیس، فی اللهجات العربیة، ص ۴۷.

معنای نزول یافته آن، به اجماع مسلمانان، با مصحف عثمان رضی الله عنه متوقف شده است و تنها برخی از آن، در حدود رسم الخط مصحف نمونه [مصحف امام] باقی مانده است.

پرسش مهمی که در این موضوع برای ما می‌ماند، این است که، ملاحظه کردیم که دسته از کسانی که قرائت مختلف داشتند و در احادیث، اخبار آنها آمده، حروف مختلف شان را به قرائت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت می‌دادند که ایشان بر آنان خوانده است، و پیامبر صلی الله علیه و آله هم همیشه این حقیقت را، به مطابقت قرائت هر یک از آنها به قرائت خودشان تأیید می‌کردند. اما آیا هر یک از این وجوه مختلف از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده است؟

نه، شایسته آنیم و نه در توان ماست که پاسخ مشخصی به آن بدهیم، اما چیزی که بافت [= سیاق] احادیث، به بیان آن کمک می‌کند، آن است که برخی از آنها [وجوه اختلافی] قرائتی از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است، و برخی تأییدی برای کسی که، ایشان برای وی قرائت کرده و یا به قرائت وی گوش داده‌اند و وی نتوانسته است به دقت، حروف پیامبر صلی الله علیه و آله را به خاطر اختلاف لهجه و اختلاف در توانایی ادا کند.

اما مطلب به این، محدود نشده است و گرنه نتیجه آن، آسان بود؛ چون برخی از حروف، خاستگاهش جواز عام [در قرائت به احرف سبعه] بوده، به ویژه آن جا که زیادت یا نقصان یا جانشین کردن کلمه‌ای در جای کلمه دیگر به همان معنا بوده است. بنابراین مطلب خارج از دو احتمال نیست: یا این که پیامبر صلی الله علیه و آله برای مردم به دو لفظ یا مجموعه‌ای از الفاظ مختلف مثل (هلم، تعال و اقبل) قرائت کرده است یا خیر.

احتمال اول، لازمه‌اش، سخن خاورشناسان است که آن را «نظریه قرائت به معنا» نامیده‌اند که آثار دراز مدتی در ارزش متن قرآنی خواهد داشت و در خلال بحث، از این مسأله سخن خواهیم گفت. احتمال دوم این که، یا به سبب فراموشی بوده است و یا علاقه به بهره‌مندی دراز مدت از جواز و رخصت با یادآوری و تذکر (۱۲). هر دو

مطلب جایز است تا زمانی که باب آسان‌گیری باز شد؛ بلکه تا زمانی که باب‌های هفتگانه آسان‌گیری همچنان گشوده باشد.

فصل دوم

متن قرآن بین گفتار و نوشتار

آشنایی پیامبر ﷺ با خواندن و نوشتن
کاتبان و حافظان وحی
ملاحظات

متن قرآن بین گفتار و نوشتار

آشنایی پیامبر ﷺ با خواندن و نوشتن

روشنی فزاینده‌ای به رای پیشین ما در معنای حروف هفتگانه و اهمیت جواز به آن ارتباط آن با انگیزه‌های اجتماعی و تاریخی می‌افکند، اگر پژوهش را در تاریخ کتابت متن قرآنی پی گیریم. از حقایق مسلم تاریخی، این است که روایت قرآن، از دو طریق بوده است:

۱- به طریق شفاهی و حفظ آن.

۲- به طریق نوشتاری.

اگر طریقه شفاهی تابع آنچه که گفتیم باشد [بحث نزول قرآن بر هفت حرف]، متن نوشتاری آن، تابع این جواز [قرائت به هفت حرف] نخواهد بود، چون برای یک بار روی شاخه‌های پهن و بی‌برگ خرما، سنگ‌های نازک سفید، استخوان‌های شانه شتر و یا کتف گوسفند، نوشته شد.

اما چه کسی بعد از نزول قرآن، به نوشتن آن اقدام کرد؟

قبل از پاسخ به این پرسش به مطلبی اشاره می‌کنیم که قدما و متأخران به آن پرداخته‌اند و آن؛ این که آیا پیامبر ﷺ خواندن و نوشتن می‌دانست؟

ابوحیان با اشاره به این مسأله و ذکر سخنان دانشمندان در این باب، آن سخنان را چنین خلاصه کرده است:

«بیشتر مسلمانان معتقدند که پیامبر ﷺ هرگز چیزی ننوشته است، و هرگز با نظر به کتابی، چیزی نخوانده است. از شعبی [عامربن شراحبیل] روایت شده است که پیامبر ﷺ از دنیا نرفت تا این که نوشت. نقاش [محمدبن عیسی] به حدیث ابوبکبه سلولی، اسناد می‌دهد که پیامبر ﷺ نوشته‌ای را برای عینه بن حصن قرائت کردند و از معنای آن سخن گفتند. در «صحیح مسلم [بن حجاج نیشابوری]» حدیثی آمده که ظاهر آن بیانگر آن است که پیامبر ﷺ بی‌واسطه می‌نوشته است. گروهی همچون ابوذر عبدالله بن احمد

هروی، قاضی ابولید الباجی و دیگران به این رای اعتقاد دارند. بسیاری از دانشمندان سرزمین ما، نسبت به ابولید الباجی بدبین هستند، تا جایی که او را سب و لعن می‌کنند و در منابر از او بد می‌گویند. بیشتر دانشمندان، آنچه را که از او [ابولید الباجی] آمده، چنین تأویل می‌کنند که پیامبر ﷺ امر به کتابت فرموده‌اند، چنان که ما هم می‌گوییم: کتب السلطان بفلان کذا: (یعنی سلطان امر به نوشتن کرد).^۱

این متن، مسأله مورد نظر را در چارچوب احتمالات سه‌گانه قرار می‌دهد:

۱- پیامبر ﷺ هرگز چیزی ننوخته است و هرگز به کتابی هم ننگریسته است.

۲- ایشان از دنیا نرفته‌اند تا این که هم خوانده‌اند و هم نوشته‌اند.

۳- بی‌واسطه با دست خودشان [در ایام بعثت] نوشته‌اند.

احتمال اخیر که ارتباطی با آشنایی ایشان به نوشتن قبل از مرگ ندارد، بلکه آن را شناختی اساسی، حداقل قبل از بعثت، می‌داند؛ رایبی است که شدیداً با مقاومت و انکار از جانب دانشمندان مسلمان رو به رو شده است، اما در هر حال، احتمالی است که از قدیم وجود داشته است. بیشتر مسلمانان به احتمال نخست اعتقاد دارند. با وجود این، هر گروهی دلیل و تأویل خود را دارند. این مسأله همچنین در دوران اخیر هم مطرح شده است، اما این بار در نوشته‌های خاورشناسان که غالباً اهداف و اغراضشان را در ورای عملکردشان پنهان نمی‌کنند. جامعترین اینان که در این مسأله قلم زده، رژی بلاشر^۲ است که به بحث پیرامون احتمال اول و سوم پرداخته است. وی می‌گوید: آیا محمد ﷺ با خواندن و نوشتن آشنا بوده

۱- ابوحیان، محمد بن یوسف الاندلسی، البحر المحیط، ج ۷، ص ۱۵۵ [سیوطی می‌گوید: از عبدالله بن عتبه آمده

که از پدرش نقل کرده که او گفت: پیامبر ﷺ نمرود تا خواند و نوشت. مجالد که یکی از روایان سلسله سند است می‌گوید: این روایت را برای شعبی گفتیم و او گفت: درست است یاران و اصحاب ما این گونه می‌گویند.

[ابن عساکر، این روایت را ضعیف دانسته است. جلال‌الدین عبدالرحمان السیوطی، *الریاض الأنیقة فی*

شرح أسماء خیر الخلیفة، ص ۱۲۰].

2- Regis Blachere, Introduction au Coran. Edi, 1959.

است؟ در رابطه موضوع بحث ما، پرسش مهم و جدی‌ای است که پاسخ‌های متفاوتی به آن داده شده است. رای ثابت امروزه، در میان مسلمانان آن است که محمد ﷺ هرگز از چنین آشنایی برخوردار نبوده است. این رای، بر خبری قدیمی تکیه دارد که در علم تفسیر رواج یافت. این نظر، اشتقاق واژه (امی) - به ویژه در تعبیر:

﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ﴾
(اعراف، ۷ / ۱۵۷-۱۵۸)

را به معنای کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند، برمی‌گرداند. برخی از خاورشناسان مثل آماری^۱، کازیمرسکی^۲، مونته^۳ به این تفسیر اعتقاد دارند. با این همه به قرآن باز می‌گردیم که در آن آمده است:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِمْ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

(جمعه، ۶۲ / ۲)

«اوست آن کس که در میان امیان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکار بودند».

کلمه «امی» در این آیه و در بسیاری از آیات [بقره، ۲ / ۷۸ و آل عمران، ۳ / ۲۰ و ۷۵] به معنای عرب‌های مشرک می‌باشد که بر خلاف یهودیان و نصاری از وحی بهره‌مند نبوده‌اند و به همین دلیل در جهل و ناآگاهی نسبت به شریعت خداوند به سر می‌بردند. در تفسیر طبری اخبار فراوانی است که به ابن عباس نسبت داده شده است و تأییدکننده این معناست (۱) پس «نبی امی» به معنای پیامبر ﷺ جاهل و بی‌سواد نیست بلکه به معنای پیامبر

1- Michele Amiari.

2- Kasimirski.

3- Edward Montet.

بت پرستان است. صفت «امی» که مشتق از واژه «امه» [امی منسوب به ام یا امه] است، یقیناً به کلمه عربی «اموت ها عولام» "Ummôt ha ôlâm" یعنی امم العالم [ملل جهان] به معنای بت پرستانی که یهود و نصاری آنها را می شناسند، باز می گردد.

از طرف دیگر، اگر درباره عقیده رایج در جهان اسلام از نزدیک تأمل کنیم، ملاحظه خواهیم کرد که این عقیده، ناشی از گرایش به مدح و ستایش است، بدین معنا که آنچه بر اصل الهی بودن قرآن دلالت دارد، این است که این کتاب بر مردی «امی» (جاهل به خواندن) وحی شده است. بنابراین، «امی» بودن وی مانع او از فراگیری اطلاعاتش از کتابهای یهودیان و نصرانیان بوده است. بدین ترتیب تناقض بین تصویر محمد ﷺ به منزله یک انسان و عظمت وی به منزله یک پیامبر ﷺ ما را به شگفتی می افکند.

با وجود این، برخی از خاورشناسان «امی» بودن پیامبر ﷺ را به جانبی افکندند. اینان نتوانستند به روشنی کاربرد فعل امر:

﴿ اَقْرَأْ ﴾

(علق، ۹۶ / ۱)

را دریابند کلمه‌ای که در واقع، امر به خواندن نیست بلکه به معنای «اندر بیمده» یا «ادع» «تبلیغ کن» می باشد.

بر عکس اینها، گروهی در برابر متون متعارض که برخی از آنها «امی» بودن محمد ﷺ را ثابت و برخی دیگر، نفی می کند، متحیر ماندند. پژوهش گوستاویل^۱ خاورشناس هم نتوانسته است، موضع قطعی بگیرد. وی با نظر به آیه:

﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ ﴾

(عنکبوت، ۲۹ / ۴۸)^۱

«و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی خواندی، و با دست راست خود [کتابی] نمی نوشتی ...».

بر این باور بود که اصل «ت ل و» یعنی «بیان کردن، مربوط نمودن، شفاهی گفتن» به نظر ویل، محمد ﷺ با خواندن و نوشتن آشنا بود و این آیه به نظر وی به راحتی اشاره دارد که محمد ﷺ هرگز کتاب‌های یهودیان و مسیحیان که قبل از بعثت او وجود داشته‌اند، نخوانده است.

با این همه، استدلال ویل، قانع‌کننده نیست، اولاً: اصل (ت ل و) در این جا به معنای بیان و مطرح کردن نیست بلکه به معنای قرائت به صدای بلند، از بر خواندن و شنواندن است. ثانیاً: ویل، متوجه عبارت ﴿وَلَا تَخْطُوهُ بِمِینَاکَ﴾ که معنای روشنی دارد، نشده است؛ پس آیه، بدون هیچ زیادتی، دلالت بر این مطلب دارد که محمد ﷺ هرگز چیزی نخوانده است و از کتاب‌های یهودیان و مسیحیان رونویسی نکرده است، ولی این آیه، اجازه نمی‌دهد که ما به مسأله توانایی یا ناتوانی وی از قرائت و کتابت وارد شویم.

با وجود این، چه بسا لازم باشد، با اطمینان، به برخی مطالب پراکنده در کتاب‌های سنت پناه بریم، در خبر حدیبیه (سال شش هجری قمری، ۶۲۷ میلادی) آمده است که پیامبر ﷺ و سهیل، فرستاده مکه، پیمانی بستند. چون پیامبر ﷺ کاتبش را فراخواند و شروع به نویساندن «بسم الله الرحمن الرحیم» کرد، سهیل همان لحظه پیامبر ﷺ را آگاه کرد و گفت: «همان‌گونه که قبلاً می‌نوشتی، یعنی «باسمک اللهم» بنویس».

پیداست که سهیل به برخی از نوشته‌ها به دست پیامبر ﷺ قبل از هجرت از مکه و شاید قبل از بعثت، اشاره داشته باشد.

۱- طبق نظر ویل آیه این‌گونه، برمی‌گردد: تو پیش از این هیچ کتابی نیاورده‌ای و هیچ‌گونه خطی هم به دست خود نوشته‌ای

تأکیدکننده‌تر از این، مجموعه اخباری است که اشاره دارد، پیامبر ﷺ در حال احتضار استخوان کتف شتر یا تکه پوستی یا دواتی خواسته‌اند تا وصیت‌نامه سیاسی خود را بنویسند در این هنگام، هیچ کس از این درخواست دچار تعجب نگشت و اگر خواسته وی را اجابت نمی‌کنند، از آن رو بوده که طرفداران ابوبکر و عایشه با طرفداران علی در این خصوص، مخالفت می‌کنند.

خلاصه این که، ما وجود قرینه‌هایی را می‌بینیم که محمد ﷺ خواندن و نوشتن می‌دانست و علاوه بر این، دلایلی داریم که ما را به این گمان سوق می‌دهد که دیگر افراد خانواده‌اش هم مثل عمویش، ابوطالب، و پسر عمویش، علی، [به کتابت] آشنایی داشتند.^۱

این دو خبر که به نظر بلاشر، آشنایی پیامبر ﷺ به نوشتن را ترجیح داده‌اند، تنها اشاراتی احتمالی را در بر دارند. بلاشر در پانویس صفحه یازدهم کتاب خود، آنچه در قصه حدیبیه گفته است را این گونه نقص می‌کند که «اُکتب» [«بنویس» در کلام سهیل به پیامبر ﷺ به معنای «استکتب» یعنی «امل» (= بنویسان) هم می‌باشد. این گونه «نویساندن» شیوه پیامبر ﷺ در طول زندگی‌اش بوده است بلکه شیوه‌ای بوده که خداوند مسلمانان را به هنگام واخواهی و داوری به سوی آن متوجه ساخته است.^۲

خبر وفات [پیامبر ﷺ] هم از حیث دلالت بر مراد نویسندگان به دلایلی، از خبر قبلی ضعیف‌تر است، زیرا:

۱- نویسندگان، علت عدم اجابت خواسته پیامبر ﷺ به هنگام وفات از سوی اطرافیانش را تعارض طرف ابوبکر و عایشه رضی الله عنهما با علی رضی الله عنه ذکر می‌کند. در این زمینه هم به ابن

۱- رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، صص ۶-۱۱ [بنگرید به: رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان:

محمود رامیار، صص ۲۰-۲۶].

۲- ابراهیم انیس، دلالة الألفاظ، ص ۱۸۵.

سعد^۱ و اخبار ابن سعد در «الطبقات الکبری»^۲ تکیه می‌کند که در همه آنها، یادی از ابوبکر و عایشه رضی الله عنهما به میان نیامده است؛ بنابراین، ذکر آنها بدین صورت از سوی بلاشر، بر هدف خاورشناسانه وی دلالت می‌کند و چه بسا منبع دیگری داشته که آن را ذکر ننموده است.

۲- پیامبر صلی الله علیه و آله در احوال عادیشان کاغذ و قلم می‌خواستند تا کاتبان وحی، آیه یا نامه‌ای را که ایشان می‌خواهند، بنویسند. چگونه قابل تصور است که ایشان عکس آن را بخواهند، یعنی خودشان بنویسند؟ آن هم در این لحظه‌های پر از اضطراب که سایه مرگ نمایان و اندام بدن از درد و رنج سنگین نموده است!

۳- در پایان این مطلب، باید گفت که برخی از آنان که به عنوان کاتبان وحی با ایشان [پیامبر صلی الله علیه و آله] در تلاش بوده‌اند، از شاهدان درگذشت ایشان هم بوده‌اند، مثل علی و عمر رضی الله عنهما^۳. طبیعی است که یکی از آنها، می‌توانست به امر کتابت از سوی مریضی که از لحظه‌های مرگ در رنج است بپردازد، هر چند که از سر عادت نباشد.

با این همه، می‌بینیم یکی از شاگردان بلاشر^۴، نظر وی را در باب آشنایی پیامبر صلی الله علیه و آله با خواندن و نوشتن تأیید می‌کند. وی می‌گوید: «به بیان زیبایی استاد بلاشر بنگرید: می‌توان اندیشه آشنایی وی [محمد صلی الله علیه و آله] به این فن [کتابت و قرائت] را با ملاحظه‌ای دیگر تأیید کرد و آن، این که: سوره‌های نخستینی که به محمد صلی الله علیه و آله وحی شده‌اند، به ستایش قلم و خواندن پرداخته‌اند و این امری است که برای یک امی (به نظر دکتر مندور جاهل) انتظار نمی‌رود.

۱- ر. ک: پانویس کتاب بلاشر، ص ۱۱ [رژوی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۴، پانویس ۱۵].

۲- محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، صص ۲۴۲-۲۴۵.

۳- رژوی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۲ [رژوی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۷].

۴- مصطفی مندور، رساله دکترای درباره قرائت‌های شاذ، ص ۱۳.

[دکتر مندور] بدون این که متوجه این سخن شود، سخن استادش را از طرفی نقض می کند و گویی تفسیر استادش از فعل امر «اقراً» یعنی (بیم ده یا تبلیغ کن) را نخوانده است تا برای آن دلیلی بیاورد. از طرف دیگر گویی وحی مشروط به انتظار پیامبر ﷺ است تا پایبند به حدود شناخت وی باشد و از آن حدود هم تجاوز ننماید.

اما رای ما که در این مسأله به آن اطمینان داریم، مبتنی بر دو حقیقت است:

۱- صحابه با حالات و ویژگی های پیامبر ﷺ آشنا بودند و در کتاب های حجیم سیره از آن سخن گفته اند. چگونه آنها به جزئیات زندگی روزمره و حتی امور ساده می پرداختند ولی این نکته را یادآور نمی شدند که وی با خواندن و نوشتن آشنا بوده است؟

آیا این دلیلی بر این امر نیست که پیامبر ﷺ با قرائت و کتابت آشنا نبوده است؟

۲- پیامبر ﷺ نسبت به کتابت وحی و ثبت آن، چه با کتابت و چه با حفظ کردن، در هنگام نزول، بسیار توجه داشتند و روند ثبت متن [قرآن] با دو وسیله [کتابت و حفظ] به طور همزمان یا به وسیله یکی در غیاب دیگری، صورت می گرفت. گاهی پیامبر ﷺ به حافظان، قرآن را تعلیم می داد و نوشتن را به کسانی واگذار می کرد که از امر کتابت به خوبی برمی آمدند. حال اگر ایشان از عهده کتابت برمی آمدند، هرگز در غیاب نویسنده، به خود تردید راه نمی دادند که ننویسند؛ به ویژه در نیمه های شب. اما پیامبر ﷺ در چنین وضعی - به طور خاص - و در دیگر اوضاع و شرایط - به طور کلی - به حفظ کردن تکیه می کردند. اخبار فراوانی در این باره آمده است، از جمله این که: قرآن را به حافظه می سپردند و برای خود می خواندند.

عبدالله بن مغفل می گوید: «در روز فتح مکه پیامبر ﷺ را دیدم که بر بالای شترش سوره فتح را می خواند». وی بر اصحابش قرآن می خواند، چنان که انس [بن مالک] می گوید: «پیامبر ﷺ به ابی بن کعب فرمودند: خداوند به من امر کرد که بر تو قرآن را بخوانم». اصحاب پیامبر ﷺ هم برای او قرآن می خواندند. ابن مسعود می گوید: پیامبر ﷺ به من

فرمودند: برایم قرآن بخوان. گفتم: ای رسول خدا! برای شما قرآن بخوانم در حالی که قرآن بر شما نازل شده است؟! پیامبر ﷺ فرمود: آری! پس سوره نساء را خواندم.

قبل از این اتفاق بعد از آن، پیامبر ﷺ بر جبرئیل علیه السلام، و جبرئیل علیه السلام بر او، قرآن را می خواندند. ابن عباس رضی الله عنهما می گوید: پیامبر ﷺ در امر خیر بخشنده ترین مردم بود و در ماه رمضان بخشنده تر از همه بود، وقتی که جبرئیل علیه السلام به دیدارش می آمد. جبرئیل علیه السلام در هر شب ماه رمضان با پیامبر ﷺ ملاقات می کرد تا این که ماه تمام شود و پیامبر ﷺ قرآن را بر جبرئیل علیه السلام عرضه می داشت.^۱ در حدیث فاطمه رضی الله عنها آمده است که می فرمود: «پیامبر ﷺ به من گفت که جبرئیل در هر سال قرآن را به من عرضه می کرد و امسال قرآن را دوبار عرضه کرد و من، این را نشانه رسیدن آجلم می بینم».^۲ اگر بنا را بر این بگذاریم که کلام قرآن را «امی» در «پیامبر امی» و «أمیین» - در تفسیر برتر - به معنای «بت پرستان غیر اهل کتاب» باشد مانعی نیست که بگوییم «امی» بودن به معنای جهل به خواندن و نوشتن است که ویژگی غالب جامعه عربی در آن دوران تمدنی^۳ بوده است. در آینده به تفصیل از اخبار آشنایی آنها [اعراب] با نوشتن، صحبت خواهیم کرد.

«امی» بودن پیامبر ﷺ، به معنای عدم آشنایی وی با خواندن و نوشتن، امری نبود که پیامبر ﷺ را به استمرار آن [= عدم آشنایی با کتابت] تشویق نماید بلکه حکم محیطی که در آن پرورش یافته بودند، چنین بود و زمانی هم که [پیامبر ﷺ] به سن بزرگی رسیدند، فرصت فراگیری آن را از دست دادند و تلاش برای جبران آن ننمودند، چون خداوند او را به واسطه وحی و رسالت، بی نیاز کرده بود، اما پیامبر ﷺ تلاش کرد تا آگاهی به ارزش خواندن و نوشتن را در دل و جان یارانش برانگیزاند، لذا در مدینه به آموزش فرزندان

۱- ابوعبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲- بدرالدین محمد بن عبدالله الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۲ به نقل از بخاری.

۳- ابراهیم انیس، دلالة الالفاظ، صص ۱۸۳-۱۸۸.

مسلمانان اهتمام ورزید، به ویژه بعد از جنگ بدر که سرب‌های [فدیة] آزادی هر اسیر را آموزش نوشتن به ده کودک مسلمان تعیین کرد. اما این امر مانع از آن نمی‌شود که پیامبر ﷺ - با توجه به این که معاصر حوادث و اموری بوده که با خواندن و نوشتن ارتباط داشته - در اواخر زندگی‌اش اندک آشنایی با خواندن و نوشتن نداشته باشد، هر چند، آشنایی ایشان به خواندن و نوشتن به طور اتفاقی و خود به خودی بوده؛ نه از روی قصد یا بهبود بخشیدن آن. این مطلب را شعبی در سخن پیشین خود، اشاره کرده است که «پیامبر ﷺ از دنیا نرفت تا این که نوشت». یعنی اندکی نوشتن، در اواخر عمرشان برای ایشان میسر شد. این همان احتمالی دومی است که در این جا به ترجیح آن گرایش داریم (۲).

کاتبان و حافظان وحی

بدین ترتیب، می‌توانیم بیان کنیم، آنچه که ممکن است به پیامبر ﷺ از اندک آشنایی و توجه به برخی حروف و نشانه‌های [نوشتاری] نسبت دهیم، در ثبت قرآن مؤثر نبوده است. این عمل به کاتبان و امانتداران وحی وابسته بود. «اولین کسی که از قریش برای پیامبر ﷺ نوشت، «عبدالله بن ابی سرح» بود که بعدها مرتد شد و باز دوباره در روز فتح مکه اسلام آورد. از جمله این نویسندگان، پیامبر ﷺ، خلفای چهارگانه (ابوبکر و عمر و عثمان و علی)، زبیر بن عوام، خالد و ابان دو فرزند سعید بن عاص بن امیه، حنظله بن ربیع اسدی، معیقب بن ابی فاطمه زهری، شرحبیل بن حسنه و عبدالله بن رواحه بوده‌اند. نخستین کسی که در مدینه نوشت ابی‌بن کعب بود و قبل از او، زید بن ثابت. گروهی دیگر نیز برای

پیامبر ﷺ می نوشتند^۱. تعداد کاتبان وحی در کامل ترین آمار و شمارش، چهل و سه کاتب بوده است^۲.

بدون شک، اینها متن قرآن را همان گونه که پیامبر ﷺ املا می کرد، می نوشتند، یعنی، نوشتن مثل خواندن بر «هفت حرف» نبوده است، و علت آن هم بدیهی است زیرا، دلالت «حروف هفتگانه» را نمی توان در رمز و نشانه های خطی ضمیمه کرد. نوشتن در مکه به دست نویسندگان قریش و در مدینه توسط گروهی از انصار انجام گرفت و میان این دو گروه تفاوت هایی قابل ذکر در رسم الخط وجود نداشت - چنان که بیاید -

بلاشر سؤالی را درباره میزان اعتمادی که شایسته کاتبان وحی باشد، مطرح کرده و سپس خود چنین پاسخ داده است:

«اگر بتوانیم به برخی از آنان اعتماد کامل داشته باشیم، درباره کسی چون عبدالله بن ابی سرح، چه می گوئیم؟ کسی که مرتد شد و به فتنه و شرانگیزی افتاد و وقتی پیامبر ﷺ برای او «عزیزاً حکیماً» می خواند، می نوشت: «غفوراً رحیماً»^۳.

ولی باید گفت که ابوحنیان، داستان ابن ابی سرح را به گونه دیگر آورده است^۴. چه این روایت درست باشد، چه آن و چه هر دو، این وضع تنها از جانب ابن ابی سرح بوده است [و نمی توان به کتابت دیگران لطمه ای زند] چنان که در مروری که پیامبر ﷺ و

۱- محمد اسماعیل عبده، موقف القرآن من المشركين في مكة، ص ۵۴ به نقل از: عینی، عمدة القاری، ج ۲۰، ص ۱۹.

۲- حفنی ناصف، حياة اللغة العربية، ص ۶۲ و نیز: ابو عبدالله الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۲۰ [محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۲۶۱ به بعد].

۳- رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۲ و پیشین به نقل از تاریخ طبری، [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۸].

۴- ابوحنیان، محمد بن یوسف بن علی الاندلسی، البحر المحیط، ج ۴، ص ۱۸۰.

جبرئیل علیه السلام در هر سال نسبت به آیات نازل شده، داشته‌اند، راه هر گونه تغییر یا خطای احتمالی بسته می‌شد. در ضمن، ابن ابی‌سرح بعدها اسلام آورد و مسلمانی‌اش نیکو گشت، و چیزی که موجب انکار وی شود، به وجود نیامد.^۱ اگر وی معتقد بود که در نگارش قرآن چیزی افزوده است که همچنان باقی مانده باشد، حتماً به تصحیح آن اقدام می‌کرد اما چیزی از این دست برای ما روایت نشده؛ پس پیداست که این کار را از جانب او، یک بار یا چند بار اندک صورت گرفته است.^۲ بعد از این، دلش وقوع خیانت را برنتابید و اعلان ارتداد نمود و در این هنگام بود که کاتبان وحی به تصحیح آنچه که تغییر داده بود، برآمدند (۳).

آنچه که بلاشر بر این داستان افزوده، درست نیست. اما شاگرد بلاشر از داستان ابن ابی‌سرح چنین استنباط می‌کند که: «پیامبر صلی الله علیه و آله متوجه این امر نبود که کاتب وی وقتی که کلمات را بر او املا می‌کند تا بنویسد، تغییر می‌دهد».^۳

وی در این عبارت دو خطا دارد:

۱- وی در منبع خبرش به ابن ابی‌سرح، به [المصاحف، ص ۳] اشاره کرده است. آنچه که کتاب «المصاحف» در این باره آورده، ارتباطی با ابن ابی‌سرح ندارد و خبر ابن ابی‌سرح در کتاب «المصاحف» مطلقاً نیامده است. آنچه که در موضعی که بدان اشاره شد [المصاحف، ص ۳] آمده، این چنین است: «حماد بن سلمه از ثابت و او از انس بن مالک روایت کرده است که مردی برای پیامبر صلی الله علیه و آله می‌نوشت و آن‌گاه که به او «سمیعاً

۱- همان.

۲- ر. ک: احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، بخش پنجم، ص ۶۶۲ [احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمان: آذرتاش آذرنوش، ص ۲۲۶].

۳- مصطفی مندور، رساله الشواذ، ص ۱۴.

بصیراً» گفته می‌شد، می‌نوشت: «سمیعاً علیاً» و هرگاه که به او «سمیعاً علیاً» گفته می‌شد، می‌نوشت: «سمیعاً بصیراً».

وی سوره بقره و آل عمران را خوانده بود - و کسی که آن دو سوره را قرائت کند قرآن بسیاری را قرائت کرده است - وی مسیحی گشت و گفت: من آنچه را که دلم می‌خواست، نزد محمد ﷺ می‌نوشتم. انس گفت: وی مُرد و چون دفن شد، زمین او را پس زد، دوباره دفن شد و زمین بار، وی را پس زد. انس گفت: ابوطلحه گفته است: من وی را بر روی زمین رها شده دیدم». پیداست این مطلب پایان کار ابن ابی سرح، با توجه به آنچه که از زندگی وی نقل کرده‌ایم، نبوده است.

۲- بیان شاگرد بلاشر [مندور] بر این دلالت دارد که آن مرد برای مدت طولانی به این کار می‌پرداخت در حالی که ابن ابی سرح - آن طور که از روایت ابوحیان فهمیده‌ایم - و بنا به قول بلاذری، آن را تنها یک یا چند بار - ولی واقعاً اندک - انجام داده است. در هر حال تصرف کاتب - چنان که از متن حدیث مشخص است - منحصر به لفظ مشخصی بوده و - اگر حدیث درست باشد - تصرف آن مرد، بدون از بین رفتن معنا بوده. هر چند که مطلب [تصرف شده کاتب] با مرور قرآن، پس از فاش شدن بیهوده بودنش، به اصلش باز گردانده شد.

با وجود این، این اخبار دلالت دیگری دارند که برای ما مهم است و آن؛ تفکیک بین نوشتاری بودن و شفاهی بودن قرآن است. مشخص شد که اجازه در قرائت در چارچوب «حروف هفتگانه» در تبدیل لفظی به لفظ دیگر (علیماً حکیماً به جای غفوراً رحیماً) همانند (هلم، تعال و اقبل) داده شده است، ولی چنین اجازه‌ای در نگارش و ثبت متن قرآن، جایز نیست هر چند که پذیرش آن از یک کاری به طور شفاهی جایز باشد. این خود دلیلی است بر این که قرائت به «هفت حرف» مشروط به بقای برخی

شرایط است. پیامبر ﷺ هم می‌دانست که مطلب، در نهایت، به حذف بخش عمده‌ای از این اجازه منجر می‌شود که اساساً، بنا بر آن، نگارش قرآن مشخص می‌گردد. بلاشر به پراکندن تخم شک در امانت کاتبان در روند نگارش قرآن در روزگار پیامبر ﷺ بسنده نکرده است و بار دیگر در نگارش تمام قرآن شک کرده است. وی می‌گوید: فقدان امکانات مادی، مانع بود که چنین وحیی که در سفر، نماز و خلال شب، به طور ناگهانی نازل می‌شد، به کتابت درآید.^۱ نیازی به بحث درباره این سخن، با توجه به مراجعه و مرور دائمی پیامبر ﷺ به قرآن، نیست. با این همه، بلاشر در تشکیک در ابزار دوم نقل قرآن یعنی «حفظ» استمرار می‌ورزد، چه در نظر وی تعداد حافظان در روزگار پیامبر ﷺ کم بوده. از طرفی پیامبر ﷺ خودش برخی از آیات را فراموش می‌کرد [= یُنسی]. چنان که در خبر ضعیفی آمده و بلاشر هم آن را به ضعف توصیف کرده است با وجود این، بلاشر این خبر را با آیه:

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ (بقره، ۲ / ۱۰۶)

«هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم...».

تأیید کرده است.

ولی کسی که در زبان عربی اندک ذوق داشته باشد، تفاوت بین «نسیان» (فراموش کردن) و «انساء» (به فراموشی واداشتن) را درمی‌یابد (۴).

در کتاب «البرهان» آمده است، کسانی که در روزگار پیامبر ﷺ از طریق حفظ به گردآوری قرآن می‌پرداختند، چهار نفر بودند که همگی از انصار هستند: ابی بن کعب، معاذبن جبل، زیدبن ثابت و ابوزید [قیس بن سکن]. روایت شعبی هم ابوالدرداء و

۱- رژی بلاشر، درآمدهی برقرآن، ص ۱۲ به بعد [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان محمود رامیار، ص ۳۰].

سعدبن عبید را به آنها افزوده است. [زرکشی] می‌گوید: هیچ یک از خلفا از اصحاب محمد ﷺ جز عثمان ﷺ قرآن را جمع‌آوری ننموده است.^۱

شیخ شهاب‌الدین ابوشامه [مقدسی] می‌گوید: قاضی ابوبکر محمدبن طیب [باقلانی] در کتاب «الانتصار» سخن مفصلی در باب حافظان قرآن در روزگار پیامبر ﷺ گفته است. وی دلایلی اقامه می‌کند که آنها چند برابر این تعداد بوده‌اند چه عادتاً خلاف آن محال است. درستی این مطلب، کثرت کشته‌شدگان، در روز مسیلمه در جنگ یمامه است که در آغاز خلافت ابوبکر ﷺ رخ داده است. در صحیحین [صحیح بخاری و مسلم] آمده است: هفتاد نفر از انصار در روز بئر معونه کشته شدند که از قاریان نامیده می‌شدند. سپس قاضی ابوبکر احادیث پیشین را به دلایلی چون، اضطراب و عدم مرفوع بودن به پیامبر ﷺ تأویل می‌کند^۲ و ... خلاصه این که، قرآن هم از حیث نگارش و هم به طور شفاهی در روزگار پیامبر ﷺ ثبت شده است و شیوه شفاهی؛ «حروف» و روایت‌هایی را در برمی‌گیرد که در نگارش مطرح نیست.

دیگر آن که مرور متن قرآن در هر سال توسط پیامبر ﷺ مایه تضمین و اطمینان سلامت متن از کم و زیاد گشتن و تحریف شدن بوده است حتی در عرضه آخر قرآن. باز تأکید می‌کنیم که نگارش قرآن در بردارنده وجوه مختلفی که حدیث «حروف هفتگانه» به آن اشاره دارد، نیست بلکه نگارش آن - به نظر ما - به دلایل زیر فقط بر یک «حرف» بوده است:

۱- احتمال نگارش دو روایت در یک عبارت، مثل «علیماً حکیماً» در یک نگارش و در نگارش دیگر «غفوراً رحیماً»؛ یعنی تواتر در روایت از پیامبر ﷺ که یکی بر دیگری

۱- بدرالدین محمدبن عبدالله الزرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۲۴۱ [در خصوص معانی «جمع» بنگرید به :

محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۲۱۲-۲۱۳ و در خصوص حافظان : ص ۲۴۷ به بعد].

۲- الزرکشی، البرهان، ج ۱، صص ۲۴۲-۲۴۳.

برتری ندارد؛ از این رو برای زیدبن ثابت رضی الله عنه - هنگام جمع‌آوری قرآن در روزگار ابوبکر رضی الله عنه و نگارش آن در روزگار عثمان رضی الله عنه - دلیلی در رد یکی از آن دو و نگاشتن دیگری، تا زمانی که هر دو متواتر باشند، وجود نداشت. چه با نگارش، هر دو ثبوتی قطعی یافته و قرائت شفاهی آن را تأیید می‌کرد.

۲- در روزگار عثمان رضی الله عنه اختلاف صحابه در نگارش «التابوت» (به تای کشیده یا گرد) بدین صورت بود که زیدبن ثابت رضی الله عنه به نگارش آن با تای گرد (التابوة) به شیوه مردم مدینه اعتقاد داشت و دیگران به تای کشیده (التابوت) به شیوه مردم مکه اعتقاد داشتند. عثمان رضی الله عنه هم رای اخیر را پذیرفت و گفت: «آن را «التابوت» بنویسید که به زبان قریش است»^۱. این مطلب در منابع مختلفی صریحاً آمده است. بنابراین، آیا شایسته نبود که حتی در یک منبع، خبر اختلاف کاتبان در برتری دادن نگارشی بر نگارش دیگر - اگر چنین چیزی رخ داده باشد - به ما می‌رسید؟

این دو دلیل که یکدیگر را کامل می‌کنند، به طور قاطع بیان می‌دارند که نگارش آن قسمت از قرآن - که به نظر ما بیشتر متن بوده، اگر همه آن نباشد - در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله با املائی ایشان بر کاتبان، به یک حرف و به یک شکل ثبت شده است. این نگارش بدون زیادت، نقصان، تغییر و تناقضی است که اجازه قرائت به «هفت حرف» برخی از آن موارد را در برداشته و برخی را احتمال نداده است، و یا فهم برخی از کاتبان مترتب بر این اجازه بوده و یا بدان استناد می‌شده است (۵).

۱- ابوبکر عبدالله بن داود السجستانی، المصاحف، ص ۱۹.

فصل سوم

خط قرآن در روزگار پیامبر ﷺ

اصل خط عربی
نقطه گذاری (شکل) و اِجَامِ خط عربی در روزگار
پیامبر ﷺ
ملاحظات

خط قرآن در روزگار پیامبر ﷺ

۱- اصل خط عربی

مشکل خط عربی، مشکل پیچیده‌ای در تاریخ است. بسیاری از مورخان، گاهی به روایت و گاهی به حدس و گمان به آن پرداخته‌اند. علت این امر به این نکته برمی‌گردد که تاریخ ملت عرب در عصر جاهلی و ارتباط آن در روزگار با ملت‌های دیگر، ثبت نشده است، و همه آنچه که روایت شده است واقعاً ناچیز می‌باشد. این مطالب را یا شاعران در قصایدشان آورده‌اند و یا راویان آن را با تحریف و با افزایش در طول نسل‌ها روایت کرده‌اند، تا این که به دست ما رسیده و مبهم و متناقض نموده است.

ابن ابی‌داود سجستانی (درگذشته به سال ۳۱۶ هـ. ق.) دربارهٔ ورود خط در میان قریش، به سه روایت تکیه می‌کند.

۱- مهاجران خط را از اهل حیره فراگرفتند و مردم حیره هم آن را از مردم انبار.

۲- مردی به نام «بشرین عبدالملک کندی» خط را از مردم انبار فراگرفت، و سپس وارد مکه شد و با صهباء، دختر حرب بن امیه، ازدواج کرد، و به پدر صهباء (حرب بن امیه) و برادرش «سفیان بن حرب» خط را آموزش داد و سپس معاویه از عمویش، سفیان، و به همین ترتیب عمر بن خطاب رضی الله عنه و دیگر قریشیان آن را فراگرفتند.

۳- «مُرامِر بن مُرّه» و «سلمه بن حزره» هم از کسانی هستند که کتابت را وضع کردند و همگی از «بؤلان»، قومی از قبیله طی بودند که در بقه (روستای پشت شهر انبار) زندگی می‌کردند.^۱

۱- ابن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، صص ۴-۵ [انبار، شهری است نزدیکی رود فرات در غرب بغداد که بین این دو، ده فرسخ فاصله بود. فارسیان به این شهر «فیروز شاپور» می‌گفتند. اول کس که آن را بنا کرد، شاپور بن هرمز بود. سپس ابوالعباس سفاح، خلیفه عباسی، آن را تجدید نمود و در آن قصرها ساخت و تا به هنگام مرگ بدان جا مقام گزید. یاقوت بن عبدالله الحموی، معجم البلدان، ذیل «انبار».

روایت‌های سجستانی، با سرچشمه اولیه خط یعنی انبار با هم اختلاف ندارند؛ اما سجستانی سیر انتقال خط را از انبار به حیره و سپس به مهاجران در خبر اول توصیف می‌کند و در دو خبر دیگر، به پیدایش خط در انبار یا انتقال آن از آن جا به مکه سخن می‌گوید.

بعد از سجستانی، ابو عبدالله بن عبدوس جهشیاری (در گذشته به سال ۳۳۱ هـ. ق.) اقوالی را در باب اصل خط عربی آورده است که وی را از حدودی که سجستانی تعیین نموده، خارج می‌سازد وی روایتی را از کعب الاحبار [ابواسحاق، کعب بن ماتع الحمیری] نقل می‌کند که آدم عليه السلام خط سُرّیانی را سیصد سال قبل از مرگش وضع نموده بود. همچنین روایت کرده است که ادريس عليه السلام اولین کسی است که بعد از آدم عليه السلام با قلم، نوشت، و نیز روایت کرده است که نخستین کسی که خط عربی را وضع کرد، اسماعیل فرزند ابراهیم عليه السلام بود.

جهشیاری با بازگشت به خبر ابن ابی داود، با توضیحاتی چنین می‌گوید: «روایت شده است، نخستین کسانی که به عربی نوشتند، سه گروه از بولان بودند که به سه نفر از آنها، مرامرین مره، أسلم بن سدره و عامر بن جدره گفته می‌شد. جهشیاری یادآور نمی‌شود که آنها از انبار بوده‌اند و همچنین کسانی را که از آنها فراگرفته باشند یاد نمی‌کند. وی در ادامه به خبر دیگری می‌پردازد که: «همچنین روایت شده است: نخستین کسی که به عربی نوشت، حرب بن امیه بن عبد شمس از عرب‌ها بوده است»^۱.

بدین ترتیب چنان که دیدیم، جهشیاری، همچون سجستانی، خبرها را به هم ارتباط نمی‌دهد و آنها را بعد از اجمال، به تفصیل نمی‌کشد.

۱- ابو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشیاری، *الوزراء و الکتاب*، تحقیق مصطفی السقاء و ابراهیم الإیباری و

عبدالحفیظ شلبی، اول، ۱۹۳۸، صص ۱-۲.

بعد از این دو، ابن ندیم (در گذشته به سال ۳۸۵ ه. ق.) در کتاب «الفهرست» سخنان کعب الاحبار را بسیار بعید دانسته و از آن بیزاری می‌جوید. به نظر او این خبرها، به اسطوره نزدیکترند تا به نظر علمی - تاریخی.

ابن ندیم، سپس خبر جهشیاری مربوط به سه گروه از بولان را ذکر می‌کند و انتقال هنر خط به حیره را به واسطه آنها، نقل می‌نماید. اما دوباره روایتی را ترجیح می‌دهد که: خداوند جَلَّ جَلَالُهُ اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ را در سن بیست و چهار سالگی به بیان خط عربی واداشت و فرزندان اسماعیل یعنی «نفیس»، «نضر»، «تیما» و «دومه» کسانی هستند که آن را به تفصیل وضع نمودند. آن‌گاه ابن ندیم وجه دیگری را هم روایت می‌کند که مردی دیگر از بنی مخلدبن کنانه، خط را به عرب‌ها آموخت^۱.

علیرغم این نظر علمی از «ابن ندیم» و دوری جستن وی از تفسیر اسطوره‌ای در باب پیدایش خط، می‌بینیم، «ابن فارس» (در گذشته به سال ۳۹۵ ه. ق.) که معاصر «ابن ندیم» است، روایت کعب الاحبار را ذکر می‌کند و می‌گوید: «آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نخستین کسی است که خط را نوشت، و آن‌گاه با ذکر روایتی از ابن عباس، می‌گوید: «اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، نخستین کسی است که نوشت». و سپس ترجیحاً می‌گوید: خط از جانب خداوند [توقیفی] است. بنابراین [ابن فارس] به خبر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ برمی‌گردد و بعید می‌داند که خط اختراع کسی باشد^۲. این موضع از «ابن فارس» با فضل و دیدگاه‌های علمی‌ای که دارد، عجیب است!

۱- محمدبن الندیم، *الفهرست*، صص ۱۲-۱۳. ملاحظه می‌شود که ابن ندیم هم از روح اسطوره‌ای رهایی نیافته است. [آمده که خط فراگرفته شده از مردی از بنی مخلد، به خط جَزْم نامبردار بوده است. این خط از مُسندِ حمیریان اخذ شده است، غانم قَدَوْرِي الحَمَد، *رسم المصحف*، ص ۳۱].

۲- احمد بن فارس، *الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها*، ص ۷ [وی در خصوص ادعای خود به آیات ۳۱ سوره بقره (۲)، ۱ و ۴ سوره علق (۹۶) و ۱ سوره قلم (۶۸) استدلال کرده است].

بعد از «ابن فارس»، حدود نیم قرن بعد، ابو عمرو دانی (در گذشته به سال ۴۴۴ ه. ق.) را می‌بینیم که رای واحدی در باب خط، با روایت از «ابن عباس»، ذکر می‌کند. او با تکیه به برخی امور مبهم آغاز خط عربی را به «جلجان بن موهم» که [در واقع] برگرفته از وحی الهی است، برمی‌گرداند چه وی کاتب هود عليه السلام بوده است. غریبه‌ای از یمن از قبیله «کنده»، خط عربی را از «جلجان بن موهم» فراگرفت که مردم انبار هم از آن غریبه خط را دریافتند. عبدالله بن جدعان نیز خط را از مردم انبار برگرفت، و «حرب بن امیه» نیز از «جدعان» این خط را اخذ کرد و به قریش آموزش داد.^۱

آنچه که در خبر مبهم است، آن است که دانی گاهی فرد را مشخص می‌نماید و گاهی مرحله انتقال خط را به وسیله شخص گمنام مثلاً غریبه‌ای از یمن تعیین می‌کند و یا فراگیران را به طور عام، مردم انبار ذکر می‌کند و دوباره به طور مشخص «عبدالله بن جدعان» را مطرح می‌نماید.

در هر حال وی به اطلاعات تاریخی تکیه می‌کند نه فرض‌های متافیزیکی. اگر به روایت ابوالعباس بلاذری^۲ (در گذشته به سال ۲۷۹ ه. ق.) مراجعه کنیم، سلسله انتقال خط را چنین می‌یابیم:

مُرَمر، اسلم و عامر هجای عربی را بر هجای سُریانی قیاس کردند و از آنها به مردم انبار رسید. از مردم انبار هم به مردم حیره و از اینان به «بشربن عبدالملک کندی» رسید. از او هم به «سفیان بن امیه» و «ابوقیس بن مناف» (زمان آمدن بشر به مکه برای تجارت) رسید. سه نفر [بشر، سفیان و ابوقیس] به طائف رفتند و «غیلان بن سلمه ثقفی» از آنان

۱- ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی، *المحکم فی نقط المصاحف*، تحقیق دکتر عزة حسن، ۱۹۶۰، ص ۲۶. در *حیة اللغة العربیة*، تألیف حفنی ناصف، ص ۵۱ آمده است که نام کاتب هود عليه السلام «خلفجان» بوده است.

۲- ذکر روایت بلاذری را که از قدیمی‌ترین روایتهاست از آن حیث در پایان این بیان تاریخی ترجیح دادیم تا خواننده با مقایسه آن، تأثیر آن را بر نظریات بعدی دریابد.

خط را فراگرفت. بشر به دیار مضر رفت و «عمرو بن زراره بن عدس» از وی خط را فراگرفت و «عمرو کاتب» نامیده شد. آن‌گاه بشر به شام آمد و گروهی در آن‌جا، از وی خط را فراگرفتند. همچنین مردی از طایفه «طابخه» کلب از آن سه شخص قبیله طی، [مُرّامر، اسلم و عامر] خط را فراگرفت و به مردی از وادی القری آن را بیاموخت و چون آن مرد به وادی القری برگشت، در آنجا اقامت گزید و از این سو به آن سو رفت و به گروهی از قوم خویش خط را آموزش داد.^۱

ملاحظه می‌شود که روایت «بلاذری» که قدیمی‌ترین روایت است، بشر بن عبدالملک کندی را قهرمان رواج خط در عربستان می‌داند.

بعد از بلاذری - با مقایسه مورخان بعد از او - تقریباً کسی را نمی‌یابیم که با تفصیل بیشتری به این مسأله بپردازد. اما پنج قرن بعد از او، عالمی چون زرکشی (در گذشته به سال ۷۹۴ ه. ق.) را می‌بینیم که عین کلام «ابن فارس» را نقل می‌کند و معتقد است که خط، امری توقیفی است.^۲ هیچ یک از گذشتگان، جز عبدالرحمان بن خلدون (در گذشته به سال ۸۰۸ ه. ق.) به بررسی عقلانی این موضوع نپرداخته است. وی مسأله وجود یا عدم وجود خط؛ و بدی و خوبی آن را به قانون تمدن و بدویت ارتباط می‌دهد و می‌گوید: «خط عربی در دوران حکومت «تباعه» به نهایت استواری و زیبایی دست یافت، چه در این زمان است که حکومت به تمدن و رفاه رسیده بود. این خط، «حمیری» نام داشت و از آن‌جا به «حیره» انتقال یافت، زیرا در آن زمان دولت آل منذر، تشکیل یافته بود و در عصیبت از وابستگان تبعاعه بودند و فرمانروایی عرب را در عراق تجدید نمودند. خط آنها مثل خط تبعاعه به خاطر تفاوت بین دو دولت، چندان خوب

۱- احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، تحقیق عبدالله و عمر الطباع، بخش پنجم، ص ۶۵۹، ۱۹۵۸

[احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمان: آذرتاش، صص ۲۲۴-۲۲۵].

۲- محمد بن عبدالله زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۷۷.

نبود، چرا که دولت آل منذر در تمدن و لوازم آن مثل صنایع و غیره؛ به پای دولت حمیر نرسیده بود. گروهی از مردم طائف و قریش - چنان که گفته‌اند - خط را از اهالی حیره فراگرفتند. گفته می‌شود کسی که نوشتن را از اهل حیره فراگرفت، «سفیان بن امیه» و به روایتی «حرب بن امیه» بوده است که آن را از «اسلم بن سدره» فراگرفت. این قول [اخذ خط از اسلم] ممکن است و از قول کسانی که گفته‌اند؛ قریش خط را از قبیله ایاد عراق آموخته است، به قبول نزدیکتر است...^۱. ابن خلدون در این متن عالمانه برخورد می‌کند و تعیین افراد در انتقال خط او را به زحمت نمی‌اندازد به طوری که به تتبع حرکت تاریخی انتقال خط از مرکزی به مرکز دیگر اهتمام ورزد تا نهایت خط به واسطه شخصی خاص یا گمنام به قریش برسد. اگرچه همه اینها ممکن است، اما سخن ابن خلدون دلالت دارد که وی برای خط عربی که حمیری یکی از مراحل آن است، تاریخی فرض می‌کند که تصور گذشتگان از آن به دور بوده است. بدون شک پیدایش خط قبل از حکومت «تباعه» معروف به حکومت دوم حمیری (حدود ۳۰۰-۵۲۵ م.) بوده است.^۲ درست آن است که از بیان آغاز تاریخی خط، خودداری کنیم. هر چند مسلم است که انتقال خط از مرکزی به مرکز دیگر، به واسطه اشخاصی بوده که خط را در زادگاهش فرامی‌گرفتند و به آنان که در قومشان، طالب آن بودند، آموزش می‌دادند و یا یکی از کسانی که با خط آشنا بوده، به جایی مهاجرت می‌کرده که مردمش با خط آشنا نبوده و آن را به اینان می‌آموزانده یعنی روند انتقال خط، تنها یک امر شخصی بوده است.

۱- عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه (ابن خلدون)، چاپ عبدالرحمان محمد، ص ۲۹۳ [عبدالرحمان بن

خلدون، مقدمه (ابن خلدون)، ترجمان: محمد پروین گنابادی، ج ۲، صص ۸۲۹-۸۳۰].

۲- محمد مبروک نافع، تاریخ العرب - عصر ما قبل الاسلام، دوم، صص ۷۹-۸۳.

بعد از ابن خلدون، قَلَقَشَنَدِي (در گذشته به سال ۸۲۱ هـ ق.) است که از بلاذری و ابن ابی داود سجستانی، آنچه را که روایت کرده‌اند، نقل می‌کند؛ اما او در کتابش دقیق‌ترین تفصیل‌ها و جزئیات در باب خط و انواع آن را به جا می‌نهد.^۱

از بررسی آرای گذشتگان، به این مجموعهٔ راویان و دانشمندان، بسنده می‌کنیم تا به بررسی دوران جدید برسیم. حفنی ناصف در کتاب «تاریخ الأدب أو حياة اللغة العربية» که آن را به بررسی برخی از مشکلات اساسی در زبان عربی، اختصاص داده است. از تاریخ خط عربی در قبل از اسلام سخن می‌گوید. وی بهترین کسی است که از نظریهٔ ابن خلدون در بررسی مسأله استفاده کرده چرا که - به طور کلی - به مسأله بر اساس تمدن و بدویت نگریسته است.^۲ وی پس از بیان رای مورخان اروپایی و مورخان عرب، راهی میانه را در پیش گرفت که در بردارندهٔ آرای هر دو گروه است. وی معتقد است، آغازی که مورخان عرب برای نخستین واضع خط ثبت کرده‌اند، آغازی نسبی است نه مطلق؛ بنابراین اسماعیل رضی الله عنه، خلفجان، حمیر، نفیس، نزار و مرامر همگی نمایندگان آغازی نسبی در [تأسیس خط عربی] هستند و تعیین زمان یا شخص [در این تأسیس]، گزافه‌گویی است.^۳

وی به رای مورخان اروپایی باز می‌گردد، تا بیان کند، قدیمی‌ترین حلقهٔ معروف در این سلسلهٔ خط، مردم مصر و بعد از آنها «فنیقی‌ها» و سپس «آرامی‌ها» و «حمیری‌ها» و بعد «نبطی‌ها» و «کندیان» هستند که مردم حیره و انبار، خط را از «کندی‌ها» و مردم حجاز هم آن را از حیری‌ها و انباریان فراگرفتند.^۴

۱- احمد بن علی القَلَقَشَنَدِي، صُبْحُ الْأَعْشَى فِي صِنَاعَةِ الْإِنْشَاءِ، ج ۳، صص ۱۰-۱۱ و بعد از آن.

۲- حفنی ناصف، حَيَاةُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، ص ۳۴.

۳- حفنی ناصف، حَيَاةُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، ص ۵۱.

۴- همان، و نیز: ابو عبدالله الزنجانی، تَارِيخُ الْقُرْآنِ، صص ۱-۲.

حفنی ناصف در این کتاب، جدول‌هایی را آورده است که شامل نشانه‌های هجایی زبان‌هایی است که خط آنها با مراحل تکاملی خط عربی در ارتباط است. چنان که نتایج وی به وسیله بسیاری از کتیبه‌های کشف شده و ترجمه‌های آنها تأیید شده است کتاب وی بهترین کتابی است که به طور تفصیلی به این مسأله پرداخته است. آخرین نفری که با رای علمی به این مسأله پرداخته است، دکتر ناصرالدین اسد می‌باشد. وی مجموعه‌ای از نوشته‌های کشف شده و کتیبه‌ها را عرضه داشته و با کمال احتیاط به این نتیجه رسیده است که «عرب‌ها در عصر جاهلی، حداقل سه قرن، خط داشته‌اند و با همین خطی که مسلمانان بعدها با آن آشنا شدند، می‌نوشتند. آشنایی عرب جاهلی با نوشتن، آشنایی‌ای قدیمی و امری یقینی است. پژوهش مبتنی بر دلیل مادی محسوس [= کتیبه‌ها] آن را بیان می‌کند و هر سخنی غیر از این؛ تنها به حدس و گمان متکی است.^۱ جان کانتینیو^۲، سرآغاز ورود خط آرامی به سرزمین‌های عربی را؛ آغاز قرن سوم میلادی تعیین کرده است.^۳

اطلاق واژه «عرب‌ها» در سخن دکتر ناصرالدین اسد، به معنای خاص «قوم عرب» نیست بلکه مراد وی آن است که نوشتن در شبه جزیره عربستان، در مکان‌های نامشخصی وجود داشته است اما ورود آن به مکه - بنا به خبرهای وارد شده - از طریق «حرب بن امیه» یا دیگر افراد نسل قبل از نسل پیامبر ﷺ بوده است. در هر حال، با پذیرش درستی نظر دکتر ناصرالدین اسد، می‌بینیم که امر کتابت با قدمتش در شبه جزیره، امری شایع نبوده است؛ بلکه محدود به اشخاص معدودی بوده است که نمی‌توان رواج کتابت در هر نقطه از شبه جزیره را به عنوان صنعتی به این معدود

۱- ناصرالدین اسد، *مصادر الشعر الجاهلی و قیمتها التاریخیه*، اول، ص ۳۳.

2- J. Cantineau.

۳- جان کانتینیو، *دراسات فی علم اللغة العربی*، ص ۷۶.

اشخاص نسبت داد. تنها می‌توان بنا به آنچه که کتاب‌های اخبار آورده‌اند، این مهم را به برخی تاجران که بسیار اهل سفر به نقاط مختلف شبه جزیره بوده‌اند. نسبت داد. بخش مهمی که در این زمینه باید ملاحظه کنیم، کلام قرآن در باب خط و مسایل وابسته به آن است بدون شک، این کلام از آن جهت که متوجه عرب‌هایی است که در پی تعیین تاریخ خط در میان آنها هستیم، برای ما مفید خواهد بود. مثلاً می‌بینیم، در قرآن، خواندن و مشتقات آن، حدود ۹۰ بار آمده است و نوشتن و مشتقات آن حدود ۳۰۰ بار. اولین آیه هم با:

﴿أَقْرَأُ﴾

(علق، ۹۶ / ۱)

بوده است که بزرگداشت و ارج‌گذاری قلم توسط خداوند و آموختن چیزهایی که آدمی آنها را نمی‌داند، می‌باشد. در آیات دیگر هم، خداوند به «قلم» قسم داده کرده است:

﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾

(قلم، ۶۸ / ۱)

«سوگند به قلم و آنچه می‌نویسند».

قرآن موارد بسیاری از مشرکان را یاد می‌کند که از پیامبر ﷺ خواستار کتابی [اسراء،

۱۷ / ۹۳] یا:

﴿صُحُفًا مُّنَشَّرَةً﴾

(مدرثر، ۷۴ / ۵۲)

«نامه‌های سرگشاده».

بودند که آن را بخوانند. چنان که آنها وحی را افسانه‌های پیشینیان وصف می‌کردند و

می‌گفتند:

﴿أَسْطِيرَ الْأُولِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾

(فرقان، ۲۵ / ۵)

«... افسانه‌های پیشینیان است که آنها را برای خود [= پیامبر ﷺ] نوشته و صبح و شام بر او املا می‌شود».

قرآن همچنین از قرطاس (کاغذ) [انعام، ۶ / ۷ و «قراطیس» انعام، ۶ / ۹۱]، مداد [کهف، ۱۸ / ۱۰۹]، قلم [قلم، ۶۸ / ۱]، علق، ۹۶ / ۴، و «أقلام» [لقمان، ۳۱ / ۲۷] و أقلامهم (آل عمران، ۳ / ۴۴)؛ صحف (نامه) [طه، ۲۰ / ۱۳۳، نجم، ۵۳ / ۳۶، عبس، ۸۰ / ۱۳، تکویر، ۸۱ / ۱۰، اعلی، ۸۷ / ۱۸ و ۱۹ و صفحاً (مدثر، ۷۴ / ۵۲، بینه، ۹۸ / ۲)]، سجل (کتاب) [انبیاء، ۲۱ / ۱۰۴] و رق (طومار) [طور، ۵۲ / ۳] سخن گفته است.^۱

همه اینها متوجه عرب‌هایی است که در طول تاریخ صفت «امی بودن» به آنها چسبیده است بدون شک «امی بودن»، جهل نسبت به خواندن و نوشتن عرب‌ها نیست بلکه امی بودن، بت‌پرستی و دین آنهاست که هیچ ارتباطی با علم یا جهل ندارد - چنان که گذشت - یعنی آشنایی عرب با نوشتن امر تازه‌ای نبوده است که روایات مشهور آن را چنین توصیف کرده‌اند.

شاید، این ملاحظه‌ها، پرتو تازه‌ای به ما در نگرش به این مسأله بیفکند.

در بیان این تفصیل‌های تاریخی، در پی دو هدف هستیم:

- ۱- میزان تضارب آرا، پیرامون پیدایش خط عربی را بیان کنیم که تا چه حد حقیقت گم شده و دسترسی به آن غیر ممکن گشته است. امری که دکتر ناصرالدین اسد را به آن واداشت تا از مناقشه پیرامون آن پرهیز کند تا در وادی آن سرگردان نماند.^۲
- ۲- هدف دوم آن بود که بهترین فرض‌ها را پیرامون ورود خط عربی به مکه بشناسیم نکته کاملاً روشن، این است که خط در زمانی تقریباً متأخر، یعنی نزدیک به زمان بعثت پیامبر ﷺ وارد مکه شد. لذا دو نتیجه؛ موضوع ما را اهمیت می‌بخشد:

۱- محمد عزة دروزة، نظرة في رواية تأخر الخط العربي، مجمع اللغة العربية، [صفحه آن یاد نشده است].

۲- ناصر الدین اسد، مصادر الشعر الجاهلی، ص ۲۴.

الف: ضرورتاً طبق آنچه که در گذشته، در باب عدم آشنایی پیامبر ﷺ با خواندن و نوشتن، تأیید شد، خط در میان قریش چندان سابقه نداشته و تنها تعداد اندکی که آن را فراگرفته بودند که کتاب‌های تاریخی نام آن افراد را ثبت کرده است.^۱

ب: ضعف و فروپاشی خط عربی، در آن روزگار، به این دلیل نبوده است که تحول نیافته و استقرار - هر چند اندک - پیدا نکرده است، چه اگر ما اصل کهن آن را بنا به گفته حفنی ناصف بپذیریم و بنا به گفته دکتر ناصرالدین اسد و جان کانتینیو، استعمال خط را از قدیم در شبه جزیره عربستان پذیرا باشیم؛ چاره‌ای نیست که بپذیریم، وقتی خط از هر جایی که بوده، به مکه انتقال یافت، به مرحله پختگی رسیده بود. فروپاشی خط عربی، به ضعف تجربه نویسندگان جدید برمی‌گردد که از کسانی که به مکه آمده بودند، خط را فرامی‌گرفتند. هر چند که تجربه جدید از خلال چند نسل منتقل گشت تا خط عربی زیبا شد، و نقص آن کامل گشت و نیاز به بهبود بخشیدن به خط و ثبت آن و شناخت ابزار صاحبان آن در حیره و انبار برای تعیین شکل و ثبت دلالت‌ها و مفاهیم آن، ظاهر شد. این نیاز زمانی جدی گشت که جامعه اسلامی تحول یافت چنان که بیاید.

۲- نقطه‌گذاری (شکل) و اعجام خط عربی در روزگار پیامبر ﷺ

مراد از اعجام، تفکیک بین حروف مشابه با نشان دادن نقطه‌هایی برای جلوگیری از اشتباه می‌باشد بنابراین همزه در «اعجام» برای سلب یا نفی ابهام است، چنان که وقتی می‌گوییم: «شکوت إلیه فأشکانی» یعنی به نزد او شکایت بردم پس سبب شکوه مرا زایل نمود.^۱

۱- احمد بن یحیی البلاذری، فتوح البلدان، بخش پنجم، صص ۶۶۰-۶۶۱ [احمد بن یحیی بلاذری، فتوح

البلدان، ترجمان: آذرتاش آذرنوش، ص ۲۲۵].

مراد از نقطه‌گذاری یا شکل، وضع علامت‌هایی است که بر حرکت‌های حروف دلالت دارد. قدما آن را «نقطه‌گذاری» [النقط] می‌نامیدند، چون در ابتدا به صورت نقطه‌ای بود که بر بالا یا پایین حرف یا مقابل و یا سمت چپ آن^۲ می‌گذاشتند.

هر چند که متونی داریم که در آن، نقطه‌گذاری به معنای اعجام به کار می‌رود.

آنچه که در این جا برای ما مهم است، این است که موضع خط عربی را در روزگار پیامبر ﷺ از این دو ویژگی مشخص نماییم، یعنی آیا یکی از اینها [نقط یا اعجام] یا هر دوی آنها، در خط به کار می‌رفته یا خیر؟ ابتدا از اندیشه‌ی اعجام آغاز می‌کنیم. وضعی که قرآن‌های [مصاحف] نخستین از بی‌علامتی داشتند - یعنی تنها شکل حروف را داشتند - موجب طرح اندیشه‌ی اعجام در کتاب حاضر شد.

این وضع در صدر اسلام به خاطر نزدیکی با نزول وحی و بیان شفاهی و هم صحبت شدن با پیامبر ﷺ قابل قبول است، اما اوضاع بعد آن، دچار تحول گشت و ماندگاری قرآن - بدون نقطه‌گذاری و اعجام - سرمنشأ اشتباه و غلط‌های فراوانی [= تصحیف] در قرائت آن گشت.

ابو احمد عسکری [حسن بن عبدالله بن سعید] می‌گوید: «علت نقطه‌گذاری [نقط] قرآن این‌گونه روایت شده است که حدود چهل سال و اندی، تا زمان عبدالملک بن مروان، مردم مصاحف عثمان رضی الله عنه را می‌خواندند. چون نادرست نگاری و خطا [= تصحیف] فراوان گشت و در عراق شایع شد، حجاج [بن یوسف ثقفی] از کاتبان قرآن خواست تا برای حروف شبیه به هم، علامت‌هایی وضع نمایند. گفته می‌شود: نصر بن عاصم، دست به این کار زد و نقطه‌های زوج و فردی را وضع نمود و جاهای آن نقاط

۱- حنفی ناصف، *حياة اللغة العربية*، ص ۷۰ [مطلب بالا، اشاره به یکی از معانی باب افعال یعنی «سلب»

دارد. شیخ رضی، *شرح شافیه*، ج ۱، ص ۹۱].

۲- همان، ص ۶۷.

را با قرار دادن برخی بر بالای حروف و برخی در زیر حروف، متفاوت قرار داد؛ پس مردم روزگاری خط را به صورت «نقطه‌گذاری شده» می‌نوشتند ولی «نقطه‌گذاری» هم موجب نادرست نگاری می‌شد، لذا اعجام را وضع کردند و پس از نقطه‌گذاری، اعجام را پی گرفتند.^۱

سخن عسکری - به طور کلی - کاشف از حقیقت علتی است که اقتضا می‌کرد، این نشانه‌های زیادی به کار روند تا متون [قرآن] در برابر خوانندگان روشن گردد. هر چند که عسکری در تعیین نخستین اقدام‌کننده به این امر مهم در تاریخ خط عربی، قاطعانه سخن نمی‌گوید؛ چون روایت می‌کند که اولین کس «نصر بن عاصم» بوده است و حال آن که در بسیاری از منابع اصلی، می‌بینیم که اولین کسی که به امر دست یازید، ابوالاسود دولی بود. که نصر بن عاصم از وی فراگرفته است. ابوالاسود نیز در این خصوص با علی رضی الله عنه مشورت کرد و آن را برای کسی فاش نساخت، تا روزگار «زیاد بن ابیه» که وی از ابوالاسود خواست تا آنچه را که دارد، اظهار نماید تا برای مردمان در قرائت، الگو باشد. لذا ابوالاسود، نخستین کسی است که قواعد نقطه‌گذاری را وضع نمود، بدین صورت که نقطه بالای حرف برای فتحه، نقطه مقابل حرف برای ضمه، نقطه زیر حرف برای کسره و برای تنوین، دو نقطه قرار داشت.^۲

اما این دو متن پیشین [متن عسکری و قفطی] در یک امر اتفاق نظر دارند و آن، مسبوق بودن کاربرد نقطه‌گذاری بر اعجام، در آن شرایط است، چون اشتباه و خطا، ابتدا در ضبط اعراب رخ داد و سپس بعد از نقطه‌گذاری، به اعجام نیاز افتاد. بنابراین می‌توان نسبت نقطه‌گذاری برای تشخیص ثبت کلمه را به ابوالاسود و اعجام را برای تشخیص و

۱- ابواحمد، حسن بن عبدالله بن سعید العسکری، شرح ما یقع فیه التصحیف و التحریف، ص ۱۳، اول، ۱۹۶۳.
 ۲- ابوالحسن جمال الدین علی بن یوسف القفطی، انباه الرواة علی انباه النحاة، ج ۱، صص ۴-۵ و ج ۳، ص ۳۴۳-۳۴۴، اول، دارالکتب، ۱۹۵۰ و نیز: ابو عمرو الدانی، المحکم فی نقط المصاحف، صص ۳-۴، اول، ۱۹۶۰.

تفکیک حروف مشابه، به «نصر بن عاصم» و کسی چون «یحیی بن یعمر» که از او فراگرفت، نسبت داد. تمام این امور، به خاطر اصلاح رسم الخط قرآن بوده است. علیرغم اینها باز می‌پرسیم، آیا ممکن است برای نقطه‌گذاری و اعجام، تاریخی مسبوق بر این تاریخ مشخص شده، وجود داشته باشد؟

آیا بی‌نقطه و حرکت بودن مصاحف عثمانی، به حکم خطی که در آن روزگار رایج بوده است، امری محتوم بود؟ یا از جانب کاتبان، به خاطر حکمتی که می‌خواستند - با توجه به آنچه روایات بیان می‌کنند - امری اختیاری بوده است؟

درباره نقطه‌گذاری [نقط] باید گفت: آنچه قطعی است، این است که خطی که به عرب رسید با حرکات و سکنات، مضبوط نبوده است، بلکه از چیزهایی که بر شکل‌های حروف نوشته شده دلالت داشت، خالی بوده است.^۱ این امر، وضع تمام خطوط سامی است که با خط عربی ارتباط دارند.^۲

مردم در ضبط کلامشان به طبیعت و سرشت فصیحشان یا آنچه که بافت مکتوب [= سیاق نوشته] مشخص می‌نماید، تکیه می‌کردند.

اما در رابطه با اعجام، مطلب متفاوت است، چون اخباری روایت شده، دال بر این که اعجام، نزد کاتبان عرب در عصر جاهلی مشهور بوده است. از جمله این اخبار، آنچه است که ابوعمر و دانی گفته است: «نقطه‌گذاری نزد عرب، رفع ابهام [اعجام] از شکل و هیأت حروف است. از هشام کلبی روایت شده است که می‌گفت: اسلم بن جدره، نخستین کسی بود که اعجام و نقطه‌گذاری را وضع کرده.^۳

۱- حنفی ناصف، *حیة اللغة العربية*، ص ۶۶.

۲- همان، ص ۴۴-۶۰.

۳- ابوعمر و دانی، *المحکم فی نقط المصاحف*، ص ۳۵. در این روایت «خدره» آمده است که بیشتر آن را «جدره» تلفظ می‌کنند.

این خبر را همچنین به ابن عباس^۱ نسبت داده‌اند. صاحب کتاب «کشف الظنون» آورده است: «نقطه‌گذاری و اعجام در عصر اموی پدید نیامده است بلکه ظاهراً با «حروف» وضع شده‌اند»^۲. آن‌گاه [حاجی خلیفه] عبارتی را از قلقشندی نقل می‌کند که «بعید است که حروف با وجود شباهت در شکل و ظاهرشان، تا زمان نقطه‌گذاری قرآن، از نقطه خالی بوده باشند. روایت شده است که صحابه، مصحف را از هر چیز حتی از نقطه‌گذاری و شکل [= حرکت به نقطه]^۳ بنابراین اگر در زمان صحابه نقطه‌گذاری و شکل نبود، پیراستن مصحف از آن، درست نبوده است»^۴.

از سخن قلقشندی و صاحب کتاب کشف الظنون، پیداست آنچه که به قدمت اعجام فرامی‌خواند ملاحظه شباهت شکل‌های حروف است. این شباهت را به طور کامل بین مجموعه‌های حروف می‌بینیم مثل: (ب، ت، ث) که نشانه (ن) به آنها نزدیک است و مثل: (ج، ح، خ). نیز (د، ذ) که نشانه (ر، ز) به آن دو نزدیک است، و مثل: (س، ش)، (ص، ض) و دیگر زوج‌های شبیه به هم یا نزدیک هم. بنابراین، پذیرفتن امکان تفکیک بین مدلول‌های واژگان با بقای این شباهت اشتباه‌آمیز، دشوار است و طبیعی است که پدیدآورندگان خط یا نویسندگان آن به تفکیک بین نشانه‌های مختلف خط روی آوردند که مراد از الفاظ را مشخص می‌کند، این امر، به وسیله اعجام صورت می‌گیرد.

پیداست که عرب‌ها در نقل اخبار به حافظه تکیه می‌کردند و در روزگار پیامبر ﷺ کتابت را تنها در ثبت متن قرآن - از ترس تحریف آن متن - به کار می‌بستند. به کارگیری آنها از حافظه در ثبت متون و نقل آن، برخی را به این امر سوق داد که در نوشته‌های

۱- حنفی ناصف، *حياة اللغة العربية*، ص ۷۰.

۲- مصطفی بن عبدالله، حاجی خلیفه (کاتب چلبی)، *کشف الظنون*، ج ۱، ص ۴۶۷.

۳- به همین صورت نیز در، *صبح الاعشى*، ج ۳، ص ۱۵۱ آمده است.

۴- حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ج ۱، ص ۴۶۷.

خود، رعایت اعجام را نادیده بگیرند و حتی کار به جایی رسید که «برخی از آنها اعجام و نقطه‌گذاری را شایسته کتاب‌ها و نامه‌ها ندانستند، چون بر این امر دلالت دارد که نویسنده، آن کس را که به دو نوشته، با این کار دچار وهم و سوء برداشت می‌کند»^۱.

تلاش معاصران در پژوهش و بررسی کتیبه‌ها و سندهای باستانی کشف شده، مسأله اعجام را روشنی بخشیده است. از جمله مطلبی است که حفنی ناصف بیان داشته که «وی به نوشته‌های باستانی قبل از خلافت عبدالملک دست یافته است که در آن اعجام برخی حروف مثل «باء» و امثال آن وجود داشته است»^۲. دکتر ناصرالدین اسد هم با توضیح بیشتر آورده است که وی با سندی پاپیروسی دست یافته است که تاریخ آن به سال ۲۲ هجری قمری در روزگار عمر بن خطاب رضی الله عنه برمی‌گردد و به دو زبان عربی و یونانی نوشته شده بود. آنچه که از این پاپیروس برای ما مهم است، این است که، برخی از حروف آن نقطه‌دار و با اعجام بوده است. حروفی مثل: (خ، ذ، ز، ش، ن). همچنین است درباره کتیبه‌ای یافت شده به نزدیکی طائف که تاریخ آن، سال ۵۸ هجری قمری در روزگار معاویه بن ابی‌سفیان است که بیشتر حروف آن، که به نقطه‌گذاری احتیاج داشته‌اند، نقطه‌گذاری و اعجام شده است^۳.

اما شکی نداریم که ساختار اعجامی جاهلی که به آن اشاره شده است، از ساختاری که بعدها ابوالاسود دولی، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و دیگران - علی‌رغم اختلاف روایت‌ها - ابداع نموده‌اند، متفاوت است و گرنه علتی نداشت که روایات آنچه را که به وجود آورده‌اند، به آنان نسبت دهند و ممکن است به بیان این امر بسنده نمود که آنها ساختاری را که قبلاً شناخته شده بود به کار گرفته‌اند و عمل آنها فقط از آن جهت،

۱- ناصرالدین الاسد، *مصادر الشعر الجاهلی*، ص ۴۱.

۲- حفنی ناصف، *حیة اللغة العربیة*، ص ۷۰.

۳- ناصرالدین الاسد، *مصادر الشعر الجاهلی*، ص ۴۰.

اهمیت ویژه‌ای یافت که تلاش برای اصلاح رسم الخط قرآنی چنان مقدس بود که دست اصلاح به آن راه نمی‌یابد. تنها به همین دلیل، می‌توانیم اشاره مورخان مصاحف را بفهمیم که گاهی ذکر می‌کنند، آغاز نقطه‌گذاری به دست صحابه و بزرگان تابعین بوده است. ابوعمر و دانی، روایتی را از یحیی بن ابی‌کثیر نقل می‌کند که «قرآن بدون نقطه و علامت بود و اولین چیزی که صحابه در آن به وجود آوردند، نقطه‌گذاری بر «یاء» و «تاء» بوده است، و می‌گفتند: عیبی ندارد، این، نور آن است». و نیز «اوزاعی» روایت کرده است که گفته: «از قتاده شنیدم که می‌گفت: آغاز نمودند پس نقطه‌گذاری کردند، سپس تخمیس نمودند و آن‌گاه تعشیر» ابوعمر و دانی می‌گویند: این کلام دلالت دارد بر این که صحابه و تابعین، آغازگران نقطه‌گذاری و تخمیس و تعشیر بودند، چون حکایت قتاده تنها از آنهاست زیرا وی از تابعین بوده است^۱. یعنی خروج از سنت عثمان رضی الله عنه در پیرایش قرآن از این نشانه‌های اضافی، در روزگار صحابه و بزرگان تابعین آغاز شده بود و غالباً این امر ویژه هر یک از صحابه‌ای بود که نسخه‌ای از قرآن‌ها [مصاحف] را در دست داشت و نشانه‌هایی را که به آنها عادت کرده بود، به آن اضافه می‌کرد تا معنا و مراد و ثبت وجهی که قرائت بدان خواسته شده، تعیین گردد، البته در چارچوب رسم الخط پذیرفته شده. همچنین، از اشاره‌های مورخان مصاحف، متن ابن جزری است که می‌گوید: «صحابه وقتی مصاحف (مراد مصاحف عثمان رضی الله عنه است) را می‌نوشتند، نقطه و حرکت را حذف کردند تا رسم الخط در بردارنده قرائت‌های صحیح دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله غیر از عرضه‌ی اخیر باشد آنها مصاحف را از نقطه و حرکت پیراستند تا یک خط واحد بر دو

۱- ابوعمر و دانی، *المحکم فی نقط المصاحف*، صص ۲-۳ و صص ۱۰-۱۱ [تخمیس یعنی پنج پنج آیه را با «خمس» و تعشیر یعنی ده آیه را با عشر یا سر عین (ء) علامت نهادن].

لفظ منقول شنیده شده و تلاوت گشته، دلالت داشته باشد؛ شبیه دلالت یک لفظ واحد بر دو معنای معقول و مفهوم^۱.

وی در این سخن، مسأله پیرایش مصحف از نقطه و حرکت را به این سو، سوق می‌دهد که یک عمل ارادی و از سر قصد بوده است. او می‌پذیرد که این پیرایش، در حدود آنچه بوده که از کتابت آن روزگار شناخته شده است، یعنی تا جایی که کتابت اعجاز داشته. ما در پرتو این مطلب می‌گوییم که به احتمال زیاد، خطی که وحی بدان و به دستور پیامبر ﷺ نویسانده می‌شده، این اعجاز را در برداشته، اما صحابه آن را به همان قصد که ابن جزری از آن در دنباله سخن خود یاد کرده، حذف نموده‌اند. ابوعمرو دانی هم در این باره می‌گوید: «صحابه نخستین، مصاحف را از نقطه و حرکت پیراستند زیرا قصدشان بقای جواز و توسع در لغات [لهجه‌ها] و قرائت‌هایی بوده است که خداوند به بندگانش در گرفتن آن لغات و قرائت‌ها، اجازه داده است»^۲.

از باب طرح موضوعی دیگر، می‌توان پرسید که: آیا آن بخش از قرآن که در روزگار پیامبر ﷺ نوشته شده بود، برای اخذکنندگان آن، منقوط‌تر از مصحف عثمان ﷺ و بیشتر اعجاز شده بود؟ بایسته است برای تصور درستی از آن روزگار، بگوییم: صحیفه‌هایی که در آن بخشی از وحی به املائی پیامبر ﷺ نوشته شده بود، مرجع ضبط و ثبت برای کسانی که به طور شفاهی از پیامبر ﷺ دریافت می‌کردند، نبود زیرا بیشتر اعتماد آنها، به حافظه‌شان بود - انجیل آنها در سینه‌هایشان بود (۱) - در کنار آن، بعضی نسخه‌ای داشتند که برخی از وحی را در آن نگاشته بودند و قرائتی داشتند که آن را حفظ کرده و لغتی [لهجه‌ای] داشتند که به آن سخن می‌گفتند، البته به میزان اجازه‌ای که حدیث حروف هفتگانه، به آنها می‌داد. بنابراین، می‌بینیم آن مکتوب در روزگار پیامبر ﷺ اگر

۱- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۳۳.

۲- ابوعمرو دانی، المحکم فی نقط المصاحف، ص ۳.

اعجام آن درست باشد - فی ذاته، نقطه‌گذاری و اعجام بیشتری داشته است، اگرچه اثر نقطه‌گذاری و اعجام، با وجود اجازه قرائت به حروف هفتگانه و عدم وجود مصحفی نمونه [= امام] از بین رفته است. با این همه، اوضاع بعد از کتابت عثمان رضی الله عنه دگرگون شد به طوری که رسم الخط در بردارنده وجوه زیادی گردید. ولی عثمان رضی الله عنه، قرائت‌های مباح و جایز را در محدوده اجازه عام [در حدیث حروف هفتگانه] که مخالف با رسم الخط او بود، منع نمود و بعضی ازحرف را لغو کرد و بر برخی باقی ماند. در آینده به هنگام سخن از متن در زمان بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، توضیح بیشتری، در این باره، خواهیم داد.

فصل چهارم

قرائت به معنا

ملاحظات

قرائت به معنا

بدون شک، به نظر ما در مسأله «قرائت به معنا» نتیجه طبیعی اجازه قرائت به قرآن به هفت حرف می‌باشد، به ویژه آن دسته از روایت‌هایی که گاهی شکلی از شکل‌های اختلاف جایز در نظام قرائت را مشخص می‌کردند، مثل آنچه که از ابوهریره رضی الله عنه روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است، علیم حکیم، غفور رحیم». [یعنی به جای علیم حکیم می‌توان گفت: غفور رحیم]. همچنین فرمود: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده است. بخوانید که هیچ حرجی نیست، اما ذکر رحمت را با عذاب و ذکر عذاب را با رحمت به پایان نبرید». یا حدیثی که طبری با اسناد خود از انس بن مالک، روایت کرده است که وی آیه:

﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾ (مزمّل، ۷۳ / ۶)

«قطعاً برخاستن شب، رنجش بیشتر و گفتار [در آن هنگام]، راستین‌تر است».

را «أصوب قیلاً» خوانده است. برخی به او گفتند: ای ابوحمز! در آیه، ﴿وَأَقْوَمُ﴾ می‌باشد، پس گفت: «أقوم وأصوب وأهياً» یکی است^۱. و دیگر روایت‌های فراوانی که مدلول آن با آنچه گذشت به هم نزدیک یا یکی است. گفتیم، اجازه قرائت بر هفت حرف، در حدود قرائت بوده نه نگارش. روند کتابت وحی، حد فاصلی بود که وحدت شکل را در قرآن حفظ می‌کرد و تعدد وجوه فاسد را از متن نفی می‌نمود چنان که مرور هر سآله پیامبر صلی الله علیه و آله با جبرئیل علیه السلام، در آنچه از قرآن نازل می‌شد، مایه ضمانت دیگری برای این وحدت و عامل حفظ آن از زیادت و نقص و یا تحریف بود.

۱- ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۵۲.

بنابراین، می‌توانیم مفاد سخن زیدبن ثابت رضی الله عنه را درباره عملش، بعد از تکلیفی که ابوبکر رضی الله عنه به او در باب جمع‌آوری قرآن کرد، دریابیم که گفت: «قرآن را از شاخه‌های درخت خرما، سنگ‌های پهن و سینه‌های مردان جستجو و جمع می‌کردم»^۱. همچنین می‌توانیم مفاد روایت ابن ابی‌داود از طریق یحیی‌بن عبدالرحمان بن حاطب را هم دریابیم که گفت: «عمر آمد و گفت: هر کس از پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی از قرآن را فراگرفته است، باید ارائه نماید. آنها قرآن را روی صحیفه‌ها، لوح‌ها و شاخه‌های درخت خرما می‌نوشتند و از کسی چیزی از قرآن را نمی‌پذیرفت مگر این که دو گواه بر آن گواهی دهند»^۲. تا جایی که زید رضی الله عنه را می‌بینیم که دو آیه آخر سوره توبه، از ذهن و اوراقش ناپدید گشت و آن دو را تنها با ابوخریمه بن ثابت انصاری رضی الله عنه یافت و گفت: «بنویسید که پیامبر صلی الله علیه و آله گواه او را مساوی گواهی دو نفر قرار داده است»^۳.

بدون شک این دو آیه، به صورت نوشته شده با ابوخریمه یافته شده که گواهی او، بنا بر درستی نقل و ثبت آنها از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است. در این باره چیزی که ما را بیشتر می‌آگاهاند، این است که، عمر رضی الله عنه آیه رجم را آورد و زید رضی الله عنه آن را نوشت، چون او تنها یک نفر بود^۴.

همچنین شک نداریم که صحابه چیزی از قرآن را بدون ثبت آن در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله وانگذاشته‌اند حتی مصاحف و به عبارت صحیح‌تر، مصحف‌های مشهور در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده و عرضه می‌شد، چنان که آنها، چیزی خلاف قرآن هم به خاطر نهمی

۱- جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۵۷.

۲- همان، ص ۵۸.

۳- همان.

۴- همان، ص ۵۸.

۵- ابو عبدالله الزنجانی، *تاریخ القرآن*، ص ۱۷، نقل از آمدی در «الافکار الأبرار».

صریح در این باب نمی‌نوشتند. نهی از این عمل را مسلم در حدیثی از ابوسعید آورده که او به نقل از پیامبر ﷺ روایت کرده است که فرمود: «از من چیزی جز قرآن ننویسد» (۱).^۱ با وجودی که گاهی قوه خیال برخی مردم این‌گونه تصویرگری می‌کند که وجود قرآن به صورت کامل و مکتوب بر شاخه‌های خرما و سنگ‌های پهن امری است به غایت دشوار چون نسخه‌ای کامل از آن، بدون شک فضای زیادی را اشغال می‌کرده و هر قطعه‌ای که بر آن نوشته می‌شده، گنجایش بیش از چند آیه را نداشته. اما باید گفت: خبری که از پیامبر ﷺ از طریق عثمان رضی الله عنه روایت شده است که «چون سوره‌ای بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، برخی از نویسندگان را فرامی‌خواند و می‌گفت: «این آیات را در سوره‌ای قرار دهید که چنین و چنان است» و همچنین سخن زیدبن ثابت رضی الله عنه که گفت: «ما نزد پیامبر ﷺ بودیم و قرآن را از روی کاغذ، می‌نوشتیم»^۲، هر دو روایت دلالت دارند بر این که کاتبان وحی، دقت می‌کردند که آیات هر سوره مجموعه‌ای مرتب و با هم و در مکان ویژه‌ای باشند تا این که اجرای فرمان پیامبر ﷺ هنگام نزول وحی بر آنان آسان باشد و آیات را در جایگاه خاص خود قرار دهند.

حقیقت آن است - با ثبت متن قرآن به این شیوه دقیق - این‌گونه هم شد، اگرچه عوامل دیگری در به وجود آوردن وجوه متفاوت با متن مکتوب قرآن یاری رساندند، از جمله اجازه در قرائت به آنچه که با توانمندی‌های لهجه‌ها از حیث آوا و زبان، هماهنگ بود. همچنین یک عرب، اساساً در نقل متون به حافظه‌اش - با توجه به شیوع بی‌سوادی در شبه جزیره - تکیه می‌کرد و نیازی نیست تا بگوییم، کتابت ابزار پیمان بستن یا نقل علمی نبوده است، و کاربرد مفیدی جز در مسأله ثبت و نگارش قرآن نداشته است. گرچه نگارش آن به واسطه اهتمام شدید پیامبر ﷺ به نگارش متن از ترس از بین رفتن

۱- السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۰.

۲- السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۰.

و یا تحریف بوده است، اما این روند ثبت و نگارش را عموم اعراب رعایت نمی‌کردند چون این روند ثبت در خانه پیامبر ﷺ و اصحاب ویژه ایشان سپرده شده بود.^۱ بدین ترتیب، مردم قرآن را به طور شفاهی نقل می‌کردند، بعضی از آنها، افراد ویژه‌ای بوده‌اند که آن را به همان «حرف»، آنچنان که به آنها آموزش داده شده بود، بدون کم و زیاد کردن نقل می‌کردند و بعضی افراد معمولی بودند که خداوند نقل قرآن را بر آنان به طور موقت آسان کرده بود. اینان در جای سرزمین اسلامی و با جنگ‌ها، پراکنده می‌شدند تا مردم را همان‌گونه که حفظ کرده بودند و هر گونه که توانسته بودند آن را ثبت کنند، آموزش دهند. بدون شک، برخی از خطاها در اثر اعتماد صرف به حافظه رخ می‌داده. اما بدیهی است که این خطاها غیر عمدی بوده است، خطاهایی که علت آن بحرانی است که در روزگار عثمان رضی الله عنه رخ داده بود و مردم به تکفیر یکدیگر می‌پرداختند - چنان که بیاید - با این همه، مقعول نیست تا زمانی که وجوه قرائت شده با هم متعارض نباشد و یا بعضی، تحریف آشکاری نشده باشند - در نتیجه خطای حافظه و نبودن مصحفی ثبت شده تا الگوی مردم باشد - موضع‌گیری به موضع تکفیر منجر شود.

مطلب دیگری که در رابطه با موضوع ما، نمایانگر اهمیت است، چیزی است که از برخی صحابه ویژه مثل ابن مسعود، ابی بن کعب، عمر، علی رضی الله عنه و دیگران، سر زده است. چه اینان دارای نسخه‌هایی از قرآن بودند که از پیامبر صلی الله علیه و آله فراگرفته و اندک اختلافی با مصحف نمونه [= امام] که بعدها عثمان رضی الله عنه نوشت، داشتند. این اختلافات به دو علت باز می‌گردد:

۱- منشأ اختلاف، آموزش وجوه قرائتی بوده که پیامبر صلی الله علیه و آله به اینان اجازه داده و آن را بر اینان خوانده است.

۱- در این خصوص رجوع کنید به: ابو عبدالله الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۲۲-۳۹.

۲- مهمتر از این، منشأ اختلاف، توهمی بوده است که برای برخی از وارثان این نسخه‌ها و کسانی که از آنها می‌گرفتند، بوده؛ به طوری که برخی از صحابه در حاشیه مصحف‌های خود مطالبی می‌افزودند و یا در میان متن، برخی تفسیرهایی را که به فهم متن کمک می‌کرد یادداشت می‌کردند. به ویژه اگر آن جمله‌های دخیل، حدیثی از پیامبر ﷺ و یا تفسیری از ایشان بوده باشد. البته صحابه در نسخه‌های خود بین آنچه که متن بود و آنچه که تفسیر و توضیح بود، جدایی می‌افکندند. اما با گذشت زمان، امر بر برخی از مردم و وارثان این مصاحف مشتبه شد و تمام مصحف را متن به حساب آوردند و پنداشتند که آن توضیحات آیاتی از قرآن می‌باشد.

در قرائت‌های شاذ، از این نوع، روایت‌های فراوانی آمده است که در آنها اختلاف به زیادت یا نقصان وجود دارد. بدون شک، اینها به نظر ما قرآن به حساب نمی‌آیند بلکه قرائت‌های تفسیری هستند. امری که ابوحیان در تمام مواضع اختلافی این چنین؛ به آن اعتقاد دارد.

گذشتگان این مطلب را دریافته بودند و در بسیاری از نوشته‌های خود بدان اشاره کرده‌اند به ویژه ابن جزری، می‌گوید: «بسیاری از دانشمندان تصریح کرده‌اند، حروفی [قرائت‌هایی] که از ابی، ابن مسعود و دیگران روایت شده است و با این مصاحف اختلاف دارند، منسوخ (۲) است، اما کسی که می‌گوید: برخی صحابه همچون ابن مسعود اجازه «قرائت به معنا» را داده است بر او دروغ بسته‌اند چه او گفته است: «در قرائت‌ها نگریم و قاریان را به هم نزدیک یافتیم، پس آن‌گونه که به شما آموزش داده شده، قرائت کنید» آری! گاهی اینان تفسیر را در قرائت به عنوان توضیح و تبیین وارد می‌کردند، و چون آنچه را که از پیامبر ﷺ فراگرفته بودند بر ایشان محقق بود، از اشتباه

۱- متن درست، آن است که استاد شاکر در تفسیر طبری آورده است: «إني قد سمعت إلى القرأة، فوجدتهم متقاربین». (مقدمه تفسیر طبری): (قرائت قاریان را نیوشیدم و آنها را به هم نزدیک یافتم).

درمان بودند. چه بسا برخی از آنان، این بیان تفسیری را با پیامبر ﷺ می‌نوشتند، اما ابن مسعود از این کار اکراه داشت چنان که مسروق از او روایت کرده است که وی از تفسیر قرآن اکراه داشته، و دیگران از او روایت کرده‌اند که می‌گفت: «قرآن را بپیرایید و آن را به آنچه که از آن نیست، نیامیزید»^۱.

سیوطی، مجموعه‌ای از اخباری را افزوده است که بر تأکید این دیدگاه می‌افزاید. وی قرائت‌های قرآن را به «متواتر»، «مشهور»، «آحاد»، «شاذ» و «موضوع» تقسیم کرده است. سپس می‌گوید: «برای من قسم ششمی هم پیدا شده است که شبیه نوعی حدیث به نام «مدرج» می‌باشد و به عنوان تفسیر بر قرائت‌ها افزوده شده است (۳) مثل قرائت سعد بن ابی وقاص رضی الله عنه:

﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ (من أم)﴾^۲ (نساء، ۴ / ۱۲)

(۴) که سعید بن منصور روایت کرده است.

یا قرائت ابن عباس رضی الله عنه:

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ (في مواسم

الحج)﴾^۳ (بقره، ۲ / ۱۹۸)

که بخاری آن را روایت کرده است. یا قرائت ابن زبیر رضی الله عنه:

﴿وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ (ويستعينون بالله على ما أصابهم)﴾ (آل عمران، ۳ / ۱۰۴)

۱- ابن الجزری، *النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۳۲.

۲- و اگر مرد یا زنی که از او ارث می‌برند کلاله [= بی‌فرزند و بی‌پدر و مادر] باشد و برای او برادر یا خواهری باشد ...

۳- نک: بر شما گناهی نیست که [در سفر حج] فضل پروردگارتان [= روزی خویش] را بجویید ...

«و باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی باز دارند...».

عمر بن خطاب رضی الله عنه می‌گوید: «نمی‌دانم آیا [ویستعینون بالله علی ما أصابهم] قرائت زیبر است یا تفسیر آن؟ سعید بن منصور و ابن انباری آن را روایت کرده‌اند. و ابن انباری عقیده پیدا کرده که [ویستعینون بالله علی ما أصابهم] تفسیر است. از حسن [بصری] روایت شده است که قرائت می‌کرد:

﴿وَأِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا (الورود: الدخول)﴾ (مریم، ۱۹ / ۷۱)^۱

ابن انباری می‌گوید: «ورود» به معنای دخول [= الورد: الدخول]، تفسیری است که از حسن که برخی از راویان در آن دچار اشتباه شده و آن را در قرآن وارد ساخته‌اند.^۲ خوبی در خلال سخنش به این موضوع که گفته شده «علی رضی الله عنه مصحفی غیر از مصحف موجود داشته و چیزهایی داشته که در قرآن موجود نبوده است»^۳ پرداخته و در رد این شبهه می‌گوید: «درست آن است که این امور اضافی، تفسیری به عنوان تأویل می‌باشند».^۴

آنچه که از همه اینها، استفاده می‌بریم، این است که تمام وجوه قرائت که از مصحف موجود، به زیادت یا نقصان، روایت شده است یا خارج از روایت شاذ نیست و قرآن بودن آن ثابت نمی‌باشد و یا از نوع قرائت (مدرج) هستند که به عنوان تفسیر و توضیحی در متن گنجانده شده که باز هم از قرآن نیستند.

۱- نک : و هیچ کس از شما نیست مگر [این که] در آن وارد می‌گردد.

۲- جلال‌الدین عبدالرحمان السیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۷۷.

۳- ابوالقاسم الخویی، *البیان*، ج ۱، ص ۱۷۲.

۴- همان، ص ۱۷۳.

با توجه به این مطالب، بیان می‌کنیم، روایت‌هایی که در بحث از منابع قرائت‌های شاذ به آنها دست یافتیم و به آنها اعتماد کردیم و همچنین آنچه را که خاورشناس، آرتور جفری در کتاب المصاحف تألیف حافظ ابوبکر عبدالله بن ابی‌داود سلیمان بن اشعث سجستانی (درگذشته به سال ۳۱۶ هـ.ق.) در ضمیمه بزرگ کتاب مذکور^۱ مرتب نموده است، همه اینها از قرآن نیست بلکه از همان دسته‌ای است که ذکر کرده‌ایم.

ما معتقدیم آن زیادت‌های بیانی، ضروری بوده‌اند و وجود آنها هم در آن شرایط تاریخی، طبیعی بود. به نظر ما اینها نشانه‌های جزئی نخستین دانشی هستند که بعدها به علم تفسیر قرآن مشهور گشت، یعنی صحابه با این شرح و تفسیرهای جزئی، سنگ بنای نخستین این دانش را پی‌ریزی نمودند. آنها در شرایطی که شیوه‌های تألیف یا تحلیل متون شناخته شده نبود، چاره‌ای جز این کار نداشتند. انگیزه آنها به این کار، هراس آنها بر نسل‌های بعدی بود تا در فهم کتاب خداوند گمراه نگردند و ادای امانتی بود که بر عهده‌شان بود و با اخلاص کم نظیر و عشقی راستین و استوار، آن را ادا کرده بودند.

نسل‌های بعدی، این نشانه‌ها و اشارات به مضامین متن قرآن را، با اختلاف دیدگاه‌ها، دریافتند و احکام فقهی یا گرایش‌های تفسیری را بر آن بنا کردند و بدین ترتیب ساختار روشمند علم تفسیر تکمیل گشت. اما - از باب کامل نمودن بحث - برآنیم که دیدگاه خاورشناسان را در این مشکل خاص، بیان کنیم. وقتی که ما در رد روایت‌های اشاره شده، بر این امر تکیه می‌کنیم که اساس آن از حیث سند، ضعیف است بر اساس همان مبنایی است که مسلمانان، متونی را که از پیامبر ﷺ و اصحابش به آنها می‌رسیده، به آن توثیق می‌کردند که فرهنگ اسلامی در این باره فنی مستقل به نام «جرح و تعدیل» را نو آفرید. بدون شک یکی از بزرگترین عامل زمینه‌ساز پیدایش علم جرح و تعدیل، دروغ وضع‌کنندگان، دروغ بستن هواپرستان و نسبت دادن سخنانی به قرآن و سنت برای

1- Materials for the History of the Text of the Qurân, Leiden, 1973.

استحکام بخشیدن انحرافشان بوده است و بدان وسیله با گرایش درست در عقیده و شریعت مبارزه می‌کردند. مسلمانان اخبار را از دهان افراد [= راویان] و از آنچه در نسخه‌هایشان نوشته بودند، می‌گرفتند و همیشه به وضعیت و شایستگی آنان توجه می‌نمودند. آنها هرگز بین دانش فرد و رفتارش جدایی نمی‌افکندند. در نظر درست اینان، شخص وحدتی متکامل داشت که رفتارش بر علمش و علمش بر رفتارش تأثیر می‌گذارد. از این رو، گریزی از بررسی دقیق احوالش که ریزترین جزئیات زندگی ذهنی و رفتاری را بررسی کند تا رد و قبول نقلش ممکن باشد، نیست.

گمان نمی‌کنیم که فرهنگی در روی زمین بر چنین مبنای نقدی روشمند و پاکیزه بنا شده باشد. این چیزی است که مسلمانان در آن یگانه‌اند.

به همین خاطر، توده‌ خاورشناسان، نسبت به روش مسلمانان دچار شگفتی نشدند. آنها روش دیگری را به کار بستند و آن، این‌که: «آرا و پندارها و تصورات را گرد می‌آورند تا با پژوهش و بررسی آنچه که مطابق مکان، زمان و شرایط اوضاع است و نیز با توجه به اهمیت بخشیدن متن بدون اسناد به نتایجی دست یابند»^۱. اگر این درست باشد که دانشمندان، این روش [خاورشناسان] را در حوزه‌ای به دست داده‌اند که تلاش‌های پیشینیان آن را بررسی نکرده و مجهول و مبهم مانده است، ولی به کارگیری این روش در نقد و بررسی کلمه به کلمه و حرف به حرف نتایج به دست داده پیشینیان بر مبنایی که بیان کرده‌ایم، درست نیست. به عبارت دیگر، اگر چنین روشی در بررسی و تحقیق متون کتاب‌های مقدس پیش از قرآن، درست باشد از آن رو بوده که این کتاب‌ها و شرایط (وضع) آنها و تلاش‌هایی متداول در (اصلاح) آنها، همه به شک و تردید فرامی‌خواند؛ شکی که با عقل و خرد نسل‌های پیشین یهودی و مسیحی درنیامیخته بود. اما در رابطه با قرآن، مسأله کاملاً متفاوت است زیرا هر آنچه که شکی برمی‌انگیخت یا

۱- ابن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۴.

گمانی را آماده می‌ساخت، بزرگان و دانشمندان آن را با روشی قاطع که با فراگیری‌اش به غایت رسید، بر رسیده، و با سنجش آن روش به هدف دست می‌یازیدند، چه در نقد سندها و چه در نقد متون.

از این رو نمی‌دانم چگونه رای‌ها، پندارها و تصورات کسی که آنها را جمع آورده، آن امکان را یافته است تا وی را به واقعیتی فعلی در آن روزگار دور و آن جامعه آرمانی رهنمون باشد؟ چگونه در زمانی که ذوق عربی این شخص، ناتوان گشته و حرمت روش‌های صاحبان عربیت در تحقیق و ژرف‌نگری را رد کرده و با عقل و گمان خود مسایلی قیاس کرده، چنین چیزی ممکن است؟ چگونه ممکن است، در حالی که در قیاس او بررسی گذشته‌ای است که کرانه‌های آن از هم دور و آثار مکانی و زمانی‌اش ناپیدا و شرایطش کاملاً از زمان حال، متفاوت است؟ چنان که کاملاً با شرایط امت‌های پیشین از اهل کتاب نیز متفاوت می‌نماید.

چنین روشی، صاحبش را تنها به لغزش در رای و عقب‌گرد طرح و نقشه و از دست دادن هدف سوق می‌دهد. به عبارت دیگر، شک کردنی چنین روشمند در مسأله‌ای که نقد و بررسی آن به دقیق‌ترین گونه‌های شک نظام‌مند انجام گرفته است، محلی از اعراب ندارد این همان نقطه جدایی بین ما و خاورشناسان است که درباره تاریخ قرآن، مطلب نوشته‌اند. چه نولدکه، نویسنده کتاب «تاریخ قرآن» که در ۱۸۶۰ م. چاپ شده است و چه بعد از او، شوالی^۱ و برگستر^۲ و پرتزل^۳ و آرتور جفری^۴ که روش او را کامل کردند و بالاخره چه خاورشناس رژی بلاشر که در کتاب «درآمدی بر قرآن» و ترجمه‌اش از قرآن برخی از آیات ساختگی را در متن قرآن، با این ادعا که موجب

1- Schwally.
2- Bergstrasser.
3- Otto Pretzl.

۴- ابن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۴۰.

تکمیل قرآن می‌شود، گنجانده^۱ این مبنا، همان مبنایی است که خاورشناسان، اندیشه‌شان را در باب این مسأله، بر آن بنا کرده بودند. اکنون بگذاریم بلاشر رأیش را در باب

۱- مثلاً به ترجمه او از سوره نجم بنگرید که در درون متن قرآن، برخی عبارات ساختگی مثل «تلك الغرائق

العلیٰ وإن شفاعتہن لترجی» را آورده است، و آن را میان آیات [جای نقطه‌چین] ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ

وَالْعُرَىٰ ۖ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةِ الْأُخْرَىٰ... أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ قرار داده است. وی این مطلب

را از خبری نادرست در کتاب‌های تفسیری گرفته است. چنان که ابوالحسن علی بن احمد واحدی در «اسباب النزول» چاپ هند، سال ۱۳۱۵ ه. ق.، صفحه ۲۳۳ هم آن را آورده است، قرطبی در [الجامع لأحكام القرآن]، ج

۱۲، ص ۸۰-۸۲ اشاره کرده است که حدیث‌های نقل شده در نزول آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ

رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و

پیامبری را نفرستادیم جز این که هرگاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه] می‌کرد) حج (۲۲)، بخشی از آیه ۵۲. احادیثی است که راویان آن پنداشته‌اند که به حادثه غرانیق اشاره دارد. این احادیث

هیچ یک درست نیستند و قرطبی با نقل سخن قاضی عیاض در کتاب «الشفاء» آورده است که «تو را همین کافی باشد که این حدیث به نحو صحیح آورده نشده و آن را با سندی صحیح و متصل و مورد اعتماد نقل نیامده

است». من [دکتر شاهین] در کتاب «اسباب نزول» واحدی، این حدیث را از سعید بن جبیر «مرسل» یافتم چه طریق آن تا «سعید بن جبیر» این است: ابوبکر حارثی از ابوبکر بن حیان و او از ابویحیی رازی و او از یحیی

(که منظور، یحیی بن سعید قطان است) و او از عثمان بن اسود. در این طریق، سه نفر نخست «مجهولند» و ابن ابی‌حاتم رازی به هیچ یک از آنها در کتاب «الجرح والتعديل» اشاره نکرده است. سلسله سند نیز «منقطع»

است. علاوه بر این، شافعی و ابن حنبل و دیگران، احتجاج به مراسیل را ضعیف شمرده‌اند. (ر. ک: توجیه النظر إلى أصول الأثر، شیخ طاهر بن صالح بن احمد الجزائری الدمشقی، ص ۱۵۲، اول، ۱۹۱۰). همچنین نگاه کنید

به: محاسن التأویل، قاسمی، ج ۱۲، ص ۴۳۶ تا رای امام محمد عبده را ببینید. در این منبع می‌بینید که ابن اسحاق می‌گوید: این حدیث ساخته زنادقه است، و ابن حزم می‌گوید: دروغ محض است علیرغم همه اینها،

موضوع مان یعنی «قرائت به معنا» بیان دارد. او می‌گوید: «در خلال دوره‌ای که از بیعت علی در سال ۳۵ هجری قمری تا بیعت خلیفه پنجم اموی، عبدالملک، در سال ۶۵ هجری قمری آغاز می‌شود، تمایلات مختلفی وجود داشته که تمامی رو در روی هم قرار داشتند. با وجود این، مصحف عثمان در تمام سرزمین‌ها نفوذ خود را می‌افزود، چون پشتیبان آن، کسانی بودند که در تدوین آن، مشارکت داشتند و پست‌های مهمی را در شام اشغال کرده بودند. شاید مقارن همین زمان، بوده است که نظریه مشخصی پدید آمد که دلالت بر این داشته که اقدام اصلاحی عثمان ضروری بوده است. برای برخی مؤمنان، متن قرآن با حرفش مهم نبوده است بلکه روح قرآن مهم بود، لذا انتخاب وجه قرائتی (حرف) در قرائت‌ها که بر ترادف محض مبتنی بود، مسأله چندان مهمی نبود و نگرانی را بر نمی‌انگیخت.

«این نظریه که به آن «قرائت به معنا» اطلاق می‌شود، بدون شک از خطرناک‌ترین نظریه‌هاست، چون تعیین متن قرآن و رواج آن به خواسته و میل هر فردی متکی بود. چنین موضعی - با پذیرش این امر که با وحی صاحبان مصاحف مخالف نبوده است و بدعتی به شمار نمی‌آورد - بهترین چیزی است که موضع طرفداران این مصاحف را تقویت می‌کرد و موجب استحکام موقعیت مصاحف متشنت می‌گردید. با این همه، هر چه زمان می‌گذشت و نژادهای غیر عرب در جامعه اسلامی ادغام می‌شدند، وجوه

قاضی عیاض این خبر را از حیث متن مورد نقد و بررسی قرار داده است. بنابراین، رد این حدیث از حیث سند و متن و پاک و منزّه نمودن پیامبر ﷺ از نسبتی که در این قطعه ساختگی به او داده شد، قطعی است. اما چگونه بلاشر با همه اینها، - علیرغم دانشی که دارد - به این حدیث قانع شده است؟!

مختلف قرائتی که غیر ارادی بود، فزونی می‌یافت تا جایی که پاره‌ای از این قرائت‌ها، بر اساس مصحف عثمانی، شکل گرفته بودند»^۱.

مهمترین چیز در این متن، آن است که بلاشر می‌گوید، برای برخی مؤمنان، روح قرآن مهم بود نه حرف و متن آن، این مطلب نظریه‌ای را در خلال سال ۳۵ تا ۶۵ هجری قمری به وجود آورد که در واقع، اجازه قرائت وجهی (حرفی) به جای وجه دیگر (حرف دیگر) را می‌داد. اجازه‌ای که در روزگار پیامبر ﷺ بنا به شرایطی که گفتیم، موقت بوده است، البته با رعایت این امر که هر کس قرآن را آن‌گونه که به او آموزش داده شده، قرائت نماید. این شرایط، با کار عثمان رضی الله عنه پایان یافت، و اگر بعد از این تاریخ بقایایی از آثار این اجازه موقت ماندگار شده، بدون شک در حال انقراض بود. تا این که به طور کلی از این جامعه ناپدید شده است، این بقایای در برخی از مصاحفی که دست به دست نقل می‌شده، باقی مانده و در خلال آن، دچار تحریف جاعلان شده به طوری که از سر ناسازگاری و دشمنی، چیزهای می‌افزودند. ما اساساً در ارزش سندهایی که این وجوه مختلف قرائتی به ما رسانده‌اند که در متن قرآن کم و زیاد می‌کنند و یا کلماتی از آن را به کلماتی ناهماهنگ با رسم الخط عثمانی، تغییر می‌دهند؛ شک داریم. به نظر ما قبل از صدور هر حکمی در باب درستی این وجوه، به تلاش زیادی در نقد سندها نیاز است؛ امری که خاورشناسان به مفید بودن آن - چنان که گفتیم - پذیرشی ندارند. اما سخن بلاشر که می‌گوید، ادغام نژادهای غیر عرب در جامعه اسلامی که بعضی وقت‌ها این وجوه مبتنی بر معنا را می‌افزودند، نگاهی دو رو دارد، چه وی اشاره دارد که برخی وجوه، ناشی از تصرفات شخصی نژادهای غیر عرب است؛ اگر این مطلب درست باشد، از قوی‌ترین چیزهایی است که شک و تردید ما در درستی این

۱- رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، صص ۶۹-۷۰ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار،

وجوه منسوب به صحابه یا تابعین و غیر اینان، تقویت می‌کند. اما منظور از پندار او که پاره‌ای از این وجوه بر مبنای مصحف عثمانی به وجود آمده‌اند، چیزی جز شک افکندن در ارزش قرائت‌های مختلف صحیح که هماهنگ با رسم الخط عثمانی‌اند و بالاتر از آن، جز شک افکندن در خود رسم الخط عثمانی نیست؛ رسم الخطی که یکی از معیارهای سه‌گانه درستی و صحت قرائت‌ها می‌باشد.

شگفت آن که بعد از این، دکتر مصطفی مندور تلاش می‌کند تا اطلاعات دیگری را بدون اعتماد به منابع، به سخن بلاشر بیفزاید که به هیچ رو به مسأله قرائت به معنا، خدمتی نمی‌کنند. اطلاعاتی که با غفلت از ارزش سندشان از حیث درستی و ضعف برگرفته شد، تا مبنایی باشد در تأیید نظریه قرائت به معنا، وی در فصلی، تحت عنوان «قرائت بر اساس معنا» می‌گوید: «به طور خاص، نکته‌ای وجود دارد که اتفاق نظر بسیاری است و آن، این که: گاهی قرآن به وجوه فراوانی خوانده می‌شود. البته بر این مبنا که معنا رعایت شود چنان که متون فراوانی این اندیشه را تأیید می‌کنند. به عُمَر نسبت داده شده که می‌گفت: «تمام قرآن درست است تا زمانی که مغفرت جای عذب و عذاب جای مغفرت را نگیرد». ابن مسعود از تعدد قرائت‌ها دفاع می‌کرد؛ با این تأیید که وی بعد از نظر به اختلاف قرائت‌ها، چیزی جز مترادفات را نیافته است. ابوشامه مقدسی از برخی بزرگان نقل می‌کند که: «ابتدا، قرآن به زبان قریش و همسایگان فصیح آنها نازل شد و سپس به عرب‌ها اجازه داده شد تا با وجود اختلافشان در الفاظ و اعراب، به زبان خودشان که به آن عادت کرده‌اند، قرآن را بخوانند و به هیچ یک از آنان تکلیف نشده است تا از زبان [لهجه] خود به زبان [لهجه دیگری] منتقل شوند. ابن قتیبه این تغییر در واژگان را چنین تعبیر کرده است که: «اگر به هر گروهی دستور داده می‌شد تا از زبان خود که در کودکی، جوانی و پیری به آن عادت کرده بودند، عدول نمایند کار بسیار دشوار می‌شد و به بحران تبدیل می‌گشت» (دکتر مندور، متون مشابه دیگری را هم نقل کرده که همگی از کتاب «الاتقان» می‌باشد). وی در ادامه می‌گوید: «از این وجوه تفسیری، اندیشه

«قرائت بر اساس معنا» شکل گرفت. نمونه‌هایی وجود دارد که به ما نشان می‌دهد، تا چه حدی مؤمنان از کلام خداوند در حد حروف آن پیروی می‌کردند و خود پیامبر ﷺ هم متوجه نشد که کاتب وی، عبدالله بن ابی سرح، کلمات را هنگام خواندن پیامبر ﷺ بر او، در هنگام نوشتن تغییر می‌داد. در ادامه خبرهایی را نقل می‌کند که بر رواج این نظریه در جامعه اسلامی دلالت دارد. او می‌گوید: «عمر بن عبدالعزیز فهمید که مردی هنگام خواندن قرآن، نظام آیات را تغییر می‌دهد و هرگاه قرائتش قطع می‌شود، ادعا می‌کند که تا زمانی، تمام متن در هر نظامی ذکر می‌شود، بر او گناهی نیست، چنان که روایت شده است، مسلمانی دیگر برخی کلمات را با مترادفهایش جابه جا می‌کرد»^۱.

دکتر مندور پنداشته که این دو خبر اخیر را از کتاب «الأغانی» (ج ۳، ص ۲۶۱، چاپ دارالکتب) بنا به اشاره وی در پانگاشت صفحه ۱۵ رساله‌اش، یافته است و نیازی به سند خبر نیست؛ چنان که در روش خاورشناسی، مهم آن است که خبرهایی یافت شود؛ هر چند که ظن و گمان باطلی باشد و هر چند صاحب خبر - به فرض درستی واقعه - نادان، احمق، بی‌پروا و زندیق باشد. ما مطمئن هستیم که چنین کاری نه از قاریان سر می‌زند و نه از دانشمندان.

ما تلاش کردیم تا به متن این دو خبر که وی اشاره کرده است، دست یابیم از این رو در اخبار عمر بن عبدالعزیز و حتی در اخبار عمر بن خطاب و در دیگر موضوع‌های جلد سوم کتاب الاغانی و جلدهای ماقبل و مابعدش تا جلد دهم جستجو کردیم ولی از آن دو خبر چیزی نیافتیم (۵) شاید این دو خبر آنچه باشد که علاوه بر این دو خبر، از کتاب دیگری به نام «محاضرات الأدباء» از راغب اصفهانی یافته‌ایم. در این کتاب، این اخبار زیر نام (من غیر حرفاً من القرآن فاتی بنادرة ولما روجع: (آن که حرفی [قرائتی] از

۱- مصطفی مندور، رساله الشواذ، ص ۱۱۳ به بعد.

قرآن را تغییر داد و قرائت نادری را بیان داشت و از آن قرائت برنگشته است) آمده است:

۱- حجاج به زنی از خوارج گفت: چیزی از قرآن، برایم بخوان. پس خواند:

«إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَخْرُجُونَ مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا»^(۱).

حجاج گفت: وای بر تو! «یدخلون» می‌باشد. زن گفت: آنها داخل می‌شدند ولی تو آنها را خارج کردی.

۲- بادیه‌نشینی چنین خواند:

«إِنَّا بَعَثْنَا نُوْحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ»^(۲).

به او گفته شد: «أرسلنا» می‌باشد پس گفت: میان آن دو تفاوتی جز لجاجت تو وجود ندارد.

۳- کسی چنین خواند:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»^(۳).

به او گفتند: آن را تغییر دادی. گفت:

خذوا أنف هرشي أو قفاها فإنه كلا جانبي هرشي هن طريق

در این سه خبر که از حیث محتوا، به هم شبیه هستند، این موارد ملاحظه می‌شود:

۱- و آیه اینطور است: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَخْرُجُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾. [نصر / ۱-۲].

۲- و آیه اینطور است: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾. [نوح / ۱].

۳- و آیه اینطور است: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (۷) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. [زلزله / ۷-۸].

۴- الراغب الأصفهانی، محاضرات الأدباء، ج ۱، ص ۸۵.

۱- صاحبان این اخبار، افراد ناشناخته‌ای هستند و به احتمال زیاد، واقعاً آدم‌های نادانی بوده‌اند جز آن زن که قصدش تمسخر حجاج بوده است.

۲- هر یک از این صاحبان اخبار، از سوی کسی که حرفشان [قرائشان] را شنیده، آگاهانیده می‌شدند و همین آگاهانیدن، دلیلی است بر این امر که جامعه به صورت حفظ شده قرآن پایبند بود و اجازه تغییر آن وجود نداشت.

۳- پیداست، بادیه‌نشینی که «بعثنا» را با «أرسلنا» جا به جا کرد، متن قرآن را حفظ نموده و تصرف وی در متن، از قبیل خطای در حافظه بوده است. وی رد خویش را بر اساس روایتی از گذشتگان پیش نبرده بلکه با متهم کردن طرف مقابل به لجاجت، دست یازیده است.

گاهی اتفاق می‌افتد که خبری وارد شده و گوینده آن، می‌پندارد، خبرش سندی از فهم و اساسی از تأویل دارد. از جمله مطلبی که فراء روایت کرده است که بادیه‌نشینی برایم چنین خواند:

«وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَبِّرْ»^(۱).

گفتم: «فَحَدِّثْ» می‌باشد. بادیه‌نشین گفت: «حَدِّثْ وَ خَبِّرْ يَكِي اسْت»^۲.

چنین دلیلی ما را به یاد مطلبی که اعمش نقل کرده است، می‌اندازد. او می‌گوید: از انس بن مالک شنیدم که می‌خواند:

«لَوْلُوا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمُزُونَ»^۳.

۱- و آیه اینطور است: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [ضحی / ۱۱].

۲- ابن خالویه، مختصر البديع فی القراءات الشاذة، ص ۱۷۵ [و نیز بنگرید به: فراء، معانی القرآن، ج ۳، ص ۲۷۴].

۳- اگر پناهگاه یا غارها یا سوراخی [برای فرار] می‌یافتید، شتابزده به سوی آن روی می‌آوردند. و آیه اینطور است: ﴿لَوْلُوا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمُزُونَ﴾. [توبه / ۵۷]

گفته «یجمزون» چیست؟ در آیه «یجمعون» است. گفت: «یجمعون و یجمزون و یشتدون یکی هستند»^۱.

همچنین اعمش از انس حکایت کرده است که وی ﴿وَأَقَوْمٌ قَيْلًا﴾ را چنین می‌خواند: «اصوب...» به او گفته شد: ای ابوحمزه ﴿وَأَقَوْمٌ قَيْلًا﴾ درست است. انس گفت: «اقوم، اصوب و اهیا یکی هستند»^۲. بدون شک آنچه از انس بن مالک رضی الله عنه روایت شده است، داخل در حوزه حروف هفتگانه می‌باشد، آن‌گونه که از پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده و چنان که تأکید کردیم قرائت به حروف هفتگانه، اجازه‌ای است موقتی. از طرفی به کار رفتن، چنین قرائتی از انس با توجه به فهمش به محتوای قرائتش، جایز است اما در خصوص آن، عرب گمنام، شکی در پیوستن وی به همتیانش که اخبارشان را از راغب اصفهانی روایت کردیم وجود ندارد، و شخصی چون فرّاء که از پیشوایان قاریان است، اشتباه وی را اصلاح کرده است.

ابن جنی از قرائت انس (یجمزون) دفاعی کرده است که خوب است در این جا نقل شود. وی چنین می‌گوید: «ظاهراً گذشتگان حرفی را به جای حرفی دیگر، بدون آن که قرائتی به آن پیشی گرفته باشد قرائت می‌کردند اما با هماهنگی در معنا. این موضعی است که اگر چنین باشد، سرزنش‌کننده‌ای به چنین قرائتی طعنه می‌زند و می‌گوید: تمام این حروف [وجوه قرائتی] از پیامبر صلی الله علیه و آله نیست و اگر از او باشد، جا به جایی واژه‌ای جای واژه دیگر تا وقتی که چنین اختیاری از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله بدان داده نشده، جایز نمی‌باشد و نیز اثر این حروف از پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، قرائت «یجمزون» هم انکار نمی‌شود. اما تنها چیزی که هست حسن ظنی است که به انس رضی الله عنه وجود دارد و به تقدم قرائت به این سه وجه «یجمحون، یجمزون و یشتدون» فرامی‌خواند. چنان که وی می‌گوید: به هر

۱- ابن جنی، المحتسب، ص ۷۲ [جَمَحَ - جَمَزَ - اِشْتَدَّ = اَسْرَعَ].

۲- همان، ص ۱۶۲.

قرائتی از این سه، که می‌خوانی، بخوان که همه آنها از پیامبر ﷺ شنیده شده است، چون فرمود: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی شافی و کافی هستند».

اگر گفته شود: «اگر همه این حروف خوانده شده باشند، حتماً به ما می‌رسید؟ گفته می‌شود: مگر انس ﷺ در رساندن آن کافی نیست؟ اما اگر گفته شود: انس ﷺ آن حروف را به عنوان قرائت حکایت نکرده است بلکه بین آنها در معنا جمع کرده است و علت جواز قرائت را به معنا دانسته است نه به این علت که قرائتی پیشین باشد؟ گفته می‌شود: پاسخ آن، همان حسن ظن به انس ﷺ است که قبلاً ذکر شد»^۱.

ما یقین داریم که قرائت این وجوه از جانب پیامبر ﷺ مجاز بوده است اما با جمع قرآن در یک مصحف توسط عثمان ﷺ پایان یافت، از این رو هیچ کس حق ندارد بعد از اجماع بر مصحف عثمان ﷺ به آن وجوه، قرائت نماید. البته این وجوه از باب تفسیر می‌تواند ذکر شود ولی از باب تلاوت نه، چنان که وضع موارد زیادی در مصاحف صحابه، این چنین است. تأمل ما در این موارد، این قطعیت را می‌بخشد که این موارد اضافی کاملاً از زبان معجزه وحی جدایند. در این پژوهش نمونه‌هایی از بررسی مصحف ابن مسعود ﷺ و دیگران را ارائه خواهیم کرد.

اما اخبار آن بادیه‌نشینان، شایسته نیست که ابزار تثبیت فرضی باشند که واقعیت تاریخی در آن روزگار، چنین چیزی را نمی‌پسندد، چون هیچ کس مخالفان مذهب خود را قبول ندارد بلکه مردم، قرائت یکدیگر را نادرست می‌شمرند. ارزش این اخبار از مقایسه جایگاه صحابه‌ای چون انس ﷺ یا ابن مسعود ﷺ با عربی گمنام - از حیث سلامت حکم، دقت فهم و تفاوت شرایط زمانی - روشن می‌شود. شرایط زمانی که یکی در عصر پیامبر ﷺ است و دیگری در قرن دوم و سوم.

از طرفی، در این روزگار اخیر [قرن دوم و سوم]، اخباری از این نوع، از هیچ کس نیامده است. در هر حال اینها، اخباری نیستند که بر قرآن حجت باشند و تصویری درست از کیفیت بررسی متن قرآن توسط گذشتگان را ارائه نمایند بلکه از قبیل حکایات نادری‌اند که موجب خنده می‌شوند. مثلاً خبر عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه با مردی زن صفت در مدینه که زنان مدینه را به فساد کشانده بود، عمر وی را خواست و از وی پرسید: آیا چیزی از قرآن به حفظ دارد؟ گفت: «الحمد لله» را به حفظ دارد و در دو یا سه جا اشتباه می‌کند و:

﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴾ (ناس / ۱)

می‌خواند و در آن خطا می‌کند و:

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (اخلاص / ۱)

را مثل آب روان می‌خواند.^۱ آیا بر چنین خبرهایی، روش‌های پژوهش در قرآن بنا می‌شود؟ نویسنده [دکتر مندور] را می‌بینیم که به سادگی می‌گوید: قرائت به معنا «اتفاق نظر بسیاری از دانشمندان است». وی در بیان این مطلب، به منتهایی تکیه می‌کند که بررسی آنها و ارائه ذیل بر میزان درستی آن با توجه به زمانشان، گذشت. اما شگفت آن است که می‌گوید: ابن مسعود بعد از نظر در اختلاف قاریان، تنها مترادفات (Synonymes) را یافت. کلمه «مترادفات» در این جا به نظر نویسنده، جانشین یا باز گردان کلمه «متقارب» (نزدیک به هم) است که طبق آنچه به ما از ابن مسعود رضی الله عنه رسیده جز لفظ (متقاربین) نیست. چگونه برای او (نویسنده) جایز است که به این صورت در ترجمه تغییر دهد تا به این نظر برسد که قرائت به معنا به اتفاق نظر بسیاری استناد دارد. او خود نقل کرده است که: «جمهور دانشمندان به شدت، قرائت به معنا را رد کردند

۱- ابوالفرج الاصفهانی، الاغانی، ج ۶، ص ۳۷۷.

چنان که ابن تیمیه از ابن مسعود دفاع می‌کرد و منکر این بود که وی به قرائت به معنا تشویق می‌کرده^۱. همچنین از سیوطی تفسیرش از متنی را که جوینی آن را نقل کرده، آورده که گفته: «... بنابراین، روایت سنت بر حسب معنا جایز است چون جبرئیل علیه السلام آن را به معنا بیان کرده است ولی قرائت به معنا را جایز ندانسته است چون جبرئیل آن را به لفظ بیان داشته و اجازه داده نشده که وحی را به معنا آورد ... سپس می‌گوید: راز عدم قرائت به معنا، این است که مراد از قرآن، بیان لفظ و اعجاز آن است و هیچ کس قادر نیست که لفظی جانشین آن بیاورد»^۲.

علیرغم اینها، می‌بینیم که او توجهی به موضع دانشمندان پیشین در باب این مسأله ندارد و به سرزنش خط عربی می‌پردازد و می‌گوید: «خط ناقص عربی، نظارت و ضبط همه روایات [= قرائت‌ها] را غیر ممکن می‌سازد و علیرغم تلاش‌هایی برای اصلاح آن، ما بر این باوریم که روایت شفاهی، تمام آیات قرآن عثمانی و غیر عثمانی را حفظ نموده است»^۳. در واقع نظام خوبی به کار گرفته شده که تاکنون تکمیل آن ممکن نشده است، اجازه دستیابی به ضبط دقیق روایات جز به حفظ کردن متن از طریق حافظه را نمی‌دهد»^۴.

پرسش ما این است که ارزش خط عربی در مشکل قرائت به معنا تا چه حد است؟ این خط در عمل مانعی بود که خروج روایات را از محدوده توانمندی‌های خود بازمی‌داشت لذا این خط رواج این روایات را محدود کرد، اگرچه آنها را حذف نکرد. پس در بیان مشکل قرائت به معنا متعرض شدن به خط عربی، محلی از اعراب ندارد به

۱- مصطفی مندور، رساله الشواذ، ص ۱۵.

۲- همان، ص ۱۶.

۳- همان.

۴- همان، (به نقل از بلاشر)، ص ۵۱.

طوری که خط عربی، علت اساسی رواج این گونه روایات قرائت به معنا باشد. [دکتر مندور] در این مسأله، تابع رای خاورشناسانی است که خط عربی را یکی از علل وجود قرائت‌ها می‌دانند. (این بحث به طور تفصیلی در جای خود خواهد آمد). نویسنده سخنش را با تغییر در کلمات، مثل بلاشر، به پایان می‌برد. او مفهوم سخن بلاشر را رسانده، وقتی می‌گوید: «ملاحظه می‌شود، علیرغم همه انواع دخالتی که به واسطه قدرت‌های مرکزی یا به واسطه قاریان متخصص صورت گرفت، روایات از زیاده‌روی بسنده نکردند و چه بسا این روایت‌ها چیزهایی می‌یافتند که حدیث حروف هفتگانه آنها را مجاز می‌شمرد»^۱. یعنی مسلمانان در هر روز، علیرغم دخالت قدرت‌ها و مبارزه قاریان، به ابداع روایت‌هایی، تنها به خاطر جعل کردن جوهری از خیالشان، تا زمانی که پیامبر ﷺ به تصریح حروف هفتگانه به آنها اجازه داده بود، دست می‌یازیدند. ما قبلاً این ادعا را در بررسی آرای بلاشر رد کرده‌ایم و در این جا نیازی به تکرار آن نیست.

اما نویسنده در جای دیگری از کتابش به مجموعه‌ای از قرائت‌هایی بر اساس اختلاف لهجه می‌پردازد و سخنش را چنین به پایان می‌برد. «بدون شک غیر ممکن است که در مسأله اعتماد به احادیثی که این ساخت‌های لهجه‌ای را به عصر صدر اسلام و حتی به پیامبر ﷺ می‌رسانند، تفکیک قایل می‌شویم. با این همه، می‌توان در این روایت‌ها دلیلی به نفع اندیشه‌ای که تلاوت قرآن را به حسب معنا بیان می‌کند، بیابیم»^۲. با مراجعه به روایت‌هایی که این حکم، بر اساس آنها بنا شده است، اختلاف لهجه‌ایی را در آن می‌بینیم که کلمه را از شکلی به شکل دیگر که از حیث رسم الخط و تلفظ با آنها مغایر باشد، نمی‌کشاند بلکه بیشتر آنها در حدود رسم الخط عثمانی است و کمترین آنها،

۱- مصطفی مندور، رساله الشواذ، ص ۱۸.

۲- همان، ص ۱۶۳.

خارج از آن. اینک نمونه‌هایی که با قرائت حفص با شماره‌هایی که نویسنده مشخص کرده است (۷) ارائه می‌شود.

در اسم‌های ذات

[در بقره] ۲ / ۹۷: جبریل، جبرال، جبرآل.

[در بقره] ۲ / ۹۸: میکال، میکائیل^۱، میکل، میکیل.

[در بقره] ۲ / ۲۶۵: ربوه، ربوه، ربوه، ربوه، رباه و رباه.

[در بقره] ۲ / ۲۴۹: بنهر، بنهر.

[در بقره] ۲ / ۲۱۶: کره، کره.

[در بقره] ۲ / ۵۹: رجزاً، رجزاً.

[در بقره] ۲ / ۱۴۳: رءوف، رءوف، رءوف، رءوف.

[در بقره] ۲ / ۱۷: ظلمات، ظلمات.

در فعل‌ها

[در یس] ۳۶ / ۶۰: أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ^۳، أَعهَد، أهد.

۱- علیرغم این که نویسنده، ساختار قرائتی حفص را در برابر روایت‌های شاذی که به بیان آنها می‌پردازد،

مقدم داشته ولی در این واژه، ساختار قرائتی حفص (میکال) را ذکر نکرده است بلکه (میکائیل) را مقدم

آورده است که علت عدول از آن را نمی‌دانیم [ر. ک: رساله الشواذ، ص ۱۵۴].

۲- در رساله دستخط نویسنده، ضبط این دو کلمه بر عکس است که شکل درست همان است که آورده‌ایم

[رساله الشواذ، ص ۱۵۵].

۳- در رساله الشواذ، اشتبهاً (الیک) آمده است [رساله الشواذ، ص ۱۵۶].

- [در کوثر] ۱ / ۱۰۸: أعطیناک، أنطیناک.
- [در حجر] ۱۵ / ۵۳: لاتوجل، تُوجل، تواجل، تاجل، تیجل، تیجل.
- [در توبه] ۹ / ۱۰۹: أسس، أساس، أسس، أساس.
- [در بقره] ۲ / ۲۵۸: فبهت، فبهت، فبهت.
- [در بقره] ۲ / ۳۰: ویسفک، ویسفک، ویسفک.
- [در یوسف] ۱۲ / ۸۷: فتحسسوا، فتحسسوا.

در ادوات

- [در ضحی] ۹۳ / ۵: ولسوف یعطیک، وسیعطیک.
- [در نساء] ۴ / ۱۱۴: فسوف نوتیه، فسیوتیه.
- [در نساء] ۴ / ۱۵۲: سوف یوتیهم، سنوتیهم.
- در این جا تنها به ذکر آنچه که نویسنده برای شاهد مثال و بررسی انتخاب کرده و ضبط آنها را کامل آورده، بسنده نمودیم و از برخی نمونه‌هایی که در ضبط عربی آنها اشتباه کرده و یا به خاطر اهمال ضبط، توضیح آنچه را که می‌خواسته، نداده، صرف نظر کردیم. اختلاف بین قرائت مشهور و دیگر قرائت‌های شاذ در این نمونه‌ها، منحصر به برخی از ویژگی‌های لهجه‌ای است که ناشی از برخی پدیده‌های آوایی مثل مماثله، [همگونی]، همزه دادن [همز]، اسکان، استنطاء و برخی ساخت‌های فعلی منسوب به لهجه‌ها می‌باشد که بیشتر آنها را رسم الخط عثمانی در بردارد (۸) هر چند که یکی از دو شرط دیگر یعنی درستی و صحت سند که همان راز شاذ و ضعیف بودن آن است را از دست داده است. همه این قرائت‌ها تا قبل از گردآوری مصحف، جایز بوده است.

اما ادات استقبال همان «سین» و «سوف» می‌باشد که داخل در اجازه حروف هفتگانه تا قبل از الغای این اجازه با کار عثمان رضی الله عنه بوده است و دلیل آن، این است که از ابن مسعود رضی الله عنه چنین قرائتی رسیده است. از طرف دیگر، ادات استقبال، در معرض برخی تغییرات لهجه‌ای بوده است که ابن منظور به آن اشاره کرده است. وی می‌گوید: گفته‌اند «سویکون» که لام الفعل را حذف کرده‌اند و نیز «سایکون» که لام الفعل را حذف کرده‌اند و عین الفعل را به خاطر آسانی تلفظ تغییر داده‌اند و نیز «سف یکون» که عین الفعل را حذف نموده‌اند، چنان که (در مثال قبل) لام الفعل را حذف کردند.^۱

این مطلب، دلالت می‌کند بر این امر که ادات استقبال اساساً همان «سوف» می‌باشد و چهار وجه دیگری [س - سو - سا - سف] اختصار یافته آن است، هر چند که از وجوه رایج و اختصار یافته آن، سین است، با این همه، این پنج وجه، همگی وجه‌هایی لهجه‌ای می‌باشند (۹). از تمام این مطالب می‌خواهیم، بیان کنیم که نمونه‌هایی که نویسنده آورده، بر استنتاجی که ذکرش گذشت، کمک نمی‌کند. در هر حال به جواز قرائت به معنا دلالت ندارد چون در قرائتی از آن، کلمه‌ای به کلمه‌ای با همان معنا تبدیل نمی‌شود تا این جواز از آن استنتاج شود لذا سخن نویسنده تنها به رنج افکندن خود است و تأثیری در تأیید مسأله ندارد.

بعد از این به موضع دیگری از مهمترین مسأله‌ای که نویسنده در رساله مذکور آورده، منتقل می‌شویم. وی در این موضع، به بحث و بررسی برخی از روایات شاذی می‌پردازد که شاذ بودن آنها را از این حیث است که از متن معروف قرآن طولانی‌ترند [عبارات زیادی دارند]، سخن او چنین است: «برخی از قاریان برجسته به ذهنشان چنین رسید که متن الهی را واضح‌تر نمایند و آنچه را که معتقد بودند، درست نیست، از حیث

۱- ابن منظور الافریقی، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۱۶۴.

شکل و ساخت، تصحیح نمایند. انگیزه آنها در کار، علاقه به تعیین و تعریف برخی گرایش‌های اعتقادی یا لاهوتی بوده است.

در مثال‌های زیر از بین روایت‌های شاذ، کلمات یا عبارات‌هایی را در متن می‌بینیم که دچار اشتباه می‌شویم، اگر تنها آنها را امری زاید یا برای تفسیر بدانیم. سپس نویسنده، قرائت‌های زیر را می‌آورد که آنها را با اختصار و بدون هر گونه تفسیری از آن می‌آوریم.

۱- [در مائده] ۵ / ۸۵:

﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ (متتابعان)

از ابی، ابن مسعود، اعمش، قتاده و ابن عون (۱۰).

۲- [در احزاب] ۳۳ / ۵۰:

﴿وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَلَّتِكَ﴾ (و) الَّتِي هَا جَرْنَ مَعَكَ

از ابن مسعود (۱۱).

۳- [در کهف] ۱۸ / ۸۰:

﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ﴾ [وكان الغلام كافراً] فَخَشِيْنَا أَن

يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا

از قتاده (۱۲).

۴- [در کهف] ۱۸ / ۸۰:

﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ﴾ (فخاف ربك) أَن يُرْهِقَهُمَا

از ابن مسعود (۱۳).

۵- [در مائده] ۵ / ۵:

﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (من قبلکم) حِلٌّ لَكُمْ

از سعید بن جبیر (۱۴).

۶- [در مریم] ۱۹ / ۱۹:

﴿ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ (أَمْرِي أَنْ) لِأَهَبَ لَكَ غُلَمًا زَكِيًّا ﴾

در برخی مصاحف.

۷- [در مدثر] ۷۴ / ۴۰-۴۲:

﴿ فِي جَنَّةٍ يَتَسَاءَلُونَ (يا فلان) (ما سلکک فی سقر) ﴾

از ابن زبیر رضی اللہ عنہ به نقل از عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ.

۸- [در مدثر] ۷۴ / ۴۰-۴۲:

﴿ فِي جَنَّةٍ يَتَسَاءَلُونَ (يا أيها المرء) (ما سلکک فی سقر) ﴾

از ابن زبیر رضی اللہ عنہ به نقل از عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ.

۹- [در آل عمران] ۳ / ۱۵۹:

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾

از ابن عباس (۱۵).

۱۰- [در حج] ۲۲ / ۵۲:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ (محدث) إِلَّا إِذَا تَمَنَّى

أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمِّيَّتِهِ ﴾

از ابن عباس رضی اللہ عنہ (۱۶).

۱۱- [در جاثیه] ۴۵ / ۴:

﴿ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ (ل) ءَايَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾

از ابن مسعود رضی اللہ عنہ (۱۷).

۱۲- [در جائیه] ۴۵ / ۳۲:

﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ (أَنْ) السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾

از ابن مسعود رضی اللہ عنہ (۱۸).

۱۳- [در عنکبوت] ۲۹ / ۲۵:

﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا (و مودة بینکم) وَتَخْلُقُونَ إِفْكَا﴾^۱

از ابن مسعود رضی اللہ عنہ.

۱۴- [در بقره] ۲ / ۱۵۸:

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ (أَلَّا) يَطُوفَ بِهِمَا﴾

از ابی رضی اللہ عنہ ^۲ (۱۹).

با تأمل در این روایت‌ها در پرتو حکم پیشین، درمی‌یابیم که نویسنده تا چه حد، توانایی صحابه و تابعین را در دخالت در متن قرآن - از باب روشن نمودن آن یا اصلاح خطای آن در شکل یا ساخت فعلی (= صیغه) یا از باب تعیین برخی گرایش‌های اعتقادی - محدود تصور کرده است. نظر نویسنده، آنچه اینان را به این کار واداشته، ابهام متن یا استعمال غیر فصیح آن در شکل یا ساختار [مثل ساختار فعلی] یا بهره‌برداری آنها از قرآن برای منافع و اهداف دینی‌شان بوده است.

این روایت‌ها، در حقیقت تهمت‌هایی است بی‌هدف به هر دو طرف قرآن و صحابه که بدون هیچ‌گونه معیار علمی دقیق با فهم درست می‌باشند. نویسنده فراموش کرده

۱- نویسنده این چنین از المصاحف، ج ۲، ص ۶۷ نقل کرده است، اما با مراجعه به متن مصاحف می‌بینیم

که متن اصلی چنین بوده است: «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكَا إِنَّمَا مَوَدَّةٌ بَيْنَكُمْ». بدین

ترتیب میزان اختلاف بین متن اصلی و نقل شده مشخص می‌شود.

۲- مصطفی مندور، رسالة السواد، صص ۱۸۹-۲۰۰.

است که اسناد مرهون و سست قرائت‌های شاذ را که به صاحبان آنها استناد داده شده، جرح و تعدیل کند بنابراین، اینها نمی‌تواند دلیلی باشد بر متنی که به تواتر از پیامبر ﷺ به ما رسیده است چون اکثر آنها ساختگی هستند و به اصحاب و به پیامبر ﷺ نسبت داده شده‌اند و هرگاه به برخی از آنها - از حیث سند یا متن - شک وارد گردد، ساقط می‌شوند و اعتبار آنها از بین می‌رود، و صلاحیت مبنای چنین حکمی را ندارند. ابوحیان در شرح بر قرائت عبدالله - ابن مسعود رضی الله عنه در آیه:

«فَوَسَّوْا لَهُمُ الشَّيْطَانَ عَنْهَا»

به جای:

(بقره، ۲ / ۳۶)

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾

«پس شیطان [آدم و حوا] را از [جنت] بلغزاندید...».

می‌گوید: این قرائت با متن مصحف اجماع شده، مخالفت دارد و بهتر است که «تفسیر» تلقی شود چه آنچه که از او و یا دیگران بدین صورت روایت شده است و با متن مصحف مخالفت دارد، این چنین است. بیشتر قرائت‌های ابن مسعود رضی الله عنه منسوب به شیعه است، و برخی از علمای ما، گفته‌اند: به تواتر نزد ما صحیح است که قرائت ابن مسعود رضی الله عنه بر طبق غیر آنچه که از او نقل آمده، از قرائت‌هایی است که موافق رسم الخط است. هر چند که واحد هستند و به فرض درستی و صحت آنها، با آنچه که از طریق تواتر، ثابت شده است، تعارض ندارد^۱.

نویسنده فراموش کرده است وقتی چنین تصرفاتی را به صحابه و تابعین نسبت می‌دهد، در حقیقت، ناقل سخنان دشمنان خدا در دین اویند، کسانی که روششان را در اظهار نظر در قرآن و سنت آوردیم. مبدا که صحابه و تابعین در قرآن، تنها به رای خود

۱- ابوحیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۵۹.

و بدون سندی مرفوع به پیامبر ﷺ بسنده کنند. بنابراین، چرا آنها را متهم کنیم که برای افزودن، استوار کردن و گرایش به اغراض اعتقادی خود، با متن قرآن بازی کرده‌اند؟! شگفت آن که نویسندگان، در ابتدا، این قول که این عبارتهای اضافی، عبارتهای تفسیری‌اند را خطا شمرده است چه این که شاید به ذوق و درک خویش، استواری و بلاغت متن قرآن را بعد از آن افزایش مذکور ملاحظه کرده و حال آن که با کمترین دقت به این زیادهای تفسیری، ناچیز بودن [ضعف ادبی] آنها نسبت به متن اصلی فهمیده می‌شود. چون که دانسته آمد در این عبارتهای اضافی، اشاره‌هایی تفسیری و بیانی است که چنان که تأکید کردیم، ایجاد آن - به نظر ما - مقدمه‌ای ناگزیر در پیدایش علم تفسیر بوده است. از تفسیرهایی که نویسندگان در پی هر متنی، در آن دچار لغزش شده و ارزش‌های بیانی جدید این قرائت‌ها را به آنها تعلیل داده، چشم‌پوشی نمودیم تا کتاب الهی از ایراد آنچه که عبث و بیهوده‌اش، می‌شماریم، مصون ماند؛ کتابی که حفظ گردیده شده و باطل به آن راه ندارد و از جانب خداوندی حکیم و ستوده نازل شده است (۲۰).

فصل پنجم

متن قرآن بعد از پیامبر ﷺ

در روزگار ابوبکر و عمر رضی الله عنهما

در روزگار عثمان بن عفان رضی الله عنه

برخی از شبیهه‌ها

ملاحظات

÷

متن قرآن بعد از پیامبر ﷺ

در روزگار ابوبکر و عمر رضی الله عنهما

رحلت پیامبر ﷺ - که پدر و مادرم فدای او باد - زلزله‌ای در جامعه مسلمانان مدینه ایجاد کرد. چنان که انعکاسی عمیق در جای جای شبه جزیره داشت. اما وضع مسلمانان مدینه به خاطر احساس خلأ شدید در پی آن مصیبت و مشغول شدنشان به پر کردن این شکاف و جانشین پیامبر ﷺ که به امور مردم پردازد، سخت دچار پریشانی گشته بود. چیزی از انتخاب ابوبکر رضی الله عنه نگذشته بود که قدرت جدید علاوه بر مسئولیت سازماندهی جامعه با خبرهای ناگهانی شکاف در جای جای شبه جزیره مواجه شد. جنگ‌های رده [که در اوایل دوران ابوبکر رضی الله عنه بود و بعضی از اسلام برگشته زکات نداده و بعضی نماز نمی‌گذازدند] در بیشتر جاهای این سرزمین از مهمترین مشکلاتی بود که ابوبکر رضی الله عنه با درایت و صلابت با آنها رو به رو شد. همه این امور، مسلمانان را از تفکر در باب قرآن بازداشت یا لاقط در به جانبی افکندن مشکل امر قرآن کمک کرد. مردم از طرفی به جنگ خانمانسوز مشغول بودند و از طرفی فکر نمی‌کردند که مسأله‌ای قابل توجه در برابر قرآن ایجاد شود چون آنها از این جهت کاملاً مطمئن بودند چرا که قاریان در میان مردم فراوان و قرآن هم در خانه همسران پیامبر ﷺ مکتوب و محفوظ بود.

اما حادثه‌ای رخ داد که هرگز کسی آن را گمان نمی‌کرد، در جنگ یمامه [در محل عقرباء] حدود دو هزار نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند که در بین آنها چهار صد و پنجاه صحابی بودند^۱.

۱- ابن جریر طبری، تاریخ الطبری، حوادث سال‌های ۱۱ و ۱۲ هجری قمری. در تاریخ الکامل ابن اثیر آماری مربوط به کشته‌شدگان روز جنگ عقرباء وجود دارد که کمتر از این، ذکر شده است. ر. ک : حوادث سال یازدهم [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۰۱-۳۰۳].

خبر به عمر بن خطاب رضی الله عنه رسید و موجب اندوه او گشت. بخاری با اسناد خود، از زیدبن ثابت رضی الله عنه روایت می‌کند که می‌گفت: ابوبکر پس از کشتار یمامه به دنبال من فرستاد. در آن وقت عمر بن خطاب هم آن جا بود. ابوبکر گفت: عمر نزد من آمده و می‌گوید: کشتار در روز یمامه بر قاریان قرآن سخت بود و می‌ترسم، کشتار بر قاریان دیگر در جاهای دیگر، سخت گیرد و بسیاری از قرآن از بین برود. من معتقدم که به گردآوری قرآن دستور دهی. به عمر گفتم: چگونه می‌خواهی کاری را که پیامبر صلی الله علیه و آله انجام نداده است انجام دهی؟ عمر گفت: به خدا قسم این، کار خوبی است؛ عمر پیوسته نزد من می‌آمد تا این که خداوند دلم را نسبت به آن، راضی نمود و با عمر هم عقیده شدم. زید می‌گوید: ابوبکر به من گفت: تو مردی جوان و عاقل هستی و ما تو را [به کارهای ناشایست] متهم نمی‌کنیم، تو برای پیامبر صلی الله علیه و آله وحی را می‌نوشتی، پس به گردآوری قرآن پرداز! زید گفت: به خدا قسم اگر مرا به حرکت دادن کوهی از کوه‌ها، تکلیف می‌کردند، سخت‌تر از گردآوری قرآن نبود. گفتم: چگونه چیزی را انجام می‌دهید که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را انجام نداده است؟ ابوبکر گفت: به خدا قسم کار خوبی است. ابوبکر هم پیوسته نزد من می‌آمد تا این که خداوند دلم را برای کاری که دل ابوبکر و عمر را بدان راضی کرد، راضی ساخت، لذا همه قرآن را از شاخه درخت خرما و سنگ‌های پهن نازک و سینه مردان گرد آوردم، تا این که آیه:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾

(توبه، ۹ / ۱۲۷-۱۲۸)

«قطعاً برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص و نسبت به مؤمنان، دلسور مهربان است * پس اگر روی برتافتند، بگو: «خدا مرا بس است، هیچ معبودی جز او نیست، بر او توکل کردم و او پروردگار عرش بزرگ است».

را فقط نزد ابوخریمه انصاری یافتیم. مصاحف نزد ابوبکر تا زمان مرگش و سپس تا پایان زندگی عمر و آنگاه نزد حفصه، دختر عمر، باقی ماند.^۱

از این حدیث - هنگام بیان عمر رضی الله عنه برای ابوبکر رضی الله عنه و موضع ابوبکر رضی الله عنه در برابر سخن او - می‌فهمیم که عمر رضی الله عنه لبریز از احساس خطری گریبانگیر بود که هشداردهندگان آن در جنگ یمامه نمایان شده بودند و نزدیک بود که تمام حافظان قرآن، آن شاهدان عادل بر درستی متن مکتوب قرآن را فراگیرد. چنان که دانستیم، قرآن در سنگ‌های پهن و نازک، شاخه و پوست درخت خرما و استخوان شتران یا کتف گوسفندان یا شتر و سینه مردم پراکنده بود و شکل کتاب واحدی به خود نگرفت مگر در سینه‌ی اصحابی که آن را در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله حفظ کرده بودند [جمع به معنای حفظ]. اصحابی که جنگ یکایک آنان را به تدریج به کام خود می‌کشید. پیداست که صحابه در آن روزگار، ارزش متن مکتوب را دریافته نبودند و بلکه اعتمادشان به حفظ کردن آن بوده است. بیشتر گمان بر آن است که جز عمر رضی الله عنه کسی متوجه این ماجرا نشده بود و شاید علت آن باشد که وی در بین کاتبان وحی بود و بیش از همه نسبت به حفاظت از آن احساس مسئولیت می‌کرد.

عمر رضی الله عنه نزد ابوبکر رضی الله عنه آمد و احتمال از دست رفتن بسیاری از قرآن، هنگام فراگیری شدن کشتار قاریان در تمام شبه جزیره را به او خبر داد. اما ابوبکر رضی الله عنه در تصمیم‌گیری نسبت به موافقت با رای عمر رضی الله عنه تردید نمود، دلیل وی آن بود که پیامبر صلی الله علیه و آله چنین کاری

۱- ابوعبدالله محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۹۶، چاپ المطبعة البهية، ۱۲۹۹ هـ.ق.

را انجام نداده بود پس چگونه ممکن است او چنین کند و یا بر آن کار موافقت نماید؟ این از یک سو، و از سوی دیگر تجربه مسلمانان پیوسته با مشکلاتی تازه که در برابرشان رخ می نمود، مواجه می شد و راه حل ها و تصمیم های خاص خود را می طلبید که سند آنها را در قرآن و سنت نمی یافتند. نخستین موضع مهمی که برای ابوبکر رضی الله عنه پیش آمد، مسأله رده بود، یعنی زمانی که به وی خبر دادند گروهی از دادن زکات سرباز می زنند و دیگران هم از مدعیان پیامبری [مانند اسود عنسی، طلیحه اسدی، مسیلمه کذاب ...] پیروی می کنند و تمام دین را رها کرده اند.^۱

عمر رضی الله عنه در تصمیم به جنگ دچار تردید شد ولی ابوبکر رضی الله عنه با تمسک به آیه:

﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾

(توبه، ۹ / ۵)

«پس اگر (مشرکان) توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه بر ایشان گشاده گردانید...».

و حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله: «من مأمور شدم تا با مردمان بجنمگم تا به یگانگی خداوند و رسالت محمد صلی الله علیه و آله شهادت دهند و نماز را اقامه نمایند و زکات پردازند. اگر چنین کنند مال و جانشان در امان است مگر به حق اسلام و حسابشان با خداوند است»^۲. به جنگ با آنها فرمان داد (۱). ابوبکر رضی الله عنه در این موقعیت مهم و خطرناک، فرمان صریحی در باب جنگ با کسانی که زکات نمی پردازند و مرتدان، صادر می کند، فرمانی که به او

۱- اخبار مربوط به رده [ارتداد از آیین اسلام] به طور مفصل در «الکامل» ابن اثیر، ج ۲، صص ۲۳۲-

۲۶۰ موجود است و نیز: محمد الخضری، محاضرات فی تاریخ الأمم الإسلامیة، ج ۱، ص ۲۶۰، اول.

۲- البخاری، صحیح البخاری، ج ۱، ص ۹ [باب «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا

سَبِيلَهُمْ»].

آرامش می‌داد، از او دفاع می‌نمود و موقعیت وی را استحکام می‌بخشید. اما موقعیت جدیدی که عمر رضی الله عنه در ضرورت گردآوری قرآن به وی اظهار می‌کند، تجربه‌ای از نوع تازه بود چه نه متنی وجود داشت تا آن را حل کند و نه در گذشته، سابقه‌ای داشت که در حل آن یاری رساند. آیا ابوبکر رضی الله عنه به عنوان خلیفه مسلمانان، می‌تواند دست به کاری زند که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را انجام نداده است؟ یعنی قرآن را در مصحفی گردآوری نماید.

در حقیقت، این نخستین موقعیت از نوع خود بوده است و احتمال آن به جد می‌رفت که اگر عمر رضی الله عنه نتوانسته بود، ابوبکر را قانع نماید، آن دو به توده مردم پناه می‌بردند تا از صحابه داوری خواهند زیرا خطر تصمیم‌گیری منحصر به دو نفر نبود، بلکه مسأله قانون اساسی تمام امت اسلامی و کتاب - نازل شده آن بود. بدون شک تصمیمی که این داوری آن را تفسیر خواهد کرد - اگر انجام می‌گرفت - در بردارنده ویژگی اجماع مسلمانان بر امری بود و اجماع آنها در آن دوره دشوار حکمی قطعی می‌نمود که بر هر کسی که در این داوری شرکت خواهند داشت، از صحابه و تابعین و ...، لازم‌الاجرا باشد. بدین ترتیب اگر تردید ابوبکر رضی الله عنه در گردآوری قرآن، رای اجماعی بود، چه بسا قرآن تا روزگار اخیر جمع نمی‌شد چون نسل‌های بعدی هرگز با اجماعی که در نسل اول صحابه صورت گرفته بود، مخالفت نمی‌کردند. بدین ترتیب، تصمیم ابوبکر رضی الله عنه، مهمترین تصمیمی بود که در زندگی‌اش گرفت و بزرگترین گامی بود که در تاریخ این امت برداشته شد، چون راه حل بنیادین مشکلی اصلی بود که نتیجه آن سلامت و حفاظت قرآن از تحریف بوده است. تصمیمی که آغازگر حرکت تمدن اسلامی در تاریخ با تکیه بر قانون اساسی و حفظ شده‌اش بود. همچنین این تصمیم قانون و معیار هر گونه اصلاح رسم الخط مصحف یا کتابت آن در روزگاران بعد قرار گرفت.

در حدیثی که سفیان از سدی و او از عبد خیر آورده که او گفت: شنیدم علی می‌گوید: «بیشترین پاداش در باب مصاحف از آن ابوبکر است، رحمت خدای بر ابوبکر باد! او نخستین کسی است که قرآن را میان دو لوح گرد آورد»^۱.

روایت‌های فراوانی بر این امر دلالت دارند که این حرکت، از جانب ابوبکر رضی الله عنه و با مشورت عمر رضی الله عنه بوده است، و این کار در تاریخ این امت برای نخستین بار، با توجه به بحران عامی که در روز یمامه رخ داد، صورت گرفت. اما این که گفته شده است علی رضی الله عنه آن را انجام داده است، قابل پذیرش نیست. چنان که روایتی است که اشعث از محمدبن سیرین روایت کرده است که «وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله از دنیا رفت علی قسم یاد کرد که جز برای نماز روز جمعه ردایی بر تن نخواهد کرد مگر این که قرآن را در مصحفی گرد آورد و این چنین کرد. ابوبکر بعد از مدتی در پی علی فرستاد و گفت: ای ابوالحسن! آیا از خلافت من ناراضی هستی؟ گفت: نه به خدا قسم! اما من قسم یاد کرده‌ام که تنها برای نماز روز جمعه را بر تن کنم. آن‌گاه با او بیعت کرد و ابوبکر بازگشت»^۲.

ابوبکر سجستانی می‌گوید: هیچ کس جز «اشعث» کلمه «مصحف» را ذکر نکرده است. او «لین الحدیث» است (۲). [در توضیح باید گفت]: آنچه روایت کرده‌اند [از قول علی رضی الله عنه] که: «تا قرآن را جمع‌آوری نمایم [حتی أجمع القرآن] بدین معناست که حفظ آن را کامل کنم چه به کسی که قرآن را حفظ می‌کند، گفته می‌شود که قرآن را جمع آورده است»^۳.

همچنین از عمر بن خطاب رضی الله عنه روایت شده است که به گردآوری قرآن فرمان داده بود. زمانی که وی درباره آیه‌ای از کتاب خدا پرسش کرد، به او گفته شد: آیه با فلانی

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۵.

۲- همان، ص ۱۰.

۳- همان، ص ۱۰ و نیز: السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸ با زیادت.

بوده است و وی در روز یمامه به شهادت رسیده است. عمر رضی الله عنه گفت: همه از خدایم. آن‌گاه به گردآوری قرآن فرمان داد. او نخستین کسی است که قرآن را در مصحف گرد آورد.^۱ این سخن هم به خاطر حوادث ذکر شده پیشین در صحیح بخاری و منقطع بودن سند حدیث قابل قبول نیست. البته ممکن است مراد از «او نخستین کسی است که قرآن را در مصحف گرد آورد» اشاره عمر به جمع‌آوری قرآن باشد.^۲

سیوطی آورده است که «از مطالب شگفتی که در باب نخستین گرد آورنده قرآن آمده، حدیث ابن اشته در کتاب «المصاحف» از طریق کهمس و ابن بریده، است که گفت: نخستین کسی که قرآن را در مصحفی گرد آورد، سالم بنده آزاد شده ابوحنیفه، است.

وی [سالم] قسم یاد کرد که ردایی بر تن نکند مگر قرآن را جمع‌آوری نماید و چنین کرد. آن‌گاه تصمیم گرفتند تا بر آن، نامی نهند. برخی گفتند: آن را «سفر» بنامید. سالم گفت: این از نام‌های یهودیان است و لذا نپسندیدند. پس سالم گفت: مثل آن را در حبشه دیدم که «مصحف» نامیده می‌شد و لذا تصمیم گرفتند که آن را «مصحف» بنامند.^۳ سیوطی می‌گوید: سند این حدیث هم منقطع است و بر این حمل می‌شود که وی [سالم] یکی از گردآوران قرآن به فرمان ابوبکر بوده است.^۴

اما درباره واژه «مصحف» که گفته می‌شود، حبشی است باید گفت: معیاری که ما در بررسی [واژگان] قرضی و معرب داریم^۵ آن را تأیید نمی‌کند. حداکثر؛ این واژه از واژگان مشترک سامی است، تا زمانی که دارای اصلی با صرف کامل [= کامل التصرف] باشد. در

۱- المصاحف، ج ۱، ص ۱۰.

۲- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸.

۳- همان.

۴- همان.

۵- ر. ک: عبدالصبور شاهین، القراءات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث.

لسان العرب آمده است: «المصحف، المصحف یعنی در بردارنده صحیفه‌های نوشته شده در میان دو جلد؛ گو این که صحافی شده است. کسر [مصحف] و فتح آن [مصحف] لغتی [لهجه‌ای] است. ابو عبید می‌گوید: قبیله تمیم آن را به کسر و قبیله قیس آن را به ضم [مصحف] تلفظ می‌کنند و کسی به فتح تلفظ نکرده است. همچنین یاد نشده که این کلمه فتح داده شده باشد. آنچه ذکر شد، از لحنی و او از کسانی آورده است»^۱.

این انحراف از موضوع بی‌ارزش نیست چه ما، این را از آن جهت آورده‌ایم که ضعف بودن خبر [سالم] را بیان کنیم، چون عرب قبل از استعمال خاص این واژه با کلمه «مصحف» آشنا بود ولی نه این معنا که به این مناسبت [تسمیه مجموعه قرآن] از زبان حبشی نقل شده باشد (۳) بدیهی است که گردآوری قرآن را زید بن ثابت رضی الله عنه به تنهایی انجام نداده است بلکه عمر بن خطاب رضی الله عنه هم با او همکاری کرده است. چنان که در روایت ابن ابی داود از طریق هشام بن عروه و او به نقل از پدرش آمده است: ابوبکر به عمر و زید گفت: بر در مسجد بنشینید و هر کس چیزی از کتاب خدا را با دو شاهد نزد شما آورده آن را بنویسید. سیوطی می‌گوید: رجال این حدیث با وجود انقطاع سند آن، مورد اعتماد [ثقه] هستند^۲. شاید سالم بن معقل (۴) - با توجه به آنچه که سیوطی در روایت پیشین از وی گفت - در این کار سهیم بوده است.

همچنین، ابی بن کعب رضی الله عنه - با توجه به آنچه که از ابوالعالیه بصری آمده - در این کار شرکت داشته است. ابوالعالیه گفته: «آنها قرآن را در زمان خلافت ابوبکر در مصحفی گرد آورده بودند مردانی می‌نوشتند و ابی بن کعب بر آنان دیکته می‌کرد»^۳.

۱- ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۱۸۶.

۲- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸ و نیز: المصاحف، ج ۱، ص ۹.

۳- همان.

در این جا توقفی کوتاه در شرح روش زید رضی الله عنه و همکارانش در گردآوری قرآن می‌نماییم. دکتر حسین هیکل می‌گوید: «بدون تردید می‌توان گفت: وی روش تحقیق علمی رایج در روزگار ما را به کار بست و این روش را با دقتی هر چه تمامتر دنبال کرد»^۱.

شاید اگر بدانچه که در گذشته از تفسیر البحر المحیط در خصوص قرائت عمر رضی الله عنه از آیه:

﴿وَالسَّبِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ﴾

(توبه، ۹ / ۱۰۰)

«و پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که (با نیکوکاری) از آنان پیروی کردند».

نقل کرده بودیم، برگشتی داشته باشیم، میزان رنج و تلاش زید رضی الله عنه در سلامت روشش

در جمع قرآن را درک کنیم، چه در آن جا زید رضی الله عنه قرائت درست آیه را: ﴿وَالَّذِينَ

اتَّبَعُوهُمْ...﴾ می‌دانست، و تلاش داشت تا عمر را راضی کند، که سرانجام با حضور

ابی‌بن کعب، قرائت زید با استشهاد ابی به سه موضع از قرآن، تأیید شد. این روش و

عادت زید بود. او قرآن را از کاغذها، تکه استخوان‌ها و از هر چیزی از قرآن که صحابه

برای او می‌آوردند، جمع‌آوری می‌کرد. اختلاف بین او و عمر رضی الله عنه پیرامون (واو) به میزان

دقت و گزینش وی در تمام عملش، دلالت دارد.

در این جا پرسشی که مطرح می‌شود و همچنان موضع شرح و تفسیر بسیاری از خاورشناسان می‌باشد^۱ آن است که چرا زید بن ثابت رضی الله عنه برای اقدام به چنین امر مهمی نسبت به دیگر صحابه انتخاب شده است؟ به گمان ما، پاسخ جاحظ در این زمینه بهترین پاسخ به چنین وسوسه‌هایی است. وی می‌گوید: «دیدند که قرائت زید، شایسته‌تر و احق است، چه قرائت عرضه آخر قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله بود و چون کسانی که آخرین عرضه قرآن را شنیده بودند، بیش از کسانی بودند که عرضه ابتدایی قرآن را شنیده بودند، لذا مردم را به قرائت زید واداشتند نه قرائت ابی و عبدالله [بن مسعود] هر چند که قرائت همگی، حق بود؛ ولی چه بسا حقی در روزگاری - در کنار حقی دیگر - پایان بخش قیل و قال‌ها و از بین برنده اختلاف و طمع‌ورزی باشد، لذا حقی را به نفع حقی دیگر که عمل به آن، بهتر و شایسته‌تر است، ترک کردند. [مثلاً] اگر فقیهی ببیند که همه دانشمندان به روزه روز عرفه، بی‌هیچ اختلاف توافق کرده‌اند و افطار آن روزه را در آن روز نمی‌پسندند، و او باید آن روزه را، افطار کند تا جایگاه روزه واجب از مستحب را به آنان بفهماند - و یا اگر بترسد که در گذر زمان به امر واجب چیزی غیر از واجب اضافه شود - [اگر چنین کند] درست عمل کرده و حقی را به خاطر حق برتری ترک کرده است، چه برای حق، اختلاف، حرام و ... درجاتی است ...»^۲. جوانب این مسأله یعنی [انتخاب زید رضی الله عنه و اصلح دانستن او بر دیگر صحابه] چه بسا در خلال سخنان بعد روشن گردد.

۱- ر. ک: رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، ص ۳۲ به بعد [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۵۲ به بعد].

۲- مختارات فصول الجاحظ، نسخه خطی، دارالکتب، شماره ۲۴۰۶۹، ثبت کتابخانه امیر موسیو کریم اتریشی، ۱۸۷۷، برگه شماره ۹۲ ب و ۹۳ الف.

دکتر هیکل می‌گوید: «زید بدان جهت نسبت به دیگر صحابه انتخاب شده است که جوان و از بقیه آنها نسبت به این امر تواناتر بوده است. وی به خاطر جوان بودنش، کم تعصب‌تر و کمتر اهل تفاخر به علمش بوده است. این امر، وی را به شنیدن سخنان صحابه بزرگ، از قاریان و حافظان، و دقت در گردآوری، بدون ترجیح دادن چیزهایی که حفظ کرده بود، وامی‌داشت. هر چند متواتر است که وی در عرضه اخیر قرآن، هنگامی که رسول خدا ﷺ قرآن را برای بار دوم در سال وفات خود به جبرئیل علیه السلام عرضه کرد، حضور داشته است!»

موضع پیشین او با عمر رضی الله عنه بر این دلالت دارد که وی حافظی ثابت رای و آگاه به آنچه بود که حفظ کرده و امر نیک و درست را به هیچ اعتباری وانهاده است. کافی است به سخن ابوبکر رضی الله عنه درباره او مراجعه شود تا علل و انگیزه‌های انتخاب وی نسبت به این امر، در عین سادگی پر هراس، مشخص شود (۵). بدین روش زید رضی الله عنه متن قرآن را گرد آورد و آن‌گاه صحف را نزد ابوبکر رضی الله عنه نهاد تا زمانی که زنده بود و سپس نزد عمر رضی الله عنه تا زمانی که زنده بود و بالاخره نزد حفصه رضی الله عنها، دختر عمر رضی الله عنه، ماند.^۲ انتقال صحف از ابوبکر رضی الله عنه به حفصه رضی الله عنها بر این مطلب دلالت دارد که این صحیفه‌ها از زمانی که نوشته شدند، در مالکیت عمومی به شمار می‌آمدند، چون اگر ملک خصوصی ابوبکر رضی الله عنه می‌بود، غیر از فرزندان وی نباید به ارث می‌بردند. ظن غالب آن است که این صحف نزد حفصه رضی الله عنها به این دلیل ماند تا گرویی باشد که خلیفه سوم، هرگاه که طالب آن باشد، در آن تصرف کند، به خصوص که حفصه یکی از ام‌المؤمنین بود. این تصرف چیزی است که در عمل اتفاق افتاد.

۱- محمد حسین هیکل، الصدیق ابوبکر، ص ۳۴۱ و نیز المقنع، ص ۱۲۱.

۲- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۹.

این مطلب را برای رد سخن بلاشر گفتیم که می‌کوشد بذر شک و تردید و پیرامون گردآوری قرآن را در روزگار ابوبکر به پایان نرسید بلکه در روزگار عمر به پایان رسید، چون پانزده ماه قبل از مرگ ابوبکر این تدوین آغاز شده بود. بلاشر آن‌گاه می‌پرسد: آیا تدوین این مصحف راه حل موقعیتی بود که عمر از آن می‌ترسید؟ ... بلاشر خود چنین پاسخ می‌دهد: «جامعه به طور منطقی به مجموعه وحی مکتوبی نیاز داشت تا از جانب همه قبول گشته و آن را پذیرفته باشند. اما آیا این مجموعه، همان صحیفه‌های ابوبکر بوده است؟ هرگز! چون این صحیفه‌ها، ملک شخصی ابوبکر و عمر بوده‌اند نه ملک خلیفه و رهبر جامعه. همه چیز به طور کلی، بر این دلالت دارند که خلیفه اول و همراهش [عمر]، وقتی این پیامد را احساس کردند که متن کامل وحی نزد آنها وجود ندارد، یکی از کاتبان پیشین وحی را که محمد ﷺ از آنها برای این کار استفاده می‌کرد، واداشتند تا متنی قرآنی را برای آن دو فراهم نمایند؛ و باز حق داریم، بپرسیم که آیا امکان داشته تلاش عمر - چه به تأیید یا مخالفت ابوبکر - به علت دیگری بوده باشد؟ مثلاً علاقه و تمایل به مالکیت شخصی نسخه‌ای از وحی، چنان که دیگر اصحاب پیامبر ﷺ مالک چنین مصحفی بودند. به دیگر بیان، این امر در ذهن ابوبکر و و عمر نبود که مصحف نمونه‌ای [امامی] را بر گروه مؤمنان تحمیل نمایند، بلکه فقط مسأله این بود که رهبر این گروه، از دیگر صحابه که موقعیت بهترین داشتند، پایین‌تر نباشد»^۱.

این سخن بلاشر مبتنی بر چند ادعاست:

۱- گردآوری قرآن یک عمل شخصی بوده است که تحقق بخشیدن به انگیزه ابوبکر و عمر رضی الله عنهما [در داشتن مصحفی شخصی] موجب آن شده است.

۱- رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۳۳-۳۴ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار،

۲- این انگیزه ناشی از یک غیرت شخصی و احساس نقص در آن دو نسبت به دیگر صحابه بوده است. بلاشر در این جا کلمه "Infériorité" را [به عنوان برابر نهاد واژه نقص] به کار برده است [این کلمه به معنای پستی و زیردستی است].

۳- عمل [تدوین قرآن] هر دوی آنها، مسبوق به اعمال مشابهی نزد بسیاری از صحابه بوده است.^۱ شاگرد وی، دکتر مصطفی مندور، در رساله‌ای که ذکر آن گذشت، در این ادعاها با وی همراه است و حتی گاهی در خلال تعبیرهایی که از وی گرفته است، کلماتی به آن می‌افزاید. وقتی بلاشر می‌گوید: "Infériorité" مندور می‌گوید: "Complexe d' Infériorité"^۲ یعنی نقص پیچیده و مبهم. وقتی بلاشر می‌گوید: «آن صحیفه‌ها ملک شخصی بوده است (Propriété Personnelle)، مندور می‌گوید: حفصه آن را به عنوان ذمه مالی شخصی به ارث برده است (Patrimoine Personnel).

ما می‌گوییم: [در صورت شخصی بودن صحف] چرا بعد از ابوبکر به عمر منتقل شد؟ ... دیگر آن که اگر آن نسخه به خاطر تمامی امت نبوده است، «ارزش حقیقی نسخه‌ای از قرآن نزد مردمی که آن را از راه حافظه روزگار پیامبر ﷺ گرد آورده، چیست؟»^۳ در روزگاری که محفوظات وی مورد اعتمادتر و در ضمیر و زبانش حاضرتر بوده است.

شاید بعد از توضیحاتی که دادیم، موضع ما در برابر این ادعاها روشن شده باشد. اما به مغالطه‌ای که بلاشر در آن افتاده، اشاره‌ای می‌کنیم. وی می‌گوید: ابوبکر زمانی به گردآوری قرآن پرداخت که مسبوق یا همزمان با تلاش‌های فردی دیگری بوده است. بلاشر از جمله به نام تعدادی از صحابه مثل معاذبن جبل، ابی‌بن کعب، زیدبن ثابت، ابودرداء، ابوزیدبن سکن رضی الله عنهم (۶) و دیگران، اشاره می‌کند. چنان که خبر ابی در گردآوری قرآن [در نقل ابوالعالیه] - که

۱- همان، صص ۳۵-۳۶.

۲- مصطفی مندور، رساله الشواذ، مقدمه، ص ۶.

۳- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۷۱ و نیز: ابوعبدالله الزنجانی، تاریخ القرآن، ص ۱۸.

ذکرش گذشت - استدلال می‌نماید.^۱ ما منکر آن نیستیم که تلاش‌های فردی، مسبوق یا همزمان با جمع قرآن توسط ابوبکر رضی الله عنه بوده است، اما این تلاش‌ها برای گردآوری قرآن نبوده بلکه برای حفظ محفوظاتشان بوده است که در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله و بعد از آن، از ترس فراموشی یا اشتباه، صورت می‌گرفته است. در این باره سخن خواهیم گفت.

وقتی ابوبکر رضی الله عنه به زید رضی الله عنه [به جمع قرآن] فرمان داد، صحابه هر چه از قرآن را که داشتند با شتاب ارائه و در برابر زید رضی الله عنه قرار دادند و آن را با گواهی عادلانی، موثق ساختند، تمام ماجرا این بوده است، اما اهداف خاورشناسی بر آن است که ویژگی جدیت از کار ابوبکر رضی الله عنه را بزداید و آن را کاری بدون پشتوانه تلاش و جدیت و بدون تواتر و ثبوت قطعی بروز دهد تا در نظر مردم یک کار فردی جلوه کند که مصلحتی همه‌گیر آن را موجب نگشته و ابوبکر رضی الله عنه هم از دیگران به پابندی و پی‌گیری، در این کار، شایسته‌تر نبوده است.

با بازگشت به وضع این مصحف در روزگار عمر رضی الله عنه به عنوان خلیفه، تأکید می‌کنیم که وضع این مصحف، استمرار وضع مصحف در دوران ابوبکر رضی الله عنه بود، با این فرق، که فعالیت بیشتری در آموزش قرآن و دور داشتن مردم از اشتباه در قرائت به وجهی که در حدود حروف هفتگانه، شایسته قرائت می‌باشد، صورت گرفت. به خبری دست یافتیم که دلالت روشنی بر گفته ما دارد. ابن سعد در «طبقات» از محمد بن کعب قرظی با اسناد خود، روایت می‌کند که می‌گفت: قرآن در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله پنج تن از انصار، معاذ بن جبل، عباد بن صامت، ابی بن کعب، ابویوب و ابودرداء جمع‌آوری شد. در دوران عمر بن خطاب، یزید بن ابوسفیان به او نامه نوشت که جمعیت شام رو به فزونی نهاده و شهرها را پر کرده‌اند و به کسانی نیازمندند که به آنان قرآن را بیاموزند و در دین تعلیمشان دهند. ای امیرمؤمنان! مرا به مردانی که به آنان آموزش دهند، یاری نما! پس

۱- رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۲ و ۳۵ و ۴۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود

رامیار، ص ۲۷ و ۵۴ و ...].

عمر رضی الله عنه آن پنج تن را طلبید و به آنان گفت: برادران شما در شام از من کمک خواستند تا کسانی به آنان قرآن را بیاموزند و آنان را نسبت به دین آگاه سازند پس مرا به سه تن از خودتان یاری کنید - رحمت خدای بر شما باد - اگر تمامتان پاسخ مثبت می دهید پس در آن شرکت ورزید و اگر سه تن از شما به نمایندگی مشخص می شوند پس از بین تان خارج شوند. پس گفتند: نتوانیم که همگی شرکت کنیم زیرا ابویوب پیرمردی است و ابی بن کعب هم بیمار. آن گاه معاذ، عباده و ابودرداء حاضر به رفتن شدند. عمر گفت: از شهر حمص شروع کنید، شما مردمان را در آن جا در یک سطح از فهم و درک نخواهید یافت. کسانی از آنها، نیک می فهمند، اگر چنین یافتید، گروهی از مردم را به سوی این کسانی روانه دارید اگر از مردم [در قرائت و فهم دین] راضی شدید، یک نفر در آن جا بماند و دیگری به دمشق و نفر سوم به فلسطین رود. آنها به حمص آمدند و آن جا ماندند تا این که از مردم راضی گشتند. عباده در آن جا ماند و ابودرداء به دمشق رفت و معاذ به فلسطین. اما معاذ در سال طاعون عمواس از دنیا رفت، و عباده بعد از او به فلسطین رفت و در آن جا از دنیا رفت، و ابودرداء همچنان در دمشق ماند تا این که از دنیا رفت^۱: وضع به همین منوال ادامه یافت و به تدریج با گسترش فتوحات و پراکندگی مسلمانان در بیشتر نقاط زمین مثل سرزمین های ایران و رم در آن روزگار، این وضع هم گسترش می یافت. هر چه این مناطق بیشتر می شد، قرآن هم رواج می یافت و نظارت بر کیفیت تلفظ تازه مسلمانان ضعیف می گشت. آنها می توانستند در محدوده حروف هفتگانه ای که قرآن به آن، نازل شده بود، هر قرائتی را که می توانستند تا زمان خلیفه سوم، عثمان بن عفان رضی الله عنه، قرائت کنند (۷).

در روزگار عثمان بن عفان رضی الله عنه

اوضاع در روزگار عثمان رضی الله عنه وخیم گشت. وی در سال بیست و چهار هجری قمری به خلافت رسید و روزگارش به کثرت فتوحات مشهور گشت. شش سال جنگ و کشورگشایی سپری شد و مسأله آموزش قرائت قرآن به عهده مسلمانانی گذاشته شده بود که با خود هر آنچه از محفوظات قرآنی را که قادر بر ثبت و بیانش بودند، به همراه داشتند. تفاوت‌های قرائتی، بین آنچه که اینان قرائت می‌کردند و آنچه که شایسته متن نازل شده بود، به تدریج گسترش می‌یافت. البته اینان در این کار [تفاوت در قرائت] قصد عمدی نداشته‌اند بلکه در درستی آن متحیر بوده‌اند، تا این که سال سی‌ام هجری قمری فرارسید، سالی که حذیفه بن یمان رضی الله عنه با سعید بن عاص رضی الله عنه به آذربایجان رفتند و سعید در آن جا ماند تا زمانی که حذیفه از سفرهایش بازگشت و سپس هر دو به مدینه بازگشتند. در طول راه، حذیفه به سعید بن عاص چنین گفت: «در این سفر مطلبی را متوجه شدم که اگر مردم به حال خود رها شوند، درباره قرآن دچار اختلاف خواهند شد و هرگز به آن باز نخواهند گشت. گفت: چه چیزی؟ گفت: گروهی از مردم حمص را دیدم که قرآن را از مقدار فراگرفته بودند و می‌پنداشتند، قرائت آنها از دیگران بهتر است. مردم دمشق را دیدم که می‌گفتند: قرائت آنها از قرائت دیگران بهتر است. مردم کوفه را دیدم که آنها چنین می‌گفتند و قرآن را نزد ابن مسعود فراگرفته بودند. مردم بصره همچنین می‌گفتند و قرآن را نزد ابوموسی اشعری آموزش دیده و مصحف وی را «اللباب القلوب» نامیده بودند. وقتی آن دو به کوفه رسیدند، حذیفه مردم را از این امر آگاه ساخت و آنان را از آنچه که بیم آن می‌رفت، برحذر داشت. اصحاب پیامبر رضی الله عنه و بسیاری از تابعین با او موافقت کردند ولی طرفداران ابن مسعود به او گفتند: از چه چیز ناخشنودی؟ مگر ما به قرائت ابن مسعود، قرائت نمی‌کنیم؟ حذیفه و موافقان وی، خشمگین شدند و گفتند: شما بیابانگردانی هستید، سکوت کنید! شما بر خطا هستید.

حذیفه گفت: به خدا قسم! اگر زنده بمانم، نزد عثمان خواهم رفت و به او می‌خواهم گفتم که میان مردم و این کژروی، مانع شود. پس ابن مسعود بر حذیفه برآشفت و سعید خشمناک شد و برخاست و مردم پراکنده گشتند. حذیفه با عصبانیت نزد عثمان رفت و ماجرا را به او گفت. عثمان گفت: من اندازکننده‌ای بی‌پرده‌ام، پس امت را دریابید. عثمان صحابه را جمع کرد و ماجرا را به آنان گفت و آنها هم کار را بزرگ پنداشتند و همگی با رای حذیفه موافق گشتند. عثمان پی حفصه، دختر عمر، فرستاد و گفت: صحیفه‌ها را نزد ما بفرست تا از روی آن بنویسیم، این صحیفه‌ها همان‌هایی هستند که در روزگار ابوبکر نوشته شده بودند^۱.

با مقایسه ابتدای این خبر با خبر پیشین در باب فعالیت عمر در توزیع قاریان در شهرها می‌بینیم که عباد بن صامت در حمص ماند و از آن جا به فلسطین رفت و در آن جا از دنیا رفت، و در این خبر، مردم حمص را می‌بینیم که قرآن را از مقداد فراگرفته‌اند. این بخش از این دو خبر، در بیان میزان فعالیت صحابه در نشر قرآن در شهرهای مختلف، کافی است به طوری که دو صحابی از معلمان قرآن، تقریباً در یک زمان در حمص بوده‌اند.

این خبر، تنها به وجود اختلاف بین قاریان اشاره دارد، بدون این که میزان این اختلاف را مشخص نماید. اما این خبر تفصیل ارزشمندی را به ما ارائه می‌کند، زیرا رای جمهور صحابه را در مواجهه با قاریان کوفه در آن زمان ذکر می‌کند که به آنان می‌گفتند: شما بیابانگردانی هستید، پس ساکت شوید، شما بر خطا هستید

در این جا کافی است که به سخن استاد مصطفی صادق رافعی، در بیان این اختلاف پر مخاطره، گوش کنیم که می‌گوید: «وجوه قرائتی که به قرآن را می‌خواندند به اختلافی حروفی بود که قرآن به آن نازل شده بود. بنابراین، کسی که این اختلاف را از مردم آن شهرها - به هنگام گرد آمدن در جنگ علیه دشمنان و یا در مجامع دیگر - می‌شوند،

۱- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، حوادث سال سی‌ام.

تعجب می‌کرد که این وجوه، همگی مایهٔ اختلاف در یک کلام باشند! چنان که وقتی وی بداند که تمام این قرائت‌ها به پیامبر ﷺ مستند است و حضرت رسول ﷺ اجازهٔ آن را داده است، ممکن بود، در دلش شک و شبهه‌ای روی دهد، چه این اختلاف مثل دیگر اختلافات در کلام گشت به طوری که برخی اختلافات قرائتی از دیگر اختلافات بهتر می‌نمود، و از این اختلاف، انواع قرائت «صریح» و «مدخول» و «افصح» و «فصیح» گمان می‌رفت. این امری بود که اگر در بین آنها رواج می‌یافت و بر آن استمرار می‌ورزیدند، از آن اختلاف فراتر رفته و بدون شک به درگیری منجر می‌شد و یکدیگر را نفی می‌کردند. یکی می‌گفت: این قرائت من است و من آن را بر گرفته‌ام و دیگر می‌گفت: این قرائت من است و بر این روش می‌روم. در ورای این ستیزه‌کاری‌ها و لجبازی‌ها، چیزی جز تکفیر یکدیگر و اتهام به فسق نبود و ناگزیر، فتنه و آشوبی بود که همواره سرزنش به دنبال دارد!^۱

بدون شک، اختلاف قابل ملاحظه‌ای که نزد این اصحاب و قرائت آنها و قرائت آن پیامبران بوده، از مواردی نبوده است که اجازهٔ حروف هفتگانه - آن‌گونه که آن را از پیامبر ﷺ دریافته بودند - در بر دارندهٔ این اختلاف باشد، بلکه این اختلاف، به خاطر وجود زمینه‌های خطا - چنان که در این روایت است - یا چگونگی بیان بوده که البته خطایی است قطعاً غیر عمدی.

در کتاب «المصاحف» روایت‌هایی متعددی آمده است که مجموع آنها، از میزان اختلاف بین این قرائت‌ها پرده بردارد. از جمله آمده است: «در بارهٔ قرآن با هم مذاکره می‌کردند و در آن اختلاف می‌ورزیدند، تا جایی که نزدیک بود میان آنها فتنه و آشوبی رخ دهد»^۲. و یا آمده است: «در خلافت عثمان، معلمی به تعلیم قرائت برای شخصی و

۱- مصطفی صادق الرافی، اعجاز القرآن، صص ۳۴-۳۵.

۲- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۲۱.

معلمی دیگر به تعلیم قرائت به شخص دیگر می‌پرداخت به طوری که اینان و جوانانی که تعلیم داده می‌شدند با هم دچار اختلاف می‌شدند تا جایی که آن به معلمان رسید - ایوب می‌گوید: آنچه را گفت نفهمیدم تا این که گفت - برخی از این معلمان قرائت برخی دیگر را انکار می‌کردند، چون خبر به عثمان رسید، به خطبه ایستاد و گفت: شما در نزد من قرائت اختلاف دارید و دچار لحن می‌شوید، پس آن کس که از من دور است و در شهرهای دیگر است به مراتب در اختلاف و لحن بیشتری است. پس ای اصحاب محمد ﷺ، اجتماع کنید و برای مردم مصحفی نمونه [امام] بنویسید^۱.

همچنین آمده است: «مردمی در عراق بوده‌اند که چون از یکی از اینان درباره آیه‌ای پرسیده می‌شد و آیه را قرائت می‌کرد، دیگر کس به او می‌گفت: من این قرائت را کفر می‌دانم، در نتیجه در میان مردم، این تکفیرها، رواج یافت و در قرآن دچار اختلاف گشتند^۲. در روایتی دیگر آمده است: «مردی قرآن را قرائت می‌کرد و به دوستش می‌گفت: کافر شدی به سبب آنچه که از قرآن، قرائت کردی»^۳.

همه اینها، متونی هستند که به گستردگی خطر این اختلاف، گواهی می‌دهند، اختلافی که - به نظر ما - در حوزه اجازة عام [حروف هفتگانه] وارد نیست. با تمام اینها، یکی از این روایت‌ها به ما نمونه‌ای از این اختلاف را می‌بخشد که حدیفه بدان برانگیخته است، روایتی از یزیدبن معاویه که می‌گفت: «من در روزگار ولیدبن عقبه در مسجد، در حلقه‌ای نشسته بودم که حدیفه نیز در آن حلقه بود. یزید می‌گوید: در آن جا نه کسی بود که مانع مردم شود و نه خبری از مأموران دولتی بود که ناگاه بانگ زنی،

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۲۱. لحن در آن روزگار، خطا نبوده بلکه اختلاف در وجوه و بیان بوده است.

۲- همان، ص ۲۳.

۳- همان، ص ۲۵.

بانگ برآورد که: «هر کس به قرائت ابوموسی، قرآن می‌خواند به این گوشه - نزدیک ابواب کنده - بیاید و هر کس که به قرائت عبدالله بن مسعود قرائت می‌کند به این گوشه - نزدیک دار عبدالله - بیاید. آن دو گروه، در آیه‌ای از سوره بقره اختلاف پیدا کردند. یکی چنین خواند:

﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِبَيْتٍ﴾

و دیگری چنین:

﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾

(بقره، ۲ / ۱۹۶)^۱

«و برای خدا، حج و عمره را به پایان رسانید».

پس حذیفه خشمگین شد و از شدت غضب چشمانش سرخ گشت ...^۲ علیرغم کثرت متون که بر خطرناک بودن این مسأله دلالت دارند، چه این خطر موجب پدید آمدن یک امر شده یا امور زیاد دیگر - آنچه که بر هشدار حذیفه[ؓ] مرتب بوده، تصمیم عثمان[ؓ] به نسخه‌پردازی مصحفی نمونه [امام] بوده است. تصمیمی که پشتوانه‌اش را از تصمیم پیشین در روزگار ابوبکر[ؓ] می‌گرفت و تابع آن بود، حتی عثمان چیزی جز کار ابوبکر را برای نسخه‌پردازی نیافت، و حتی جز زیدبن ثابت کسی را نیافت که این مهم را که در روزگار ابوبکر هم داوطلب این کار شده بود، انجام دهد. این کار با همکاری گروهی از قاریان و نویسندگان خوب از اصحاب پیامبر^ﷺ صورت گرفت. از روایت چنین برمی‌آید که: «عثمان نزد حفصه فرستاد که صحیفه‌ها را بفرست تا آن را در مصاحف نسخه‌پردازی نمایم و سپس به سویت بازمی‌گردانیم. وی آنها را نزد عثمان فرستاد و عثمان به زیدبن ثابت، عبدالله بن زبیر، سعیدبن عاص و عبدالرحمن

۱- قرائت ابن مسعود چنین است. ر. ک: الکرمانی، *شواذ القراءه*، نسخه خطی، ص ۳۶ و نیز: ابوحیان،

البحر المحیط، ج ۲، ص ۷۲.

۲- ابن ابی داود السجستانی، *المصاحف*، ج ۱، صص ۱۱-۱۲.

بن حارث بن هشام دستور داد تا آنها را در مصاحف استنساخ کنند. عثمان گفت: اگر اختلاف پیدا کردید به زبان قریش بنویسید، چون قرآن به زبان قریش نازل شده است. آنها هم چنین کردند. وقتی که مصحف را نسخه برداری کردند، عثمان آن صحیفه‌ها را نزد حفصه باز گرداند و به هر منطقه‌ای مصحفی فرستاد و هر چه غیر آن را، سوزاند.^۱

بیشتر روایت‌ها، بر این دلالت دارند که مصحف عثمان رضی الله عنه نسخه‌ای از گردآوری ابوبکر رضی الله عنه بوده است، و گروهی که مسئولیت نوشتن آن را پذیرفته بودند، بنا به روایت، چهار نفر بوده‌اند.^۲ برخی از روایت‌ها به زید بن ثابت و سعید بن عاص بسنده کردند^۳ و برخی هم تعداد آن گروه را به دوازده تن می‌رسانند.^۴

مانعی نیست که این تعداد [۱۲ نفر] در نوشتن مشارکت داشته باشند اما غالب آن است که چهار نفر نخست به نوشتن نسخه نخست، اقدام کردند و آن‌گاه دیگران بقیه نسخه‌هایی را که عثمان رضی الله عنه به شهرها، فرستاده بود، از روی آن، نسخه برداری کرده‌اند.

از مهم‌ترین خبرهای نگاشت مصاحف در روزگار عثمان رضی الله عنه، خبری است که حسین بن فارس به اسناد خود از هانی [بنده آزاد شده عثمان] نقل کرده است. هانی

۱- ابن اثیر، الکامل، ج ۳، اخبار سال سی‌ام. رافعی روایت دیگری را ذکر کرده است که سندیت این عمل را می‌افزاید و آن این که، کار زید در روزگار عثمان اولاً مستقل از مصحف حفصه بوده است و سپس عثمان نزد حفصه فرستاد و از او خواست تا آن صحیفه‌ها را به او بدهد و قسم یاد کرد که آن صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند. حفصه صحیفه‌ها را به او داد و مصحف بر آن صحیفه‌ها عرضه و تطبیق شد پس چون اختلافی نداشتند، عثمان آن صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند و حفصه خیالش راحت شد. آن‌گاه عثمان به نوشتن مصاحف دستور داد. ر. ک: مصطفی صادق الرافعی، *اعجاز القرآن*، ص ۳۷.

۲- ر. ک: محمد بن اسماعیل البخاری، *صحیح البخاری*، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۳- ابن ابی داود السجستانی، *المصاحف*، ج ۱، صص ۲۲-۲۳.

۴- همان، ص ۲۵ [محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، صص ۴۱۷-۴۲۰].

می‌گوید: «من نزد عثمان بودم که اصحاب مصحف‌ها را با یکدیگر مقابله می‌کردند، از جمله استخوان‌های شانه گوسفندی که عثمان مرا با آنها به نزد ابی‌بن کعب فرستاد. روی این استخوان‌ها نوشته بود: «الم یتسن» و «فامهل الکافرین» و «لا تبدیل للخلق». هانی می‌گوید: ابی‌بن کعب، دوات خواست پس یکی از دو «لام» را حذف کرد و نوشت:

(روم، ۳۰ / ۳۰) **﴿لِخَلْقِ اللَّهِ﴾**

و «فامهل» را پاک کرد و نوشت:

(طارق، ۱۷ / ۸۶) **﴿فَمَهْلٍ﴾**

و «لم یتسن» هانی الحاق کرد و نوشت:

(بقره، ۲ / ۲۵۹)^۱ **﴿لَمْ يَتَسَنَّه﴾**

این مطلب بدان معناست که نوشتن بین نویسندگان خوب اصحاب پیامبر ﷺ مشترک بوده است، و این مشارکت اعتمادی به عمل عثمان ﷺ می‌بخشد که هر گونه احتمال را نفی می‌نماید.

عثمان ﷺ بعد از نوشتن مصحف، صحیفه‌ها را به حفصه باز گرداند و تا زمان حیاتش نزدش باقی ماند. مروان^۲ به دنبال حفصه فرستاد و از او خواست تا صحیفه‌هایی را که قرآن از روی آن نوشته شده است به او بدهد ولی حفصه از این کار خودداری کرد. سالم بن عبدالله می‌گوید: وقتی حفصه از دنیا رفت و از خاک‌سپاری او بازگشتیم، مروان، عزیزه را

۱- ابن فارس، الصحابی، ص ۹ [السیوطی، الاتقان، ج ۲، صص ۳۲۲-۳۲۳].

۲- منظور، مروان بن حکم والی مدینه است. (ابن اثیر، الکامل، ج ۳، حوادث سال ۴۴ هجری قمری) حفصه در سال ۴۵ هجری قمری از دنیا رفت. (محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۸۶).

نزد عبدالله بن عمر فرستاد تا آن صحیفه‌ها را به دست او بفرستد؛ وقتی صحیفه‌ها به دست مروان رسید، دستور داد تا آن را تکه تکه نمایند.^۱ با توجه به این که در تعداد مصاحفی که عثمان آنها را به شهرها فرستاد، اختلاف است ولی مشهور آن است که پنج مصحف بوده است ولی به روایتی چهار تا و به روایت هفت تا و یک عدد در مدینه ماند.^۲

مسأله‌ای که اکنون لازم است به بحث درباره آن پردازیم، اهمیت عمل عثمان رضی الله عنه از جنبه قرائت است، اگر عمل عثمان رضی الله عنه به نسخه‌برداری مصاحفی چند از مصحفی، محدود باشد که آن را زید در روزگار ابوبکر نوشته است، این عمل چه ارزشی داشته است؟ برای این که محتوای این عمل را به خوبی درک کنیم، باید به آنچه که در دوران ابوبکر بود، یعنی گردآوری قرآن توسط او باز گردیم. وی قرآن را در صحیفه‌ها حفظ کرده بود و شاید این کار از جانب ابوبکر برای روزگار نیاز به قرآن بوده باشد. اما تقدیر به او مهلت نداد و بمراد و آن نسخه‌ها به عمر منتقل شد. روزگار عمر هم استقرار روزگار ابوبکر بود و در آن روزگار مردم نیاز به عمومی کردن این مصحف نداشتند چون سفرهای حافظان (از صحابه) محدود بود و بعدها هم آثاری از اختلاف در حروف [قرائت‌های] قرآن، آن‌گونه که در روزگار عثمان بود، ظاهر نگشت. بلکه در روزگار عثمان هم، حدود ۶ سال با آرامشی نسبی از چنین اختلافاتی سپری گشت. وقتی این اختلافات اوج گرفت، عثمان رضی الله عنه و صحابه تصمیم گرفتند که این مصحف جمع شده را در سطحی وسیع منتشر سازند.

معنای این سخن - چنان که منطقی هم به نظر می‌رسد - آن است که مصحف ابوبکر رضی الله عنه به حرف واحدی نوشته شده بود، چنان که قبلاً در رابطه با نوشتن کاتبان وحی در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله به این مطلب اشاره کردیم. زیدبن ثابت بنابر آنچه که در

۱- ابن ابی داود السجستانی، *المصاحف*، ج ۱، ص ۲۵ (به اختصار).

۲- جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۶۰.

احادیث صحیحی^۱ آمده، بیش از همه کاتبان وحی ملازم پیامبر ﷺ بود و به نوشتن قرآن در روزگار ابوبکر و عثمان رضی الله عنهما پرداخته است و این بدان معناست که روش نوشتن قرآن در سه مرحله، عهد رسول الله ﷺ، ابوبکر و عثمان رضی الله عنهما، تقریباً یکی بوده است مگر این که عثمان رضی الله عنه، مرحله خود، صلاح را در این دید که قرآن را از اعجام - چنان که بحش گذشت - بپیراید تا رسم الخط قرآن دامنه بیشتری یافته و وجوه قرائتی زیاد دیگری را که نقل آن از پیامبر ﷺ صحیح است، در برگیرد.

هدف دیگری که از کار عثمان رضی الله عنه محقق شد، همان نزدیک‌سازی لغوی وجوه قرائت شده در آن روزگار در شهرهای مختلف و از بین بردن اختلافی بود که نزدیک بود وحدت جامعه را نابود سازد. یعنی به طور اساسی، از جمله اهداف اقدام عثمان رضی الله عنه انتشار متن قرآنی به زبان قریش و استوار ساختن این سنت زبانی بود که مقدمات زیادی برای آن، در روزگار ابوبکر و عمر رضی الله عنهما پشت سر گذاشته شده بود. دستور سوزاندن دیگر مصحف‌های صحابه و آنان که از صحابه برگرفته بودند، توسط عثمان رضی الله عنه، به این امر یاری رساند. مردم در دیگر شهرها هم تن به این فرمان دادند جز عبدالله بن مسعود رضی الله عنه که با این کار مخالفت کرد و در کوفه به مردم دستور داد که به مصحف وی عمل کنند و می‌گفت: «چگونه به من فرمانی می‌دهید که به قرائت زیدبن ثابت قرائت نمایم در حالی که من از دهان پیامبر ﷺ هفتاد سوره و اندی فراگرفته و قرائت کرده‌ام، در حالی که زیدبن ثابت با نوجوانی می‌آمد و به بازی می‌پرداختند. به خدا قسم چیزی از قرآن نازل نشده است مگر این که می‌دانم در چه موردی نازل شد، هیچ کس از من نسبت به کتاب خدا

۱- محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۷ و نیز جلال‌الدین السیوطی،

الاتقان، ج ۱، ص ۵۷ به بعد و الزرکشی، البرهان، ج ۱، صص ۲۳۳-۲۴۴.

دانایتر نیست و من بهترین شما هم نیستم. اگر بدانم در جایی که بتواند شتر به آن جا رود، کسی از من کتاب خدا دانایتر وجود دارد، حتماً به آن جا خواهم رفت»^۱.

ابن مسعود رضی الله عنه به دلیل شبهه‌ای که او را فراگرفته بود، با سوزاندن مصحفش و با عمل عثمان رضی الله عنه مخالفت ورزید، چه وی می‌پنداشت که زید رضی الله عنه به تنهایی دست به این عمل زده است، و حال آن که وی شایسته‌ترین کس برای این کار بود. اما وقتی فهمید که موضع او بر شبهه‌ای بیش متکی نیست و مصحفی که عثمان رضی الله عنه آن را فرستاده است، همان نسخه‌ای است که ابوبکر رضی الله عنه از سینه حافظان و شاخه‌های درخت خرما و سنگ‌های پهن و نازک، برگرفته است که در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله نوشته شده و زید رضی الله عنه هم به تنهایی دست به این کار نزده است، و گروه زیادی از اصحاب در آن شرکت داشته‌اند، و همه مسلمانان بر آن اجماع کرده‌اند، ابتدا با خرسندی^۲ و سپس برای حفظ وحدت امت موافقت نمود.

بدین ترتیب، موافقت تمامی امت با مصحف عثمان رضی الله عنه به اتمام رسید و حتی مصعب بن سعد می‌گفت: «وقتی که عثمان مصحف‌ها را سوزاند مردم زیادی را، درک کردم. پس از اینان در خصوص کار عثمان، اظهار شگفتی کردم. مصعب [در ادامه] می‌گوید: ولی هیچ کس از آنان، منکر کار عثمان نشدند^۳. علی رضی الله عنه هم در این باره گفت: «اگر عثمان این کار را نمی‌کرد، من به آن اقدام می‌کردم». وقتی علی رضی الله عنه به کوفه رسید، مردی برخاست و بر کار عثمان رضی الله عنه در گردآوری مصحف ایراد گرفت، ولی علی رضی الله عنه بانگ برآورد و گفت: ساکت باش! وی هر چه کرد با مشورت ما کرد، اگر من به جای او بودم هم، چنین می‌کردم»^۴.

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۶.

۲- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ۱۸.

۳- همان، ج ۱، ص ۱۲.

۴- ابن اثیر، الکامل، ج ۳، حوادث سال سی‌ام.

برخی شبهه‌ها

در ضمن خبرهایی که روایت شده است، بر کاری که به دست عثمان رضی الله عنه صورت گرفت، شبهاتی وارد شده است. از جمله این خبرها، خبری است که ابن خالویه روایت کرده است که قرائت ابن عباس در آیه ۲۳ سوره اسراء (۱۷) «ووصی ربک» به جای:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ (اسراء، ۱۷ / ۲۳)

ابن عباس می‌گفت: «او» به «صاد» چسبیده شده است.^۱ دیگر خبری است که از یحیی بن یعمر و عکرمة، بنده آزاد شده ابن عباس، از عثمان روایت شده است که مصحف‌ها وقتی نسخه‌برداری شد، بر وی عرضه گشت و در آن حروفی از لحن یافت و گفت: «رهایش کنید که عرب آن را اصلاح خواهد کرد و یا به زبان خود، عربی خواهد گرداند».^۲ این خبر، تکلمه‌ای در روایتی دیگر دارد که: «اگر نویسنده از قبیله ثقیف و آن که بر وی املاء می‌کرد، از قبیله هذیل بود، هرگز در قرآن، این حروف یافت نمی‌شد».^۳ یا روایتی که هشام بن عروه از پدرش روایت کرده است که وی از عایشه رضی الله عنها درباره لحن قرآن در آیه:

﴿إِنَّ هَذَا لَسِحْرَانِ﴾ (طه، ۲۰ / ۶۳)

و آیه:

﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (نساء، ۴ / ۱۶۲)

۱- ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۷۵.

۲- ابوعمر و الدانی، المقنع، ص ۱۱۵.

۳- ابوعمر و الدانی، المقنع، ص ۱۱۷.

و آیه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّيْغُونَ﴾ (مائده، ۵ / ۶۹)

پرسید و عایشه گفت: ای پسر خواهرم! این کار نویسندگان است. اینان در نوشتن، اشتباه کرده‌اند.^۱

اما در رد خبر نخست، همین کافی است که از قرائت شاذی خبر می‌دهد و هر قرائت شاذی غالباً به طور نسبی از حیث سند ضعیف است، و نمی‌تواند در برابر آنچه که به روایت صحیح و قرائت متواتر ثابت شده، بایستد. اساس اثبات قرائت «وقضی» تنها رسم الخط نیست بلکه نقل و بیان شفاهی هم در کنار رسم الخط مطرح است و تصور وجود رسم الخط قبل از روایت معقول نیست بلکه رسم الخط تنها ثبت آن چیزی است که صحابه از طریق حفظ و تلاوت آن را نقل کرده‌اند، بنابراین ضعیف بودن خبر در اسنادش از ابن عباس ما را از طریق بحث و بررسی آن بی‌نیاز می‌سازد.

اما خبرهای دیگری که همگی در مضمون یکی هستند، دربارهٔ لحن در قرآن است که در اختلاف آشکار اعرابی، نمایان می‌شود.

ابوعمر و الدانی خبر روایت شده از عثمان را با نقد اصطلاحی [حدیثی] بررسی نموده و چنین گفته است: این چنین خبری به نظر ما، حجت نیست و به دو جهت استدلال بر آن صحیح نمی‌باشد. یکی این که، حدیث علاوه بر اختلاط سند و اضطراب الفاظ، مرسل است، چون ابن یعمر و عکرمه از عثمان نه چیزی شنیده‌اند و نه او را دیده‌اند. از طرف دیگر، ظاهر الفاظ حدیث، صدور آن از عثمان را نفی می‌کند، چون در آن، طعن بر عثمان وجود دارد و حال آن که وی در دین اسلام دارای جایگاهی بوده است، و به صلاح امت همت می‌گماشته است. امکان ندارد که وی به جمع مصحف به

۱- ابو عمرو و الدانی، المقنع، ص ۱۱۷.

همراهی دیگر صحابه پرهیزگار و نیکوکار و با نظارت بر اینان برای رفع اختلاف در قرآن، پرداخته باشد و آن‌گاه لحن و اشتباه آن را در بین آنها رها کند و اصلاح آن را به عهده آیندگان گذارد، آیندگانی که بدون شک غایت قرآن و آنچه را که همعصران آن دیده‌اند درک نخواهند کرد، بنابراین، جایز نیست که کسی چنین سخنی را به زبان آورد و به آن اعتقاد داشته باشد.^۱

ابوعمر و الدانی همچنین به سخن عایشه رضی الله عنها می‌پردازد که «عروه آن موارد را لحن نامیده و عایشه هم بنابر اتساع در اخبار و مجاز گویی در عبارت، اطلاق لحن کرده است و گرنه چنین چیزی مخالف مذهب آن دو و خارج از اختیار آنها بوده است. دانی در ادامه می‌گوید: «آنچه که خبر، بدون قطعیت به آن، بدان تأویل یافت، بنابر آن است که عایشه با توجه به منزلت، علم و آگاهی به زبان قومش، صحابه را به لحن و کاتبان را به خطا متهم کرد و حال آن که جایگاه صحابه نسبت به فصاحت و آگاهی به زبان، جایگاهی است غیرقابل انکار، بنابراین، چنین لحنی به صحابه جایز نیست».^۲

دانی رای دیگری را هم بیان می‌کند که برخی از دانشمندان سخن عایشه رضی الله عنها (خطای کاتبان) را این‌گونه تأویل کرده‌اند که آنها در انتخاب وجه برتر حروف هفتگانه، خطا کرده‌اند. این دانشمندان، لحن را به قرائت و لغت [لهجه] تأویل نموده‌اند، مثل این سخن عمر رضی الله عنه که گفت: «أبي أقرؤنا وإنا لندع بعض لحنه» یعنی ابی بن کعب، قاری‌ترین ماست، ولی بعضی از قرائت و لغتش را ترک می‌کنیم.^۳

در واقع بحث و بررسی این مسأله شایسته است بر تصور مفهوم لحن و رابطه آن با خطا - در نظر صحابه - مبتنی باشد. خاورشناس آلمانی یوهان فک در کتاب العربیه، ما

۱- ابوعمر و الدانی، المقنع، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۲- همان، ص ۱۱۸.

۳- همان، ص ۱۱۹ [محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۴۵۱-۴۵۲].

را از این حیث بی‌نیاز کرده است چه ضمیمه کتابش را به بررسی تاریخی - معنایی واژه لحن و مشتقات آن اختصاص داده است. وی آورده است که واژه لحن، در زبان جاهلی و صدر اسلام به معانی میل و گرایش، هوشیاری و زیرکی، بلاغت، آواز، رمز و اشاره، معما و توریه و شیوه بیان آمده است، اما هرگز به طور مطلق به معنای اشتباه در بیان نیامده. یوهان فک در پایان، این نتیجه را می‌گیرد که لحن به طور نسبی در زمانی متأخر به این معنای که دلالت داشته است. وی ترجیح می‌دهد که این معنا، در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری قمری بوده است.^۱

لازمه این سخن، آن است که به طور واقعی، تفسیر لحن به خطا را دور از ذهن بدانیم چون در زبان آن نسل و از معانی و مدلول‌های معروف این واژه در آن روزگار نبوده است. بنابراین تنها این وجه می‌ماند که لحن به گونه‌های قرائت تفسیر شود. پس نیمی از شبهه‌ای که متوجه رسم الخط عثمانی شد، با این تفسیر از بین می‌رود، به عبارت صحیح‌تر، چنین شبهه‌ای در کنار صحابه که در رسم الخط برخی از لحن‌ها یعنی خطاها را به جای گذاشته باشند، از بین می‌رود چه اگر خطا و اشتباهی بود و صحابه، خود، آن را نوشته باشند حتماً خود نیز حذف می‌کردند و امت اسلام را رها نمی‌کردند تا در تلاوت کتاب خداوند، سرگردان گردند.

ابوعمر و دانی تأویل سخن عایشه رضی الله عنها را به عهده گرفت که شاید برون‌کننده نیمه دیگر این شبهه باشد البته به فرض این که نقل این سخن از عایشه درست باشد. اما اکنون بر قرائت مشهور «وَالْفِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» شرح و توضیحی می‌افزاییم. این قرائت، یکی از مواردی است که در این روایت از عایشه رضی الله عنها

۱- العربية، دراسات فی اللغات و اللهجات و الأسالیب، صص ۲۳۵-۲۴۶ [این کتاب توسط عبدالحمیم النجار به عربی باز گردان شده، دارالکتاب العربی، القاهرة].

رسیده و هر آنچه که در تفسیر مشکل اعرابی آن گفته شده است، در تفسیر دیگر موارد آمده از وی در این خبر نیز صادق است. روایتی از ابی بن کعب رضی الله عنه آمده است که وی «والمقیمون الصلاة» (به رفع) قرائت کرده است. گروهی از جمله ابن عباس، ابن مسعود، عیسی ثقفی، ابو عمرو بن علاء و اعمش و دیگران هم به این شکل قرائت کرده‌اند.^۱

ابوحیان در شرح این قرائت می‌گوید: «گفته شده در مصحف ابی مثل مصحف عثمان «والمقیمین الصلاة» آمده است. از عایشه رضی الله عنها و ابان بن عثمان روایت شده است که نوشتن «المقیمین» (با یاء) خطای نویسنده مصحف بوده است، ولی چنین سخنی آن دو صحیح نیست چون آن دو از عرب‌های فصیح بوده‌اند، چه قطع صفت در زبان عرب مشهور است و باب گسترده‌ای است که سیبویه و دیگران، شواهدی از آن را ذکر کرده‌اند چنان که سیبویه هم مورد مذکور را به قطع صفت تفسیر کرده است. (۸) زمخشری می‌گوید: «بدانچه بعضی گمان کرده‌اند که «والمقیمین» لحن و خطایی در رسم الخط مصحف است، توجهی نمی‌کنیم. چه بسا کسی که به این گمان رو آورده در «الکتاب» ننگریسته و از روش‌های عرب‌ها و از تفنن نصب بنا بر اختصاص بی‌خبر بوده (۹) و بر او پوشیده مانده که پیشینیان نخستین - صحابه - که مثل آنها در تورات و انجیل است (۱۰) غیرتمندتر بر اسلام در دفع طعن‌ها از آن بوده‌اند که در کتاب خداوند شکافی به جای گذارند تا افراد بعد از آنها، آن را پر کنند و یا خللی ایجاد کنند که نسل‌های بعدی آن را اصلاح نمایند».^۲

۱- الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۶۶، ابوحیان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۳۹۵ و ابن جنی، المحتسب، ص ۴۸.

۲- ابوحیان، البحر المحیط، ج ۳، صص ۳۹۵-۳۹۶ [محمود بن عمر الزمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۵۹۰].

فصل ششم

مشکل مصاحف

مشکل مصاحف

پژوهشی در مصحف ابن مسعود رضی الله عنه

پژوهشی در مصحف ابی بن کعب رضی الله عنه

پژوهشی در مصحف عبدالله بن عباس رضی الله عنهما

پژوهشی در مصحف علی بن ابیطالب رضی الله عنه

مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی در جامعه اسلامی

ملاحظات

مشکل مصاحف

مشکل متن قرآنی به واسطه کار عثمان رضی الله عنه پایان قطعی نیافت، بلکه این کار سنگ بنای استقرار در تاریخ قرآن گشت. هر قرائت که با رسم الخط عثمانی هماهنگ بود، قرائت آن جایز و هر چه با آن مخالفت داشت، رها می‌گشت. لذا مردم صحیفه‌هایی که در دست داشتند، سوزاندند، اما نمی‌توانستند وجوه مختلفی را که از صحابه و کسانی که از صحابه بر گرفته بودند، بسوزانند، لذا مسأله این وجوه قرائتی خارج از اجماع امت، در چارچوب روایت و بیان شفاهی باقی ماند و هر کس که این وجوه را طالب بود، آنها را از دهان حافظان، گاهی به پنهانی و گاهی به آشکارا، می‌گرفت.

شکی نیست که تاریخ شاذ در قرائت قرآن، به وجود مصحفی نمونه [امام] باز می‌گردد و به مجرد وجود این مصحف، قرائت‌های دیگر که با آن مخالف بوده‌اند، صبغه خروج از رسم الخط آن و شذوذ از متن آن پیدا کردند. چه بسا اصطلاح «شذوذ» در آن روزگار مشهور نبود، اما احساس مردم نسبت به آن به تدریج به تبع موفقیت تصمیم عثمان رضی الله عنه و شهرت آن در شهرها، تجسم می‌یافت. شاید سرآغاز این احساس در حدیث ابن مسعود رضی الله عنه، قبل از خرسندی به کار عثمان رضی الله عنه و اجماع مسلمانان باشد که به مردم کوفه گفته است که دست از مصاحفی غیر از مصحف خودش بردارند!

لازم به ذکر است، مصاحفی که عثمان رضی الله عنه آنها را به شهرها فرستاد، همه آنها در تمام حروف با هم مطابقت کامل نداشته‌اند بلکه اندک اختلافی با هم داشتند که کتاب‌هایی که بعد از آن درباره رسم الخط عثمانی و مصاحف شهرها نوشته شد، بر آن نقش گذارده

است.^۱ البته این اختلاف به مصحف‌های همسان مصحف عثمان رضی الله عنه ضرری نمی‌رساند چه همه مصاحف عثمانی یک شکل واحد از مصحف نمونه [امام] به حساب می‌آیند. اما اختلاف این مصحف نمونه [امام] از مصاحف دیگر صحابه، ظاهراً زیاد است. در این جا بر آنچه گذشت تأکید می‌ورزیم که گردآوری مصحف در بین دو جلد، به صورت کامل و تمام، قبل از ابوبکر رضی الله عنه توسط صحابه دیگر صورت نگرفته است بلکه به صورت مجموعه‌هایی از سوره‌هایی بوده است که صحابه آن را کم و بیش حفظ کرده بودند و از باب تغلیب بر آنها مصحف نام نهاده بودند، جز در آن مورد که درباره ابن مسعود و ابی‌بن کعب روایت شده است که هر یک از آن دو مصحفی را تکمیل نموده بودند که با ترکیب مصحف نمونه [امام] تفاوت داشت.^۲

ممکن است، این حقیقت را دریابیم؛ اگر بدانیم، به طور اساسی صحابه‌ای که مالکیت مصحفی به آنها نسبت داده شده است به قرار زیر می‌باشند:

- ۱- ابن مسعود ۲- ابی‌بن کعب ۳- علی بن ایطالب ۴- عبدالله به عباس ۵- عمر بن خطاب ۶- حفصه دختر عمر ۷- عایشه دختر ابوبکر ۸- ام سلمه ۹- عبدالله بن عمر ۱۰- عبدالله بن زبیر رضی الله عنه.

متون دیگری هم می‌بینیم که به صحابه دیگر مثل، ابوموسی اشعری، زیدبن ثابت، انس بن مالک و سالم بنده آزاد شده ابی‌حذیفه، مالکیت مصحفی با ویژگی خاصی را نسبت می‌دهند.

۱- ابن ابی‌داود السجستانی، *المصاحف*، ج ۱، ص ۳۹ و نیز: ابوعمر و الدانی، *المقنع فی معرفه مرسوم مصاحف اهل الامصار*.

۲- محمد بن الندیم، *الفهرست*، ص ۴۵-۴۶.

۳- ابن ابی‌داود السجستانی، *المصاحف*، بخش اختلاف مصاحف صحابه، ص ۵۰-۸۸.

۴- جلال‌الدین السیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۵۸.

همه این متن‌ها قابل قبول هستند اما نه به این معنا که این مجموعه آیات، به صورت مصحف کاملی وجود داشته‌اند؛ به طوری که برخی از منابع در نسبت دادن برخی از قرائت‌ها بگویند، مانند مصحف حمزه بن عبدالمطلب و حال آن که حمزه، چنان که می‌دانیم، در جنگ احد، هشت سال قبل از پایان یافتن وحی، به شهادت رسیده بود. بعدها مفهوم مصحف از مجموعه سوره‌ها که به نظام خاصی چیده شده بودند، تحول یافت و به صورت متن کامل قرآنی با ویژگی خاص درآمد، به گونه‌ای که شامل حروف قرآن بود، چه با مصحف نمونه [امام] هماهنگ باشد و چه نباشد. این مسأله در مصاحف تابعین که سجستانی به ترتیب زیر نام آنها را ذکر کرده است نمایان شد:

- ۱- عبید بن عمیر لثی ۲- عطاء بن ابی‌ریاح ۳- عکرمه ۴- مجاهد [بن جبر یا جبیر]
- ۵- سعید بن جبیر ۶- اسود بن یزید نخعی و علقمه بن قیس نخعی ۷- محمد بن ابی‌موسی شامی ۸- حطان بن عبدالله رقاشی ۹- صالح بن کیسان مدینی [مدنی] ۱۰- طلحه بن مصرف ایامی [ایامی] ۱۱- اعمش.

به نظر ما، این مصاحف، نسخه تکراری از روایات صحابه بوده‌اند که نامیدن آنها به مصاحف تابعین تنها به جهت دریافت یک تابعی از صحابی و ارتباط مصحف وی با مصحف صحابه‌ای که از او برگرفته، می‌باشد^۱. حتی مصاحفی به برخی افراد گمنام به ویژه از شیعیان هم نسبت داده شده. مثل آنچه که کرمانی از آن به مصحف ابن شمیط نامبرده است. او احمر بن شمیط از یاران مختار ثقفی بوده است^۲.

بدون بررسی دقیق در جزئیات اختلاف این مصاحف، می‌توان بیان کرد که بیشتر آنها با مصحف عثمان رضی الله عنه هماهنگ بوده‌اند، جز در اموری که اختلاف در آن صحیح است،

۱- لازم است مقایسه مفصل و دقیقی بین مصاحف صحابه و تابعین صورت گیرد تا رابطه بین آنها را بیشتر روشن نماید.

۲- الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۹۳ و نیز: ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، حوادث سال‌های ۶۶ و ۶۷ هجری قمری.

البته به استثنای آنچه که به مصحف ابن مسعود و ابی در برخی از جاها نسبت داده شده است (به این مطلب در ادامه این فصل اشاره خواهیم کرد). اما بسیاری از این مصاحف تنها اختلاف را در چند حرف اندک، ثبت کرده‌اند که نمی‌توان آن را با وجود چند حرف متفاوت، مصحف نامید، چون این نامگذاری نوعی استقلال را می‌رساند که اختلاف را امری خیالی جلوه می‌دهد نه حقیقی.

کافی است بدانیم که کتاب «المصاحف»، وجوه اختلاف مصحف ابوموسی اشعری را ذکر نکرده است. مصحفی که به آن «لباب القلوب» اطلاق شده است، تا جایی که گویی چیزی غیر از قرآن بوده. کتاب «المصاحف» تنها چهار صورت از اختلاف مصحف ابوموسی اشعری رضی الله عنه را ذکر کرده است. یکی کلمه «ابراهام» به جای:

(بقره، ۲ / ۱۲۴)

﴿إِبْرَاهِيمَ﴾

و یکی «لا یفقهون» به جای:

(مائده، ۵ / ۱۰۳)

﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾

و یکی «صوفی» به جای:

(حج، ۲۲ / ۳۶)

﴿صَوَافٍ﴾

و چهارم «ومن تلقاه» به جای:

(حاقه، ۶۹ / ۹)

﴿وَمَنْ قَبْلَهُ﴾

کتاب‌های قرائت‌های شاذ، سه مورد از این چهار مورد را ثبت نموده، و قرائت «لا یفقهون» به جای:

(مائده، ۵ / ۱۰۳)

﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾

را رها کرده‌اند.^۱ آیا به خاطر چهار وجه، می‌توان گفت که ابوموسی مصحفی به نام خود داشته است، و نام خاص هم داشته و به اعتبار تاریخ قرآن از نسخه‌های قدیمی شمرده می‌شود؟ (۱) با این قیاس آنچه که مصحف حفصه رضی الله عنهما نامیده می‌شود، مصحفی است که سجستانی تنها ده روایت از قرائت‌های آن را ثبت کرده است، پنج روایت در منابع قرائت‌های شاذ در نزد ما، آمده و پنج روایت دیگر از معنای متن معروف قرآن خارج نیست؛ هر چند که در جزئیات اندکی اختلافی دارند. به خاطر همین روایت‌های دهگانه حفصه در تاریخ قرآن صاحب مصحف گشته است (۲)!!

در مصحف انس بن مالک رضی الله عنه، تنها سی و سه مورد اختلاف ذکر شده است که بیست و یک مورد آن به شکل اعرابی برمی‌گردد، یعنی بیش از نصف آن. دیگر موارد هم چیزی مخالف با معانی متن معروف قرآن در آن وجود ندارد و منابع قرائت‌های شاذ، تنها بیست وجه آن را ذکر کرده‌اند (۳).

مصحف عمر بن خطاب رضی الله عنه که بیست و نه روایت مخالف در آن آمده است که پانزده روایت به وجوه اعرابی باز می‌گردد و بقیه، مطلقاً، از متن معروف قرآن، خارج نیست تا اگر این اختلاف در رسم الخط نباشد، پس در معنا باشد. منابع قرائت‌های شاذ، چهارده وجه آن را ذکر کرده‌اند که بیشتر آن از این نوع اخیر هستند (۴)،

مصحف زید بن ثابت رضی الله عنه که تنها ده روایت قرائتی را ذکر کرده است که هشت روایت آن اختلاف نحوی دارند و دو روایت دیگر آن از مفهوم عام متن قرآن، خارج نیستند. منابع قرائت‌های شاذ، شش وجه از این ده وجه را ثبت کرده‌اند (۵).

۱- در مورد قرائت نخست، ر. ک: ابن خالویه، *المختصر*، ص ۱۷۲ و ابوحیان، *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۴۶۰ و در مورد قرائت دوم ر. ک: *المختصر*، ص ۱۶۱ و الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۲۴۸ و در مورد قرائت سوم، ر. ک: *المختصر*، ص ۹۵ و ابن جنی، *المحتسب*، ص ۱۰۷.

مصحف عبدالله بن زبیر رضی اللہ عنہ هم چهل روایت قرائتی شاذ را ثبت کرده است که در بیست و نه روایت آن، اختلاف نحوی است و یازده روایت آن هم از معنای کلی متن معروف قرآن خارج نیست. برخی از این یازده روایت، در قرائت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ هم آمده است. از این روایت‌های چهل‌گانه در منابع قرائت‌های شاذ، تنها یک مورد آمده است (۶).

درباره مصحف عبدالله بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سجستانی^۱ آورده است که در آن حروفی وجود دارد که با حروف مصاحف ما اختلاف دارد. کتاب «المصاحف» حتی یک روایت قرائتی از آن را ثبت نکرده است، اما منابع ارجاعی ما برای آن سه روایت ثبت کرده‌اند که دو حرف [وجه قرائتی] آن از رسم الخط عثمانی خارج نیستند. یکی کلمه «رباوه»^۲ به جای:

(مؤمنون، ۲۳ / ۵۰)

﴿رَبْوَةٌ﴾

و دیگری:

(جاثیه، ۴۵ / ۱۳)^۳

﴿جَمِيعًا مِّنْهُ﴾

به جای «منه» روایت سومی هم با رسم الخط عثمانی اختلاف دارد که «فمارت به»^۱ به جای:

(اعراف، ۷ / ۱۸۹)

﴿فَمَرَّتْ بِهِ﴾

می‌باشد (۷).

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۳، ص ۸۳.

۲- ابن خالویه، المختصر، ص ۹۸، الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۱۶۷، ابوحیان، البحر المحیط، ج ۶، ص ۴۰۸.

۳- المختصر، ص ۱۳۸، شواذ القراءه، ص ۲۲۱، البحر المحیط، ج ۸، ص ۴۴ و ابن جنی، المحتسب، ص ۱۴۷.

۱- المختصر، صص ۴۷-۴۸، شواذ القراءه، ص ۹۳ و البحر المحیط، ص ۴، ص ۴۳۹.

مصحف عایشه رضی الله عنها، تنها هجده روایت قرائتی مخالف را ثبت کرده است. اختلاف سیزده روایت آن نحوی و پنج روایت دیگر آن با معنای متن معروف قرآن، اختلاف ندارند. منابع قرائت‌های شاذ ارجاعی ما، چهارده روایت از آن ثبت کرده‌اند (۸).

مصحف سالم بن معقل بن عتبہ بن ربیعہ که در دو حرف [وجه قرائتی] اختلاف دارد و کتاب‌های قرائت‌های شاذ چیزی از آن را ذکر نکرده‌اند، هر چند که ممکن است آن دو حرف از مصحف دیگری باشد. سالم رضی الله عنه در سال ۱۲ هجری قمری در جنگ یمامه در دوران خلافت ابوبکر رضی الله عنه، قبل از اقدام به گردآوری قرآن، به شهادت رسید، جنگی که علت اصلی چنین اقدامی بود. اما این که گفته می‌شود، سالم، صاحب مصحفی بوده است، درست نیست مگر به این معنا که نزد او مجموعه‌های از صحیفه‌ها بوده است که در آن روزگار پیشین، آنچه را در حافظه داشته، گردآوری کرده است که بدون این که شکل مصحف به خود بگیرد. تردید سیوطی در خبر گردآوری قرآن توسط سالم گذشت. هر چند که ما با سیوطی هم داستان نیستیم که سالم رضی الله عنه یکی از گردآوران قرآن به فرمان ابوبکر رضی الله عنه بوده باشد چون وفات وی قبل از جمع‌آوری قرآن توسط ابوبکر رضی الله عنه بوده است (۹).

و بالاخره مصحف ام‌سلمه رضی الله عنها (درگذشته به سال ۵۹ ه. ق.) که پنج روایت قرائتی را ثبت کرده است. چهار روایت از آن از رسم الخط عثمانی و دیگری از معنای متن معروف قرآن، بیرون نیست. منابع ارجاعی ما تنها یک روایت از آن را ذکر کرده‌اند (۱۰).

اینها، ده مصحف منسوب به صحابه هستند که هیچ یک از آنها، به معنای مصحف نیست بلکه بیشتر به معنای صحیفه‌هایی می‌باشند که - به نظر ما - در مسأله تاریخ قرآن، چندان اهمیتی ندارند، به ویژه وجوهی که در آنها آمده است، در مصاحف مهم یعنی مصحف‌های ابن مسعود، ابی، علی و ابن عباس رضی الله عنهم هم آمده است.

شاید گمان می‌رود که ما از ارزش آنچه که در این مصاحف آمده و با رسم الخط مصحف عثمانی مخالفت داشته کاسته‌ایم، اما این مسأله به ذهن ما خطور نکرده است بلکه این مسأله از جنبه دیگری است که در مورد قرائت‌های شاذ می‌باشد که در جای خود از آن سخن خواهیم گفت. این مسأله در باب حروف هفتگانه و در فصل قرائت به معنا بررسی کرده‌ایم. در بحث و بررسی ابن مسعود رضی الله عنه و دیگران باز به آن اشاره خواهیم کرد.

نکته‌ای که باقی ماند و باید به آن اشاره کنیم، این است که کتاب‌های زیادی در گذشته، پیرامون مصاحف نوشته شده است که این ندیم آنها را ذکر کرده، و آرتور جفری در مقدمه کتاب «المصاحف» بر آنها توضیحاتی افزوده است. این کتاب‌ها به شرح زیر می‌باشند:

۱- کتاب «اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق» از ابن عامر یحصبی (در گذشته به سال ۱۱۸ هـ ق.).

۲- کتاب «اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة والبصرة» از کسایبی (در گذشته به سال ۱۸۹ هـ ق.).

۳- کتاب «اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف» از فراء بغدادی (در گذشته به سال ۲۰۷ هـ ق.).

۴- کتاب «اختلاف المصاحف» از خلف بن هشام (در گذشته به سال ۲۲۹ هـ ق.).

۵- کتاب «اختلاف المصاحف وجامع القراءات» از مدائنی (در گذشته به سال ۲۳۱ هـ ق.).

۶- کتاب «اختلاف المصاحف» از ابوحاتم سجستانی (در گذشته به سال ۲۴۸ هـ ق.).

۷- کتاب «المصاحف والهجاء» از محمدبن عیسی اصفهانی (در گذشته به سال ۲۵۳ هـ ق.).

۸- کتاب «المصاحف» از ابن ابی داود سجستانی (در گذشته به سال ۳۱۶ هـ ق.).

۹- کتاب «المصاحف» از ابن انباری (در گذشته به سال ۳۲۷ هـ ق.).

۱۰- کتاب «المصاحف» از ابن اشته اصفهانی (در گذشته به سال ۳۶۰ هـ ق.).

۱۱- کتاب «غریب المصاحف» از وراق.

از بین این کتاب‌ها، تنها کتاب «المصاحف» از ابن ابی داود سجستانی به ما رسیده است.^۱

پژوهشی در مصحف ابن مسعود رضی الله عنه

قبل از بحث تفصیلی دربارهٔ این مصحف یا به عبارت صحیح‌تر دربارهٔ روایت‌های منسوب به ابن مسعود رضی الله عنه در این مصحف، مایلیم به یک حقیقت تاریخی متواتر اشاره کنم و آن، این که مصحفی که بر آن اجماع شده، همان مصحف عثمانی است که مسلمانان آن را در جای جای زمین می‌خوانند. در اجماع صحابه بر آن، جای عبدالله بن مسعود خالی نیست و این مطلب در حیات وی هم ثابت شده است. قبلاً از قول ابوحنیفان [به پایان بحث قرائت به معنا رجوع کنید] آورده‌ایم که «به تواتر در نزد ما صحیح است که قرائت ابن مسعود به غیر آنچه که از او نقل شده، از جمله قرائت‌هایی است که با رسم الخط، هماهنگ می‌باشد». ابوحنیفان این حقیقت را فراوان در بررسی برخی قرائت‌های ابن مسعود که با متن نگاشته شدهٔ مصحف، اختلاف دارد ذکر نموده است. وی در شرحی بر قرائت ابن مسعود: «فالصوالح قوانت حواظ للغیب بها حفظ الله فأصلحوا إلیهن»^۱ می‌گوید: «بهتر است این قرائت را به قرائتی تفسیری حمل کرد چون با متن نگاشته شدهٔ مصحف نمونه [امام] اختلاف دارد و در آن اضافه هم هست [فأصلحوا إلیهن].»

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، مقدمه آرتور جفری، ص ۱۰ و نیز نک: محمدبن الندیم، الفهرست، ص ۶۰ (۱۱).

۱- نک: (نساء، ۴ / ۳۴) قرائت عمومی: «فَالصَّلِحَةُ قَبِيحَةٌ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»
«پس زنان درستکار، فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند».

از ابن مسعود رضی الله عنه، به نقل صحیح و بدون شک رسیده است که وی قرآن را با توجه به رسم الخط متن نگاشته شده قرآن می خوانده و به دیگران آموزش می داده است، لذا این قرائت را بهتر است به تفسیر حمل کرد^۱. همو در تعلیقی بر قرائت ابن مسعود رضی الله عنه «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ الْخَوْفَ وَالْجُوعَ»^۲ می نویسد: می گویم این قرائت، تفسیر معنای آیه است نه قرائت آن، چون آنچه از وی، به طور مستفیض، نقل شده، مثل آن چیزی است که در متن نگاشته شده مصحف آمده است^۳.

ابوحیان در تعلیق بر قرائت ابن مسعود از آیه ۲۳ سوره اسراء [۱۷] «و وصی ربک» به جای:

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ ﴾

می گوید: «بهتر است که چنین قرائتی، به تفسیر حمل شود، چون قرائتی است که با متن نگاشته شده مصحف، اختلاف دارد و متواتر قرائت: «وقضى» می باشد چنان که این قرائت [وقضى] از ابن مسعود، ابن عباس و دیگران به طور مستفیض در سندهای قاریان هفتگانه [قراء سبعه] آمده است^۱.

۱- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۳، ص ۲۴۰.

۲- (نحل، ۱۶ / ۱۱۲) قرائت عمومی: ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ «و خدا هم به [سزای] آنچه انجام می دادند طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن (شهر) چشانید. در خصوص خبر مستفیض بنگرید به: [محمد جمال الدین القاسمی، قواعد التحديث، ص ۱۲۴].

۳- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۵، ص ۵۴۳.

۱- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۶، ص ۲۵.

وی در قرائت ابن مسعود «وما یعبدون من دوننا»^۱ می‌گوید: «این قرائت، تفسیر است نه قرآن، چه از عبدالله به تواتر آنچه که در متن مصحف است، رسیده است»^۲. ابوحیان قرائت «تخرج بالدهن» از ابن مسعود به جای:

﴿ تَنْبُتُ بِالْذُّهْنِ ﴾
(مؤمنون، ۲۳ / ۲۰)

می‌گوید: این قرائت، قرائتی است مبتنی بر تفسیر، به خاطر تواتر قرائت جمهور از ابن مسعود»^۳.

گاهی قرائت، سخنی منقول از پیامبر ﷺ است، ولی با این همه، آن را در متن قرآن می‌بینیم. مثلاً ابن انباری در قرائت ابن مسعود «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْخَنِيفَةُ»^۴ می‌گوید: «بر خردمندان پوشیده نیست که این سخن پیامبر ﷺ از باب تفسیر است ولی برخی که احادیث را در قرائت‌ها داخل می‌کنند، آن را جزء قرائت‌ها شمرده‌اند»^۱.

این روایت را قرطبی هم از طریق شعبه و او از عاصم و وی از زرین حبیش و او از ابی و او هم از پیامبر ﷺ نقل کرده است که پیامبر ﷺ چنین قرائت کرده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْخَنِيفَةُ لَا الْيَهُودِيَّةَ وَلَا النَّصْرَانِيَّةَ وَلَا الْمَجُوسِيَّةَ» (۱۲) و آن‌گاه سخن پیشین ابن

۱- نک: (کهف، ۱۸ / ۱۶)، قرائت عمومی: «وَمَا يَعْبُدُونَ» است. در خصوص قرائت ابن مسعود مقایسه کنید با: [الالوسی، روح المعانی، ج ۱۵، صص ۲۲۰-۲۲۱ و القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۳۶۷].

۲- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۶، ص ۱۰۶.

۳- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۶، ص ۴۰۱.

۴- نک: (آل عمران، ۳ / ۱۹)، قرائت عمومی: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ لَإِسْلَامٌ».

۱- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۲، ص ۴۱۰.

انباری را آورده است.^۱ بدین ترتیب، ابوحیان در مواردی بسیار زیاد از تفسیرش، چنین قرائت‌هایی را آورده است [و آن را بر تفسیر حمل کرده است]. در خصوص قرائت اخیر، باید به مصحف ابی‌بن کعب نگاهی داشته باشیم.

شاید مسأله روشن‌تر گردد، اگر به بررسی سندهای قرائت‌های هفتگانه پردازیم تا از میزان حضور ابن مسعود در این اسناد، آگاهی یابیم.

- قرائت حمزه از اعمش و او از زر بن حبیش و او از عبدالله بن مسعود.^۲

- قرائت عاصم بن ابی‌النجود از «زر بن حبیش، ابوعبدالرحمن سلمی، ابوعمر و شیبانی» و این سه تن از عبدالله بن مسعود.^۳

- قرائت ابوعمر و بن علاء از عاصم و عاصم از ... «طبق سند قبلی».^۴

- قرائت کسای از حمزه و او از اعمش و او از زر بن حبیش و او از عبدالله بن مسعود.^۵ همچنین ابن جزئی در شرح حال ابن مسعود می‌گوید: «قرائت عاصم و حمزه و کسای و خلف و اعمش به او ختم می‌شود».^۱ اما وی از تصریح نام ابوعمر و بن علاء غفلت نموده است چه در نظر وی قرائت او، مجموعه‌گزینه‌هایی [= اختیار] است از روایت‌هایی که از استادان فراوانش دریافت شده است.

بنابراین، اگر موضع ابن مسعود رضی الله عنه نسبت به مصحف نمونه [امام]، این چنین باشد، چاره‌ای جز تسلیم شدن به سخن ابوحیان نداریم که در خصوص آنچه که از او روایت شده

۱- ابوعبدالله محمد بن احمد القرطبی، *الاجامع لأحكام القرآن*، ج ۴، ص ۴۳.

۲- شمس‌الدین محمد بن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۶۱.

۳- همان، ج ۱، ص ۳۴۶.

۴- همان، ص ۵۳۵.

۵- همان، ص ۵۳۵.

۱- همان، ص ۴۵۹.

و با متن نگاشته شده مصحف، متفاوت است، گفته: «این روایت‌ها، به فرض درستی‌شان، خبر واحد هستند و با آنچه که به تواتر رسیده، تعارض ندارند». در همین مورد باز چنین می‌گوید: «بیشتر قرائت‌های عبدالله بن مسعود به شیعه نسبت داده می‌شود»^۱.

پیدا است که هدف این گروه شیعی، آن است که به کتاب خداوند، چیزهایی بیفزایند که ادعای آنها را تأیید نماید، از این قبیل، برخی اضافات در دست داریم که عاقلانه نیست که از قرآن باشند؛ نه از حیث معنا و نه از حیث سبک و اسلوب، و آشکارا، ویژگی وارداتی در متن و بیگانگی از متن وحیانی و معجزه در آنها پیدا است، مثل موارد اضافی در آیه ۱۰ سوره واقعه (۵۶) «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفِرُونَ لِمَن يَشَاءُ اللَّهُ إِنَّ مَقْدَرَهُ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا»^۲ بدون شک چنین عبارت‌هایی ارتباطی با ابن مسعود ندارد بلکه ساختگی است و سازندگان آن، ابن مسعود را بسان پرده‌ای قرار داده‌اند که در پشت وی پنهان شوند. بعید است که وی چنین گفته باشد و یا از آن خبر داشته باشد (۱۵)، چون عمر عبدالله بن مسعود به سرآمده بود و هنوز در جامعه اسلامی آن فتنه‌ها و آشوب‌هایی که وزیدن گرفت و خاندان علی علیه السلام را محور این نزاع قرار داده بودند، ظاهر نگشته بود.

از طرفی، در متن ابوحنیفان دیدیم که گفته است: «اینها [روایت‌های مخالف با مصحف] خبرهای واحد هستند». در واقع روایت‌هایی که به ابن مسعود علیه السلام نسبت داده شده است تنها از طریق «اعمش» بوده^۱. و روایت‌هایی واحد هستند. اما در مقابله با

۱- ابوحنیفان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۶۱.

۲- آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷.

۱- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۲، ص ۵۷.

روایت متواتر که بر اجماع شده است، شاذ می‌گردند، چون خبرهای واحد وقتی با خبرهای صحیح مقایسه می‌شوند، واحد به حساب می‌آیند اما وقتی با متواتر مقابله شوند، باطل به حساب می‌آیند. شافعی در تعریف حدیث شاذ می‌گوید: «شاذ، حدیثی است که شخص مورد قبولی آن را روایت کند که مخالف روایت کسی است که از او شایسته‌تر است»^۱. این از حیث روایت.

«اما از حیث راوی یعنی اعمش، کتاب‌های جرح و تعدیل درباره او آورده‌اند که ثقه، حافظ و آشنا به قرائت و پرهیزگار اما مدلس بوده است»^۲ (۱۶).

اگر به شاذ بودن روایت، تدلیس^۳ راوی را هم بیفزاییم، می‌توان مسأله روایت‌های کتاب المصاحف را به شکل کامل در جای صحیح آن، در رابطه با ابن مسعود، قرار دهیم. این مسأله به طور زیاد نسبت به غیر او هم تفاوت ندارد.

۱- جمال‌الدین القاسمی، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، ص ۱۱۱، ۱۹۲۵ [شاذ حدیثی است که در مقابل و معارض حدیث مشهور یا حدیثی که راویانش حافظ‌تر است، واقع شود. [کاظم مدیر شانه‌چی، درایة الحدیث، ص ۶۱].

۲- احمد بن علی بن حجر العسقلانی، تقریب التهذیب، ج ۱، ص ۳۳۱.

۳- حافظ عثمان بن ابی‌نصر شافعی (درگذشته به سال ۶۴۳ ه. ق.) در کتاب خود، علوم الحدیث معروف به مقدمه ابن‌صلاح، اول ۱۳۲۶، صص ۲۸-۲۹ چنین می‌گوید: «تدلیس دو نوع است:

الف: تدلیس در اسناد بدین معنا که راوی از کسی که او را ملاقات کرده، چیزی را روایت کند که آن را از او شنیده است ولی طوری سند را بیاورد که دیگران گمان کنند، از او شنیده است. یا آن که راوی از کسی که هم عصر اوست، چیزی را روایت کند در صورتی که او را دیدار نکرده و سند را طوری آورده که گمان شود آن کس را دیدار کرده و از او شنیده است (۱۷). بین راوی و آن که از او نقل کرده، می‌تواند یک راوی یا چند راوی دیگر باشند. چنین شخصی که در اسناد تدلیس می‌کند، در اسناد خود نباید بگوید: «أخبرنا فلان یا حدثنا و چیزی شبیه این دو [چرا که این الفاظ بیانگر اتصال سند هستند و حال آن که این گونه نیست] بلکه او باید بگوید: قال فلان یا عن فلان و مانند آن.

همه آنچه که به ابن مسعود، درباره قرائت‌های شاذ نسبت داده شده است، با مصحف نمونه [امام] در تناقض نیست و یا با آن اختلاف ندارد. بیشتر قرائت‌های او تنها از جنبه اعرابی با حفظ ساختار کلمه، متفاوت است. یعنی منشأ اختلاف، غالباً نحوی است. غیر از این روایت‌ها [قرائتی]، می‌توان اختلاف را به شکل زیر تقسیم کرد:

ب: تدلیس در شیوخ [که از آنان روایت شده]، بدین نحو که راوی، از شیخی، حدیثی را که از او شنیده است روایت کند ولی [نخواهد نام او معلوم شود] پس او را به نامی یا کنیه‌ای غیر مشهور یا وصفی که بدان مشهور نیست می‌آورد تا شناخته نگردد [یا او را به شهر یا قبیله یا صنعت و حرفه‌ای که بدان شهرتی ندارد، توصیف نماید] (۱۸) اما قسم اول (تدلیس در اسناد) بسیار ناپسند است و بیشتر علما آن را سرزنش کرده‌اند، چنان که شعبه بن حجاج یکی از کسانی است که بسیار از آن بد یاد کرده است همان طور که از شافعی روایت شده که شعبه می‌گفت: تدلیس مثل دروغگویی است. همچنین از او روایت شده که شعبه می‌گفت: «اگر زنا کنم بهتر است تا تدلیس نمایم». این کلام شعبه، حمل بر مبالغه وی در نهی از نوع تدلیس شده است. علما در قبول روایت کسی که به این نوع، تدلیس شناخته شده است، اختلاف دارند. گروهی چنین شخصی را مجروح دانسته و روایتش قبول نمی‌شود - چه تصریح به سماع بکند و چه بکند - ولی قول صحیح، تفصیل است، بدین معنا که مدلس آنچه را که روایت کرده، اگر با لفظی آورد که احتمال تدلیس در آن می‌رود، به طوری که سماع و اتصال را مشخص نمی‌سازد چنین روایتی در حکم روایت مرسل و انواع آن است و اگر با لفظی آورد که بیانگر اتصال است مانند سمعت، حدثنا، و اخبرنا، روایت وی قابل قبول و بدان احتجاج می‌شود. در کتاب صحیح مسلم و بخاری و دیگر کتاب‌های حدیثی معتبر از این قسم تدلیس بی‌شمار است مانند آنچه قتاده، اعمش، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، هشام ابن بشیر و غیر اینان، تدلیس کرده‌اند که البته تدلیس درباره اینان، به معنای دروغ نیست بلکه نوعی ابهام است با لفظی احتمالی (۱۹)».

آنچه آمد، تدلیس در حدیث بود، اما در روایت قرآن، ما به مذهبی گرایش داریم که سخت از روایت تدلیس، نفرت دارد چه اگر برای مدلس‌گیری از تدلیس در روایت نباشد، ولی کتاب خدا، چنین تدلیسی را شامل نمی‌شود.

- ۱- روایت‌هایی که ویژگی لهجه‌ای دارند.
 - ۲- روایت‌هایی که ویژگی ترادف دارند.
 - ۳- روایت‌هایی که از متن مصحف، کم دارند.
 - ۴- روایت‌هایی که از متن مصحف اضافه دارند.
 - ۵- روایت‌هایی که بدون کم یا زیاد شدن و یا ترادف، تغییری در آن رخ داده است.
- چهار نوع اخیر، اشکال زیادی در قرائت‌های شاذ ایجاد می‌کند، چون ادعای قرائت در آنها و قرآن بودن آنها - اگر درست باشند - از خطرناکترین اسباب فتنه و آشوب به حساب می‌آید؛ ولی به شکرانه خدا، اینها درست نیستند. دست یازیدن برخی از قاریان به چنین روایت‌هایی، به نزاع بین آنها و جمهور مسلمانان منجر شد که نتیجه آن، ترک مردم از اخذ قرائت از آنها گشت. لذا روش‌های آنها در قرائت از بین رفت و یا به فراموشی سپرده شد. از جمله اخبار این نزاع، خبری است که ابن اثیر روایت کرده است که حجاج بن یوسف ثقفی گفته است: «به خدا سوگند اگر به شما فرمان دهم که از این در خارج شوید و شما از در دیگر خارج شوید، خونتان بر من حلال است و احدی را نخواهم یافت که قرآن بر قرائت ابی ام عبد - یعنی ابن مسعود - قرائت کند مگر این که گردنش را خواهم زد و آن قرائت را از مصحف خواهم کرد هر چند که با استخوان خوک برای حذف آن، مصحف را بتراشم» نزد اعمش بیان شد و اعمش گفت: «من نیز شنیدم که این چنین می‌گفت ولی در دلم گفتم: من علی‌رغم میل تو قرائت خواهم کرد»^۱.
- با تمام اینها، از زندگی ابن مسعود، تصویری داریم که می‌پنداریم، منشأ بیشتر آنچه باشد که به او نسبت داده شده و اختلاف آشکاری با متن مصحف داشته است.
- ابن جزری از عبدالرحمان بن ابی‌لیلی روایت کرده است: «وقتی یاران ابن مسعود، جمع می‌شدند، مصحف را می‌گشودند و قرائت می‌کردند و او برای آنها تفسیر

۱- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۴، حوادث سال ۹۵ هـ ق. [محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، صص ۳۶۳-۳۶۴].

می‌کرد»^۱. شاید کسانی که در مجلس او برای تفسیر حاضر می‌شدند، گاهی از او تفسیر را به عنوان قرائت بر می‌گرفتند، به ویژه اگر بدانیم که در صدر اسلام، بیشتر گرایش مردم به فهم کتاب خداوند بوده است تا توجه و دقت به ظاهر و حرف حرف متن، چون از جانب آنها، اطمینان و اعتمادی به تفاوت کلام خداوند نسبت به غیر آن وجود داشته و غیر ممکن می‌نموده که این کلام به هم درآمیزند. اما معنای این سخن، این نیست که بسیاری از این قرائت‌ها به اجازه قرائت به حروف هفتگانه باز نمی‌گردد بلکه در واقع این اجازه - قبل از این که عثمان رضی الله عنه آنها را مقید کند - گاهی اوقات از بارزترین راه‌های قرائت به حروف [قرائت‌ها] متفاوت بوده است، چه به آموزش قرائت و چه با موافقت از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله؛ اما وقتی مصحف عثمان رضی الله عنه نوشته شد و مسلمانان به آن اجماع کردند، هر آنچه که با مصحف عثمان [امام] متفاوت بود، شاذ به حساب آمد و باید در قرائت ترک می‌شد و دیگر صحف سوزانده می‌گشت.

ابن مسعود رضی الله عنه، بعد از رضایت به کار عثمان رضی الله عنه تا سال ۳۲ هجری قمری، مردم را در کوفه آموزش می‌داد، تا این که به مکه کوچ کرد و در مسیرش به ریزه رسید و شاهد وفات ابوذری بود و آن‌گاه به مدینه آمد و در پایان سال ۳۲ هجری قمری، یعنی سه سال قبل از قتل عثمان، از دنیا رفت»^۱.

اینها حوادثی است در رابطه با موضع ابن مسعود. اما برخی اخباری که در بعضی از کتاب‌های شیعی آمده است بر این باورند که ابن مسعود از مخالفت با عثمان تنها بعد از آزار و شکنجه‌اش توسط عثمان، دست برداشت. [نوری محدث] طبرسی می‌گوید: بسیاری از دانشمندان اهل سنت مثل شهرستانی در الملل و النحل به نقل از نظام، شکنجه و آزار ابن مسعود توسط عثمان را روایت کرده‌اند و شارح المقاصد [سعد تفتازانی] و شارح التجرید

۱- ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۹۵.

۱- همان و نیز: ر. ک: ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، حوادث سال ۳۲ هجری قمری.

[فاضل قوشچی] هم آن را پذیرفته‌اند. شارح التجرید می‌گوید: «وقتی عثمان خواست تا مردم را به مصحف واحدی گرد آورد. مصحف عبدالله بن مسعود را طلب کرد و عبدالله بن مسعود با وجود زیادت و نقصانی که در مصحفش بود، از تحویل آن به عثمان ابا کرد لذا عثمان او را شکنجه کرد تا بپذیرد»^۱.

در روایت دیگری، طبرسی آورده است که عثمان دو دنده او را شکست و او هم به سبب همین ضربه از دنیا رفت»^۲.

این خبرها ضعیف است و در رد آن کافی است بگوییم که هیچ‌گاه ابن مسعود در طول زندگی‌اش که بیشتر آن را در کوفه سپری کرد، از چنین بیماری‌ای شکایت نکرده است بلکه خبرهای درست بیان می‌کنند که او به پشتیبانی از موضع عثمان تلاش می‌کرده است و به آموزش قرائت از مصحف او که موافق با جمهور امت بوده می‌پرداخت و چنان که گذشت، در میان اجماع‌کنندگان بر این مصحف نیز بود.

گاهی آدمی، عالمی را به خاطر خطا در فهم موضعی از بحث یا ارزیابی آن می‌بخشد اما گاهی آن شخص عالم به خاطر دروغ‌گویی یا نسبت دادن سخنانی به گذشتگان که آن را به زبان نیاورده‌اند، تحقیر خود را از سوی آدمی موجب می‌شود، چون این کار خیانتی است به امانتداری در علم و تهمتی است به دانشمندان پیشین.

در این قول طبرسی «بسیاری از دانشمندان اهل سنت مثل شهرستانی در الملل والنحل از نظام، شکنجه و آزار ابن مسعود توسط عثمان را روایت کرده‌اند». با این که سخنی کوتاه است ولی سه اشکال وجود دارد:

۱- حسین بن محمد تقی النوری الطبرسی، *فصل الخطاب*، ص ۱۱۳، نسخه موجود در دارالکتب، شماره ۶۰۵، تفسیر تیمور.

۲- النوری الطبرسی، *فصل الخطاب*، ص ۱۳۱.

- ۱- طبرسی در میان بسیاری از دانشمندان اهل سنت، تنها چهار نفر مثل شهرستانی، نظام، شارح المقاصد و شارح التجرید را آورده است که اینها به نظر وی «بسیاری» هستند.
- ۲- به شهرستانی در این مسأله تهمت زده شده است چون وی این حادثه را در مقام محکوم کردن نظام و بیان زشتی‌های وی بیان کرده است، از جمله «گرایش وی به رفض [شیعه] و بدگویی او درباره صحابه بزرگ»^۱. شهرستانی در ادامه به بیان افترا و تهمت و نظام به عثمان رضی الله عنه می‌پردازد که گفت: «عثمان، عبدالله بن مسعود را به خاطر حاضر نمودن مصحف و سخنی که به عثمان گفت، زده است». سپس شهرستانی درباره نظام می‌گوید: «آن‌گاه نظام بر این رسوایی عثمان افزود که وی علی و عبدالله بن مسعود را به خاطر آن که گفتند: «أقول فيها برأیی» عیب گرفته و ابن مسعود را در روایت «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه» دروغگو دانسته است؛ و دیگر دروغ‌های زشت درباره صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله. آیا شهرستانی، بدین نحو از بسیاری دانشمندان است که شکنجه عثمان رضی الله عنه نسبت به ابن مسعود رضی الله عنه را روایت کرده‌اند؟
- ۳- از همه مهمتر، آن که طبرسی، نظام را از دانشمندان دانسته است و حال آن که چنان که دیدیم، شهرستانی وی را از خروج‌کنندگان بر اهل سنت، می‌داند، چنان که ابن حزم نیز وی را به کفر محض توصیف نموده است^۲. ولی با این همه، طبرسی، از این که او را جزء دانشمندان اهل سنت آورد، شرمی نداشته است، و بعد از این چه ارزشی برای نقل این کتک زدن و آزار از سوی گوینده آن، برای خواننده وجود خواهد داشت؟

۱- محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، الملل و النحل، مطبوع در حاشیه الفصل فی الملل والأهواء والنحل،

ابن حزم، ج ۱، ص ۶۴.

۱- همان، ص ۶۵.

۲- علی بن احمد الظاهری (ابن حزم)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ۴، ص ۱۴۷.

آنچه که طرفداران این خبرها را وامی‌دارد تا روایت‌های مختلف و گاه ساختگی را به مصحف ابن مسعود رضی الله عنه نسبت دهند، آن است که آنان را در نشر ادعاهای باطلشان پیرامون سلامت قرآن از تحریف یاری رساند، چه از لوازم ساختگی بودن این داستان، جعل کردن چنین خبرهایی است که آن را به شکل روایت مجسم ساخته‌اند تا مقدمه‌ای با شما برای بیان عبارت‌هایی که داخل در متن قرآن بوده‌اند (۲۰).

به این مسأله در بررسی مصحف علی بن ابیطالب رضی الله عنه اما اکنون سخن در جنبه تاریخی مصحف ابن مسعود رضی الله عنه برای ما کافی است.

مهمترین مطلب در بررسی روایت‌های این مصحف، بررسی مجموعه‌ای است که در آن جنبه‌های قرائت لهجه‌ای نمایان است و ما آن را با ذکر نمونه‌هایی چند از آن، نه به صورت بررسی تمام، مورد کنگاش قرار خواهیم داد. سپس روایت‌های قرائتی ترادف را در این مصحف ارائه می‌نماییم تا بیان کنیم که روایت‌هایی هستند متفاوت با متن نگاشته شده مصحف عثمانی که فقط ویژگی تفسیر و توضیح در آنها وجود دارد.

جنبه‌های لهجه‌ای در قرائت ابن مسعود رضی الله عنه

قبل از هر چیز، باید بگوییم، ابن مسعود رضی الله عنه از قبیله هذیل است^۱. و جای شگفتی نیست اگر برخی جنبه‌های خاص لهجه هذلی در روایت‌های منسوب به وی پدیدار گردد. از ویژگی‌های لهجه‌ای این قبیله، پدیده لهجه‌ای «فحفحه» می‌باشد، یعنی «حاء» را به «عین» تبدیل می‌کنند^۲. چنان که پدیده لهجه‌ای مشترکی بین آنها و قبیله‌های «سعدبن

۱- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۴۵۸.

۲- جلال‌الدین السیوطی، *المزهر*، ج ۱، ص ۲۲۲.

بکر»، «ازد»، «قیس» و «انصار» نیز به «استنطاء» وجود دارد، یعنی «عین» ساکن را وقتی در کنار «طاء» باشد، به «نون» تبدیل می‌کند [مانند أعطی وأنطی]^۱ در واقع، ابن مسعود رضی الله عنه در رابطه با «فحفه» موضعی قابل تأمل دارد. اگرچه این پدیده آوایی به معنای تبدیل «حاء» به «عین» است ولی تنها در «حتی حین» از او به «عتی حین»^۲ در تمام موارد، روایت شده است. شگفت آن که حای «حتی» به «عین» تبدیل شده است و حای «حین» بدون تغییر مانده است. شگفت‌تر این که:

(صافات، ۳۷ / ۱۱۴)

﴿إِلَى حِينٍ﴾

را به «حتی حین»^۳ بدون تغییر در هر دو [تغییر حای «حتی» و «حین» به عین] قرائت کرده است. همچنین از او روایت شده است که آیه:

(واقعه، ۵۶ / ۲۹)^۱

﴿وَطَلَحٍ مَّنْضُودٍ﴾

«و درخت‌های موز که میوه‌اش خوشه خوشه روی هم چیده است».

را به «وطلح منضود» قرائت کرده است. ابن سیده می‌گوید: «طلح، لغتی است به جای طلع»^۲. تعریف پدیده آوایی «فحفه» با این قرائت اخیر که اتحاد معنایی دو کلمه را در بر گرفته، منطبق است.

۱- همان.

۲- ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۶۳ و الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۱۱۹ و ابوحیان، البحر المحيط، ج ۵، ص ۳۰۷ و ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۹، ۶۴، ۸۰.

۳- آرتور جفری، ماتریال، ص ۸۰.

۱- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۸، ص ۲۰۶، ابن خالویه، المختصر، ص ۱۰۱، الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۳۷ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷.

اما از او روایت عکس این پدیده آوایی هم آمده است. یعنی «عین» را به «حاء» تبدیل کرده است، مثلاً در آیه:

﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ (عادیات، ۱۰۰ / ۹)

«مگر نمی‌داند که چون آنچه در گورهاست، بیرون ریخته گردد».

﴿إِذَا بُعِثَ﴾

را به «إِذَا بَحْثَ»^۲ قرائت کرده است. در لسان العرب آمده است که «بعثرت و بحثرت دو لغت هستند»^۳. همه این گونه‌های لهجه‌ای تابع تفسیر واحدی از جنبه آوایی هستند، چه این که عرب یکی از این دو حرف را به خاطر قریب المنخرج بودن به دیگری تبدیل می‌کند.^۴ اما آنچه که از ویژگی‌های کلی لهجه‌ای در سنت [آوایی] بدوی و شهرنشین می‌شناسیم، این را به دست می‌دهد که یکی از این دو قسم یعنی «فحفه» باید منسوب به قبیله‌ای بدوی و قسم دیگر یعنی «عفعفه» یعنی قلب «عین» به «حاء» منسوب به قبیله متمدن و شهرنشین باشد و هذیل نیز از قبایلی است که تحت تأثیر محیط شهرنشین حجاز بوده است.

شاید بتوان این تناقض ظاهری را این گونه رد کنیم که قرائت (بحثرت) به جای (بعثرت) از باب مماثله [همگونی] است که در زبان بدوی و شهرنشین جاری است و هیچ ارتباطی با پدیده «فحفه» یا «عفعفه» ندارد. چنان که می‌توان قرائت «وطلع منضود»

۱- ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۲، ص ۵۳۳.

۲- الکرمانی، سواد القراءه، ص ۲۶۹، ابن خالویه، المختصر، ص ۱۷۸، ابو حیان، البحر المحیط، ج ۸، ص ۵۵ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۱۱۱.

۳- ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۷۲.

۴- ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳.

را چنین توجیه کنیم که به اصل کلمه قرائت شده است و «طلع» لغتی است در طلع، چنان که در لسان العرب آمده است.

شاید قرائت «حتی حین» به جای «الی حین» هم از باب قرائت‌های تفسیری باشد که ابن مسعود نمی‌خواسته است در آنجا جنبه لهجه‌ای نمایان گردد، چون اگر چنین نبود، لازم می‌آمد که در چنین مقامی - که قرائت به تفسیر تأویل می‌شود - از سنت‌های لهجه‌ای قومش پیروی نماید چنان که «وَأَنْظَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» را به جای «وَأَتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»^۱ قرائت تفسیری کرده و پدیده لهجه‌ای را در آن نمایانده است - همان گونه که بیاید - با تمام اینها، این سؤال همچنان درباره راز این مخالفت آوایی، باقی خواهد ماند هر چند که این مخالفت در واقع یک مورد است و با گرایش کلی قرائت‌ها ارتباطی ندارد.

آنچه درباره ابن مسعود رضی الله عنه مشهور است، این است که وی معلم بوده و عموم مردم را از هذلی گرفته تا تمیمی، قریشی و غیره را قرائت می‌آموزانده است و به همین قصد تربیتی به کوفه فرستاده شده و مردم از ادبیات، زبان و قرائتش، مطالبی فراگرفته‌اند.^۱ او نیز به میزان آنچه که از پیامبر صلی الله علیه و آله فراگرفته بود و در حدود اجازه قرائت به حروف هفتگانه به مردم قرآن را آموزش می‌داد، لذا در روایت‌های قرائتی وی جنبه‌هایی از لهجه قبیله‌های هذیل، قریش و تمیم را می‌بینیم.

او نمی‌توانست بر توانایی زبانی که پدیده لهجه‌ای شخصی خود گرفته است، اصرار ورزد چه می‌دانست که یکی از حرف‌های هفتگانه [در حدیث الأحراف السبعة] اختلاف لهجه‌ای بین زبانهاست و همه تلاش وی، آموزش کسانی بود که نزد وی می‌آمدند، البته با چشم‌پوشی از تفاوت‌های لهجه‌ای که گاهی ظاهر می‌شد. به خاطر همین امر مهم

۱- ابراهیم انیس، *فی اللهجات العربیة*، ص ۹۷. در این کتاب، توضیحی ارزشمند در خصوص این پدیده آوایی و علت تسمیه آن آمده است.

۱- ابن ابی داود السجستانی، *المصاحف*، ج ۱، ص ۱۴.

آموزشی است که عمر بن خطاب رضی الله عنه وقتی شنید که کسی «عتی حین» قرائت کرده است، از او پرسید: چه کسی، این قرائت را به تو آموخته است؛ پس گفت: ابن مسعود. لذا عمر رضی الله عنه به ابن مسعود رضی الله عنه نوشت: «خداوند قرآن را عربی و به زبان قریش نازل کرده است پس به زبان قریش برای آنها قرائت نما، نه به زبان هذیل»^۱.

این سخن گویای آن است که همیشه بهتر است رواج متن قرآن، خالی از ویژگی‌های لهجه‌ای باشد چنان که این سخن بر توانایی ابن مسعود رضی الله عنه هم دلالت دارد که می‌توانسته از لهجه خاص خود به لهجه‌ی دیگری مثل لهجه قریش یا غیره، منتقل شود، چنان که شأن معلمی توانمند و کارا چنین است ابن مسعودی که این ویژگی لهجه‌ای هذلی در کمترین محدوده‌اش، از وی تأثیر یافته است کسی است که بخش زیادی از ویژگی‌ها و جنبه‌های خاص لهجه‌ای تمیم و قبایل بدوی همسایه آن نیز از وی تأثیر گرفته است. گویی او با این که شهرنشین است، همیشه علاقمند است تا در کلامش به شیوه خاصی گرایش یابد که وی را از آنچه که در محیط قریش بر او جریان داشته متمایز سازد، این مسأله تا زمانی که ابن مسعود لهجه‌ای را به کار گیرد که از ارزش قرائت وی نکاهد، بدعت و امری نوظهور به شمار نمی‌آید بلکه بر عکس، شأن قرائت وی را بالا می‌برد.

به عنوان مثال، در کنار ورود مثال‌هایی از روایت‌های قرائتی وی، چیزی به نام «استنطاء» آشکار می‌شود که پدیده‌ای آوایی در پنج قبیله است نه یک قبیله، چنان که گذشت. مثلاً «إنا أنطیناک»^۱ به جای:

۱- ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳.

۱- ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۸۱ و الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۷۱ و ابوحیان، البحر

المحیط، ج ۸، ص ۵۱۹.

(کوثر، ۱۰۸ / ۱)

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ﴾

و «أنطاهم تقواهم»^۱ به جای:

(محمد، ۴۷ / ۱۷)

﴿وَأَتْنَهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾

«[توفیق] پرهیزگاری شان داد».

گفته می‌شود. در کنار اینها، بخش زیادی از جنبه‌های لهجه‌ای بدوی و تمیمی را می‌یابیم که ابن مسعود به آن علاقمند است تا جایی که پنداشته می‌شود [با چنین گرایش‌های لهجه‌ای] وی در نهایت به سطح فصاحت اعراب منتقل شده است. از پدیده‌های لهجه‌ای تمیمی که در قرائتش نمایان است، پدیدهٔ ادغام به معنای عام آن است که شامل محو آوایی در آوایی دیگر یا جانشینی آوایی به جای آوایی دیگر به واسطه رابطه‌ای بین آنها می‌باشد.

شکل اول ادغام، مثل قرائت ابن مسعود در:

(نساء، ۴ / ۱۱۰ و ۱۲۳)^۱

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا﴾

«هر کس کار بدی کند».

[وَمِيعَمَسُوءًا] که نظر قرائت حمزه و کسایی و هشام در «بل سولت»^۲ [بسولت]

(به ادغام) است. همچنین قرائت «افتختم»^۳ [به صورت ادغام] که در اصل:

(رعد، ۱۳ / ۱۶)

﴿أَفَأَخَذْتُمْ﴾

۱- شواذ القراءة، ص ۲۲۴؛ المختصر، ص ۱۴۱ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۱.

۱- بنگرید به: ابن خالویه، المختصر، ص ۲۱.

۲- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۳، ص ۵.

۳- الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۲۴ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۵۰.

«آیا برگرفته‌اید؟».

بوده است. قرائت:

(فاطر، ۳۵ / ۳۷)^۱

﴿ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ ﴾

«هرکس که باید در آن عبرت گیرد، عبرت می‌گرفت».

و قرائت:

(قمر، ۵۴ / ۱۵)^۲

﴿ فَهَلْ مِن مَّدَكِرٍ ﴾

«آیا پند گیرنده‌ای هست؟».

و قرائت «عت» به جای:

(غافر، ۴۰ / ۲۷)^۳

﴿ عُنْتُ ﴾

«پناه برده‌ام».

نیز از ابن مسعود رسیده است (۲۱).

از شکل دوم ادغام، قرائت ابن مسعود «فازدع بما تؤمر»^۱ (با زاء) است که در اصل:

(حجر، ۱۵ / ۹۴)

﴿ فَأَصْدَعُ ﴾

«آنچه را که بدان مأموری، آشکار کن».

می‌باشد. گمان می‌کنیم تلفظ «زاء» در این جا با نوعی تفخیم همراه است تا با مبدل منه [صاد] تناسب داشته باشد (۲۲). اما «زاء» با صدای زیر [در مقابل زای قبلی] به جای

۱- الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۲۰۱؛ ابو حیان، *البحر المحیط*، ج ۷، ص ۳۱۶ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۷۸.

۲- *شواذ القراءه*، ص ۲۳۳، *المختصر*، ص ۱۴۸، *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۱۷۸؛ آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۹۵.

۳- آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۸۴.

۱- بنگرید به: الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۱۳۰.

«سین» می آید. مثل «الكسب و الكزب» و «الكسبرة و الكزبرة»^۱ (۲۳). آمدن «ثاء» به جای «فاء» هم جزء قسم اخیر است، مثل «وثومها» به جای:

(بقره، ۲ / ۶۱)^۲

﴿وَفُومَهَا﴾

«و سِیرِ [زمین]».

«ثوم» در زبان [لهجه] تمیم به معنای گندم است و نیز مثل: «جدث و جدف» [به معنای قبر] و «ثم و فم».

در مقابل ادغام تمیمی، وی را می بینیم که از ساختار ادغام شده در قرائت عمومی، عدول کرده و کلمه را به اصل آن یعنی با اظهار [حرف مدغم] آورده است مثل «یتصعد» به جای:

(حج، ۲۲ / ۲۷)^۳

﴿يَصْعَدُ﴾

«از هر راه دوری».

و «المتزمل» به جای:

(مزمّل، ۷۳ / ۱)^۱

﴿الْمُزْمَلِ﴾

«جامه به خویشتن فروپيچیده».

این اظهار، از ویژگی های لهجه قریش است که بحث کامل آن، در کتابمان در خصوص [قرائت] ابوعمر و بن علاء وجود دارد [أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي، ابوعمر و بن العلاء، الخانجی، القاهرة].

۱- ابن منظور الافريقي، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۱۶.

۲- بنگرید به: ابن جنی، المحتسب، ص ۱۷؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البديع، ص ۶؛ الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۶؛ ابوحیان، البحر المحيط، ج ۱، ص ۲۳۳ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۲۶.

۳- بنگرید به: ابوحیان، البحر المحيط، ج ۴، ص ۲۱۸؛ شواذ القراءه، ص ۸۲ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۲.

۱- بنگرید به: المختصر، ص ۱۶۴ و البحر المحيط، ج ۸، ص ۳۶۰ و شواذ القراءه، ص ۲۵۲.

از دیگر جنبه‌های لهجه‌ای تمیمی در روایات ابن مسعود، قرائت او «ما اوری» با همزه به جای واو:

(اعراف، ۷ / ۲۰)^۱

﴿ مَا أُورِي ﴾

«پوشیده ماند».

است بحث مبسوط آن را در کتاب «القراءات القرآنية [فی ضوء علم اللغة الحديث]» آورده‌ایم.

از جمله این جنبه‌های لهجه‌ای تمیم، کسره دادن حرف مضارع در آیه:

(انشقاق، ۸۴ / ۱۹)

﴿ لَتَرْكَبُن ﴾

«بر خواهید نشست».

به لهجه تمیم [لترکبن] است^۱، که بحث کامل آن در بخش اول از باب دوم کتاب پیشینمان وجود دارد. در قرائت‌های ابن مسعود، همچنین نمونه‌هایی منسوب به قبایلی وجود دارد مثل: «من کل فج معیق»^۲ (با تقدیم میم) چه حجازی‌ها می‌گویند: «عمیق» و تمیمی‌ها می‌گویند: «معیق»^۳ چه بسا، این قلب حروف در قرائت وی در «حرث حرج» به جای:

(انعام، ۶ / ۱۳۸)^۴

﴿ حَجْر ﴾

۱- الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۱۸۵؛ ابو حیان، *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۲۷۹ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۴۲.

۱- بنگرید به: ابو حیان، *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۴۴۸، الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۲۶۲ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۴۲.

۲- بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۱۶۳؛ *البحر المحیط*، ج ۶، ص ۳۶۴ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۶۳.

۳- ابن منظور الافریقی، *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۲۷۰.

۴- بنگرید به: *البحر المحیط*، ج ۴، ص ۲۳۱؛ ابن جنی، *المحتسب*، ص ۵۵؛ *شواذ القراءه*، ص ۸۲ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۴۲.

«کشتزارهای ممنوع».

نیز باشد که هر دو [حرج و حجر] به معنای حرام^۱ می‌باشند. دربارهٔ این قرائت سخنی در بررسی مصحف ابی بن کعب خواهیم آورد.
قرائت ابن مسعود:

(جاثیه، ۴۵ / ۲۳)^۲

﴿غَشَوَةٌ﴾

(به فتح غین) بنابر قول ابوحنبلان به لهجهٔ ربیعیه است و نیز «غشاه» در همین آیه (به ضم غین) لهجهٔ قبیلهٔ عکلیه می‌باشد.^۳ همچنین قرائت «انی بریء» به جای:

(زخرف، ۴۳ / ۲۶)^۱

﴿إِنِّي بَرَاءٌ﴾

«واقعاً بیزارم».

بنابر گفتهٔ ابوحنبلان طبق لهجهٔ قبیلهٔ نجد است.^۴ پیداست همهٔ اینها، از مجموعهٔ لهجات قبایل بدوی تمیم می‌باشند.
از دیگر جنبه‌های لهجه‌ای تمیم در قرائت ابن مسعود، استعمال مای نفی به صورت «مای تمیمی» [در مقابل مای حجازی] در آیه:

۱- لسان العرب، ج ۲، ص ۲۳۴ و ج ۴، ص ۱۶۳.

۲- بنگرید به: ابوحنبلان، البحر المحيط، ج ۸، ص ۴۹؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۳۸؛

الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۲۱ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۸۹.

۳- شواذ القراءه، ص ۲۲۱؛ البحر المحيط، ج ۸، ص ۴۹.

۱- بنگرید به: شواذ القراءه، ص ۲۱۷؛ المختصر، ص ۱۳۵؛ البحر المحيط، ج ۸، ص ۱ و آرتور جفری،

ماتریال، صص ۸۶-۸۷.

﴿ مَا هَذَا بَشَرًا ﴾

(یوسف، ۱۲ / ۳۱)^۱

«این بشر نیست».

(به رفع) است.

از بعضی ویژگی‌های تعلیمی ابن مسعود، روایت‌هایی بروز می‌کند که در شکل آوایی خود، بر اساس و مبنایی از زبان تکیه ندارد و گمان غالب می‌رود که دخل و تصرف خاصی از جانب وی در حدود حس زبان‌شناختی و در پرتو فهم وی از معانی حروف هفتگانه صورت گرفته باشد، به طوری که جنبه‌های قرائتی را که اکنون به آن می‌پردازیم نزدیک است رنگ تناقض به خود بگیرد، مثلاً از وی روایت شده است:

﴿ فَشَرَّدَ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ ﴾

(انفال، ۸ / ۵۷)^۲

«کسانی را که در پی ایشانند تار و مار کن».

ابن جنی می‌گوید: «در زبان عرب، ترکیب «شرذ» نداریم و گویی «ذال» به جای «دال» می‌باشد»^۱. [ابدال دال به ذال]. همچنین:

﴿ وَلَا ذِمَّةَ ﴾

(توبه، ۹ / ۸)

(با دال) از ابن مسعود روایت شده است^۲، که چیزی در منابع ما و قاموس‌ها که آن را تفسیر کند، نیافته‌ایم و پیداست - اگر روایت درست باشد - ابدالی نادر است. اینها چنان که گفتیم، بر ویژگی تعلیمی و آموزشی ابن مسعود، دلالت دارد.

۱- بنگرید به: *البحر المحيط*، ج ۵، ص ۳۰۴؛ *شواذ القراءة*، ص ۱۱۸ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۴۹.

۲- بنگرید به: ابوحيان، *البحر المحيط*، ج ۴، ص ۵۰۹؛ ابن خالويه، *المختصر*، ص ۵۰ و الکرمانی، *شواذ القراءة*، ص ۹۶.

۱- الفیروزآبادی، *القاموس المحيط*، ج ۱، ص ۳۵۵.

۲- قرائت عمومی، ولادیمه: و نه پیمان: بنگرید به: *المختصر*، ص ۵۲ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۴۴.

از جنبه‌های لهجه‌ای، پدیده‌های باقی می‌ماند که به سنت‌های لهجه‌ای تمیم مربوط می‌شود و آن، قلب «کاف» در برخی از کلمات به «قاف» است. در روایت‌های منسوب به ابن مسعود در این خصوص مثالی آمده است که آن را محور بحث قرار می‌دهیم. وی در آیه ۱۱ سوره تکویر:

﴿كُشِطَتْ﴾

(تکویر، ۸۱ / ۱۱)^۱

«آن‌گاه که آسمان از جا کنده شود».

را به قاف «قشطت» خوانده است، در لسان العرب آمده است: قبیله تمیم و اسد می‌گویند: «قشطت» و قبیله قیس می‌گوید: «کشطت». قاف در این جا بدل از کاف نیست چون دو لهجه از قوم‌های مختلف می‌باشند. ابن منظور درباره قرائت ابن مسعود می‌گوید: «وَإِذَا السَّمَاءُ قَشِطَتْ» به قاف است و با قرائت‌های «کشطت» به یک معناست، مثل «قسط و کسط» و «قافور و کافور»^۱ چنان که ابن مسعود هم «قافوراً» را به جای:

﴿كَافُورًا﴾

(انسان، ۷۶ / ۵)^۲

خوانده است. اگر این دو مثال را در برابر آنچه از ابن مسعود در قلب «قاف» به «کاف» در قرائت «فلاتکهر»^۳ (به کاف) نقل شده [کهر همان قهر است]^۴ قرار دهیم. در برابر این

۱- بنگرید به: الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۲۶۰؛ ابن خالویه، *المختصر*، ص ۱۶۹، و ابوحنان، *البحر المحيط*، ج ۸، ص ۴۳۴.

۱- ابن منظور الافریقی، *لسان العرب*، ج ۷، ص ۳۷۹.

۲- بنگرید به: *البحر المحيط*، ج ۸، ص ۳۹۵.

۳- نک: ضحی (۹۳)، بخشی از آیه ۹: میازار. بنگرید به: *البحر المحيط*، ج ۸، ص ۴۸۶؛ *المختصر*، ص ۱۷۵، *شواذ القراءه*، ص ۲۶۶ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۱۱۰.

۴- ابن منظور الافریقی، *لسان العرب*، ج ۵، ص ۱۶۴.

اختلاف روشن در قرائت دچار حیرت می‌شویم مگر آن که آن را از باب شیوه آموزش ابن مسعود به حساب آوریم که به اختلاف کسانی که از او فرامی‌گرفتند، متفاوت می‌نموده است، ترقیق «قاف» در این جا از باب شباهت [مماثله] می‌باشد چه وقتی که «قاف» مستعلیه بین «تاء و حرکت آن» و بین «هائ» که با استعلا ادا نمی‌شود، واقع گردد، از باب مشابهت به «کاف» تبدیل می‌شود که همسان صفت «تاء» و «هائ» باشد تا نوعی انسجام آوایی به وجود بیاید. این شیوه [زبانی] در نزد بدویان مشهور است.

چه بسا تعجب ما زیاد گردد اگر شرح ابن خالویه را بر این قرائت اخیر بخوانیم که می‌گوید: «این قرائت مثل قرائتی است که ابن مسعود در تکویر، قرائت کرده است: «وَإِذَا السَّمَاءُ قَشَطَتْ»؛ اما چه شباهتی بین دو قرائت است که ابن خالویه به آن اشاره کرده است با این همه، وقتی سخن حسین بن فارس را یادآور شویم، به تفسیری می‌رسیم که این سه مثال از قرائت ابن مسعود [کافوراً، کشطت، تکهر] را در بردارد. ابن فارس در ضمن بحث از زبان‌های [لهجه‌های] ناپسند و زشت می‌آورد که بنی تمیم حرفی را بین «قاف» و «کاف» تلفظ می‌کنند.^۱

بنابراین، در پرتو این سخن می‌توان گفت که ابن مسعود در این مثال‌ها، نه به «قاف» تلفظ می‌کرده و نه به «کاف» بلکه بین «قاف» و «کاف» به شیوه قبیله تمیم تلفظ می‌کرده است. سخن پیشین ابن خالویه این رای را تأیید می‌کند که او هم بین دو قرائت علیرغم تعارض ظاهری بین آنها، شباهتی قایل است، هر چند که اینها، احتمالاتی تفسیری و روشنگر در این مسأله می‌باشد، ولی ما به این نظر تمایل داریم که این صورت بین «قاف» و «کاف» همان صدای «گاف» است. چیزی که این رای را تقویت می‌کند، نقل ابن فارس از ابن درید است که عرب‌ها هرگاه در تلفظ حروفی که بدان تکلم نمی‌کنند [مثل گاف] ناچار می‌شوند، در

۱- حسین بن فارس، *الصاحبی*، ص ۲۵ و نیز: *الجمهرة*، چاپ حیدرآباد، ج ۱، ص ۵ و جلال‌الدین

السیوطی، *المزهر*، ج ۱، ص ۲۲۲.

هنگام سخن گفتن؛ آن حروف را به نزدیکترین حروف هم مخرجش تبدیل می‌کنند. وی در ادامه می‌افزاید: حرفی که بین «قاف»، «کاف» و «جیم» باشد. لهجه‌ای رایج در یمن است مانند «جمل» که در هنگام اضطراب می‌گویند: «کمل»^۱ بدون شک این «کاف» حرف «کافی» نیست که امروزه تلفظ می‌کنیم بلکه صوتی، شبیه «گاف» فارسی یا جیم قاهری است [در لهجه عامیانه مصری، جیم به گاف تلفظ می‌شود مثلاً جندول را گندول گویند] این آوا، قرائت ابن مسعود به این آواهای لهجه‌ای را برای ما تفسیر می‌کند.

آنچه که در ترجیح این رای، یاری می‌دهد، سخن سیبویه در شیوع ابدال در زبان فارسی است. وی می‌گوید: «عرب‌ها حرفی که بین «کاف» و «جیم» [گاف] باشد را به خاطر نزدیکی آن با «جیم» به «جیم» تبدیل می‌کنند، مثل کلمه «جورب» که اصل آن در فارسی «جوارب» است^۲ (۲۴). بنابراین درست است که این صوت واسطه که به جیم قاهره [گاف فارسی] شبیه است، یک قول باشد و همان چیزی باشد که عرب‌های گذشته، به صورت «جیم» فصیح تلفظ می‌کردند.

۱- ابن فارس الصحابی، ص ۲۵. از قرائت‌های شاذ «حتی یلک الکمل» (اعراف، ۷ / ۴۰): ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ

الْجَمَلُ﴾ به لهجه یمنی است. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۸۶.

۱- عمرو بن عثمان بن قنبر، الکتاب، ج ۲، ص ۳۴۲.

۲- محمد موسی هندای، المعجم فی اللغة الفارسیة، ص ۱۱۲.

نمونه‌هایی از روایات مترادف در قرائت ابن مسعود

| قرائت ابن مسعود | قرائت عمومی |
|-------------------------------|--------------------------------|
| - «ارشدنا» | - ﴿اهْدِنَا﴾ ^۱ |
| - «مضوا فيه» و «مرو فيه» | - ﴿مشوا فيه﴾ ^۲ |
| - «سل لنا ربك» | - ﴿ادع لنا ربك﴾ ^۳ |
| - «يكتبون الكتاب بأيانهم» | - ﴿... بأيديهم﴾ ^۴ |
| - «نقصه فريق منهم» | - ﴿نذبه...﴾ ^۵ |
| - «أسلمت وجهي لله ومن معي» | - ﴿... ومن اتبعن﴾ ^۶ |
| - «إلى كلمة عدل بيننا وبينكم» | - ﴿... سواء...﴾ ^۷ |

-
- ۱- حمد (۱)، بخشی از آیه ۶. بنگرید به: ابن خالویه، *المختصر من کتاب البديع*، ص ۱ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۲۵.
- ۲- بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۲۱؛ *المختصر*، ص ۳؛ ابوحیان، *البحر المحيط*، ج ۱، ص ۹۰ و آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۹۵.
- ۳- بقره (۲)، بخشی از آیه ۶۸. بنگرید به: *البحر المحيط*، ج ۱، ص ۲۵۱ و *ماتریال*، ص ۲۶.
- ۴- بقره (۲) بخشی از آیه ۷۹. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۲۸.
- ۵- بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۰۱. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۲۹؛ *البحر المحيط*، ج ۱، ص ۳۲۴ و *ماتریال*، ص ۲۷.
- ۶- آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۴۸.
- ۷- آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۶۴. بنگرید به: ابوحیان، *البحر المحيط*، ج ۲، ص ۴۸۳، ابن خالویه، *المختصر من کتاب البديع*، ص ۱۳، آرتور جفری، *ماتریال*، ص ۳۳.

- «حتی تنفقوا بعض تحبون»
 - «لا یظلم مثقال نملة»
 - «غلطاء علی الکافرین»
 - «سندبج ابناءهم»
 - «له جوار»
 - «فرقت قلوبهم»
 - «وإذ قال ربکم»
 - «حین ظعنکم»
- «... مما تحبون»^۱
 - «... ذرة»^۲
 - «أعزة...»^۳
 - «سنقتل...»^۴
 - «... خوار»^۵
 - «وجلت...»^۶ [فرق = وجل = فزع]
 - «... تأذن...»^۷
 - «یوم...»^۸ [ظعن - ظعنا: سار]

- ۱- آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۹۲. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۲، ص ۵۴۲ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۳۴.
 ۲- نساء (۴)، بخشی از آیه ۴۰. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۳، ص ۲۵۱ و المختصر، ص ۲۶، الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۶۰ و ماتریال، ص ۳۶.
 ۳- مائده (۵)، بخشی از آیه ۵۴. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۳، ص ۵۱۲ و ماتریال، ص ۳۹.
 ۴- اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۲۷. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۸۹.
 ۵- اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۴۸. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۹۰؛ المختصر، ص ۴۶؛ البحر المحيط، ج ۴، ص ۳۹۲ [جوار از جار - : صاحب بشدة الصوت].
 ۶- انفال (۸)، بخشی از آیه ۲. بنگرید به: ابو حیان، البحر المحيط، ج ۴، ص ۴۵۷؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۹۴ و آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۴.
 ۷- ابراهیم (۱۴)، بخشی از آیه ۷. بنگرید به: البحر المحيط، ص ۵، ص ۴۰۷ و ماتریال، ص ۵۱.
 ۸- نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۸۰. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۳۴ و ماتریال، ص ۵۴.

- «بیت من ذهب»

- ﴿... من زحرف﴾^۱

اگر بخواهیم، می‌توانیم تا آخر قرآن ادامه دهیم و برای ترادف، صدها نمونه را از میان روایت‌هایی که در دست داریم، ردیف کنیم ولی بی‌نیاز از بیان است که اینها، همه، روایت‌های تفسیری هستند که از زبان معلمی از معلمان نخستین این امت نقل شده است که از همه؛ بیشتر از پیامبر ﷺ بر گرفته است و مصحف او نمونه و الگویی می‌باشد که دیگر مصحف‌های منسوب به صحابه مثل ابی، علی و ابن عباس ؓ با آن سنجیده و تطبیق داده می‌شود (۲۵).

چنان که قبلاً اشاره کردیم، این روایت‌ها ترادف، سرآغاز پیدایش علم تفسیر قرآن می‌باشند که نمی‌توان سرآغازی غیر از این روش برای آن تصور کرد. فقیهان هم به این تفسیرها تکیه کرده و احکام و نظریاتی را در فقه و اصول، بر اساس آن بنا کرده‌اند. کتاب‌های تفسیری نیز این روایت‌ها را بیان نموده‌اند چه آرای بزرگانی است که آن را از پیامبر ﷺ بر گرفته‌اند و غالباً بیش از دیگران مقاصد او را فراگرفته و بیش از همه در فهم مراد وی در پرتو اسباب نزولی که مشاهده کرده و احکام امر و نهی که از ایشان دیده بودند، توانمندتر می‌نمودند. بعضی دیگر از این روایت‌ها، در بررسی دیگر مصاحف می‌آید (۲۶).

پژوهشی در مصحف ابی بن کعب ؓ

ابی بن کعب بن قیس از قبیله بنی عمرو بن مالک بن نجار از انصار و پیشگام‌ترین آنها در اسلام است که با هفتاد نفر شاهد بیعت عقبه بود. قبل از اسلام، زمانی که کتابت در میان عرب اندک بود، نوشتن می‌دانست. از کاتبان وحی هم بوده است. جایگاه وی چنان

۱- اسراء (۱۷)، بخشی از آیه ۹۳. بنگرید به: البحر المحیط، ج ۶، ص ۸۰؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع، ص ۱۳۶؛ شواذ القراءه، ص ۱۳۹ و ماتریال، ص ۵۵.

است که خداوند به پیامبر ﷺ فرمان داد تا قرآن را بر ابی ﷺ قرائت کند و پیامبر ﷺ با ستایش از او، درباره اش می فرمود: «قاری ترین امت من، ابی است»^۱.

ابی ﷺ شاهد جنگ های بدر، احد و خندق بوده است، وی در تمام صحنه ها با پیامبر ﷺ بود و بعد از وفات پیامبر ﷺ یکی از کسانی بود که قرآن را از راه حافظه [جمع به معنای حفظ] جمع آوری نمود. عمر ﷺ نزد او می آمد و پیوسته با او مصاحبت می کرد و منزلتش را گرامی می داشت. روزی ابی ﷺ از عمر ﷺ پرسید: چرا مرا به کاری نمی گماری؟ عمر گفت: نمی پسندم که دینت آلوده گردد. ابی در طول زندگی اش قرآن را در هر هشت شب ختم می کرد.

از مسایل ثابت و قطعی آن است که ابی ﷺ یکی از کسانی بود که در روزگار ابوبکر^۲ و عثمان^۳ در گردآوری و نسخه پردازی مصحف شرکت داشته است. در اخبار گروهی که به جمع قرآن پرداخته اند، این مطلب تأیید می شود، چنان که ابن سعد می گوید: عارم بن فضل می گوید: حماد بن زید از ایوب و هشام از محمد بن سیرین آورده اند که عثمان دوازده نفر از قریش و انصار را برای جمع آوری قرآن فرامی خواند که ابی بن کعب و زید بن ثابت در میان آنها بودند^۴. همچنین خبر مشارکت وی در روزگار ابوبکر ﷺ در جمع آوری قرآن را بیان کردیم که مردانی می نوشتند و ابی بن کعب بر آنان املا می کرد^۵.

در گذشته از حسین بن فارس نقل کردیم که از هانی روایت کرد که وی می گفت: نزد عثمان بودم که افراد گروه، مصاحف را عرضه و تطبیق می نمودند، عثمان مرا با

۱- محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۹۸.

۲- ابن ابی داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۹.

۳- ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۵۰۲.

۴- همان، ص ۱۰۶.

استخوان شانه گوسفندی که در آن نوشته شده بود: «لم یتسن»، «فأمهل الکافرین» و «لاتبدیل للخلق» نزد ابی بن کعب فرستاد. هانی می گوید: ابی دوات را خواست و یکی از لامها را حذف کرد و نوشت: «لخلق الله» و «فأمهل» را حذف کرد و نوشت، «فمهل» و به «لم یتسن» هایی افزود (لم یتسنه)^۱. ابی رضی الله عنه در دو خبر نخست یکی از نویسندگانی است که برای انجام این وظیفه مهم، یعنی نوشتن و املا کردن، انتخاب شده بودند، در خبر سوم نیز وی بازبینی بود که آنچه که باید در مصحف نمونه [امام] حذف یا نوشته می شد، حذف یا ابقا می کرد. این چنین است شأن کاری که قصد شده بی عیب و نقص باشد چه گروهی آن را بر عهده گرفته بودند و گروهی آن را بازبینی می کردند تا مبادا حرفی در قرآن باشد که خداوند بر پیامبرش نازل نکرده و آن را نپسندیده است، و نیز تأیید این کلام الهی باشد که:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (حجر، ۱۵ / ۹)

«بی تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود». در اجماع صحابه بر مصحف نمونه [امام] نه تنها ابی رضی الله عنه کوتاهی نکرد بلکه در املا، کتابت و مراجعه و بازبینی آن هم مشارکت ورزید. جنبه دیگری که سخن ما را تأیید می کند، تحقیق در سندهای قاریان هفتگانه مشهور است که در آن به اتصال سند قرائت شش تن آنان با ابی بن کعب رضی الله عنه آگاه می شویم، آن شش تن عبارتند از:

- ۱- نافع بن ابی نعیم: بر هفتاد تن از تابعین قرائت کرد، از سعید بن مسیب که وی نیز بر ابن عباس و ابوهریره و عبدالله بن عیاش بن ابی ربیعۀ مخزومی قرائت کرد. و همه این سه نفر نیز بر ابی بن کعب قرائت کرده‌اند و او هم بر پیامبر ﷺ^۱.
- ۲- عبدالله بن کثیر: بر عبدالله بن سائب، مجاهد بن جبر المکی و درباس، بنده آزاد شده ابن عباس، قرائت کرده و ابن عباس و ابن سائب هم بر ابی بن کعب^۲.
- ۳- ابو عمرو بن علاء: از کسانی است که ابوالعالیه ریاحی بر آنان قرائت کرده که او هم بر ابی بن کعب قرائت نموده است^۳.
- ۴- عاصم بن ابی النجود: بر ابو عبدالرحمان سلمی قرائت کرد و او بر ابی^۴.
- ۵- حمزه الزیات: او هم مثل عاصم با ابی ارتباط سندی دارد^۵.
- ۶- کسائی: بر حمزه و نافع قرائت نمود و از طریق آن دو با ابی بن کعب اتصال سندی دارد^۶.

اتصال سندی قرائت این ۶ تن از قراء سبعة به ابی بن کعب، غیر از آن چیزی است که راویان دیگر از وی بر گرفته‌اند. این مطلب تأکید می‌کند که مصحفی که در دست ماست از طریق ابی بن کعب ﷺ به ما رسیده است؛ البته در کنار راه‌های زیاد دیگری که از پیامبر ﷺ نقل شده است. هرگاه در تاریخ مصاحف آمده باشد که ابی ﷺ مصحف خاصی داشته است، ضروری است که با این خبر با اندکی محافظه‌کاری و حتی احتیاط

۱- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲- همان، ص ۱۲۰.

۳- همان، ص ۱۳۳.

۴- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۱۵۵.

۵- همان، ص ۱۶۵.

۶- همان، ص ۱۷۲.

زیاد مواجه شویم تا ما را در پذیرش قرائت‌های او که مطابق با مصحف نمونه‌ای [امام] که خود، آن را پسندیده، نوشته و بازبینی کرده است، یاری رساند. همچنین ما را در آنچه از قرائت‌های او که با مصحف نمونه [امام] اختلاف دارد یاری کند تا آن قرائت‌ها را به منابع و زمینه‌های سندی و تفسیری آن باز گردانیم.

بدون شک آنچه که از قرائت‌های او نقل شده است و با مصحف نمونه [امام] اختلاف دارد - با توجه به بهترین ارزیابی‌ها - از طریق خبر واحد رسیده که در نقد و بررسی روش‌های آحاد در روایت قرآن گفتیم که، اگرچه در مسایل سنت در کنار احادیث صحیح قرار می‌گیرند و درست می‌نمایند ولی در مسأله روایت‌های قرآن در برابر روایت متواتر قرار گرفته و کاملاً نادرست می‌باشند.

روایت‌هایی که به ابی‌سید رضی الله عنه نسبت داده شده و مصحف خود را به واسطه آنها گردآورده، - به نظر ما - به قبل از کتابت مصحف نمونه [امام] باز می‌گردد، به طوری که مردم، بسیاری از حروف [قرائت‌ها] را از وی بر گرفته و به صورت مرفوع روایت کرده‌اند. اما موضع او در برابر مصحف نمونه [امام] - به نظر ما - به منزله عدول از تمام آن چیزی است که در مصحف وی با آن اختلاف داشته است.

بنابراین، بعد از این مقدمه، اشکالی ندارد که به نمونه‌هایی از قرائت‌های وی که کتاب‌های قرائت‌های شاذ آن را منسوب به مصحف وی یا قرائت وی دانسته‌اند، پردازیم؛ چه او در این روایت‌ها قرائتی تنها باشد و یا صحابه دیگر با او در این روایت‌ها، مشارکت داشته باشند.

۱- روایت‌های قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

ابی و زیدبن ثابت رضی الله عنهما «التابوة»^۱ به لهجه انصار قرائت کرده‌اند.
 ابی رضی الله عنه «وذروا ما بقی من الربا»^۲ را به لهجه قبیله طی و برخی عرب قرائت کرده است.
 ابی «وأن تصبروا وتتقوا لا یضررکم کیدهم»^۳ را به فک ادغام و به لهجه حجاز قرائت کرده است.
 ابی، ابن مسعود، ابن عباس و ابن زبیر رضی الله عنهم «حراث حرج»^۴ قرائت کرده‌اند که قرائت عمومی «حراث حجر» می‌باشد [که به معنای کشتزارهای ممنوع است].
 ابی «صلقوکم بالسنة حداد»^۵ به جای «سلقوکم» قرائت کرده است.
 ابی و ابن مسعود رضی الله عنهما «وإنی عت بربی»^۱ بدون «ذال» [عدت] قرائت کرده‌اند.

-
- ۱- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۴۸. بنگرید به : الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۴۲؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البیدیع، ص ۱۵؛ ابوحیان، البحر المحيط، ج ۲، ص ۲۶۱ و ابن جنی، المحتسب، ص ۲۸ [قرائت عمومی : التابوت].
- ۲- نک : بقره (۲)، بخشی از آی ۲۷۸. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۲، ص ۳۳۷؛ المختصر، ص ۱۷ و شواذ القراءه، ص ۴۵ [قرائت عمومی : مابقی].
- ۳- نک : آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۲۰. بنگرید به البحر المحيط، ج ۳، ص ۴۳ و شواذ القراءه، ص ۵۳ [قرائت عمومی : لا یضررکم].
- ۴- نک : انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۳۸. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۴، ص ۲۳۱؛ المختصر، ص ۴۱؛ شواذ القراءه، ص ۸۲ و المحتسب، ص ۵۵.
- ۵- نک : احزاب (۳۳)، بخشی از آیه ۱۹. بنگرید به : ابوحیان، البحر المحيط، ج ۷، ص ۲۲۰ و الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۱۹۳ [الصلق : الصوت الشدید و السلق : الطعن باللسان].
- ۱- نک : غافر (۴۰)، بخشی از آیه ۲۷. بنگرید به : شواذ القراءه، ص ۲۱۲.

ابی و ابن مسعود رضی الله عنهما «إذا بحثر»^۱ به جای «بعثر» قرائت کرده‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله، ابی و ابن مسعود رضی الله عنهما «إنا أنطيناک»^۲ به جای «أعطیناک» قرائت کرده‌اند.

همه این روایت‌های قرائتی و امثال آن را که سنت‌های لهجه‌ای تفسیر می‌کنند، در حوزه باز قرائت‌ها در صدر اسلام جایز بوده بعضی از این روایت‌ها را قوانین آوایی مجاز می‌شمرد، چنان که در قرائت ابی رضی الله عنهما: «عت»، «بحثر»، «صلقوکم» و «حرج» چنین است. چه بسا تفسیر این مثال‌ها برای کسی که اندک اطلاعات زبان‌شناسی داشته باشد، آسان نماید. وقتی که دو صوت کنار هم قرار می‌گیرند و یکی مجهور و دیگری مهموس باشد، صوتی که مقدم است [مجهور] از آن صورتی که متأخر است [مهموس] متأثر می‌گردد و در آن ادغام [ادغام صغیر متقارب] می‌شود مثل: عت < عت. در میان قاریان هفتگانه، ابو عمرو بن علاء روشی مشهور در ادغام دارد [أثر القراءات فی الأصوات والنحو العربی نگاشت مؤلف]. یا این که آن صوت مجهور از ویژگی اصلی‌اش عدول کرده تا به ویژگی صوت دیگر [مهموس] نزدیک شود، مثل: «بعثر < بحثر» (۲۷). ابدال «سین» به «صاد» هم جایز است و در کلماتی چون «سقر و صقر» و «سخب و صخب» و ... روایت شده است.

اما اختلاف در ترتیب صوت‌ها در «حرج» که اصل آن «حجر» بوده است، ابن جنی را به دفاع از آن واداشته به طوری که آن را از جنبه آواشناسی مجاز می‌شمرد و آن را تبدیل آواها در موقعیت خاص خود تفسیر می‌کند. وی می‌گوید: «این تبادل آوایی، تا زمانی که اشتقاق اکبر (۲۸) یکی باشد، به معنا ضرر نمی‌رساند مثل: «ک ل م»، «ک م ل»،

۱- عادیات (۱۰۰)، بخشی از آیه ۹. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۲۶۹؛ ابن خالویه، *المختصر*، ص ۱۷۸ و *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۵۰۵.

۲- نک: کوثر (۱۰۸)، بخشی از آیه ۱. بنگرید به: *المختصر*، ص ۱۸۱، *شواذ القراءه*، ص ۲۷۱ و *البحر المحیط*، ج ۸، ص ۵۱۹.

«م ل ک»، «م ک ل»، «ل ک م» و «ل م ک» که با تأمل و اندیشه در آنها، در نهایت، به یک معنای کلی برمی‌گردند و یک غرض و هدف را دنبال می‌کنند (۲۹). همچنین در بین «حرج» نیز این موارد قابل تصورند «ح ج ر، ج ر ح، ج ح ر، ح ر ج». اگرچه «ر ح ج» تا آن جا که ما می‌دانیم مهمل و بی‌معناست ولی نقطه مشترک معانی بقیه، به سختی و تنگی و اجتماع برمی‌گردد. اگر این درست باشد - که درست هم هست - آیه «حرث حرج - به معنای «حرث حجر» است یعنی [مشرکان] پنداشتند که اینها، کشتزارهای ممنوع است که کسی جز آن که آنها بخواهند، نباید از آن بخورد^۱.

۲- روایت‌های قرائتی با ویژگی تفسیری

این روایت‌ها دو شکل دارند:

الف) ویژگی غالب بعضی از آنها، بیان مترادف خالص است که هدفی تفسیری را تأکید می‌نماید. قبلاً علت آن را در مصحف ابن مسعود بیان کرده‌ایم. نمونه‌های آن در مصحف ابی به قرار زیر است:

ابی به جای «ولا الضالین»^۲، و «غیر الضالین» قرائت کرده است.

ابی و ابن مسعود به جای «مشوا فیه»^۳، «کلما أضاء لهم مروا فیه» و «مضوا فیه» قرائت کرده‌اند. ابی و ابن عباس به جای «یؤلون من نسائهم»^۱، «للذین یقسمون من نسائهم» قرائت کرده‌اند.

۱- عثمان بن جنی، المحتسب، صص ۵۵-۵۶.

۲- فاتحه (۱) بخشی از آیه ۷. بنگرید به: ابوحیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۲۹؛ الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۱۶.

۳- بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به: ابن خالویه، المختصر، ص ۳؛ الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۱ و

ابوحیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۹۰.

ابی به جای «کالمعلقة»^۲، «فتدروها کالمسجونة» قرائت کرده است.
 ابی آیه ۲۰۱ از سوره اعراف را «إن الذین اتقوا إذا طاف من الشیطان طائف تأملوا
 فإذا هم مبصرون» قرائت کرده است که در قرائت عمومی چنین است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا

فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (اعراف، ۷ / ۲۰۱)^۳

«در حقیقت، کسانی که [از خدا] پروا دارند، چون وسوسه‌ای از جانب شیطان
 بدیشان رسد [خدا را] به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند».

ابی به جای «وجلّت قلوبهم»^۴، «فزعت قلوبهم» قرائت کرده است.
 ابی و ابن مسعود به جای «أعصر خمرا»^۵، «أعصر عنبا» قرائت کرده‌اند.
 ابی، انس بن مالک و ابن زبیر به جای «صوما»^۶، «إنی نذرت للرحمن صمتا»
 قرائت کرده‌اند.

۱- بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۲۶. بنگرید به: المختصر، ص ۱۳؛ شواذ القراءة، ص ۳۹ و البحر المحيط، ج

۲، ص ۱۸۰ [به ترک همخوابگی با زنان سوگند می‌خورند] [یلاء].

۲- نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۲۹. بنگرید به: المختصر، ص ۲۹؛ البحر المحيط، ج ۳، ص ۳۶۵ [ابوحیان
 از قول ماوردی می‌آورد که تعلیق الشیء یعنی دور کردن آن از جایگاه اصلی و آرامش که چنین معنای
 در سخن نیز نهفته است].

۳- بنگرید به: البحر المحيط، ج ۴، ص ۴۵۰.

۴- انفال (۸)، بخشی از آیه ۲. بنگرید به: ابوحیان، البحر المحيط، ج ۴، ص ۴۵۷.

۵- یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۶. الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۱۹؛ ابن جنی، المحتسب، ص ۸۳ و البحر
 المحيط، ج ۵، ص ۳۰۸.

۶- مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۲۶. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۶، ص ۱۸۵، ابن خالویه، المختصر من
 کتاب البدیع، ص ۸۴، و شواذ القراءة، ص ۱۴۷.

ابی و گروهی به جای «فقبضت قبضة»^۱، «فقبضت قبضة» قرائت کرده‌اند، بدون شک این تغییرها، به قصد تفسیر و با قرار دادن واژه‌ای مترادف در جای واژه مترادفش به وسیله یکی از حافظان بوده است که حتی یک کلمه از وحی منزل را فراموش نکرده بودند.

ب) اما در شکل دوم این روایت‌ها، ویژگی عبارت‌های اضافی - بیانی بر آنها غالب است که - به نظر ما - ویژگی‌ای است که از همان گذشته با آن بوده و بر آن تأکید داشته است. از جمله:

ابی و ابن مسعود رضی الله عنهما ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (يقولان) رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا^۲ با افزودن «يقولان» قرائت کرده‌اند.

ابی ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ﴾ (فی آخرهم) رَسُولًا مِنْهُمْ^۳. با افزودن «فی آخرهم» قرائت کرده است.

ابی آیه ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^۴ را با افزودن «متتابعات» قرائت کرده است [فعدة من أيام آخر - متتابعات] (۳۰).

۱- طه (۲۰)، بخشی از آیه ۹۶. بنگرید به: المختصر، ص ۸۹؛ المحتسب، ص ۱۰۱؛ البحر المحيط، ج ۶، ص ۲۷۳ و شواذ القراءة، ص ۱۵۴ [قبض گرفتن باتمامی دست و قبض گرفتن با انگشتان دست].

۲- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۷. بنگرید به: ابوحیان، البحر المحيط، ج ۱، ص ۳۸۸؛ الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۳۲ و ابن خالویه، المختصر، ص ۱۰ [و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه [کعبه] را بالا می‌بردند [می‌گفتند]: «ای پروردگار ما...»].

۳- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۹. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۱، ص ۳۹۲ [پروردگارا! در میان آنان فرستاده‌ای از خودشان برانگیز...].

۴- بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۴. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۲، ص ۳۵.

ابی و ابن عباس در آیه ۲۳۸ از سوره بقره ﴿وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ﴾^۱ را با افزودن «صلاة العصر» قرائت کرده‌اند [وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ - صلاة العصر].

ابی، ابن عباس و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ (إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^۲ را با افزودن «إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» قرائت کرده‌اند.

ابی ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾^۳ را با افزودن «من نفسی فکیف أظهرکم علیها» قرائت کرده است (۳۱).

این روایت‌ها در کنار ارزش تفسیری‌شان، گاهی نمایانگر آرای صاحبان آن در برخی مشکلات، موضع‌گیری‌ها و احکام فقهی به شمار می‌آیند، چنان که در تعیین مراد «الصلاة الوسطی» قرائت «صلاة العصر» معنا را روشن کرده و در قرائت - متتابعات - قطع به اشتراط تتابع ایام در روزه قضا ظاهر می‌گردد.

گاهی روایت بر حکمی دلالت دارد که قاری آن را می‌پسندد، در حالی که گرایش صحیح به عکس آن قرائت است و به قرائت درست باید استناد جست مثل آنچه که برخی فقیهان به ویژه فقیهان شیعه در جواز ازدواج موقت [متعہ] به قرائت ابی، ابن عباس و ابن مسعود رضی اللہ عنہم در آیه ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ (إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾

۱- بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۸. بنگرید به: ابوحیان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۲۴۰ [ابوحیان ۱۷ قول را در رابطه با صلاة وسطی می‌آورد که صلاة عصر در صدر قرار دارد].

۲- نک: نساء (۴)، بخشی از آیه ۲۴. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۵۹ و البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۱۸ [و زنانی را که متعہ کرده‌اید، مهرشان را به عنوان فریضه‌ای به آنان بدهید].

۳- نک: طه (۲۰)، بخشی از آیه ۱۵. بنگرید به: شواذ القراءه، ص ۱۵۱؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۸۷ و البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۳۳ [در حقیقت قیامت فرارسنده است. می‌خواهم آن را پوشیده دارم...].

استدلال می‌کنند. ابن عباس رضی الله عنهما به ابونضره می‌گفت: «خدا این چنین نازل کرده است». حال آن که ازدواج موقت بنا به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله نهی شده است.^۱ چنان که از ابی رضی الله عنه روایت شده است که وی تنها هنگام ضرورت، ازدواج موقت را جایز دانسته و می‌گفته است: ازدواج موقت مثل حالت اضطرار در خوردن گوشت مردار، خون و گوشت خوک می‌باشد.^۲ همچنین از ابن عباس رضی الله عنهما، عدول از جواز حلیت ازدواج موقت روایت شده است چه وی نسخ این آیه را به آیه يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ بیان کرده است.^۳ جمهور مسلمانان بر این رایند که ازدواج موقت زناست. قرائت عمومی که خالی از زیادت قرائتی [إلی أجل مسمى] که به منزله تفسیر است، این گرایش را تقویت می‌کند (۳۲).

۳- روایت‌هایی که در بردارنده متونی است که گفته می‌شود، از قرآن است.

این روایت‌ها - علیرغم محدودیت آنها - یکی از مهمترین مسایل تاریخ قرآن را برانگیخته است. شیعه با بعضی از این روایت‌ها، آهسته آهسته قدم برداشته و به این سو رو نموده تا ادعاهای مخالف خود با توده مسلمانان را اعلان نمایند، به طوری که برخی از خاورشناسان آن را ابزار حمله به کتاب خداوند قرار داده‌اند. به عنوان مثال: ابی و ابن مسعود رضی الله عنهما آیه ۱۰ سوره واقعه را چنین قرائت کرده‌اند: «وَالسَّابِقُونَ بِالْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ فِهُمْ عَلِيٌّ وَذُرَيْتُهُ الَّذِينَ اصْطَفَاهُمْ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَجَعَلَهُمُ الْمَوَالِي عَلَى غَيْرِهِمْ أَوْلَىٰ لَهُمْ»

۱- ابوحیان، البحر المحیط، ج ۳، ص ۲۱۸.

۲- ابوبکر احمد بن علی الرازی، الجصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۴۷.

۳- همان.

الفائزون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون»^۱. (۳۳) همچنین است از این گونه روایت‌ها:

از عاصم و او از زرین حبیش و او از ابی آورده است که ابی گفت: پیامبر ﷺ به من فرمود: خداوند به من فرمان داده است تا قرآن را بر تو بخوانم، آن گاه پیامبر ﷺ خواندند: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ پیامبر ﷺ در ادامه سوره بینه خواندند: «ولو أن ابن آدم سأل وادياً فأعطيه لسأل ثانياً، ولو سأل ثانياً فأعطيه لسأل ثالثاً ولا يملأ جوف بني آدم إلا بالتراب ويتوب الله على من تاب وذلك الذين عند الله الحنيفة غير المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يفعل خيراً فلن يكفره»^۲.

در الاتقان سیوطی به نقل از عبدالله بن عبدالرحمن و او به نقل از پدرش آورده است که وی می‌گفت: «در مصحف ابن عباس قرائت ابی و ابوموسی، چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونستغفرک ونثنى عليك الخير ولا نكفرک ونخلع ونترك من يفجرک [سورة خلع]، همچنین آمده است: «اللهم إياک نعبد ولک نصلى ونسجد وإلیک نسعی ونحفد، نخشى عذابک ونرجو رحمتک إن عذابک بالکفر ملحق»^۳ [سورة جفد]».

۱- آرتور جفری، ماتریال، ص ۹۷.

۲- الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۲۶۸.

۳- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۵ [اندک تأملی در روایت‌های مطرح شده، اضطراب بین این دو سوره به ظاهر سوره را می‌فهماند مثلاً در برخی «نرجو رحمتک» و نخشی عذابک (باتقدیم و تأخیر) است و در برخی نخشی نقتک].

این چهار خبر یا روایت، متونی هستند که ادعای قرآن بودن آنها شده است. (اگر خبر اخیر را دو خبر به حساب آوریم (دو سوره خلع و حقد) اخبار، چهار خبر می‌شوند که به مصحف ابی منسوب هستند). اما روایت نخست، بدون شک ساختگی است چه این که در مصحف علی رضی الله عنه نیامده است، و اگر چنین روایتی صحت داشته باشد، شایسته‌ترین مردم به ذکر آن، در گردآوری قرآن، او بوده است و باید از جانب وی در میان مردم رواج می‌یافت ولی مصحف علی رضی الله عنه خالی از این روایت است پس پذیرش آن از سر نادانی است، و انسان خردمند وارد این مسایل نمی‌شود. در این خصوص باید به مصحف علی رضی الله عنه رجوع کرد.

اما روایت دوم که در بخاری آمده است، حدیثی است صحیح از روایت ابن عباس و ابن زبیر و انس بن مالک. ساده‌ترین دلیل بر قرآنی نبودن این عبارات، سخن ابن عباس در روایت بخاری است که در آخر آن گفته است: «نمی‌دانم این عبارات آیا از قرآن است یا نه؟^۱ اگر نظم و ساختار این عبارات به سخن خداوند بیشتر شبیه بود تا به سخن بشر، ابن عباس در آن شک نمی‌کرد. این عبارات در نهایت متضمن نغمه‌ای خوش در زهدورزی و کم ارزش نشان دادن دنیا است، چنان که متضمن تعادل بخشیدن و ارزش نهادن به موضع آدمی در برابر دنیا می‌باشد. این همان چیزی است که برخی صحابه را به این گمان سوق داد که این عبارات از قرآنند چنان که از انس و ابی نقل شده است که «ما گمان می‌کردیم این عبارات از قرآنند تا این که «ألهاکم التکاثر»^۲ نازل شد».

۱- محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲- همان، ص ۱۰۴.

نویسنده کتاب «القراءات و اللهجات» می‌گوید: کلمات «یهودی، نصرانی، حنیفیه» در این روایت، قرآنی نیستند و به واژگان حدیث شبیه‌ترند. در حدیثی آمده است «بعثت بالحنيفية السمحة»^۱، چنان که در حدیث دیگر آمده است: «لا یختلجن فی صدرك طعام ضارعت فیہ النصرانیة»^۲ (۳۴).

بعد از این دو روایت، نقش روایت سوم مطرح می‌شود که شامل دو سوره (خلع و حقد) است. از روایتی که از سیوطی نقل کرده‌ایم، روشن می‌شود که سه تن از صحابه در روایت این دو سوره در مصحف ابی ع ارتباط دارند که ابن عباس، ابوموسی و ابی ع می‌باشند. همچنین این دو سوره از طریق عمر و علی رضی هم روایت شده است. در خبر است که پیامبر صلی در نماز به حال قنوت مضر را نفرین می‌کرد که جبرئیل علیه این دو سوره را با آیه‌ای از قرآن:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾
(آل عمران، ۳ / ۱۲۸)

نازل کرد.^۳ این دو سوره، بنا به قولی، در مصحف ابی بعد از سوره «الناس» و به قولی بین سوره عصر و همزه قرار داشته‌اند.

خاورشناس فرانسوی، بلاشر، در برابر خبر این دو سوره که تنها مصحف ابی - نه دیگر مصاحف صحابه - به آنها متمایز است، موضع گرفته و به گردآوری مصحف در روزگار ابوبکر رضی ایرادی ناچیز نموده است، وی به مصحف ابی اشاره کرده و آن را در

۱- عبدالوهاب حموده، القراءات واللهجات، ص ۸۰.

۲- مانسک، مفتاح كنوز السنة، ترجمان: محمد فؤاد عبدالباقي، ص ۵۰۴.

۳- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۶۵ [آمده است که حضرت علی رضی این دو سوره یا به معنای دقیق‌تر، این دو دعا را در قنوت می‌خوانده‌اند. محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۳۵۰-۳۵۳].

آن روزگار به دور از ارزش و اعتبار دانسته است، چون بیانگر گرایش مدنی بوده است (نسخه گردآوری شده توسط مردم مدینه)^۱.

دلیلی قوی‌تر بر قرآنی نبودن این عبارتها از منفرد بودن مصحف ابی رضی الله عنه در خصوص این عبارات وجود ندارد، چه تنها بودن این عبارتها در مصحف ابی، موجب آن نمی‌شود که عباراتی قرآنی به حساب آیند چون تمام قرآن به تواتر ثابت شده است. عاقلانه نیست، صحابه‌ای که این تواتر را با اجماع بر تک تک آیات قرآن ثابت کرده‌اند، از قاعده‌ای که پایبند آن بوده، عدول نمایند و خبری واحد را برای اثبات متن مشخص، بپذیرند، هر چند که این خبر واحد از ابی‌بن‌کعب رضی الله عنه باشد. همچنین وقتی عمر رضی الله عنه هم به تنهایی آیه رجم را آورد، صحابه از وی نپذیرفتند لذا در مصحف نوشته نشد و به عنوان «منسوخ التلاوة دون الحکم» به حساب آمد به طوری که به حکم آن عمل می‌شود^۲ (۳۵).

همچنین صحابه، روایت حفصه رضی الله عنها در باب «**والصلاة الوسطی وهی صلاة**

العصر» را رد کرده‌اند، چه عمر رضی الله عنه از دخترش حفصه رضی الله عنها پرسید: آیا برای این سخن شاهدی داری؟ گفت: نه. پس عمر گفت: به خدا قسم، تا زمانی که زنی بدون شاهد به آن گواهی دهد، آن را در قرآن قرار نمی‌دهیم^۳.

چه بسا وجود این عبارتها در مصحف ابی رضی الله عنه از باب ثبت برخی دعاها پیامبر صلی الله علیه و آله از ترس این که مبدا فراموش شوند یا از بین بروند، باشد و یا چه بسا قرآن بوده‌اند که در عرضه اخیر قرآن که مصحف در روزگار ابوبکر و عثمان رضی الله عنهما بر اساس آن، نوشته

۱- رژی بلاشر، در آمدی به قرآن، ص ۳۸ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۵۷].

۲- جلال‌الدین السیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۵۸.

۳- حسین بن محمد تقی النوری، فصل الخطاب، ص ۱۲.

شده است، نسخ شده باشند (۳۵). با وجود این، ممکن نیست که این عبارت‌ها، نقصی برای مصحف نمونه [امام] به حساب آیند.

پژوهشی در مصحف ابن عباس رضی الله عنه

عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، پسر عموی پیامبر صلی الله علیه و آله است که پیامبر صلی الله علیه و آله برای او دعا کرد که خداوند به او حکمت و تأویل کتاب عطا کند، از این رو داناترین مردم به تأویل قرآن گشت. تفسیر وی قدیمی‌ترین تلاش برای بیان معانی قرآن است. در میان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از وفات ایشان، از همه سابقه‌دارتر و پیشتر، ابن عباس بود و حتی در زمان عمر و عثمان رضی الله عنهما تا زمان مرگش، فتوا می‌داد.^۱ ابن مسعود درباره او می‌گوید: «ابن عباس چه مترجم خوبی برای قرآن است!»^۲. وی به لقب «البحر» شهرت داشت و عطاء بن ابی‌ریاح در اشاره به او می‌گفت: «قال البحر و فعل البحر»^۳. برخی از تابعین که روش او را در بررسی مسایل دینی بر گرفته بودند، او را به گونه‌ای وصف کرده‌اند که گویی خود را در برابر دژی از درستی و حکمت می‌یابیم. ابن سعد در الطبقات الکبری می‌گوید: «سفیان بن عیینه» از عبیدالله بن ابی‌یزید نقل می‌کند که می‌گفت: «هرگاه از ابن عباس درباره چیزی سؤال می‌شد اگر جواب آن در قرآن بود، از قرآن بیان می‌کرد و اگر در قرآن نبود و بلکه در سخنی از پیامبر صلی الله علیه و آله بود، بدان خبر می‌داد و اگر، نه در قرآن بود و

۱- محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۶۶.

۲- همان.

۳- همان.

نه در سخنی از پیامبر ﷺ، از ابوبکر و عمر نقل می‌کرد و اگر در هیچ یک از اینها یافت نمی‌شد، خود اجتهاد می‌نمود^۱.

بدین ترتیب به میزان پابندی وی به اصول و التزام به ترتیب مراتب استدلال [کتاب، سنت ...] پی برده و به میزان اخبار وی در ارتباط با تفسیر قرآن و کمک جستن او از شعر در توضیح ابهامات قرآن در کتاب‌های سیره واقف می‌شویم که فعلاً مجال اثبات یا تحلیل آن نیست.

بدون شک، ابن عباس رضی الله عنهما در اجماع بر مصحف نمونه [امام] بوده است و این مهم، زمانی برای خواننده روشن خواهد شد که رابطه قاریان هفتگانه در سندهای مشهورشان را با وی بیان کنیم. اگر در تاریخ آمده است که او مصحفی داشته است، بایسته است در حدود اصول نقد اصطلاحی [جرح و تعدیل] و تاریخی به آن بنگریم. کافی است در این قسمت، خبری را ذکر کنیم که به نظر ما از مهمترین خبرهایی است که موضع صحابه بزرگ را به تصویر می‌کشد و از میان اخباری که تاکنون به ما رسیده، بیانگر این مهم است که مصحف ابن عباس رضی الله عنهما، از مصاحف تاریخ قرآن بوده است.

شهاب خفاجی، قرائت ابن عباس رضی الله عنهما از آیه سوره ۶ سوره احزاب: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ [وهو صلى الله تعالى عليه وسلم، أب لهم]» (بدون «وَأَرْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ») را ذکر کرده است و سپس در پی آن، خبر زیر را روایت کرده است که روزی عمر رضی الله عنه از کنار جوانی می‌گذشت که چنین قرائت می‌کرد و به او گفت: «آن را از مصحف حذف کن»^۲.

۱- همان.

۲- احمد بن محمد بن عمر، الشهاب الخفاجی، نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض، ج ۱، ص ۳۰۳، اول، ۱۳۲۵ هـ ق.

پیداست که در دست آن جوان، مصحفی به معنای اصطلاحی آن نبوده است بلکه به طور مطلق به آن، صحیفه قرآنی، اطلاق شده است. بدون شک، آن جوان، آن متن را همان گونه که بوده فراگرفته و تلقی نموده که تماماً از قرآن است اما عمر رضی الله عنه - در آن روزگار اولیه - متوجه این نکته شده که بافت عبارتهای اضافی، غیر قرآنی است و از نوع تفسیر می باشد لذا به آن جوان فرمان داد تا آن عبارتهای اضافی را از مصحف حذف نماید چه وقتی آن جوان متن قرآنی را از موارد تفسیری تفکیک نمی کرد، به گمراهی می افتاد. از این رو فرمان عمر رضی الله عنه در حذف این عبارتهای اضافی، ریشه فتنه‌ای را از بن کند. این خبر، دلالت کلی دارد که در موارد بسیاری قابل صدق است اما آنچه ما را واداشت تا آن را در این قسمت بیان کنیم، ارتباط آن با ابن عباس رضی الله عنهما بود.

اگر این ملاحظات را نصب العین قرار دهیم، در مصحف ابن عباس رضی الله عنهما چیزی که آن را از مصحف ابن مسعود و ابی رضی الله عنهما متمایز سازد، نخواهیم یافت، بلکه مصحف او هم شامل روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای و روایت‌هایی با تغییر قرائتی [تفسیری] می باشد.

۱- روایتهای قرائتی با ویژگی لهجه‌ای

ابن عباس و گروهی «جهره» (به فتح هاء) قرائت کرده‌اند.^۱

ابن عباس و گروهی «کما سئل» (به کسر سین) قرائت کرده‌اند.^۲

ابن عباس و گروهی «أن یطاف بهما» بر وزن یفتعل قرائت کرده‌اند.^۳

۱- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۵۵. بنگرید به : ابن خالویه، *المختصر من کتاب البدیع*، ص ۵؛ الکرمانی، *شواذ القراءة*، ص ۲۵؛ ابوحنان، *البحر المحیط*، ج ۱، ص ۲۱۱ و ابن جنی، *المحتسب*، ص ۱۶ [قرائت عمومی «جهرة» است. بنابر قرائت به فتح هاء دو وجه وجود دارد. ۱- جهره مصدر و هم معنای جهره. ۲- جمع جاهد و منصوب به حالیت].

۲- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۰۸. بنگرید به : المختصر، ص ۹ [قرائت عمومی «کما سئل» است].

ابن عباس و گروهی «كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ» (به کسر راء) قرائت کرده‌اند.^۲
 ابن عباس و گروهی «أَصْرِي» (به فتح همزه) قرائت کرده‌اند.^۳
 ابن عباس و گروهی «تسلون به» (بدون همزه) قرائت کرده‌اند.^۴
 ابن عباس و گروهی «و نادى نوح ن ابنه» (به سکون‌های ضمیر) قرائت کرده‌اند که
 لهجهٔ قبیلهٔ ازدسراه یا بنی کلاب و عقیل و یا لهجهٔ قبیلهٔ طبیء است.^۵
 ابن عباس و گروهی «وأصبع علیکم» (به صاد) قرائت کرده‌اند.^۶

۱- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۵۸. بنگرید به البحر المحيط، ج ۱، ص ۴۵۷ [قرائت عمومی «ان یطوف
 از باب تفعل است. طبق قرائت ابن عباس از باب افتعال ← ان یطوف $\frac{\text{قلب واو}}{\text{به الف}}$ ان یطئاف
 $\frac{\text{قلب تاء}}{\text{به طاء}}$ ان یططاف $\frac{\text{ادغام}}{\text{مثن}}$ ان یطاف].

۲- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۶۵. بنگرید به : المختصر، ص ۱۶؛ البحر المحيط، ج ۲، ص ۳۱۲ و
 شواذ القراءة، ص ۴۳ [رائت عمومی «بربوة» است. «ربوة» لغت بنی تمیم و «ربوة» لغتی است . الفیومی،
 المصباح المنیر].

۳- نک : آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱. بنگرید به : ابن خالویه، المختصر، ص ۲۴، ابوحیان، البحر
 المحيط، ج ۳، ص ۱۵۷ [قرائت عمومی «تساءلون به» است].

۴- نک : نساء (۴)، بخشی از آیه ۱. بنگرید به : ابن خالویه، المختصر، ص ۲۴، ابوحیان، البحر المحيط، ج
 ۳، ص ۱۵۷ [قرائت عمومی «تساءلون به» است].

۵- نک : هود (۱۱)، بخشی از آیه ۴۲. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ابن جنی، المحتسب،
 ص ۷۸ و الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۱۱۲ [قرائت عمومی: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ است. ازد، قبیله‌ای یمنی
 است. به آن زاد شنوأة، ازد عمان و ازد السراة گویند].

۶- نک : لقمان (۳۱)، بخشی از آیه ۲۰. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۷، ص ۱۹۰؛ المحتسب، ص ۷۸ و
 شواذ القراءة، ص ۱۹۱ [قرائت عمومی «... أسغ ...» است. ابوحیان می‌گوید : بنی کلب چنین لغتی
 دارند، اینان «سین» را چون با «غین» یا «خاء» یا «قاف» در کلمه‌ای جمع آید به «صاد» تبدیل کنند].

ابن عباس و گروهی «یحملون العرش» (به ضم عین) به لهجه‌ای قرائت کرده‌اند.^۱
ابن عباس و گروهی «... الصحف الأولى (۱۸) صحف إبراهيم...» (به سکون هاء)
به لهجه تمیم قرائت کرده‌اند.^۲

در روایت‌ها، گرایش لهجه‌ای روشن است. بیشتر این روایت‌ها با رسم الخط
مصحف هماهنگ است اما به خاطر ضعف سند آنها، شاذ می‌باشند که توضیح بیشتری
در باره آنها خواهیم داد.

روایت نخستین شامل پدیده ترجیح آوای حلقی (هاء) برای فتح است، و روایت دوم
شامل پدیده انسجام آوایی نرم در کلمه و سومی شامل پدیده ادغام می‌باشد. برای خواننده
درک تفاوت‌های لهجه‌ای در بین این روایت‌های قرائتی و قرائت عمومی دشوار نخواهد بود.

۲- روایت‌های قرائتی با ویژگی تفسیری

قرائت ابن عباس: ﴿ادْخُلُوا فِي (الاسلام)﴾^۳.

﴿وَإِنْ عَزَمُوا (السراح)﴾^۴.

۱- نک: غافر (۴۰)، بخشی از آیه ۷. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۲۱۲؛ *البحر المحيط*، ج ۷، ص ۴۵۱ و
المختصر، ص ۱۳۲.

۲- نک: اعلیٰ (۸۷)، بخشی از آیه‌های ۱۸ و ۱۹. بنگرید به: *شواذ القراءه*، ص ۲۶۳ و *البحر المحيط*، ج
۸، ص ۴۶۰.

۳- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۰۸. بنگرید به *الکرماني*، *شواذ القراءه*، ص ۲۸ [قرائت عمومی: ...
ادخلوا فی السلم ...].

۴- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۲۷. بنگرید به: *ابن خالویه*، *المختصر من کتاب البديع*، ص ۴؛ *ابوحیان*،
البحر المحيط، ج ۲، ص ۱۸۳ و *شواذ القراءه*، ص ۳۹ [قرائت عمومی «و ان عزموا الطلاق» است.
سرحت المرأة ای طلقته].

لمن أراد أن (يكمل) الرضاعة^١.
 أربعة أشهر وعشر (ليال)^٢ (٣٦).
 والصلاة الوسطى (وصلاة العصر) كه املاى حفصه رضي الله عنه است^٣.
 وشاورهم فى (بعض) الأمر^٤.
 حرمنا عليهم طيبات (كانت) أحلت لهم^٥.
 (تقية) الله خير لكم به جاى «بقية»^٦.
 وأما الغلام (فكان كافراً) وكان أبواه مؤمنين^٧.
 فناداهما (ملك) من تحتها^٨.

-
- ١- نك : بقره (٢)، بخشى از آیه ٢٣٣. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ٤٠ و البحر المحيط، ج ٢، ص ٢١٣
 [قرائت عمومى : ان يتم ...].
- ٢- نك : بقره (٢)، بخشى از آیه ٢٣٤. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ٤٠ و البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢٣.
- ٣- نك : بقره (٢)، بخشى از آیه ٢٣٨. بنگرید به : ابوحيان، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٤٠، الكرمانى، شواذ
 القراءة، ص ٤١؛ ابن خالويه والمختصر، ص ١٥.
- ٤- نك : آل عمران (٣)، بخشى از آیه ١٥٩. بنگرید به : البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٩؛ ابن جنى، المحتسب،
 ص ٤١ و شواذ القراءة، ص ٥٥.
- ٥- نك : نساء (٤)، بخشى از آیه ١٦٠. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ٦٦ و البحر المحيط، ج ٣، ص ٣٩٤.
- ٦- نك : هود (١١)، بخشى از آیه ٨٦. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ١١٤ و البحر المحيط، ج ٥، ص ٢٥٢
 و المختصر، ص ٦٠ [تقية به معنای تقواى الهى].
- ٧- نك : كهف (١٨)، بخشى از آیه ٨٠. بنگرید به : البحر المحيط، ج ٦، ص ١٥٤.

از ابن عباس روایت شده است که در قرائت در آیه ۵ و ۶ از سوره طه، بر:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (طه، ۲۰ / ۵)

وقف می‌کرد و از:

﴿أَسْتَوِي ﴿٥﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ (طه، ۲۰ / ۵-۶)

شروع می‌کرد.^۲ آیا این روش قرائت، مشکل اعتقادی بین اهل سنت و معتزله در خصوص مشکل ذات و صفات خدا و رابطه آنها با حقیقت و مجاز را حل نمی‌کند؟ (۳۷).
 قرائتی از او را می‌یابیم که بزرگانی با قرائت آن موافقت و به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شود چه بسا بر اتصال سند این قرائت، نص باشد چه از طریق مختلف روایت شده است، چنان که به ابن مسعود، عکرمه، عطاء بن ابی‌ریاح، عطاء بن یسار، محمد بن علی [باقر]، جعفر بن محمد [صادق]، علی بن حسین [سجاد] و ابن ابی عبیده منسوب است این قرائت: «والشمس تجری لا مستقر لها»^۳

است که چه بسا آشکارا با حقایق علم ستاره‌شناسی در باب حرکت خورشید هماهنگ باشد (۳۸).

آشکارا پیداست، زیادت یا تغییرهایی که این روایت‌ها قرائتی در بر دارند، برای بیان معنای مشخصی است که مراد آیه می‌باشد. این روایت‌ها اگرچه بافت بیانی عبارت

۱- نک: مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۲۴. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۶، ص ۱۸۳ [به قولی دیگر، منادی، عیسی علیاً بوده است].

۲- الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۱۵۰.

۳- شواذ القراءه، ص ۲۰۲؛ ابن خالویه، المختصر من کتاب البديع، ص ۱۲۶؛ ابوحیان، البحر المحيط، ج ۷، ص ۳۳۶ و ابن جنی، المحتسب، ص ۱۳۶.

قرآنی را سست می‌سازند ولی، حداقل به نظر ابن عباس، مراد از عبارت قرآنی را در بیشتر مواقع، مشخص می‌نمایند.

پس مصحف ابن عباس در حقیقت، همان مصحف عثمانی است که ثبوت آن از وی به تواتر رسیده است از این رو، جایگاه حقیقی این روایت‌ها، در تفسیر ابن عباس می‌باشد [تنویر المقیاس، به همت فیروزآبادی].

پژوهشی در مصحف علی علیه السلام

علی بن ابیطالب، پسر عموی پیامبر صلی الله علیه و آله از دوران نوجوانی یکی از پیشگامان در اسلام بود. وی در تمام حوادث و مراحل دعوت جاویدان اسلام حضور داشت و با آن زندگی می‌کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله را در بیشتر حوادث و جنگ‌ها همراه بود. از کسانی است که قرآن را در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله به حفظ داشته است و علاوه بر این، از کاتبان وحی هم بوده است.

علی علیه السلام یکی از کسانی است که بر مصحف نمونه [امام] اجماع کرده است، چون بنا به قول ابن ابی داود، وقتی عثمان رضی الله عنه مصاحف را سوزاند، علی رضی الله عنه فرمود: «اگر او چنین نمی‌کرد، من می‌کردم»^۱. قرائت چهار تن از قاریان هفتگانه به او ختم می‌شود:

۱- ابوعمرو بن علاء از نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر که هر دو از ابوالاسود آموزش قرائت دیده‌اند و او هم از علی رضی الله عنه^۲.

۲- عاصم بن ابی‌النجود از عبدالرحمن سلمی که وی مستقیماً بر علی رضی الله عنه قرائت کرده است^۳. امروز قرائت عاصم از طریق حفص بن سلیمان بن مغیره در بیشتر کشورهای شرقی شایع است.

۱- ابن ابی‌داود السجستانی، المصاحف، ج ۱، ص ۱۲.

۲- ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳- همان، ص ۱۵۵.

۳- حمزه الزیات از [امام] جعفر صادق رضی الله عنه و ایشان محمد باقر رضی الله عنه و ایشان از [امام] علی زین العابدین رضی الله عنه و ایشان از پدرشان [امام] حسین رضی الله عنه فراگرفته‌اند و [امام حسین رضی الله عنه] هم بر پدرشان علی رضی الله عنه قرائت کرده‌اند.^۱

۴- کسانی که نزد حمزه با سند پیشین قرائت کرده است.^۲

چه بسا در این سندها، سند قرائت حمزه از همه بیشتر جلب نظر نماید چون در این سند، سلسله راویان امامان اهل بیت رضی الله عنهم به طور منظم آورده شده است به گونه‌ای که در پرتو آن می‌توان مطمئن شد که این نیکان از اهل بیت از اجماع مسلمانان بر مصحف نمونه [امام] خارج نشده‌اند.

نشانه رضایت آنها هم این است که محتوای این مصحف را بدون کم یا زیاد کردن یا ادعایی که به کمال این اثر جاودان وحی لطمه زند، برای مردم قرائت کرده و آموزش داده‌اند. علی رضی الله عنه را بسیار علاقمند به حفظ سلامت متن قرآن، آن گونه که در رسم الخط عثمانی ثبت شده، می‌یابیم به طوری که هر کس قصد دست یازیدن به این رسم الخط را داشت نهی می‌فرمود.

از جمله این که ابن خالویه در ذکر قرائت علی رضی الله عنه در آیه «**وطلع منضود**» که با (عین) به جای (حاء) خوانده است (قرائت عمومی: **وطلع منضود**) می‌گوید: علی آن را بر بالای منبر قرائت کرد. به ایشان گفته شد: آیا آن را در مصحف تغییر دهیم؟ فرمود: «شایسته قرآن نیست که تغییر یابد».^۳

۱- همان، ص ۱۶۵.

۲- همان، ص ۱۷۲.

۳- حسین بن خالویه، *مختصر البدیع*، ص ۱۵۱ [محمد هادی معرفت، *التمهید*، ج ۱، ص ۳۴۲].

چه علاقه و اشتیاقی از این بالاتر که علی علیه السلام بخواهد رسم الخط مصحف، همان گونه که هست، باقی بماند و کوچکترین تغییری در آن رخ ندهد، حتی به تبدیل «عین» به «حاء» یا «حاء» به «عین» به نظر وی، مهم آن نیست که تغییر مطابق با قرائت او باشد و لاغیر، بلکه مهم آن است که برای مردم این کار سنت نگردد، سستی که رویه خطرناکی به حساب آمده و مردم را تشویق می نماید که هر جا ضرورت دیدند دست به تغییراتی بزنند که هوای نفس به آن حکم می راند و در نتیجه متن و حیانی دچار تحریف و تغییر گردد. علی علیه السلام کسی نیست که این نکته مهم را فراموش کرده باشد که هر کس سنت بدی را پایه گذاری نماید، باید بار گناه آن و کسانی که به آن عمل کرده اند را تا روز قیامت به دوش کشد.

قطعاً خداوند وی را به پاس این سنت نیکو پاداش خواهد داد، چرا که مردم را از ایجاد تغییر در قرآن بازداشت و کتاب خداوند تا روز قیامت محفوظ ماند.

در این که در تاریخ، به علی علیه السلام مصحفی نسبت داده شده است، حرف و سخنی نیست بلکه وجود ملاحظاتی سیاسی - تاریخی درباره این مصحف، موجب شده که تقریباً اطلاعاتی را که از مصحف ابن مسعود و ابی عبدالله به دست داده ایم، از این مصحف به راحتی به دست ندهیم. افراط گران جعل کننده با روایت هایی که به این مصحف چسبانیده اند و مسایلی که در پیرامون آن ساخته و پرداخته اند، آتش مشکل را شعله ور ساخته اند؛ به طوری که موجب تفرقه و جدایی مردم در چنین مسأله ای شده اند. اختلاف در چنین مسأله ای، امری ساده نیست چون با لغزشگاه های اعتقادی و جدیی در ارتباط است که به تدریج آدمی را به سقوط می کشاند. این لغزشگاه ها دارای دو سو است و حد وسطی ندارد یا الحاد و انحراف است و یا ایمان و استواری.

لذا لازم می دانیم، بعد از شناخت موضع علی علیه السلام در قبال مصحف نمونه [امام]، مسأله مصحف وی را با تفصیل بیشتری از دیدگاه برخی گروه های شیعی بررسی نماییم.

در کتاب این گروه‌های شیعی، سه واژه وجود دارد که هر یک بیانگر چیزی است که در مکانی و نزد شخصی که همان امام منتظر باشد، مکنون است و راز این امور نامشخص، روزی آشکارا خواهد شد.

آنها بیان می‌کنند که [ائمہ] صحیفه‌ای به نام «جامعه» دارند. خبر صحیح آن در اصول کافی است که ابوبصیر (در روایتی طولانی) از [امام] صادق ع آورده است که ایشان به او فرمود: ای ابا محمد! ما جامعه داریم و آنان [مخالفین یا اکثر شیعه] چه می‌دانند، جامعه چیست؟ ابوبصیر می‌گوید: «گفتم: قربانت گردم! جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه‌ای است که طول آن هفتاد ذراع [ساعد] به اندازه ذراع پیامبر ص است. پیامبر ص آن را املا کرده و علی ع آن را با دست خود نگاشته است. در «جامعه» همه حلال و حرام و هر آنچه که مردم به آن نیاز دارند، حتی دیه خراشیدگی روی پوست، وجود دارد!»

همچنین است در کتاب کافی در خبری صحیح به نقل از ابو عبیده که می‌گفت: برخی از دوستان و یارانمان از امام صادق ع درباره «جفر» پرسیدند. امام فرمود: «پوست گاوی است لبریز از علم. گفتند: جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه‌ای است به طول هفتاد ذراع که عرض آن بسان ران فالج [شتر نر تنومند که دو کوهان دارد] است. در آن هر

۱- میرزا حسین النوری، *فصل الخطاب*، ص ۱۰۸ [ابوبصیر، یحیی بن ابی‌القاسم از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام است. امام صادق ع گاهی او را با کنیه «ابومحمد» صدا می‌زدند. وی تقه شناخته شده و در سال ۱۵۰ ه. ق. فوت کرده است. ابوالقاسم الخویی، *معجم رجال الحدیث*، ج ۲۰، ص ۲۸ و ص ۷۴].

آنچه که آدمیان نیاز دارند، وجود دارد و مسأله‌ای نیست که در آن نباشد حتی دیه خراشیدگی روی پوست»^۱.

با ذکر این دو خبر، در برابر دو چیز به نام جامعه و جفر قرار می‌گیریم که لازم نیست درباره وجود تاریخی آن، بحث و مناقشه نماییم چه امری است مربوط به امور اعتقادی که حتی نظر درست دادن درباره آن دشوار است، با وجود این، محتوای آن دو به طور اجمالی به شیوه‌ای غیبی شبیه‌تر است.

اما موضع مصحف علی علیه السلام نسبت به این دو، موضع مبهمی است. به دیگر بیان، چه چیز از مصحف وی در جامعه و جفر وجود دارد؟ ... در کتاب‌هایی که به این جنبه پرداخته‌اند، این مطلب را مبهم می‌یابیم اما آنچه که قدر جامع این سه چیز [مصحف علی، جامعه، جفر] است، اسرار برانگیز بودن آن در نزد این گروه شیعی است (۳۹) تأثیر این سه چیز، تأثیری وهمی است و نزد امام منتظر، محفوظ است و بنا به قول طبرسی [محدث نوری] تنها او علم این سه را داراست.

در رابطه با مصحف علی علیه السلام خبری را ابن ندیم آورده است که: «در روزگارمان نزد ابویعلی، حمزه حسنی، مصحفی به خط علی بن ابیطالب دیدم که ورق‌هایی از آن نبود و فرزندان امام حسن علیه السلام در گذر زمان آن را به ارث برده بودند»^۲.

این خبری است که وجود مصحف به خط علی علیه السلام را که در میان فرزندانش به ارث گذاشته شده است، مشخص می‌نماید. اما شیعیان غالی [= افراطی] آن را نمی‌پذیرند و از

۱- النوری، فصل الخطاب، ص ۱۰۸ [الکلبینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۲۳۹، باب فیه ذکر الصحیفة و الجفر و مصحف فاطمة علیها السلام. منظور از جفر، جفر ابیض است و منظور از پوست گاو هم ظرفی است که از این پوست تهیه شده تا کتاب‌ها در آن جای گیرد. چنان که در روایات دیگر از آن به جراب، اهاب، نامبردار شده است. محمد باقر المجلسی، مرآة العقول، ج ۳، ص ۵۹].

۲- ابن الندیم، الفهرست، ص ۴۸.

مسأله دیگری سخن می‌گویند، یعنی مصحفی غیر از این مصحف موجود که نسخه‌ای از مصحف نمونه [امام] است، به طوری که از مصحف نمونه [امام] عبارت‌هایی ساقط شده است. در نزد این گروه، ادعاهای زیادی در این خصوص شده است. آنها معتقدند علی علیه السلام قرآن مخصوصی داشته است که آن را بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله جمع کرده و آن را بر مردم عرضه نموده است ولی مردم از آن اعراض نمودند، لذا وی آن را از مردم پنهان نمود و به فرزندانش به ارث رسید و هر امامی آن را همچون دیگر ویژگی‌های امامت و گنجینه‌های نبوت به ارث برد.

[طبق عقیده این شیعیان غالی] این مصحف نزد حضرت حجت‌بن‌الحسن است که بعد از ظهورش آن را برای مردم ظاهر می‌سازد و آنها را به قرائت آن فرمان می‌دهد. این مصحف، با این قرآن موجود، از حیث تألیف، ترتیب سوره‌ها، آیات و حتی کلمات و از جهت زیادت و نقصان - متفاوت است^۱. «ترتیب این مصحف، بر حسب نزول است و ابتدا آیات مکی و سپس مدنی آمده»^۲ و «آیات منسوخ بر آیات ناسخ مقدم شده است»^۳. لازمه این سخن، آن است که مصحف علی علیه السلام مشتمل بر زیاداتی است که در مصحف نمونه [امام] نیست و این، بدان معناست که مصحف نمونه [امام] متهم به عدم مطابقت با مصحف اصل است و این، یعنی وقوع تحریف در آن!! طبرسی دو دلیل بر اثبات این ماجرا [تحریف در قرآن] می‌آورد:

۱- تحریف در همه کتاب‌های آسمانی از جمله تورات و انجیل رخ داده است و همه آنچه که برای امت‌های پیشین واقع شده است، ناچار برای این امت نیز واقع می‌شود چه این سنت الهی است. آن‌گاه طبرسی آیات و نشانه‌های سنت‌های هستی را به

۱- النوری، فصل الخطاب، ص ۹۷.

۲- النوری، فصل الخطاب، ص ۹۸.

۳- همان، ص ۲۴.

عنوان شاهد این سخن آورده و بیان می‌دارد که چنین امری، عادی و طبیعی است در ضمن، وی در اثبات تحریف تورات و انجیل مبسوط سخن می‌گوید.^۱

اما طبرسی از این که، این استدلال علیه خودش نیز به کار می‌رود، غفلت کرده است چون هر آنچه که احتمال وقوع آن در مصحف نمونه [امام] به حکم این سنت الهی، باشد، احتمال وقوع آن در رابطه با مصحف علی علیه السلام هم می‌باشد. بنابراین ادعای تحریف ضرورتاً به مصحفی که توهم شده پیوسته در غیب و نهان است؛ باز می‌گردد.

طبرسی از تفاوت قابل ملاحظه‌ای که بین شرایط زمانی که انجیل‌ها در آن تدوین یافته و بین شرایط زمانی که قرآن در آن مدون شده، یا غفلت کرده و یا خود را به غفلت زده است تا جایی که، در این خصوص، تاریخ عقیده مسیحیت در مقایسه با تاریخ ایدئولوژی، عقاید و دعوت‌های دینی، مستثنی شمرده شده است.

کافی است بگوییم که طبق روال معمول، عقاید و باورها در نتیجه وجود آموزه‌هایی وحیانی یا بشری به وجود می‌آیند که کتابی که اساس و مبنای آن آموزه‌هاست، در بر دارنده آن می‌باشد. اما در مسیحیت وضع کاملاً برعکس است چون باورهای دینی ابتدا به واسطه پولس به وجود آمد و آن‌گاه وی رساله‌های خود را بین سال‌های ۵۵ و ۶۳ میلادی نوشت و از سال ۶۳ میلادی انجیل‌نویسان شروع به نوشتن انجیل‌های خود کردند. تاریخ انجیل‌های چهارگانه به قرار زیر است:

۱- انجیل متی (در گذشته به سال ۷۹ میلادی). متی، تألیف انجیل را در سال‌های آخر عمرش آغاز کرد.

۲- انجیل مرقس (وی در سال ۶۲ میلادی به قتل رسید). در نسبت انجیل به وی اشتباه شده است چه برخی منابع اصلی آن را به استادش پطرس (در گذشته به سال ۳۱ میلادی) نسبت می‌دهند.

۱- همان، ص ۳۵ به بعد.

۳- انجیل لوقا (شاگرد پولس) که حدود سال ۹۰ میلادی نوشته است.
۴- انجیل یوحنا (در گذشته به سال ۱۰۰ میلادی). وی انجیل را در دهه آخر قرن اول میلادی نوشته است.

پذیرش و تصویب انجیل‌های چهارگانه از میان تعداد انبوه انجیل‌های موجود، در سال ۳۲۵ میلادی در مجمع بزرگان کلیسا در شهر نیکیه^۱ صورت گرفت و بقیه انجیل‌ها سوزانده شد.^۲ پیداست که انجیل‌ها، با این وضع، متن انجیل وحی شده به حساب نمی‌آیند، چون تنها داستان مسیح ﷺ هستند. بیشتر بخش‌های این انجیل‌ها، اصول اعتقادی مسیحی‌ای را که در رساله‌های قدیسان مسیحی وجود دارد، در بر ندارند و در طول تاریخ دچار تغییرات اصلاحی و اضافات فراوانی توسط مجامع مختلف کلیسایی شده‌اند.

این درباره عهد جدید؛ اما درباره تورات (عهد قدیم) باید گفت که امروزه مباحث نقادانه ثابت کرده است که اسفار ششگانه آن، با سفر یشوع، در زمانی به مراتب چند قرن دیرتر از زمانی نوشته شده‌اند که گفته شده است در آن زمان تألیف گشته‌اند.

سفرهای پنجگانه [پیدایش - خروج - اعداد - لاویان - تثنیه] که به موسی ﷺ نسبت داده شده‌اند، در حقیقت حاصل گردآوری قطعه‌های مختلف [از سرودهای مذهبی قوم یهود، احکام و مجموعه‌ای از نظم و نثر است] که واقعاً به زمان‌های متأخرتری باز می‌گردد که نتیجه آن تغییر ترتیب سفرهای عهد قوم بر حسب زمان تألیف آنها بوده است، به طوری که کتب انبیا [بنوئیم] و کتب تاریخ [کتوبیم] که اعتقاد بر آن است آخرین چیز بوده که در روزگار اسارت بابلی (۵۸۶-۵۳۸ ق. م.) نوشته شده بودند، قبل از تورات، قرار گرفتند.

1- Nikaia [شهری است قدیمی در آسیای صغیر]

۲- احمد شلبی، *المسیحیة*، صص ۱۵۳-۱۶۰، دوم، ۱۹۶۶.

آنچه آمد، ادعاهای محققان مسلمان که به تعصب علیه «عهد قدیم» متهم باشد، نیست بلکه نتیجه پژوهش‌های طولانی و دشوار دانشمند آلمانی، جولوس ولهوزن می‌باشد.^۱ بنابراین، آنچه ذکر شد با تدوین قرآن که ثبت و ضبط آن در پی نزول وحی در صحیفه‌ها و سینه‌ها شکل گرفته، چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟

چه نسبتی بین آن و بین روند ثبت و ضبط قرآن در روزگار ابوبکر و عثمان رضی الله عنهما وجود دارد؟ روند ثبتی که بر امانت نقل، درستی بیان و سلامت روش علمی تأکید می‌نماید (۴۰).

۲- دلیل دوم طبرسی آن است که کیفیت گردآوری قرآن عادتاً مستلزم وقوع تغییر و تحریف در آن است. علامه مجلسی در *مرآة العقول* با اشاره به این مطلب می‌گوید: «عقل حکم می‌کند که وقتی قرآن به صورت پراکنده نزد مردم باشد و غیر معصوم به گردآوری آن نپردازد، عادتاً گردآوری آن کاملاً مطابق با واقع نخواهد بود، آن‌گاه طبرسی می‌گوید: آری! در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله نسخه‌ای پراکنده در صحیفه‌ها و حریر و کاغذها جمع‌آوری شده بود که علی رضی الله عنه آن را به ارث برد ...^۲.

عقلی که از بند تعصب آزاد باشد، می‌بیند که این قرآن کنونی که صحابه به همراه علی رضی الله عنه آن را جمع‌آوری کردند و همگی به آن اعتماد داشته و کمال و درستی ثبت و ضبط آن را پذیرفته بودند غیر ممکن است که در یک حرف آن تحریف رخ داده باشد؛ چون بر درستی هر حرف آن اجماع صورت گرفته است، و امت اسلام - عقلاً و اصطلاحاً - بر گرد گمراهی جمع نمی‌گردند (۴۱) قبلاً درباره شیوه گردآوری و ثبت قرآن در مصاحف و روش رسمی، دشوار و پر وسواس کسانی که به این مهم پرداختند، سخن گفته‌ایم.

این عقل، همچنین در برابر اخبار آمده درباره مصحف علی رضی الله عنه متحیر می‌ماند که چه چیز را بپذیرد و چه چیز را رد کند؟ جعل‌کنندگان با بافتن اخباری راجع به مصحف

1- Julius Wellhausen, Moscati: Die Altsemitischen Kulturen, p. 140-141.

۲- النوری، *فصل الخطاب*، ص ۷۳ [محمد باقر المجلسی، *مرآة العقول*، ج ۳، ص ۳۱].

علی علیه السلام قصد دارند تا بر حق آل علی علیهم السلام در ولایت تأکید کنند و به منظور رسیدن به این هدف سیاسی دست به جعل و تزویرهایی بزنند. روایت‌هایی که اینان آورده و گمان کرده‌اند که قرآنند ولی تغییر یافته، در میان مجموعه روایت‌های قرائتی که از علی علیه السلام رسیده است موجود نمی‌باشد، به طوری که حتی یک نفر از این گروه نمی‌تواند این روایت‌ها را به مصحف علی علیه السلام نسبت دهد.

از این رو، اقوالی مأثور را به او نسبت داده و گاهی آن را به مصحف ابی علیه السلام و گاهی به مصحف ابن مسعود رضی الله عنه منسوب می‌سازند و شاید علت این کار - در نظر این جعل‌کنندگان - سرآمیز بودن مصحف علی علیه السلام بوده که کسی به آن اطلاع ندارد.

مثلاً گاهی می‌گویند: «ابن مسعود چنین قرائت کرده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ

وَنُوحًا وَّآلَ إِبْرَاهِيمَ (وآل محمد)﴾ به جای «وآل عمران»^۱.

یا ابن مسعود رضی الله عنه قرائت کرده است ﴿وَكَفَىٰ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ (بعلی بن

ابی طالب)﴾ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا^۲.

و یا از همو: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (بعلی صهرک)﴾^۳.

و دیگر روایت‌هایی که در بر دارنده محتوایی دور از سبک، شیوه و روح قرآن هستند که تنها می‌توان آنها را اضافاتی ساختگی و وارد در متن مقدس برای هدف‌هایی روشن بر شمرد، هدف‌هایی که صاحبانش، آن را می‌شناسد و بیشتر مردم، حتی افراد کم

۱- النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۳ [آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۳۳ و نیز: الخویی، البیان، ص ۲۳۳؛

مولی محسن فیض، الصافی، ج ۱، ص ۳۲۸ و هاشم البحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۲۷۷].

۲- النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۴ [احزاب (۳۳)، آیه ۲۵ و نیز: الصافی، ج ۴، ص ۱۸۲].

۳- همان، ص ۱۱۰ [انشراح (۹۴)، آیه ۴].

دانش، به آن جهلی ندارند، و مقاصد آن را با روح دموکراسی اسلامی و با طبیعت مبارزات بی‌همتایی اسلامی - انسانی، غریبه و ناآشنا می‌یابند.

در رد این روایت‌ها کافی است به سخن یکی از مجتهدین شیعه یعنی خوئی در این زمینه اشاره کنیم که در اثنای آنچه که گفته شده: «علی‌الکلیله» دارای مصحفی غیر از این مصحف موجود بوده که شامل بخش‌هایی غیر از آنچه بوده که در این قرآن می‌باشد (مانند عبارت‌های ساختگی که در بالا آمد و بعداً به بعضی اشاره می‌کنیم)؛ می‌گوید: «درست آن است که این اضافات، تفسیری به عنوان تأویل می‌باشند» (۴۲)¹.

چنین رای‌ی بر زبان گروهی از شیعیان جاری است که طبرسی ضمن نقد آن، اشاره کرده است که این گروه درباره مصحف نمونه [امام] گفته‌اند: «از مصحف نمونه [امام] کلمه، آیه و سوره‌ای کم نشده است بلکه آنچه که در مصحف علی‌الکلیله از باب تأویل قرآن و تفسیر معانی آن بر حقیقت نازل شده آن آمده، حذف شده است، هر چند که این عبارت‌ها اضافی نزولی، از کلام خداوند که همان معجزه قرآن باشد، نیست. گاهی تأویل قرآن، قرآن نامیده می‌شود چنان که خداوند می‌فرماید:

﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ

(طه، ۲۰ / ۱۱۴)

زِدْنِي عِلْمًا﴾

«و در [خواندن] قرآن، پیش از آن که وحی آن بر تو پایان یابد، شتاب مکن و بگو: پروردگارا بر دانشم بیفزای.»

پس تأویل قرآن، قرآن نامیده می‌شود و در بین اهل تفسیر در این خصوص اختلافی نیست»¹.

۱- ابوالقاسم الخویی، البیان، ج ۱، صص ۱۷۲-۱۷۳ [عبارت داخل پرانتز، از سوی مؤلف است].

۱- النوری، فصل الخطاب، ص ۱۱۰.

- در واقع روایت‌ها در این زمینه [مصحف علی علیه السلام] در سطوحی متفاوت قرار دارند:
- ۱- سطح مرسوم و معمول که ممکن است عقل آن را بپذیرد و هیچ ذوقی از آن گریزان نباشد. این سطح در روایت‌هایی با ویژگی لهجه‌ای یا اختلاف نحوی یا تغییر در لفظ - موافق با رسم الخط - مجسم می‌گردد. این مسأله در رابطه با قرائت‌های مختلف امری است مسلم که نمونه‌هایی از آن منسوب به مصحف علی علیه السلام است، ذکر خواهد شد.
 - ۲- سطح دوم این روایت‌ها، مربوط به چیزی است که اختلاف در آن ممکن است چون بر دیدگاه‌هایی عقلانی مبتنی است. در این صورت، برخی گروه‌های معتدل شیعه را می‌یابیم که آن را پذیرفته و برخی از آنها را هم نمی‌پذیرند. چنان که در حدیث حروف هفتگانه [الأحرف السبعة] دیدیم که ابو عبدالله زنجانی آن را پذیرفته است ولی خوبی آن را با تکیه بر حدیث زراره [صحیفه زراره] از [امام] صادق رد کرده و چنین استدلال نموده است که قرآن واحد است و از نزد خدای واحد نازل شده است و اختلاف از ناحیه راویان است.
 - ۳- سطح سوم این روایت‌ها، سطح افراطی است که از حدود عقل و منطق تجاوز کرده است و بسیاری از شیعیان معتدل - چنان که دیدیم - آن را نپذیرفته‌اند. به دیگر بیان، معتدلین شیعه نپذیرفته‌اند که این روایت‌ها را جزء قرآن به حساب آورند بلکه آن را روایت‌هایی تفسیری و توضیحی شمرده‌اند، در حالی که جاعلان آن را قرآن حقیقی می‌پندارند و - چنان که گذشت - بیان می‌دارند که بعضی از صحابه توطئه‌گر بر حق خلافت علی علیه السلام آن را حذف کرده‌اند؛ حال آن که صحابه که علی علیه السلام نیز در میان اینان هست از چنین گفتاری نامأنوس و گناه‌آمیز به دورند.
 - ۴- سطحی دیگر از روایت‌ها باقی می‌ماند که به طور کل از عقل گذر کرده و هر منطقی را به باد تمسخر گرفته است تا جایی که به جعل و تزویر رسیده و بر تاریخ بهتان و دروغ بسته است. چنین سطحی را حتی غالبان شیعی که طبرسی از اینان است، نمی‌پذیرند.

باید که قصه را دوباره آغاز کنیم، گفته شده متونی از قرآن به صورت سوره‌ای کامل یا دو سوره کامل حذف شده است که یکی از آنها سوره «النورین» با چهل و یک آیه بوده و دیگری سوره «ولایت» با هفت آیه.

طبرسی در کتابش، متن سوره «النورین» را آورده است و خاورشناس گارسن دوتاسی^۱ در دوره سیزدهم مجله آسیایی^۲ در ژانویه سال ۱۸۴۲ در صفحات ۴۳۳ تا ۴۳۶ منتشر کرده است. این سوره در حقیقت، متنی است با ساختاری پست و نامناسب که میان اندیشه‌های آن پیوند و ارتباطی نیست و تنها در آن فواصل قرآنی [آخر آیات] (سمیع علیم - عذاب یوم عظیم) وجود دارد که در غیر ساختار آخر آیات قرآن و به صورتی زشت و متزلزل آمده است. با این همه برخی فریب‌خوردگان و خاورشناسان مغرض می‌پندارند که این عبارتها از قرآن بوده و از آن حذف شده است.

برخی از جمله‌های سوره «النورین» را برای خواننده می‌آوریم تا به ذوق خود، درباره آن داوری کند. خیالباف این متن چنین آورده است: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالنورین أنزلناهما یتلوان علیکم آیاتی و یحذرانکم عذاب یوم عظیم. نوران بعضهما من بعض وأنا لسمیع علیم. إن الذین یوفون بعهد الله ورسوله فی آیات؛ لهم جنات نعیم. والذین کفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم میثاقهم وما عاهدهم علیه، یقذفون فی الجحیم. ظلموا أنفسهم وعصوا لوصی الرسول، أولئک یسقون من حمیم. إن الله الذی نور السموات والأرض بما شاء واصطفی من الملائکة والرسول وجعل من المؤمنین. أولئک من خلقه، یفعل الله ما یشاء لا إله إلا هو الرحمن الرحیم» تا پایان آن، که سخنان بیهوده دروغ‌پردازی است که عقل و ذوق ساختار و محتوای آن را نمی‌پذیرد. اما دو تلاش در

1- Garcin De Tassy.

2- Journal Asiatique.

تحقیق اصل این سوره، موفق شده تا راه را برای ما در بحث روشن کند و آن سوره را در جایگاه شایسته خودش در میان طومار جعلیات تاریخی قرار دهد.

تلاش نخست، تلاش طبرسی است که پس از نقل این سوره از صحاب کتاب «دبستان المذاهب» می‌گوید: «از ظاهر کلام صاحب دبستان المذاهب پیداست که آن را از کتاب‌های شیعی گرفته است ولی من اثری از این سوره در کتاب‌های شیعی نیافته‌ام؛ ولی از شیخ محمدبن عمر بن شهر آشوب مازندرانی در کتاب «المطالب» نقل آمده است که آنها [منظور مخالفین شیعه است] تمام سوره ولایت را از قرآن حذف کرده‌اند و شاید این سوره، همان سوره ولایت باشد»^۱. سخن طبرسی از دو جنبه برای ما مفید نموده است.

۱- وی این متن جعلی را در کتاب‌های شیعی نیافته است و این نخستین نشانه مطرود بودن آن است.

۲- حقیقت این سوره، برای طبرسی مشخص نیست چه در نزد او این سوره، مشتبه با سوره‌ای است که به نام سوره ولایت می‌باشد. خاورشناس گلدزیهر^۲ اشاره می‌کند که سوره ولایت با سوره نورین تفاوت داشته و دارای هفت آیه بوده است^۳.

تلاش دوم که با دقت و تحقیق در اصل این سوره است، تلاش خاورشناس فرانسوی، بلاشر، است. وی با اطلاق عنوان جعلی و ساختگی بودن بر این سوره، یادآور شده است که این سوره به وسیله یکی از جاعلان و فریبکاران ساخته شده که در کتاب نویسنده ایرانی، محسن فانی، در قرن هفدهم آمده است^۱. (۴۳) وی در ادامه تحقیق خود می‌گوید: «این سوره برای اولین بار در اروپا به وسیله گارسن دوتاسی در خلال

۱- النوری، فصل الخطاب، ص ۱۵۷ [محمد هادی معرفت، صیانة القرآن من التحریف، ص ۱۸۹].

2- Ignaz Goldziher.

۳- گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلام، ترجمان: عبدالحلیم نجار، ص ۲۹۴.

۱- رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ص ۱۸۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود رامیار، ص ۲۱۰].

قرن نوزدهم منتشر شد و سپس میرزا کاظم بک، بعد از این یک سال، یعنی در سال ۱۸۴۳، در مجله آسیایی، بخش دوم، صفحه ۴۱۴ آن سوره را آورده، متن را ویرایش کرده و جمله (آیات) را تقسیم‌بندی نمود و از آن ترجمه‌ای به زبان فرانسوی به دست داد. بلاشر در ادامه می‌گوید: «این قطعه [سوره نورین] تقلیدی است فاحش از سبک و اسلوب قرآنی که بدون شک در قبل از قرن نهم و دهم میلادی [قرن ۳ و ۴ هـ ق] است چون مفسیر شیعی، [علی بن ابراهیم] قمی [از اعلام قرن ۳ و ۴] که در آن عصر می‌زیسته، آن را نمی‌شناخته است»^۱.

بعد از این دیگر نمی‌توان به نقد این سخنان بیهوده پرداخت، چون پژوهش درست علمی، تقریباً به واضع آن اشاره دارد که در گور تاریخ پنهان شده است. خاورشناس گلدزیهر می‌گوید: «شیعیان بغداد در سال ۳۹۸ هجری قمری، متن قرآنی درستی را ارائه کرده‌اند که به گمانشان، مصحف عبدالله بن مسعود می‌باشد ولی دادگاه علمای اهل سنت به سوزاندن آن حکم داد»^۲ و مسأله پایان یافت. خداوند کتاب خود را از یاوه‌گویی‌های جاعلان حفظ می‌کند و ابن مسعود رضی الله عنه را هم از دروغ جاعلان (۴۴).

بازگشت به مصحف علی رضی الله عنه

وقتی دانستیم که هیچ روایتی از علی رضی الله عنه درباره آنچه که گذشت، نیامده است، درمی‌یابیم که مصحف مورد نظر وی همین مصحف نمونه [امام] می‌باشد که اگر عثمان رضی الله عنه به آن نمی‌پرداخت، وی به آن اقدام می‌کرد. آنچه که فعلاً از او در دست داریم مجموعه‌ای از قرائت‌های شاذ است که گاهی به اختلاف لهجه‌ای برمی‌گردد و گاهی به

۱- رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، زیرنویس صفحه ۱۸۵ [رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان: محمود

رامیار، ص ۲۱۰، زیرنویس ۲۵۸ و نیز: محمد جواد البلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، صص ۶۲-۶۳].

۲- گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمان: عبدالحلیم النجار، ص ۲۹۵.

توضیح و تفسیر. در هر حال اختلاف کلی با آنچه که از عبدالله بن مسعود رضی الله عنه یا ابی بن کعب رضی الله عنه و یا ابن عباس رضی الله عنهما روایت شده است، ندارد. تنها اختلاف در ویژگی یک واژه یا به عبارت صحیح‌تر، در طبیعت حروفی [قرائت‌هایی] مخصوص به علی رضی الله عنه است که نماینده محیط مشخصی است که آثار خود را بر واژگان باقی گذارده است. خواننده صاحب‌نظر در بیان قرآنی، قرائت‌ها و تفسیرهای علی رضی الله عنه را داخل در آرای وی می‌داند چنان که ویژگی بقیه اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز که این مصاحف و قرائت‌ها از آنها روایت شده، این گونه است.

قرائت‌هایی با ویژگی لهجه‌ای

قرائت علی رضی الله عنه - ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (به فتح همزه)^۱.

- «نعبد» به اشباع «دال» که از آن «واو» تولید می‌گردد^۲ [نعبدو].

- «خطوات الشيطان» (به همزه و ضم «طا»)^۱.

- «فليصمه» (به کسر «لام»)^۲.

۱- نک: فاتحه (۱)، بخشی از آیه ۵. بنگرید به ابن خالویه، *المختصر من کتاب البديع*، ص ۱؛ الکرمانی،

شواذ القراءة، ص ۱۵، و ابو حیان، *البحر المحيط*، ج ۱، ص ۲۳.

۲- نک: فاتحه (۱)، بخشی از آیه ۵. بنگرید به: الکرمانی، *شواذ القراءة*، ص ۱۵ و ابن خالویه، *المختصر*، ص ۱.

۱- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۶۸. بنگرید به: *شواذ القراءة*، ص ۳۴؛ ابو حیان، *البحر المحيط*، ج ۱،

ص ۴۷۹؛ ابن جنی، *المحتسب*، ص ۲۴ و *المختصر*، ص ۱۱ [قرائت عمومی: خطوات...].

۲- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۵. بنگرید به: *البحر المحيط*، ج ۲، ص ۴۱؛ *المختصر*، ص ۱۲ و *شواذ*

القراءة، ص ۳۶ [قرائت عمومی: فليصمه...].

- «فَنصَفَ مَا فَرَضْتُمْ» (به ضم «نون»)^۱.
- «رَبِيبُونَ» (به ضم «راء»)^۲.
- «قَنَوَانَ» (به ضم «قاف») و همچنین «صَنَوَانَ» (به ضم «صاد»)^۳.
- «فِي مَرِيَّةٍ» (به ضم «میم»)^۴.
- «أَحَدَ عَشَرَ» (به سکون «عین»)^۵.
- «تَنَكَّصُونَ» (به ضم «کاف»)^۱.
- «لَمْ يَطْمِثْنَهُنَّ» (به ضم «میم»)^۲.

-
- ۱- نک : بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۳۷. بنگرید به : المختصر، ص ۱۵؛ شواذ القراءة، ص ۴۱ و البحر المحيط، ج ۲، ص ۲۳۵ [قرائت عمومی : فنصف].
- ۲- نک : آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۴۶. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۳، ص ۷۴؛ المختصر، ص ۲۲؛ شواذ القراءة، ص ۵۴ و المحتسب، ص ۴۰ [قرائت عمومی : ... ربیون ...].
- ۳- نک : انعام (۶)، بخشی از آیه ۹۹. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۴، ص ۱۸۹؛ شواذ القراءة، ص ۸۰ و المختصر، ص ۳۹ [قرائت عمومی : قنوان، صنوان].
- ۴- نک : هود (۱۱)، بخشی از آیه‌های ۱۷ و ۱۰۹. بنگرید به : المختصر، ص ۵۹؛ البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۱۱ و شواذ القراءة، ص ۱۱۱ [قرائت عمومی : فی مریة].
- ۵- نک : یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۴. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ۱۱۵؛ البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۷۹؛ المختصر، ص ۶۲؛ المحتسب، ص ۸۰ [قرائت عمومی : احد عشر].
- ۱- نک : مؤمنون (۲۳)، بخشی از آیه ۶۶. بنگرید به : شواذ القراءة، ص ۱۶۸؛ المختصر، ص ۹۹ و البحر المحيط، ج ۶، ص ۴۱۲ [قرائت عمومی : تنکصون].
- ۲- نک : رحمن (۵۵)، بخشی از آیه‌های ۵۶ و ۷۴. بنگرید به : البحر المحيط، ج ۸، ص ۱۹۸ و شواذ القراءة، ص ۲۳۶ [قرائت عمومی : لم یطمثهن].

- «وطلع منضود» (به «عین»)^۱.

- «کذابا» (به تخفیف [ذال])^۲.

در این روایت‌ها و امثال آن که فراوان از وی روایت شده است، پدیده‌ای دور از آنچه که از قرائت عمومی رسیده است، آشکار می‌گردد، یعنی کسره در قرائت ما که همان قرائت قریشی است در این قرائت‌های منسوب به علی رضی الله عنه - با این که قریشی مطلبی است - به ضم می‌باشد.

بدون شک، این روایت‌های مضموم، به تمیم نسبت داده می‌شود - چه منابع بر آن تصریح کرده باشند و چه نکرده باشند - از جمله سخن ابن جنی است که می‌گوید: در قرائت «ریون»، ضمه بنا بر لهجه تمیمی است و کسره [ریون] هم لهجه‌ای است^۳. یا آنچه که ابوحیان آورده است که ضمه در «مریه» به لهجه قبیله «اسد» و «تمیم» است^۴. ابوحیان و کرمانی در زمینه قرائت «قنوان» و «صنوان» گفته‌اند که به لهجه قبیله «قیس» است و کسره [قنوان و صنوان] در میان عرب مشهورتر است^۱.

از گرایش‌هایی که پژوهش‌های جدید زبان‌شناسی بر آن تأکید دارد، گرایش بدویان به «ضم» و شهرنشینان به «کسر» است. مراد از تمیم در این جا، قبیله مشخصی نیست، چنان که در ابتدا به ذهن خطور می‌کند، بلکه نماد گروه بزرگی است که در وسط و

۱- نک: واقعه (۵۶)، بخشی از آیه ۲۹. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۸، ص ۲۰۶؛ المحتسب، ص ۱۵۱ و شواذ القراءه، ص ۲۳۷ [قرائت عمومی: وطلع منضود].

۲- نک: نبا (۷۸)، بخشی از آیه ۲۸ و ۳۵. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۸، ص ۴۱۴؛ المحتسب، ص ۱۶۵؛ شواذ القراءه، ص ۲۵۸ [قرائت عمومی: کذاباً].

۳- عثمان بن جنی، المحتسب، ص ۴۰.

۴- ابوحیان، البحر المحيط، ج ۵، ص ۲۱۱.

۱- همان، ج ۴، ص ۱۸۹ و کرمانی، شواذ القراءه، ص ۸۰.

شرق شبه جزیره زندگی می‌کردند که از مهمترین ارکان آن، قبیله تمیم بوده است. اینها نمایندگان جنبه بدویت در شبه جزیره بوده‌اند و قریش، انصار، هذیل و ثقیف و دیگر قبیله‌های شمالی شبه جزیره، نمایندگان جنبه مدنیت آن. بنابراین، گرایش به «ضم» یا «کسر» چیزی است که قوانین آوایی آن را مجاز می‌شمرد. دکتر ابراهیم انیس می‌گوید: «قبایل بدوی به طور کلی به معیار جانشینی آوای نرم [جانشین شدن ضمه به جای کسره] به نام ضم [ضم دادن] گرایش دارند چون یکی از نشانه‌های خشونت بدوی را هم می‌یابیم که به «ضمه» تلفظ می‌کنند. «کسره» و «ضمه» از حیث آوایی به هم شبیه هستند چون هر دو از آواهای نرم فشرده می‌باشند لذا هر یک از این دو در بسیاری از پدیده‌های زبانی، جای دیگری را می‌گیرند [جانشین‌سازی آوایی]. با این همه، کسره نشانه شهرنشینی و نرمی در بیشتر محیط‌های زبانی است و بدین‌سان حرکت مؤنث در زبان عربی، قرار گرفته است (۴۵) چه تأنیث معمولاً محل نرمی و لطافت و یا جنس مؤنث ضعیف است. بدون شک، شهرنشین به طور کلی به این آوا [کسره] بیشتر گرایش دارد. مضافاً این که، حرف «یاء» که شاخه‌ای از «کسره» می‌باشد، نشانه اصلی تصغیر در زبان عربی شمرده شده است. حتی برخی از معاصران، تأکید دارند که «کسره» در بسیاری از زبان‌ها، رمز حجم کم آوایی، لطافت و کوتاهی وقت است. آنچه قابل ملاحظه است، تحول زبان عربی به لهجه‌هایی جدید است که در بیشتر اوقات به رهایی از برخی از ضمه‌ها [پدیده آوایی ضم] گرایش دارد چنان که تبدیل ضمه به کسره در شهرها و محیط‌های متمدن، استقرار یافته است.^۱

نگاهی به این پدیده بدوی در قرائت علی رضی الله عنه در «نعبد» و «نستعین» (به اشباع ضمه) که از آن «واو» تولید می‌شود [نعبد و نستعینو] مفید خواهد بود. آنچه که در این مورد به ما اطمینان می‌دهد، سخنی است که ابن خالویه آورده است. او می‌گوید: «خلیل بن

۱- ابراهیم انیس، فی اللهجات العربیة، ص ۹۱، سوم، ۱۹۶۵.

احمد در «العین» آورده است که علی رضی الله عنه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ را به اشباع ضمه نون [نستعین] قرائت می کرد که عربی محض می باشد. ابن خالویه می گوید: «از ورش هم، چنین قرائتی روایت شده است»^۱. همچنین جنبه بدوی دیگری در قرائت وی در «وطلع منضود» می بینیم که «طلع» را به جای «طلح» قرائت کرده است چه عدول از آوای مهموس [حاء] به مجهور [عین] از ویژگی محیطهای بدوی است که به قصد شنواندن صداها در محیطهای باز، بر آوای جهردار تأثیر می گذارند؛ برعکس محیطهای شهری که به واسطه نزدیکی فاصله ها و مردم با یکدیگر، به آوای مهموس گرایش دارند زیرا در چنین محیطهایی، این آواها برای شنواندن کافی هستند.

اما در روایت قرائتی (أحد عشر)؛ طبق منابعی که به آن رجوع کردیم، چیزی که این قرائت را متناسب با محیط چنین قرائتی، بداند نیامده است بلکه مشهور آن است که بدویان با گرایش به لهجه حجازی حرف وسط کلمات متحرک را ساکن می کنند، مثلاً به جای «كُتِبَ» می گویند: «كُتِبَ» و به جای «رُسِلَ» می گویند: «رُسِلَ» چنان که در قرائت ابو عمرو بن علاء نیز چنین آمده است. با وجود این، این مطلب درباره اعداد بر عکس است چه تمیمی ها، حرف وسط را متحرک یعنی «عشره» و حجازی ها به سکون «عشره» تلفظ کرده اند^۱.

در این دو لهجه، چیزی که این قرائت (أحد عشر) را تفسیر کند، وجود ندارد مگر این که به این نظر روی آوریم که چنین قرائتی را به یکی از محیطهای خاص حجاز نسبت دهیم که در تلفظ آن در شدت و تأکید آوایی با تلفظ قریش و همسایگان آن متفاوت است. به دیگر بیان، اگرچه این محیط خاص حجازی با دیگر محیطهای

۱- حسین بن خالویه، مختصر البديع (المختصر من كتاب البديع)، ص ۱.

۱- عبدالصبور شاهین، الأصوات في قراءة أبي عمرو بن العلاء، (رساله فوق ليسانس)، ص ۳۱۵.

(قریش و همسایگان آن) در ساکن کردن [اسکان] حرفی [از أحد عشر] مشترکند ولی در مکان تکیه آوایی [محل سکون] یا به اصطلاح علمی «نبر» اختلاف دارند. در هر حال این قرائت، مثالی است منحصر به فرد که پدیده آوایی رایج در قرائت علی رضی الله عنه را با مشکل مواجه نمی‌کند و اگر کلام چنین توضیحی را نمی‌طلبید، به ذکر آن، نیازی نبود.

بعد از این مطالب، حق داریم از حکمت قرائت علی رضی الله عنه، به عنوان فردی قریشی و شهرنشین، به این حروف بدوی [قرائت لهجه‌ای بدوی] بپرسیم؟ ... پاسخ به این سؤال ساده است. با وجودی که علی رضی الله عنه به روایت عثمانی، منظورم قرائت قریشی است، قرائت می‌کرده و آموزش می‌داده است ولی روش وی و نسل نخست آن دوره، روشی تعلیمی بوده است که گاهی قرائت‌ها را به زبان لهجه‌ای خود و گاهی به زبان لهجه‌ای دیگران ادا می‌کردند، چنان که چنین چیزی را در قرائت ابن مسعود رضی الله عنه فراوان دیدیم.

شاید بتوان گفت: «عادتی در محیط‌های متمدن شبه جزیره، رایج بوده که فرزندان‌شان را در بیابان‌ها نزد دایگانی می‌سپردند تا شیر نوشند، از آن رو بوده که علاوه بر پیامبر صلی الله علیه و آله در این کلام خود اشاره می‌کند که «من از شما عرب‌ترم یعنی در عربی از شما فصیح‌ترم. من قریشی هستم و در میان قبیله بنی سعد شیر خورده‌ام»^۱.

این عادت تا دوران بعد نیز ادامه یافت و خلفا به این عادت، نسبت به فرزندان‌شان اشتیاق داشتند. از عبدالملک بن مروان نقل شده است که می‌گفت: «محبت به ولید به ما ضرر رساند» منظور وی از محبت به فرزندش، ولید، آن بود که چون از روی علاقه به او و مادرش، آن دو را در شهر گذاشت و ولید را همچون دیگر اعراب به نزد دایگان بادیه‌نشین نسپرد موجب گشت کلامش دچار اشتباه گردد و فصاحت عربی نباید ولی برادرش، سلیمان، که در بادیه رشد کرده بود، عربی فصیح و بدون اشتباه گشت»^۱.

۱- علی بن برهان‌الدین الحلبي، *إنسان العيون في سيرة الامين المأمون (السيرة الحلبية)*، ج ۱، ص ۹۹.

۱- علی بن برهان‌الدین الحلبي، *إنسان العيون في سيرة المأمون (السيرة الحلبية)*، ج ۱، ص ۹۹.

بنابراین، عجیب نیست که علی علیه السلام در قرائتش برخی از جنبه‌های بدوی را نمایان کرده باشد چنان که دیگر فصیحان غیر از او همچنین می‌کردند. با وجود این، شیوه تلفظ بدویان در نزد شهرنشینان دوست داشتنی بود به طوری که شهرنشینان تلاش می‌کردند تا سنت‌های زبانی بدویان را به زبانشان منتقل سازند، از جمله، انتقال پدیده آوایی بدوی همزه دادن [همز] به زبان فصیحان شمال شبه جزیره بود تا جایی که این پدیده آوایی، به سنت زبانی رایجی تبدیل شد که اهل زبان در مناسبات مهم و ادبی به آن علاقه نشان می‌دادند. بنابراین، احتمال دارد این گرایش عمومی به لهجه بدوی، همان چیزی باشد که علی علیه السلام را واداشته تا به این شکل بدوی قرائت کند چنان که روایت‌هایی از او نقل شده است. باید گفت که قرائت قریش نزد وی در مرتبه نخست بوده است و قرائت بدوی در مرتبه دوم.

۲- قرائت‌های با ویژگی تفسیری یا موافق با رسم الخط عثمانی

| | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| قرائت عمومی | قرائت علی <small>علیه السلام</small> |
| «فمن خاف من موص حيفا» (به حاء و یاء) | «جنفا» ^۱ |
| «یکرفون الکلام» | «الکلم» (بدون الف) ^۲ |
| «أن یکون عیبدا لله» (به تصغیر) | «عبدا لله» ^۳ . |

۱- بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۸۲ [حاف - حيفا = جنف - جنفا = ظلم] بنگرید به: ابو حیان، *البحر المحیط*، ج ۲، ص ۲۴.

۲- نساء (۴)، بخشی از آیه ۴۶. بنگرید به: *البحر المحیط*، ج ۳، ص ۲۶۳؛ ابن خالویه، *المختصر*، ص ۲۶ و الکرمانی، *شواذ القراءه*، ص ۶۱.

| | |
|-------------------------------|---|
| «یوم حصاده» ^۲ | «بدون الف» |
| «وریشا» ^۳ | «با الف» |
| «الرشد» ^۴ | «با الف» |
| «خلقوا» ^۵ | «و علی الثلاثة الذین خالقوا» |
| «شغفها» (با عین) ^۶ | قرائت علی ﷺ و گروه بسیاری: قد شعفها» (با عین) |
| «أفلم یئس» ^۱ | «الذین آمنوا» |
| «لنبوئهم» ^۲ | «لثوینهم» (با ثاء) |
| «ننجی» ^۳ (با جیم) | «ثم ننحی الذین اتقوا» (با حاء) |

- ۱- نساء (۴)، بخشی از آیه ۱۷۲. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۶۷ و البحر المحيط، ج ۳، ص ۴۱۲.
- ۲- انعام (۶)، بخشی از آیه ۱۴. بنگرید به: الکرمانی، شواذ القراءة، ص ۸۲.
- ۳- اعراف (۷)، بخشی از آیه ۲۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۸۵؛ ابن خالویه، المختصر، ص ۴۳، ابوحیان، البحر المحيط، ج ۴، ص ۲۸۲ [الریش = الریاش = الخیر و الحالة الجمیلة].
- ۴- اعراف (۷)، بخشی از آیه ۱۴۶. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۸۹ و المختصر، ص ۴۶.
- ۵- توبه (۹)، بخشی از آیه ۱۱۸. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۵، ص ۱۱۰؛ المختصر، ص ۵۵؛ شواذ القراءة، ص ۱۰۵؛ ابن جنی، المحتسب، ص ۷۴.
- ۶- یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۰. بنگرید به: شواذ القراءة، ص ۱۱۷؛ المحتسب، ص ۸۲ و البحر المحيط، ج ۵، ص ۳۰۱.
- ۱- رعد (۱۳)، بخشی از آیه ۳۱. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۵، ص ۳۹۳؛ المختصر، ص ۶۷؛ شواذ القراءة، ص ۱۲۴ و المحتسب، ص ۸۷.
- ۲- نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۴۱. بنگرید به: المحتسب، ص ۹۱؛ شواذ القراءة، ص ۱۳۲ و البحر المحيط، ج ۵، ص ۴۹۲ [ثوی = بوا = أقام = اتخذ منزلاً].

«یا ویلنا من بعثنا»

«من بعثنا»^۲ (بصورت استفهام)

«جیلا»

«جیلا»^۳ (با باء)

تمام این نمونه‌هایی که آوردیم، تعبیراتی است درست و قابل اعتماد از ویژگی تقریبی روایت‌های قرائتی که از علی رضی الله عنه آمده است. با وجودی که در قرائت‌های وی عبارت‌های اضافی از متن قرآن وجود ندارد ولی او را می‌بینیم که همچون ابن مسعود، ابن عباس، ابی‌بن کعب رضی الله عنه آیه ۷۹ از سوره کهف را چنین قرائت کرده است: «وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا» در حالی که قرائت عمومی چنین است: «وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا»؛^۱ لذا این تفاوت، تنها تفاوت تفسیری است و طبق آنچه که از علی رضی الله عنه و دیگر صحابه رسیده که مطابق مصحف نمونه [امام] قرائت می‌کرده‌اند، این فرق تنها به عنوان بیان مراد آیه، شمرده می‌شود. اما دیگر روایت‌های قرائتی وی، مطابقت دائمی با رسم الخط عثمانی دارد، هر چند که خواننده می‌پندارد متفاوت است. روایت‌های قرائتی که با «اشباع» یا «قصر الف» از قرائت عمومی متفاوت می‌نمایند. قرائت‌هایی هستند که کاملاً با رسم الخط عثمانی موافقتند چون به طور معمول در رسم الخط عثمانی «الف» نگاشته نمی‌شود لذا کلمه احتمال دو تلفظ را پیدا می‌کند مانند ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ که ما به صورت الف «مالک» می‌خوانیم. این کلمه (ملک) در قرائت صحیح ابوعمرو بن علاء نیز با الف است ولی

۱- مریم (۱۹)، بخشی از آیه ۷۲. بنگرید به: [ننحی = ننجی = لأن فیهما نوع من الصرف] بنگرید به:

ابوحیان، البحر المحيط، ج ۶، ص ۲۱۰.

۲- یس (۳۶)، بخشی از آیه ۵۲. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۷، ص ۳۴۱؛ ابن خالویه، المختصر، ص

۱۲۵؛ الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۰۳؛ ابن جنی، المحتسب، ص ۱۳۶.

۳- یس (۳۶)، بخشی از آیه ۶۲. بنگرید به: البحر المحيط، ج ۷، ص ۳۴۴ و شواذ القراءه، ص ۲۰۴.

۱- کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۹: «پیشاپیش آنان، پادشاهی بود که هر کشتی [درستی] را به زور می‌گرفت».

در قرائت غیر او «ملک» می‌باشد. و یا مثل «کلم و کلم»، «حصاده و حصده»، «ریاشا و ریشا»، «رشاد و رشد» و «خالفوا و خلفوا». همچنین روایت‌های قرائتی از وی را می‌یابیم که مطابقت آن با رسم الخط عثمانی به این گونه نیست، بلکه بیانگر معنایی است که با معنای قرآنی در قرائت عمومی ناسازگار نمی‌باشد مانند «حیفا و جنفا»، «عبیدا و عبدا»، «ننحی و ننجی»، «یتبین و یئیس»، «لثوینهم و لنبوئهم» «شعفها و شعفها»، «من بعثنا و من بعثنا؟» و «جیلا و جبلا».

با توجه به این که رسم الخط عثمانی تنها نشانه‌هایی نگاشته شده بود خالی از نقطه و اعجام، لذا احتمال هر دو وجه قرائتی روایت شده از پیامبر ﷺ را در بر دارد؛ البته تا زمانی که روایت قرائت بدین دو وجه با توجه به آنچه گذشت و آنچه خواهد آمد، درست باشد.

با این همه، لازم است درنگی بر قرائت «أفلم یتبین» به جای «أفلم یئیس» در قرائت عمومی داشته باشیم زیرا چه بسا خواننده چنین پندارد که علیرغم پذیرش هماهنگی احتمالی با رسم الخط عثمانی، بین معنای این دو قرائت تفاوت و تعارض است بدین بیان که بین معنای ظاهری «تبین و یأس» تفاوت وجود دارد. چه بسا برخی از خوانندگان را نیز این گمان رود که اختلاف دو قرائت در رسم الخط عثمانی و معنا، مسلم است.

قبل از ورود به بررسی این دیدگاه، خوب است خواننده بداند که این قرائت [أفلم یتبین] از ابن مسعود، ابن عباس، زیدبن علی، جعفر بن محمد، عکرمه، ابن ابی‌ملیکه، جحدری، علی بن حسین، ابو یزید مدنی، علی بن بذیمه و عبدالله بن یزید روایت شده است و همه اینها از قاریانی هستند که در منابع مختلفی که در دست ماست، این روایت قرائتی به آنها نسبت داده شده است (۶۶). این تعداد قاریان، ما را به احتیاط در صدور حکم، قبل از بیان حقیقت مسأله از دیگر وجوه، وامی‌دارد.

گام نخست در این بررسی، آن است که بدانیم این دو قرائت به یک معناست و کتاب‌های لغت آن را تأیید می‌کنند و شواهد لغوی فصیح بر آن تأکید دارند. ابوالفتح عثمان بن جنی می‌گوید: «این قرائت شامل تفسیر آیه ﴿أَفَلَمْ يَأْتِئْسَ الَّذِينَ﴾

ءَامُّونًا است که به معنای «أفلم یتبینوا» می‌باشد از ابن عباس روایت شده‌ایم که گفته است: این قرائت طبق لهجه‌ای طایفه‌ای از قبیله نخع است. شاعر گفته:

ألم ییأس الأقبام أنى أنا ابنه وإن كنت عن أرض العشيرة نائياً؟^۱

و از سحیم بن وثیل [یربوعی ریاحی] آمده:

أقول لأهل الشعب إذ یأسرونی ألم تیأسوا أنى ابن فارس زهدم؟^۲

که «الم تیأسوا» به معنای «الم تعلموا» است.^۱

ابوحیان می‌گوید: «یأس در این جا به نظر بیشتر مفسران به معنای علم [دانستن] است».

گویی چنین گفته شده: آیا مؤمنان ندانستند؟ قاسم بن معن می‌گوید: «این قرائت، طبق لهجه هوازن و ابن کلبی گفته است: طبق لهجه [وهبیل] طایفه‌ای از قبیله نخع می‌باشد».^۲

بنابراین، لغت، مشکلی در هماهنگی بین معنای دو قرائت ایجاد نمی‌کند بلکه یکی از این دو قرائت، مسؤل تفسیر قرائت دیگری است که معنای آن در بافت معنایی آیه [سیاق] مبهم نموده است. اگر - بعد از این سخنان - خواننده بپندارد که بین دو قرائت

۱- آیا مردم ندانستند که من فرزند اویم، هر چند که از سرزمین قبیله، دور بودم؟.

۲- به مردم شعب [اسم مکانی] وقتی مرا اسیر می‌کنند، می‌گویم: آیا ندانستید که من پسر آن سوارکار زهدم [زدهم] نام اسب بشرین عمرو برادر عوف بن عمرو جد سحیم بوده است. بنگرید به: تاج العروس، ج ۱۷، ذیل (یئس) و نیز: لسان العرب، ج ۶، ذیل همان و نیز: معجم البلدان، ج ۳، ذیل (شعب). شرح بیت را ببینید در: الکشاف، ج

۱، ص ۲۶۱، زیرنویس شماره ۲].

۱- ابن جنی، المحتسب، ص ۸۷.

۲- ابوحیان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۳۹۲.

اختلافی در رسم الخط عثمانی وجود دارد، ضروری است به سخن ابوحیان در دفاع از قرائت [أفلم یتبین] مراجعه کند که گفته است: «این قرائت، قرائت تفسیری ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسْ﴾ نیست، چنان که ظاهر سخن زمخشری بر آن دلالت دارد [الکشاف، ج ۲، ص ۵۳۰] بلکه قرائتی است مستند به پیامبر ﷺ و سازگار با متن نگاشته شده اجماعی، رسم الخط عثمانی؛ چون در این رسم الخط، «یأس» بدون همزه «ییس» نوشته می شود مانند قرائت «فتینوا» و «فتثبتوا» که سازگار با رسم الخط عثمانی اند و هر دو در قرائت های قراء سبعة آمده است [النشر، ج ۲، ص ۲۵۱]. اما آن که می گوید: «نویسنده، ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسْ﴾ را در حال چرت زدن نوشته و دندانهای «سین» را کشیده تا به صورت «أفلم یتبین» درآمده، سخن زندیقی ملحد است»^۱.

بعد از سخنان ابوحیان، دیگر نمی توان چیزی افزود. حداکثر چیزی که در این خصوص می توان گفت، آن است که این دسته روایت ها به خاطر خروج از وجوه مشهور قرائت، شاذ به حساب می آیند.

علیرغم تمام آنچه که در جواز و دفاع از قرائت «أفلم یتبین» گفته شده است، ولی بدون شک، سند آن از سند قرائت مشهور [أفلم یئس] ضعیف تر است از این رو بایسته است در همین حد بررسی و فهم اشارات لغوی و تاریخی آن، بسنده کرد. قرائتی دیگر از این دسته قرائت ها، قرائت او «قد شعفها حبا»^۲ نظیر قرائت عمومی ﴿قَدْ شَعَفَهَا حَبًا﴾ است که هر دو قرائت از وی روایت شده است. با این که در رسم الخط عثمانی بین این دو قرائت تفاوتی نیست اما در معنا، تفاوتی نسبی دارند. توضیح مطلب آن که

۱- همان، ص ۳۹۲ [مقایسه کنید با: تاج العروس، ج ۱۷، ص ۵۰].

۲- گروهی حدود هجده قاری به اضافه علی رضی الله عنه، حسن بصری، شافعی، مجاهد و ابن محیصن، چنین قرائت کرده اند.

«شعف» در «شعفها» یعنی رسیدن عشق یوسف علیه السلام به قلب زلیخا که از شدت عشق نزدیک است قلبش را آتش زند. اما «شغف» در «شغفها» یعنی گویی عشق یوسف علیه السلام پرده قلب زلیخا را شکافته و به آن وصال یافته است.^۱ پس نتیجه یکی است، یعنی زن عزیز مصر، زلیخا، مجنون عشق به یوسف علیه السلام گشته است. اما نمایش این دلباختگی از قرائتی تا قرائت دیگر متفاوت است.

بدین ترتیب است که برخی قرائت‌ها، با حفظ صورت نگاشته شده در مصحف عثمان، دیدگاه‌هایی در چگونگی برداشت از بافت معنایی قرآنی [سیاق] به ما می‌بخشند. از روی عمد، سخن در باب مصحف علی رضی الله عنه طولانی شد تا حقیقتی که در برخی از کتاب‌های قدیم و جدید شایع شده است برای همگان روشن گردد چه در این کتاب‌ها رازهایی وجود دارد که دانشمندان از ورود به آن به خاطر لاینحل بودنش پرهیز کرده‌اند چرا که سخن گفتن درباره آن همچون نبش قبر بوده و بی‌ادبی است به احساسات برخی، بدون هیچ دلیل و علتی. با توجه به آنچه گذشت، دوست دارم تأکید کنم که دیگر مسأله لاینحل و بگریز نمانده و در بردارنده اموری اسرارآمیز و ممنوع نمی‌باشد زیرا مسأله قرآن مهمتر، تاریخ آن روشتر و روحیه آن بی‌باک و شجاع است که در برابر حقارت استهزاءکنندگان، غفلت رازپردازان و یاهوهای عالم‌نمایان، می‌ایستد.

هیچ چیز جز بیان صریح و گفتگوی آزاد، راه حل پیچیدگی‌ها و توجیحات سری که نیروهای پنهان و رازآمیز به عقل‌های ساده الهام می‌کنند؛ نیست، نیروهایی که افسانه‌ها بر آن حاکمیت می‌یابند و جسارت مقابله با نور را ندارند.

عقلانی نیست که بعضی دائماً خیالاتی در سر پیروانند که روزی وعده‌های داده شده، تحقق می‌یابد و اینان مصحف علی رضی الله عنه را پس از مدتی که ناپیدا بوده، خواهند دید و محتویات آن را خواهند یافت.

۱- ابن جنی، المحتسب، ص ۸۲ [الکشاف، ج ۲، ص ۴۶۷].

رؤیاهای اینان در طول ۱۲ قرن یا بیشتر، در حالی که بر اندیشه‌هایشان چیره آمده که نه تاریخ، آن را تصدیق می‌کند نه عقل چنین چیزی را ممکن می‌شمارد، بلکه چنین سخنانی فقط از روی حقد و کینه‌ای است که امت اسلام را به تفرقه کشانده است. امروز زمان آن رسیده است که امت اسلام در مقابل توطئه‌های چیده شده و جریان‌های دینی ملحدانه و غیر ملحدانه که کمر به نابودی آن بسته‌اند، به مقابله برخیزد. آری! وقت آن رسیده تا این امت جاوید سرافراز در زیر پرچم علم و اندیشه‌ای باز و در زیر لوای دینی که هرگز با عقل و اندیشه تعارض ندارد، گردهم آیند و بر اساس کتاب خدا که آن را از دستبازی‌ها و تحریف‌کاری‌ها مصون داشته و راهنمایی از برای گمراهی‌ها و سرگردانی‌های انسان قرار داده، متحد گردند....:

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿۱۵﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ

مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿۱۶﴾ (مائده، ۵ / ۱۵-۱۶)

«... قطعاً برای شما از جانب خدا، روشنایی و کتابی روشنگر آمده است. خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب] به راه‌های سلامت رهنمون می‌شود و به توفیق خویش، آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایتشان می‌کند».

(۴۷).

مصاحف و اندیشه نظام طبقاتی^۱ در جامعه اسلامی

خاورشناس فرانسوی، رژی بلاشر، در بحث خود متعرض بررسی هدف عثمان رضی الله عنه از تشکیل گروه مربوطه در نگارش مصاحف، شده است و تلاش کرده تا با بررسی اخبار آن، زوایای پنهان آن برایش روشن شود. بگذاریم کلامش را بیان دارد. او می‌گوید: «تنها مسأله مهم در این باب آن است که آن گروه با نظارت عثمان به ثبت آیات قرآنی پرداخته‌اند اما بقیه مسایل همچنان مبهم است. به دیگر بیان، این کار به چه قصدی صورت پذیرفت؟ در این جا با دقت بسیار به مسأله می‌پردازیم.

اگر ما خبر شایع را (با وجود مشکوک بودن در جزئیات) بپذیریم، نیت خلیفه را پاک و خالص می‌یابیم. زیرا توجه به اندیشه مصحف نمونه [امام] تنها ضامنی بود که راه را بر اختلافاتی که در متن قرآن و تلاوت آن ایجاد شده بود، می‌بست لذا چنین طرحی باید مورد رضایت تمام امت قرار گرفته باشد. اما ما از همان آغاز، از خلال اطلاعات رسیده، متوجه سوء تدبیر و ناشی‌گری خلیفه یا برخی نیت‌های پنهان می‌شویم. در واقع، ارزش مصحف ابوبکر هر چه باشد، به هیچ وجه بر دیگر مجموعه‌ها [مصاحف دیگر] امتیازی نداشته است، بنابراین چه انگیزه‌ای عثمان را واداشته، آن مصحف را به طور ویژه به عنوان مصحف نمونه [امام] انتخاب کند؟ تصور می‌کنیم با تأمل در ساختار گروه مصحف نمونه [امام] بنابر آنچه که اخبار پذیرفته شده گفته‌اند، این انگیزه را حدس بزنیم. خلیفه‌ای که روح آن طرح و اقدام بود، مردی بود پرهیزگار و در برابر تأثیرات اطراف خود سخت تأثیر پذیر. و از آن جایی که نماینده حقیقی اشرافیت مکه بود، نزد او گروهی هم‌پیمان و موافق با این اشرافیت گرد آمده بودند که غالباً به همین نام عمل می‌کردند. در آن گروه، آنها انسان‌های مخلص برای منافع شهر مقدس مدینه بوده‌اند و سه نفر مکی دیگر که در آن گروه شرکت داشته‌اند از اشراف و خویشاوندان سببی و دامادهای خلیفه بوده‌اند که میان آنها منافع مشترکی وجود داشته است، سعید، عبدالرحمن و ابن زبیر، هرگز نمی‌توانستند متنی از قرآن غیر از آنچه که در شهرشان

[مکه] به وجود آمده است را تصور نمایند، با این که، زید از مدینه است ولی بدون شک از این حیث تسلیم آنها نبوده است. به دلایلی زیاد، اندیشه آغاز گروه بر طبق مصحفی دیگر، برای آنها بی معنی و غیر جدی بود زیرا مصحف ابی کار یک فرد مدنی بوده است که نسبت به محل تولدش وفادار مانده بود؛ مصحف ابوموسی نیز قبل از هر چیز، از فردی از اهالی عربستان جنوبی بوده است، مصحف ابن مسعود هم مرهون تلاش شبانی متواضع بود، مصحف علی هم به خاطر ادعاهای مخالفی بوده که نزدیکانش درانداخته بودند.

بنابراین، نیت عثمان و گروه او کاملاً روشن است که می‌خواسته‌اند برای گروه مکی افتخار ارائه مصحف نمونه [امام] به امت اسلامی را تدارک بینند. این گروه تا آن جا پیش رفت که شخصیت‌های مهمی چون علی، ابی و عده‌ای دیگر را از این طرح در جریان ساخت؛ بعد از این دلیلی نداریم که آن شخصیت‌ها، گروه را از این که از روی علم و آگاهی متن قرآن را تحریف نموده‌اند، سرزنش کرده باشند. اما بعدها گروهی کامل را خواهیم دید که قدرت دینی علی را خواستارند و گروه عثمان را متهم می‌کنند که اشاره‌هایی از قرآن که مطابق خواسته‌های آن گروه عثمانی نبوده و اینان را به تنگنا می‌افکنده است، حذف کرده‌اند (۴۸).

با این همه، انگیزه‌های واقعی عثمان را که عملکرد وی را وجیه نموده است، به شدت محکوم نمی‌کنیم چه در واقع با مراجعه به زمان آن دوره، تسلیم این امر خواهیم شد که خلیفه با مبنا قرار دادن مصحف ابوبکر در نگارش مصحف نمونه [امام] یکی از بزرگترین کارهای سیاسی را محقق ساخته است، این انتخاب که در آن مرحله، گروه مصحف نمونه [امام] بدان رسیده بودند، ضروری می‌نمود چون اگر، به عنوان مثال، متن

۱- قبلاً درباره مشارکت ابی در بازنگری و تصحیح مصحف عثمان سخن گفته‌ایم و این خبری است که اساساً این ادعا را باطل می‌سازد. نمی‌دانیم بلاشر چرا به این شکل به مغالطه می‌پردازد؟!

قرآنی ابن مسعود انتخاب می‌شد، خشم مردم شام و بصره را که به مصحف ابی و ابوموسی اشعری ملتزم بودند، برمی‌انگیخت. به علاوه این کار را یک نوع بی‌احترامی به خاطر ابوبکر و عمر به حساب می‌آمد. عثمان ناچار احساس کرد که با مقایسه و برابری بین این دو که عرب‌ها بزرگی خود را به آنها مدیونند و بین آن دو [ابی و ابوموسی] که اسلام این قدر بدیشان مدیون نیست، این امت به اختلاف عمیقی دچار خواهد شد.

بلاشر بعد از این مطالب، به مباحث فرعی دیگر پرداخته و در پایان چنین می‌گوید: «اگر تصمیم عثمان از جنبه سیاسی شایسته ستایش باشد، اما در چگونگی عملکردش این چنین نیست»^۱. نکات اساسی رای بلاشر در نیمه نخست تحلیلش چنین است:

۱- گردآوری قرآن توسط ابوبکر رضی الله عنه یک عمل فردی برای ارضای بلندپروازی‌های خلیفه [ابوبکر] بوده است نه یک عمل جمعی، به نفع امت و برای حفظ قانون و حیانی آن.

۲- کار عثمان رضی الله عنه، طرحی بدون پیشینه بوده است به طوری که اقدامی پیشگام بوده که تلاش‌هایی در موفقیت آن دست به دست هم داده است.

۳- اندیشه تقسیم جامعه اسلامی، به طبقاتی که هر یک از این طبقات بر اساس قرآن به دفاع از موجودیت خود می‌پردازد و هر یک مطابق با منافع خود، قرآن را جمع می‌آورد، لذا کار عثمان رضی الله عنه هم منعکس‌کننده منافع طبقه‌اش بوده است.

این چنین ادعای شگفت‌انگیز، به دلیل وجود عناصری بیگانه از جامعه اسلامی و روح آن است که تنها، امکان وجود آن در نظام زندگی اروپایی قابل درک است و به نظر ما، همین مورد، بهترین معیار در انباشته شدن اشتباهات که از یک خطای عمدی یا غیر عمدی آغاز شده، به شمار می‌آید. رد نخستین اشتباه بلاشر را در نگاه به اقدام ابوبکر رضی الله عنه در جمع قرآن

۱- رژی بلاشر، در آمدی بر قرآن، صص ۶۰-۶۵ [مقایسه کنید با: رژی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمان:

محمود رامیار، صص ۷۵-۷۸].

بیان داشتیم و بر رسیدم که این اقدام، مبنایی استوار در ساختار متن قرآنی، در طول حیات امت اسلام گشت تا این که در زمان عثمان رضی الله عنه آخرین تلاش‌های اصلاحی صورت پذیرفت. ابوبکر و عمر رضی الله عنهما در آن شرایط دشوار، هرگز به انگیزه دست یافتن به نسخه‌ای از قرآن، به این کار دست نزدند، و گرنه چرا ابوبکر رضی الله عنه در اقدام به کاری که پیامبر صلی الله علیه و آله و برخی صحابه در ثبت محفوظات قرآنی‌شان انجام نداده‌اند، درنگ نمود؟ چه اگر کار او شبیه به کار انجام شده دیگر بود هرگز چنین نمی‌کرد (۴۹).

آیا آن شرایط غمبار که در مرگ گروه فراوانی از حافظان تجسم یافته بود، در کنار بحران سیاسی ویرانگر، شرایطی مناسب برای ظهور انگیزه ابوبکر و عمر رضی الله عنهما، در این خصوص بوده است در حالی که قرآن را از راه حافظه، در روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله جمع آورده بودند؟ [جمع به معنای حفظ در سینه‌ها].

ظن غالب آن است که سخن بلاشر از ابوبکر و عمر رضی الله عنهما، همسان سخن گفتن از افرادی خودخواه و گناهکار است که در عصر ما به سر می‌برند! در هر حال او قابل بخشش است چه قادر نیست، حتی در خیالش، به قله‌های بلند در تاریخ اخلاق بشری نایل آید.

بنابراین، کار عثمان رضی الله عنه در مرحله دوم به منظور سوق دادن امت اسلام به حفظ قرآن بوده است نه کاری پیشرو و بدون پیشینه، به طوری که عثمان رضی الله عنه با انتخاب‌های متعددی مواجه بوده است که در نهایت مصحف ابوبکر رضی الله عنه، به هر دلیلی که بوده، انتخاب شده است.

این که گفته شده مصحف عثمان رضی الله عنه، ناشی از علاقه طبقة اشرافی به منابع خود بوده است، سخنی است که هدف آن، کم ارزش نشان دادن مصحفی اجماع شده در تمام نسل‌های مسلمانان و نیز نرسیدن قرآن به صورت حقیقی‌اش به دست ما می‌باشد به طوری که قرآن در میان دستان نابودی و تحریف و اصلاح مطابق با منافع طبقاتی، دست

به دست گشته است. چنان که قبل از قرآن نیز در تورات و انجیل چنین تحریفی صورت گرفته است. به علاوه، این سخن بر پایه یک ادعای نادرست تاریخی بنا شده است که جامعه اسلامی آن روزگار را به طبقاتی به معنای جدید امروزی تقسیم می‌کند. این طبقات که حیاتش را در نزاع مادی بر سر قدرت و حاکمیت شروع کرده است، از ابزار و شیوه‌های ماکیاولی (۵۰)، از جمله دستکاری متن قرآن به قصد هماهنگی با منافعشان استفاده برده است. اگر چنین ادعایی از سوی برخی درست باشد، باعث می‌گردد که علاقه صحابه به ارزش‌های ایمانی‌شان و مقدم داشتن ارزش‌ها بر هوا و هوسشان، در نظر برخی، مردود جلوه دهد و حقایق الهی که اسلام به واسطه آنها جامعه ممتاز خویش را ساخته و تمام عناصر و گرایش‌های جاهلی و قبیلگی را در کوره حقایق ذوب نموده، مطرود گردد. در این صورت ارزش‌های برادری و برابری که باشکوه‌ترین مبانی اسلام است و به منظور برقراری صلح و امنیت جهانیان آورده شده، از بین می‌رود و دین اسلامی، صرف مرحله‌ای تاریخی می‌گردد که خالی از ایمان و نمونه‌های والاست و در آن از جانفشانی‌های نادری که بشریت جز از مسلمانان نشناخته، خبری نیست.

همه این ادعاها نادرست است و بر اشتباه نخست بلاشر، یعنی جدایی بین اهداف اقدام ابوبکر رضی الله عنه و هدف عثمان رضی الله عنه مبتنی می‌باشد و حال آن که این دو اقدام مکمل یکدیگر هستند.

این که چنین رویکردی را گوینده آن یک نظر احتمالی بدانند، هرگز از خطرناک بودن آن نمی‌کاهد چنان که به دست دادن روشی ستایشگر و تعارف‌آمیز از این احتمالات، پذیرای کاهش اخلاص در کار عثمان رضی الله عنه نسبت به قرآن، قانون اساسی اسلام، نیست چرا که حفظ آن واجب عینی است و خلیفه و وظیفه دارد، در جهت منافع امت، آن را به

عهده بگیرد؛ با وجود این، بلاشر کار وی را در اسلوبی مدح‌آمیز بیان داشته که «به منظور ادای یاد و خاطره دو مردی بوده که عرب عظمت خود را مدیون آنهاست».

پیش از این که کلام بلاشر را دنبال نمی‌کنیم زیرا آنچه را که در بحث در تاریخ متن قرآن در روزگار پیامبر ﷺ و خلفای سه‌گانه بیان داشته‌ایم - ان شاء الله - کافی و شافی است.

فصل هفتم

آغاز قرائت‌های شاذ

اندیشه شذوذ [قرائت‌ها]

معنای حرف

تحوّل در معیارهای صحت و شذوذ (روایت حروف و

شذوذ)

شبهه‌ای پیرامون رسم الخط (وجوه تصحیف - وجوه

جایز)

تأثیر تطبیقی این معیارها

ملاحظات

اندیشه شذوذ [قرائت‌ها]

معنای شاذ در لغت

با مراجعه به ماده «شذذ» در دو معجم «لسان العرب» و «القاموس المحيط» می‌بینیم: «شذذ، یَشذذُ و شذوذاً» یعنی از جمع جدا شد، نادر و کمیاب گشت (شاذ). أشذذَه غیره: دیگران او را جدا کردند. قوم شذذاً: جماعتی که در منازل و قبیله‌ای شان نیستند. شذذان الناس: عده‌ای که از مردم جدا گشته و پراکنده شده‌اند. «شذذان» جمع «شاذ» است مثل «شباب» و «شبان». به فتح آن (شذذان) به معنای سنگریزه‌ها یا چیزهای پراکنده هم آمده است. شذذان الإبل و شذذانها: شتران پراکنده. شذذ الرجل یعنی مرد از دوستان خود جدا شده است. همچنین هر چیز منفرد را «شاذ» گویند: مثل: کلمه شاذ و یا گفته می‌شد: أشذذت یا رجل که به معنای آن است که آن مرد سخن شاذ و نادری گفته است. گفته می‌شود: شاذ یعنی دورکننده^۱. پس معنای قاموسی شاذ و شذوذ: انفراد، ندرت، تفرق، افتراق و دور شدن است که تمامی این معانی، در چارچوب معنای جدایی و تنهایی قرار می‌گیرند.

ابن جنی در «الخصائص» معنای شذوذ را در ضمن بررسی معنای شیوع و قاعده‌مند بودن [اطراد] تفسیر کرده و چنین می‌گوید: «در کلام عرب، اصل معنای «طرد» به معنای پیوستگی و استمرار است و اصل «شذذ» به معنای جدایی و تنهایی». وی پس از ذکر شواهدی برای هر یک، می‌گوید: «اصل معنایی این دو [طرد و شذذ]، در زبان این گونه است که بعدها، درباره کلام و اصوات [آواها] با همین اصل معنایی به کار برده شد [کلام مطرود، کلام شاذ...]. چنان که دانشمندان عرب کلامی که در اعراب و یا چیزی در صناعت را که استمرار داشته باشد، مطرد (قاعده‌مند) می‌گویند و آنچه را که با

۱- ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۳، صص ۴۹۴-۴۹۵ و نیز: الفیروزآبادی، القاموس المحيط، ج

اصلش متفاوت باشد و از آن جدا و به سوی دیگر رفته باشد، شاذ گویند^۱. ملاحظه می‌شود که ابن جنی اطراد را هماهنگی در شکل و استمرار در این هماهنگی می‌داند و شذوذ را تفرقه، به طوری که آنچه جدا شده، نادر و تک می‌گردد و مجموعه این جدا شده‌ها، هماهنگی و به هم پیوستگی دیگری را تشکیل نمی‌دهند بلکه تنها و جدا باقی می‌مانند. اگر به صورتی که ابن جنی در تطبیق این دو اصل معنایی بر کلام و اصوات بیان داشته، رو آوریم، می‌بینیم آنچه را که بر قیاس واحدی آمده، «مطرد» (قانونمند) و خارج از این قیاس را «شاذ» می‌نامد. اما ابن جنی کدام قیاس را مدنظر داشته است؟ ... بدون شک، این قیاس، همان قیاس مکتب نحوی بصره است که ابن جنی علیرغم این که در رأس مکتب نحوی بغداد است، به آن گرایش دارد، (مکتب نحوی بغداد در میان آرای ضد و نقیض، مکتبی میانه‌روست). در این صورت ممکن است ابن جنی برخی از موارد اطرادی و شایع کوفیان را که از قواعد بصریان به دور است، شاذ به شمار آورد. مثلاً بصریان در تقریر قاعده «مد مقصور جایز نیست» می‌گویند: «مقصور، اصل است و اگر ما قایل به جواز مد آن باشیم، به این منجر می‌شود که مقصور را به غیر اصل باز گردانیم و این، جایز نیست. با وجود این، کوفیان مد مقصور را در شعر جایز می‌دانند و شواهد بسیاری از شعر عرب برای آن آورده‌اند^۲. آنچه که کوفیان آورده‌اند، به نظر بصریان «شاذ» است، هر چند که نزد کوفیان مطرد باشد. با تمام اینها، به دور از نسبیّت

۱- عثمان بن جنی، *الخصائص*، ج ۱، صص ۹۶-۹۷.

۲- عبدالرحمان بن محمد الانباری، *الانصاف فی مسائل الخلاف*، ج ۲، صص ۴۴۵-۴۴۶ [بصری می‌گوید: این که اصل مقصور است بدین دلیل است که: ۱- «الف» در آن، یا اصلی است و یا زاید در حالی که در «ممدود» الف همیشه زاید است. ۲- اگر دانسته نشود که یک اسم آیا مقصور است یا ممدود، آن را به مقصور ملحق می‌کنند. از این روست که می‌توان ممدود را به قصر خواند زیرا برگشت به اصل است].

قواعد و قید و بندهای معیارهای نحوی بصریان و کوفیان، دیدگاه ابن جنی مانع آن نمی‌شود که از مفهوم عام و کلی شذوذ، بهره ببریم.

اما در رابطه با مشکل ما؛ پیشینیان برای شذوذ معیارهایی وضع کرده‌اند که شایسته است درباره آن به طور مبسوط سخن بگوییم. اما باید مسأله را از ابتدای آن آغاز کنیم. گفتیم که ظهور مصحف نمونه [امام] در حقیقت اعلام حکم شذوذ بر هر آنچه بود که از آن مصحف خارج بوده است. در واقع، این، همان معنای مورد نظر از توصیف قرائت به شاذ می‌باشد، یعنی جدایی از روش مصحف نمونه [امام] بدون جرح و تعدیل. این گرایش را قبل از نوشتن مصحف نمونه [امام] در روایت عمر رضی الله عنه مشاهده کردیم که وی دستور داد تا آن جوان آنچه را که از قرائت مشهور فراتر است، از مصحف خویش پاک نماید. در این زمان، هنوز برای روایت معیارهای «تواتر»، «صحیح»، «ضعیف» و «منکر» وضع نشده بود. با گذر زمان، این قرائت‌ها - که در صدر اسلام در ضمن حروف هفتگانه مقبول بوده است - با تعارضات شدیدی مواجه شد که تصویر این تعارضات را در مخالفت حجاج بن یوسف نسبت به قرائت ابن مسعود، در ربع آخر قرن اول، مشاهده می‌کنیم. بدین ترتیب، شذوذ از عیوب روایت‌ها شد بدین معنا که هر چه که از متن اجماع شده [مصحف امام] خارج می‌نمود، شاذ یعنی ضعیف یا منکر نامیده می‌گشت اما قبل از بررسی تحول معنای شذوذ و معیارهای آن، بهتر است که به تفسیر کلمه «حرف» پردازیم که به نظر ما با منشأ معنای شذوذ در قرائت قرآن ارتباط دارد.

معنای حرف

در لسان العرب آمده است: «اصل «حرف» به معنای «طرف و جانب» است چنان که حرف الرأس یعنی دو طرف سر و حرف السفینه و الجبل یعنی کناره‌های آن. جوهری می‌گوید: حرف کل شیء یعنی جانب، لبه و کناره چنان که حرف الجبل یعنی لبه کوه

(ستیخ، پرتگاه)^۱ ابن منظور در پرتو این معنای اصلی، واژه حرف را به «صوت هجایی» اطلاق کرده است^۲، چون هر صوتی، در حقیقت یکی از «سو و کناره‌های» کلمه می‌باشد. اما اطلاق واژه «حرف» به صورت هجایی محدود نمی‌شود بلکه ابن منظور اطلاقات دیگری را در این واژه بسط داده که اساس آن تعمیم رابطه معنای مجازی آنها با معنای حقیقی است. این اطلاقات که چهارتاست به ترتیب زیر می‌باشد:

۱- حرف: اداتی است که رابطه (حرف ربط) نامیده می‌شود^۳. علت این نامگذاری از آن روست که ادات ربط، طرف بی‌معنای کلام را در بردارند، بر خلاف اسم و فعل و یا این که علت این تسمیه آن است که ادات ربط، مرز و کناره‌ای است که بین اسم و فعل رابطه ایجاد می‌کند و یک سوی کلام در این مرز به سوی دیگر می‌پیوندد.

۲- حرف: هر کلمه‌ای که به وجوهی از قرآن قرائت شود. مثلاً می‌گویند: «هذا فی حرف ابن مسعود» یعنی در قرائت ابن مسعود^۴. پیداست این متن در لسان العرب خلط بین دو معناست زیرا مراد از حرف در «هذا فی حرف ابن مسعود» کلمه‌ای نیست که بر وجوهی از قرآن قرائت می‌شود بلکه مراد از آن، قرائت ابن مسعود است که معنای دیگری از معنای کلمه حرف می‌باشد. به دیگر بیان، مراد از اطلاق حرف در این جا آن است که هر وجهی از وجوه کلمه در قرائت، حرف نامیده می‌شود که رابطه بین این معنا و معنای حقیقی آن روشن است.

۳- حرف: قرائتی است که بر وجوهی قرائت شود^۵ مثل حرف ابن مسعود و حرف ابی و حرف ابن عباس.

۱- ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۴۲.

۲- همان، ص ۴۱.

۳- ابن منظور الافریقی، لسان العرب، ج ۹، ص ۴۱.

۴- همان.

۵- همان.

۴- حرف: لهجه‌ای که قبیله‌ای به آن سخن می‌گوید. در حدیث رسول ﷺ است که: «قرآن به هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند» یعنی به هفت لهجه، ابوعبیده و ابوالعباس می‌گویند: بر هفت لهجه عرب (لغت) نازل شده است و معنای آن، این نیست که در یک حرف، هفت وجه وجود داشته باشد چه این شنیده نشده است. بلکه این لهجه‌ها (لغات) در قرآن پراکنده است به طوری که برخی از آن به لهجه قریش و برخی به لهجه یمن و برخی به لهجه هوازن و برخی به لهجه هذیل و برخی به دیگر لهجه‌هاست که معانی آنها یکی است»^۱.

ما در این جا متن لسان العرب را به طور کامل آوردیم تا روشن شود که مراد از حرف در آن «لهجه» است چنان که مراد از اطلاق لغت هم در متن لسان و متن حاضر همین است. بنابراین، در لسان العرب پنج معنای مجازی کلمه حرف آمده است که اگر به تفسیر طبری مراجعه کنیم می‌بینیم طبری این کلمه را در سه معنای قاموسی پیشین به کار برده است.

۱- به معنای لغت یا زبان [لغة أو لسان]. وی می‌گوید: «حروف هفتگانه یعنی زبان‌های هفتگانه یا لغات هفتگانه^۲ [الألسن السبعة أو اللغات السبعة].»

۲- به معنای «قرائت»، او می‌گوید: «حرف او» یعنی «قرائت او» ... هر کس به حرف ابی یا حرف زید و یا حرف برخی از اصحاب پیامبر ﷺ، به برخی از حروف هفتگانه، قرائت کند نباید از حرف خود رو بر تافته و به حرف دیگری برگردد»^۳.

۳- به معنای «وجه» چنان که می‌گوید: «ابن حمید ما را حدیث کرد و گفت: که جریر از مغیره و او از ابراهیم و او از عبدالله روایت کرده است که عبدالله گفت:

۱- همان.

۲- ابن جریر الطبری، جامع البیان (تفسیر الطبری)، ج ۱، ص ۴۷.

۳- همان، ص ۵۲.

«هر کس به حرفی از قرآن یا آیه‌ای از آن کافر شود، به همه آن کافر شده است»^۱.
طبری معنای وجه را تا حدی گسترش داده که آن را داخل در مراد آیه:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ (حج، ۲۲ / ۱۱)

«و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل] می‌پرستد...».
قرار داده است بدین معنا که حرف به معنای شک است (علی حرف = علی وجه الشک) نه بر وجه یقین و تسلیم او امر الهی^۲.

اما طبری «حرف» را به معنای دیگری خارج از معانی قاموسی پیشین اطلاق می‌کند. وی وقتی که از واژگان دخیل در زبان عرب که در قرآن آمده است سخن می‌گوید، برای سخنش عنوان «سخن در باب حروفی که واژگان عرب و غیر عرب از دیگر ملت‌ها در آن هماهنگ است»^۳ می‌نهد. وی بعد از شمردن روایت‌هایی که برخی واژگان بیگانه [عجمی] را در بردارد می‌گوید: «پس در آنچه از احرف و امثال آن یادآور شدیم، محال نیست که احرفی عربی باشند که برخی از آن غیر عربی [عجمی] است و یا حروفی حبشی باشند که برخی از آن، عربی است زیرا استعمال آن در هر دو امت وجود داشته است»^۴. پس مراد از «حرف» در این جا کلمه‌ای مشترک است. همچنین ابن جنی را می‌بینیم که حرف را بر ساختارهای قیاسی صرفی در کلام عرب اطلاق می‌کند هر چند این ساختارهای صرفی را تلفظ ننموده باشد^۵. ابن قتیبه بسیاری از این معانی مختلف در این سخن موجزش خلاصه کرده است که «حرف بر

۱- همان، ص ۵۵.

۲- ابن جریر الطبری، تفسیر الطبری، ج ۱، ص ۷۰.

۳- همان، ص ۱۳.

۴- ابن جریر الطبری، تفسیر الطبری، ص ۱۷.

۵- عثمان بن جنی، الخصائص، ج ۱، ص ۳۶۰.

مثال‌هایی قطعی از حروف قاموس، بر یک کلمه واحد، بر کلمه به معنای کلی، بر خطبه کامل و بر تمام قصیده اطلاق می‌شود»^۱.

آنچه که آوردیم معانی قاموسی و اصطلاحی «حرف» بود که دانشمندان بعدی، به تمامی یا به بعضی از آنها پایبند بوده‌اند، از جمله مکی بن ابیطالب در کتاب «الإبانة عن معانی القراءات»^۲ و ابن جزری در کتاب «النشر فی القراءات العشر»^۳ کتاب «الإبانة» متنی در دفع شبهه‌های زیادی به شمار می‌آید که برخی از آن شبهات را در خلال بحث تاریخ قرآن آورده‌ایم.

با نظری دقیق به این اطلاقات، بدون نظر به اطلاق نحوی حرف، می‌بینیم که همگی به یک مفهوم باز می‌گردند، همسان مفاهیم لغوی که به یک مفهوم مشترک باز می‌گردند. در معانی حرف به «وجه، قرائت و لهجه» تنها تفاوت در عناصر آوایی یا معنایی آنهاست بدین معنا که وجهی در قرائت با وجهی دیگر در آوا و معنا مباین است چنان که قرائتی از قرائت دیگر به واسطه وجود دسته‌ای از اختلافات وجوه قرائتی متمایز می‌گردد و لهجه‌ها هم از لهجه‌های دیگر به میزان در برداشتن ویژگی‌های آوایی و معنایی از هم متمایز می‌شوند. با وجود این، قدر جامع بین معنای حقیقی و اطلاق مجازی این معانی، همان طرف و سمتی بودن، می‌باشد که هر دو جنبه معنایی، نمایانگر وجهی مشخص به طور خاص یا عام هستند.

در پایان این بررسی، به دیدگاه خود در معنای «حرف» در حدیث رسول ﷺ: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است» اشاره می‌کنیم. در این حدیث معنای «حرف» همان «وجه» است که با وجهی دیگر متفاوت می‌نماید چه در بردارنده تفاوت لهجه‌ای و به طور کلی تفاوت در سطوح بیانی می‌باشد. این همان معنایی است که از مقایسه روایت‌هایی که برای حدیث در ضمیمه آورده‌ایم، استنباط شده است.

۱- محمد بن عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۷.

۲- این کتاب با تحقیق دکتر عبدالفتاح شلیبی چلپ شده است.

۳- این کتاب با تحقیق و بازبینی مرحوم شیخ علی محمد الضباع منتشر شده است.

تحول در معیارهای صحت و شذوذ

(روایت حروف و شذوذ)

شرح احوال نویسان قاریان در شرح حال قاری به این سو گرایش داشته‌اند تا بین دو سطح از سطوح دریافت قرائت قاری تمیز دهند.

۱- دریافت قاری از طریق «عرض» و «سماح» و ادای آن (۱).

۲- دریافت از طریق «روایت».

بسیاری از این شرح حال نویسان به سطح نخست دریافت قاری، «قرائت» و به سطح دوم دریافت وی «حروف» گفته‌اند. در شرح حال بسیاری از قاریان صحابه مثل «انس بن مالک»^۱، «حذیفه بن یمان»^۲، «عبدالله بن زبیر»^۳، «سعد بن ابی وقاص»^۴، «عبدالله بن عمر بن خطاب»^۵، «عبدالله بن عمرو بن عاص»^۶، «عمر بن خطاب»^۷، «معاذ بن جبل»^۸ و «معاویه بن ابی سفیان»^۹ روایت حروف قرآن آمده است.

۱- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲- همان، ص ۲۰۳.

۳- همان، ص ۴۱۹.

۴- همان، ص ۳۰۴.

۵- همان، ص ۴۳۷.

۶- همان، ص ۴۳۹.

۷- همان، ص ۵۹۱.

۸- همان، ج ۲، ص ۳۰۱.

۹- همان، ص ۳۰۳.

بدون شک روایت حروف تنها بر این افراد محدود نمی‌شود بلکه به غیر از اینها، افراد زیاد دیگری نیز بوده‌اند در میان تابعین هم افراد زیادی چون «ابن شهاب زهری»^۱، «زیدبن اسلم»^۲، بنده آزاد شده عمر بن خطاب رضی الله عنه^۳، «سعید بن مسیب»^۴، «محمد بن سیرین»^۵، «ضحاک بن مزاحم»^۶، «طاووس بن کیسان»^۷، «عطاء بن یسار»^۸ و «قتاده بن دعامه سدوسی»^۹ هستند که از اینان هم روایت حروف قرآن آمده است. همچنین در میان قاریان برجسته، کسانی را می‌بینیم که از آنها هم حروف قرآن روایت شده است مثل «حمزه الزیات»^{۱۰}، «خلف بن هشام اسدی»^{۱۱}، «علی بن حمزه کسایی»^{۱۲} و «یعقوب حضرمی»^{۱۳}.

به ندرت از دریافت «حروف» به «قرائت» تعبیر می‌شود بلکه حروف همان روایت است نه بیشتر. گویی حروف، وجوهی هستند که در آنها مجرد علم و روایت کافی است بدون این که در آن اقراء و سماع باشد؛ حتی در رابطه با قاریان دهگانه، تفکیک

۱- همان، ص ۲۶۲.

۲- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۹۶.

۳- همان، ص ۳۰۸.

۴- همان، ج ۲، ص ۱۵۱.

۵- همان، ج ۱، ص ۳۳۷.

۶- همان، ص ۳۴۱.

۷- همان، ص ۵۱۳.

۸- همان، ج ۲، ص ۲۵.

۹- همان، ج ۱، ص ۲۶۱.

۱۰- همان، ص ۲۷۲.

۱۱- همان، ص ۵۳۵.

۱۲- همان، ج ۳، ص ۳۸۶.

روشنی می‌یابیم بین قرائت‌های که از آنها به صورت «عرض»، «سماع» و «ادای» آن، اخذ شده و بین حروف که از اینان رسیده است.

این ملاحظه در واقع ما را به حقیقتی تاریخی سوق می‌دهد که تقریباً می‌توان به آن اعتقاد یافت که در نسل اول یعنی نسل صحابه، حروف به معنای چیزهایی خارج از قرائت عمومی بوده است مثلاً وقتی ابن مسعود رضی الله عنه برای برخی «عتی حین» قرائت می‌کرد. از جانب او حرفی خارج از قرائت عمومی که در آن زمان قرائت و لهجه قریش بود، به حساب می‌آمده است.

این مطالب [حروف] با تأکید بیشتر بعد از نوشته شدن مصحف عثمان رضی الله عنه مطرح شد چنان که حروف آمده از طریق کسانی که از صحابه گرفته بودند، به این اعتبار که روایاتی هستند تا به احتمالات رسم الخط عثمانی افزوده شوند، شروع به گردآوری شد. تابعین هم این حروف را به تابعین بعد از خود [تابعین تابعین] نقل می‌کردند که در میان آنها قاریان مشهوری بوده‌اند. همان‌گونه که ذکر آن رفت. بدیهی است که مدلول (حروف) در روزگار گذشته - روزگار صحابه و تابعین - به معنای ضعیف یا شذوذ در روایت نبوده است بلکه گاهی (حرف) صحیح و گاهی هم ضعیف و شاذ بوده است. اما می‌بینیم وقتی (حروف) به نسل قاریان یعنی صاحبان مکاتب قرائی رسید، مدلول آن گسترش یافت و چنین معنا می‌داد، یا روایت حروف منفرد آمده است و تحت قاعده‌ای از قواعد کلی نیست مثل اماله که در این صورت در کتاب‌های قرائات (فرش الحروف) بحث می‌شود و یا روایت حروف از گرایش کلی قاری در چگونگی قرائتش [اختیار] خارج است ولی قاری آن را روایت کرده است، بنابراین اگر گفته می‌شود حروف حمزه مراد، روایت‌های رسیده از اوست که از روش قرائت وی خارج است. این، همان شذوذ نسبی در قرائت است.

از چیزهایی که این شذوذ نسبی را توضیح می‌دهد، سخن قاری‌ای چون نافع بن ابی نعیم یکی از قاریان هفتگانه و قاری مردم مدینه (در گذشته به سال ۱۶۹ ه. ق.) است.

در شرح حال او نیامده است که از او چیزی از حروف قرآن روایت شده باشد بلکه از او «قرائت» اخذ شده است وی روش خود در چگونگی جمع قرائت خود را چنین شرح داده است: «بر هفتاد یا هفتاد و دو نفر از تابعین قرائت کرد. اگر دو نفر بر قرائتم جمع می‌گشتند، آن را اخذ کرده و اگر یکی از این دو به بیرون می‌رفت، آن قرائت را رها می‌کردم، تا این که این قرائت‌ها را به هم جمع نمودم»^۱. این متن، به طور کامل بین قرائت مقبول و قرائت شاذ در نزد نافع فرق می‌نهد. قرائت شاذی که نافع آن را رها کرده است بر اساس «روایت» است که میزان درستی این روایت، بسته به اجماع تابعین بر آن یا تفرد یکی از اینان به چنین روایتی است؛ بنابراین این‌گونه روایت‌های مفرد، روایاتی آحاد یا حروفند که در نظر نافع فقط روایت می‌شوند نه قرائت. با این همه، گاهی چنین روایت‌های آحاد یا حروف، در نزد دیگر قاریان غیر از نافع، داخل در قرائت محسوب می‌شود.

در این سخن نافع، ملاحظه می‌شود که وی وصف شاذ را به روایت واحد اطلاق می‌کند، بدون این که مبنای شذوذ را در مخالفت با مصحف عثمان رضی الله عنه قرار دهد، هر چند که در عمل موافقتی اساسی و ضمنی با مصحف عثمانی دارد. چه بسا سخن نافع از قدیمی‌ترین متونی باشد که به شذوذ قرائت اشاره دارد و برای آن معیاری وضع نموده است. معیار «اسناد» تنها معیار درستی قرائت یا شاذ بودن آن به مدت طولانی در حدود رسم الخط عثمانی بوده است، تا جایی که هارون بن موسی، ابوعبدالله اعور عتکی بصری (درگذشته به سال ۲۰۰ ه. ق.) بنا به گفته سجستانی، در قرائت‌های شاذ تخصص داشته است. ابوحاتم می‌گوید: «نخستین کسی که در بصره وجوه قرائت‌ها را شنید

۱- یوسف بن جبارة الهذلی، *الکامل فی القراءات*، نسخه استنساخی از یک نسخه خطی قدیمی در رواق المغاربة، که در کتابخانه شیخ عامر عثمان موجود است. بخش اول، (فضل قاریان هفتگانه و تابعان آنها).

[سماع] و آن را تألیف نمود و درباره قرائت‌های شاذ و «اسناد» آن تحقیق و بررسی نمود، هارون بن موسی اعور، از قاریان بوده است»^۱.

با نگاهی به عملکرد هارون در بالا و در پرتو آنچه که از نافع گذشت، می‌یابیم که هارون نخستین کسی نبوده که معیار «اسناد» برای شناخت میزان صحت یا شذوذ قرائت را بررسی نموده باشد بلکه وی نخستین کسی بوده که این کار را در بصره انجام داده است، دلیل این مطلب هم در کتاب «نزهة الألباء» و «أنباه الرواة» است که بهترین شرح حال را از هارون آورده‌اند هرگز ذکر نکرده‌اند که وی نخستین کسی بوده که قرائت‌های شاذ را تألیف کرده است، چه نویسندگان این دو کتاب، بسیار علاقمند به ثبت چنین پیشینه‌ای، اگر برای وی وجود داشته، بوده‌اند.

علاوه بر این، دو نکته دیگر هم وجود دارد:

- ۱- هیچ کس برای او تألیفی مشخص در این موضوع ذکر نکرده است.
- ۲- با توجه به وصف اهتمام وی در بررسی قرائت‌های شاذ، مجموع آنچه که از روایات قرائت‌های شاذ از او در منابع ما رسیده، واقعاً اندک است یعنی حدود چهل و دو روایت که بیش از نیمی از آن، از ابوعمرو بن علاء رسیده است. آنچه که هارون روایت کرده است ویژگی مشخصی ندارد و انتظار ما این بود که از او بیش از اینها، روایات و آثار می‌یافتیم. دکتر مصطفی مندور، با نگاه به سخن ابوحاتم، دچار شبهه شده و چیزهای شگفتی از آن استخراج کرده است. او می‌گوید: «ابوحاتم سجستانی (درگذشته به سال ۲۵۰ هـ ق. / ۸۶۴ م) می‌گوید: هارون بن موسی (درگذشته به سال ۱۷۰ هـ ق. / ۷۶۸ م) نخستین کسی است که به تحقیق و گردآوری قرائت‌های شاذ در بصره پرداخته است. این خبر بدون شک، خبری اساسی است اما ما نمی‌دانیم که هارون بر چه اساس کارش را شروع کرده است؟ آیا از دیدگاه لغوی یا یک قاری و یا یک فقیهی که

۱- ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۳۴۸.

در پی تمایز بین متون قرآنی و غیر قرآنی است کار خود را شروع نموده؟ همچنین نمی‌دانیم آیا این کار در دیگر شهرها نظیری داشته است؟ چه بسا بتوان این‌گونه گمان برد که هارون، این روایت‌ها را همچون یک لغوی بررسی کرده که شذوذ و ندرت این روایت‌ها نظر وی را جلب نموده است. پیداست این قرائت‌ها از آن جهت «شاذ» نامیده شده‌اند که به طریق واحد نقل شده‌اند.^۱ آشفتگی و پریشانی در اندیشه‌های این متن و در تألیف این افکار کاملاً پیداست و نیاز به بحث ندارد.

حقیقت آن است که دو معیار موافقت با رسم الخط و سند صحیح، نمی‌توانند بر صحت یا شذوذ قرائت حکم کنند. نیاز به حفظ متن قرآن از خطا و انحراف زبانی از همان دوره نخستین که به روزگار عمر بن خطاب رضی الله عنه باز می‌گردد، ضروری می‌نمود چنان که خبر زیر هشدار می‌دهد که به آغاز این انحراف که ضرورت بررسی آن را می‌طلبد.

هذلی در «الکامل» روایت کرده است که عربی بادیه‌نشین در روزگار عمر رضی الله عنه شنید که کسی چنین قرائت می‌کرد: «أَن اللّٰهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (به کسر لام رسول) و می‌گفت: من بیزارم از کسی که خداوند از او بیزار است.

چون او را نزد عمر رضی الله عنه آوردند به عمر گفته شد: اعرابی مرتد شده است: عمر رضی الله عنه گفت: نه، بلکه آن اعرابی چیزی گفته است ... پس پرسید: چه گفته است؟ بادیه‌نشین به او گفت: «شنیدم که «أَن اللّٰهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» قرائت می‌کرد. بنابراین [قرائت]، خداوند از مشرکان بیزار است اما چگونه از پیامبرش بیزار باشد؟ عمر رضی الله عنه

۱- ر. ک: مصطفی مندور، رساله الشواذ، صص ۲۵-۲۶. قبلاً گفتیم که وفات هارون بن موسی در سال

۲۰۰ هجری قمری بوده است و این رای به نظر ما بهتر است.

گفت: ای اعرابی! خدا و رسولش هر دو بیزارند. پس عرب بادیه‌نشین گفت: خدا و رسولش راست می‌گویند»^۱.

بنابراین، برای ما روشن می‌شود که سلامت قرآن از خطای نحوی، مقیاسی برای رد یا قبول قرائت از همان روزگار نخست بوده است. این معیار محل بحث و مناقشه بین اصحاب رسول خدا ﷺ و تابعین نبوده است بلکه در روزگاران تنها معیار مطلق بوده است اگر برای آنها ممکن بود که در پایبندی به رسم الخط یا اخذ یا رد قرائت، به خاطر واحد بودن روایتش، اختلاف داشته باشند ولی امکان آن نبوده که در رد آنچه که با قواعد عربی مخالفت داشته است، اختلاف ورزند زیرا قواعد عربی که در ذوقشان به آن عادت کرده بودند، نشانه‌ای است که به رسم الخط یا روایتی، مستند نیست.

بدون شک نخستین تلاش‌ها در وضع علم نحو برای کمک به موالی به طور خاص و عرب‌ها به طور عام در ضبط درست تلفظ قرآن بوده است هر چند که روایت‌ها و داستان‌هایی در خصوص آغاز این علم آمده است^۲. با این همه، با گذشت زمان و پیدایش مکاتب نحوی در بصره، کوفه و دیگر مراکز فرهنگی عربی - اسلامی، وجوه قرائتی روایت شده از سوی قاریان را به خاطر مخالفت با قواعد نحوی‌ای که وضع کرده بودند، در اشتباه می‌دیدند و قاریان هم نحویان را به مسخره می‌گرفتند و منزلت قواعد نحوی را پایین می‌آوردند چه این قواعد نمی‌تواند در برابر آنچه که از روایت صحیح ثبت شده، حجت باشد در خصوص این اختلاف‌ها، مثال‌های فراوانی وجود دارد که مشهورترین این مثال‌ها مربوط

۱- الهذلی، *الکامل فی القراءات*، بخش پنجم، کتاب *الامالته*، قفطی آورده است که این حادثه در روزگار

زیاد بوده است [علی بن یوسف القفطی، *انباه الرواة علی انباه النحاة*، ج ۱، ص ۵].

۲- علی بن یوسف القفطی، *انباه الرواة علی انباه النحاة*، ج ۱، صص ۴-۲۴.

به قرائت ابوعمر و بن علاء در (إلى بارئکم) (به سکون) است که قاریان این گونه روایت کرده‌اند ولی به نظر نحویان، قرائت ابوعمر و به اختلاس است^۱ (۲).

از دیگر مثال‌ها، نمونه بعدی است که به منظور دقت بیشتر در مسأله، آن را بیان کرده و بدان اکتفا می‌کنیم. یحیی بن وثاب، اعمش و حمزه آیه ۲۲ سوره ابراهیم:

﴿ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ ﴾ (ابراهیم، ۱۴ / ۲۲)

«... من فریادرس شما نیستم و شما هم فریادرس من نیستید...».

را به کسر یاء (بمصرخی) قرائت کرده‌اند. در این جا اختلاف را به صورت کامل، چنان که ابوحیان به تصویر کشیده است، می‌آوریم، او می‌گوید: «بسیاری از نحویان به این قرائت اشکال می‌گیرند. فراء می‌گوید: شاید این قرائت ناشی از اشتباه قاریان باشد، چون کمتر کسی از آنها از اشتباه درامان است و شاید پنداشته شده که (باء) در «بمصرخی» حرف جر برای همه کلمه است و (یای) متکلم از آن بیرون می‌باشد (۳). ابوعبید می‌گوید: قاریان در چنین قرائتی در اشتباهند و پنداشته‌اند که (باء) موجب کسره مابعدش [مصرخی] می‌گردد. اخفش می‌گوید: این [جر تمام مصرخی به باء] را از عرب‌ها و نحویان نشنیده‌ام. زجاج می‌گوید: این قرائت نزد همه نحویان زشت و ناپسند است و هیچ توجهی جز وجه ضعف ندارد. نحاس می‌گوید: این مطلب اجماعی است و جایز نیست که کتاب خدا را بر قرائت‌های شاذ حمل کنیم. زمخشری می‌گوید: این قرائت ضعیف است و قاریان آن به این شعر استشهاد کرده‌اند:

قال لها هل لك يا تافئ
قالت له ما انت بالمرضى (۴)

۱- ر. ک : عبدالصبور شاهین، *أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي*، ابوعمر و بن العلاء، فصول ۲، ۳ و

۴ از بخش چهارم.

[زمخشری می‌گوید]: گویی قاری چنین قرائتی یای اضافه [متکلم] را ساکن تقدیر نموده است و چون قبلش یای ساکن [یای جمع] قرار داد به منظور دفع التقای ساکنین، آن را کسر داده است [حرکت کسره بنا بر اصل التقای ساکنین] ولی این سخن درست نیست چون یای اضافه در هر جا که ماقبلش «الف» باشد همیشه مفتوح است مثل (عصای) تا چه رسد به این که ماقبلش (یاء) باشد [که باز هم مفتوح می‌گردد]. اگر بگویی یای اول [جمع] به خاطر ادغام به منزله حرف صحیح تلقی شده است که گویی یای اضافه بعد از حرف صحیح، ساکن شده است و بنا بر اصل به کسره تلفظ شده است. می‌گوییم: این قیاس، قیاس نیکویی است اما کاربرد شایع [فتح یای اضافه] که به منزله خبر متواتر است کاربرد چنین قیاس‌هایی را ضعیف می‌کند. ابوحیان در ادامه بحث [در مقام دفاع از قرائت مصرخی] می‌گوید: «اما این که زمخشری گفته است که قاریان به بی‌تی مجهول استشهاد کرده‌اند، باید گفت دیگران ذکر کرده‌اند که این بیت از «اغلب عجلی» است و همانند ساختار چنین قرائتی در زبان بسیاری از مردم تا به امروز باقی مانده است چنان که می‌گویند: «ما فی افعال کذا ... [= اشتیاقی به انجام کاری یا چیزی ...] ندارم».

اما آن تقدیری که زمخشری گفت، توجیه فراء است که زجاج آن را از او ذکر کرده است. در خلال کلام زمخشری آمده «حیث قبلها الف = در هر جا که ماقبلش «الف» است» که نمی‌دانم آیا «حیث» به جمله‌ای که ابتدای آن ظرف است اضافه می‌شود! مانند قعد زید حیث امام عمر و بکر. از این رو کار بردن چنین استعمالی نیاز به «سماع» دارد. اما درباره سخن زمخشری که گفت: یای اضافه در هر جا که ماقبلش «الف» باشد، همیشه مفتوح است؛ باید گفت: سکون «یاء» بعد از «الف» هم روایت شده است و قاریان آن را قرائت کرده‌اند مثل «محيای» [کسره برای دفع التقای ساکنین است]. راهی را که نحویان رفته‌اند و نسل‌های بعدی هم از آنان پیروی کرده‌اند، شایسته توجه نیست لذا جایز

نیست گفته شود: این قرائت، نادرست است چنان که حسین جعفی، با یادآوری اشتباه دانستن نحویان، قرائات قاریان را، در این خصوص از ابوعمرو بن علاء پرسید و ابوعمرو گفت: این قرائت جایز است.

همچنین وی گفته است: مهم نیست که به حرکت کسره باشد یا فتحه. باز از او نقل شده است که قرائت به «کسره» خوب است، و نیز از وی نقل شده است که گفت: «قرائت به کسره جایز است ولی در اعراب چنین نیست». بنابراین، هیچ توجهی به عدم قبول این قرائت از سوی ابوہاتم که ابوعمرو قرائت آن (کسر) را نیکو شمرده، نمی‌کنیم چون ابوعمرو از پیشوایان لغت، نحو و عربی فصیح نژاد است که این قرائت را جایز دانسته و آن را نیکو شمرده است. شاهد دیگری بر این قرائت بیت نابغه ذبیانی است که روایت کرده‌اند:

علیٰ لعمر و نعمة، بعد نعمة لوالده، لیست بذات عقارب (۵)

به کسر یاء در «علی»^۱.

جالب‌ترین نکته در این گفتگوی علمی دقیق، مناقشه ابوہیان با زمخشری است که وی را در سبکش به دام افکنده و به وی طعنه زده است، و اظهار داشته که وی در تفسیرش حرف جدیدی ندارد و تنها از فراء نقل قول می‌کند. از خلاف آن نزاع علمی - تاریخی جالب، تصویری هم از نگرش نحویان به قاریان به ما ارائه می‌شود.

در بازگشت به گفتارمان درباره معیارهای قرائت و تحول آن در خلال مراحل تاریخ قرآن، بایسته است یادآور شویم که شرط‌های سه‌گانه قرائت صحیح در نظر ابن جزری مدنظر نیست. این سه شرط عبارتند از:

«۱- موافقت با قواعد عربی ولو وجهی.

۱- ابوہیان، البحر المحیط، ج ۵، ص ۴۲۰.

۲- موافقت با یکی از مصاحف عثمانی ولو به احتمال.

۳- صحت سند^۱.

ولی باید گفت که این تقسیم‌بندی امری تازه نیست که به وسیله متأخران ساخته شده باشد بلکه چنان که دیدیم، از قدیم مطرح بوده است. نهایتاً می‌توان گفت که چیزی جدید در این سه شرط وجود ندارد مگر آنچه که در دو شرط نخست با قید («ولو به وجهی» و «ولو به احتمال») آمده است. اما اصول کلی سه‌گانه بالا در گذشته هم مورد اتفاق بوده و بدان عمل می‌شده است (۶).

ابن جزری تأثیر این شرایط را به طور جمعی و فردی در قرائت‌ها بررسی کرده است و یادآور شده که وقتی این شرایط با هم باشند، قرائت متواتر یا صحیح است، چه قرائت قاریان هفتگانه باشد و چه قرائت غیر اینان، و وقتی که شرط اول و سوم، بدون شرط هماهنگی با رسم الخط، در قرائتی جمع گردند، قرائت شاذ می‌گردد وی با تمثیل به آنچه که از ابودرداء و عمر و ابن مسعود رضی الله عنہم و دیگران آمده، می‌گوید: این قرائت امروزه شاذ نامیده می‌شود چون از رسم الخط مصحف اجماع شده خارج است، هر چند که سند آن صحیح باشد بنابراین قرائت به آن جایز نیست چه در نماز و چه در غیر نماز^۲. بدیهی است قرائتی که نه تنها دو شرط نخست در آن جمع شود، روایت آن ضعیف به حساب می‌آید و از باب توسع بر آن، شاذ هم اطلاق می‌شود. اما اگر قرائت، نقلی نداشته باشد، آن قرائت شاذ نیست بلکه قرائت دروغ است و کسی که عملاً چنین روایتی را آورد کافر است، هر چند که با معنا و رسم الخط یا یکی از آنها موافقت داشته

۱- ابن الجزری، *النشر*، ج ۱، ص ۹.

۲- شمس‌الدین محمد بن الجزری، *منجد المقرئین و مرشد الطالبین*، صص ۱۵-۱۷ و نیز: شیخ احمد بن محمد بن عمر ملقب به شهاب‌الدین خفاجی (درگذشته به سال ۱۰۶۹ ه. ق.)، *رسالة فی القراءة بالشاذ*، ص ۶۷. نسخه خطی شماره ۳۳۱، مجموعه‌های تیمور.

باشد^۱. ابوعمر و بن حاجب می‌گویند: «اما تبدیل «اتنا» به «اعطنا» و «سولت» به «زینت» و امثال آن، شاذ به حساب نمی‌آیند بلکه شدیداً حرام است، و تنبیه بر آن سخت‌تر و منع از آن واجب‌تر می‌باشد»^۲.

در پرتو این مطلب، قرائت به «قیاس مطلق» صحیح نیست چه قرائت چنان که معروف است، «سنتی» است که از منبع نخستین آن گرفته شده است [و باید همان‌گونه که فراگرفته‌اید، قرائت کنید] لذا بسیاری از پیشوایان قرائت مثل نافع و ابوعمر و می‌گویند: «اگر نبود که همانطور که قرائت کردم، باید قرائت کنم، چنین و چنان قرائت می‌کردم»^۳. اما اگر قیاس بر اجماع یا اصلی تکیه داشته باشد، به هنگام عدم وجود نص و ابهام در وجه ادای قرائت، به این قیاس رو آورده می‌شود و از مواردی می‌گردد که پذیرش آن جایز است و شایسته نیست که رد گردد؛ به خصوص در مواردی ضروری و مورد نیاز که وجه مرجح قرائت را تقویت کرده و بر توانایی وجه صحیح قرائت یاری می‌رساند. لکن آنچه ذکر شد قیاس به معنای اصطلاحی آن نیست «چون در حقیقت نسبت جزئی به کلی است مثل آنچه که در تخفیف برخی از همزه‌ها برای اهل ادای آن، اختیار شده است»^۴ (۷).

بدین ترتیب می‌توانیم به موضع ابوالحسن بغدادی معروف به «ابن شنبوذ» (در گذشته به سال ۳۲۸ هـ ق.) و ابوبکر بغدادی معروف به «ابن مقسم» (در گذشته به سال ۳۵۴ هـ ق.) حکم کرد که هر یک موضعی متناقض با دیگری داشته است.

۱- ابن الجزری، *منجد المقرئین*، ص ۱۷.

۲- همان، ص ۱۸.

۳- ابن الجزری، *النشر*، ص ۱۷ [قیاس مطلق بدین معناست که اصلی در قرائت ندارد تا به آن رجوع گردد و در چگونگی ادا بر آن تکیه شود].

۴- همان.

پس از این مقدمه، باید گفت که ابن شنبوذ به جواز قرائت مخالف با رسم الخط تا زمانی که روایت آن صحیح باشد، اعتقاد دارد. ابن جزری در شرح حال وی به چند قرائت او اشاره کرده و گفته است: «آنچه که بر ابن شنبوذ در جلسه‌ای با حضور وزیر، ابوعلی بن مقله، و ابن مجاهد و گروهی از دانشمندان و قضات ایراد گرفته شد و علیه وی حکم شد و او را بعد از اعترافش به آنچه قرائت کرده، به توبه واداشتند؛ این قرائت‌ها بود: «فامضوا إلى ذكر الله»^۱، «وتجعلون شكركم أنكم تكذبون»^۲، «كالصوف المنفوش»^۳ «فاليوم ننجيك بدنك»^۴.

«تبت يدا أبي لهب وقد تب»^۵، «فلما خر تبينت الإنس أن الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولاً في العذاب المهين»^۶، «والذكر والأثنى»^۷، «فقد

۱- نک : جمعه (۶۲)، بخشی از آیه ۹: «فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ».

۲- نک : واقعه (۵۶)، بخشی از آیه ۸۲: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ».

۳- نک : كهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۹: «كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا».

۴- نک : قارعه (۱۰۱)، بخشی از آیه ۵: «كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ».

۵- نک : یونس (۱۰)، بخشی از آیه ۹۲: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ».

۶- نک : مسد (۱۱۱)، آیه ۱: «أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ».

۷- نک : سبأ (۳۴)، بخشی از آیه ۱۴: «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا

لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ».^۸ «چون [سلیمان] فروافتاد برای جنیان روشن گردید که اگر غیب

می‌دانستند، در آن عذاب خفت‌بار [باقی] نمی‌ماندند».

كذب الكافرين فسوف يكون لزاما^۱، «ينهون عن المنكر ويستعينون الله على ما أصابهم وأولئك هم المفلحون»^۲ و «فساد عريض»^۳. این رخداد در بیع الاول سال ۳۲۳ هجری قمری بود که ابن شنبوذ نسبت به وزیر، قاضی و ابن مجاهد به درستی سخن گفت و به آنها نسبت کم دانشی داد و بیان داشت که آنها چون او در پی دانش، مسافرت‌ها نرفته‌اند لذا وزیر به زدن وی فرمان داد و هفت ضربه شلاق به او زده شد و او هم وزیر را نفرین کرد که خداوند دستانش را قطع کند و امورش پریشان نماید. آن‌گاه وزیر او را بر قرائت‌هایی که کرده، آگاه ساخت، و قرائت‌های زشت و ناپسند وی را رد کرده و او را به اجبار از چنین قرائت‌هایی توبه داد»^۴ (۸).

آنچه که در این قرائت‌ها ملاحظه می‌کنیم، آن است که همگی آن از ابن مسعود رضی الله عنه است جز قرائت آیه ۸۲ از سوره واقعه که قرائت علی رضی الله عنه است^۵ و قرائت آیه ۷۳ از سوره انفال که از ابی رضی الله عنه می‌باشد^۶.

در این جا ما در پی مناقشه درستی یا نادرستی موضع ابن شنبوذ و درستی و نادرستی اقدام وزیر، ابن مقله، نسبت به وی نیستیم، چون وضعیت و شرایط آن روزگار

۱- نک : لیل (۹۲)، بخشی از آیه ۷۷ : «فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا».

۲- نک : آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۱۰۴ : «وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

در طبقات القراء، (ویست‌وینون) آمده که چنین چیزی نقل نشده است.

۳- نک : انفال (۸)، بخشی از آیه ۷۳ : «وَفَسَادٍ كَبِيرٍ».

۴- ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۲.

۵- آرتور جفری، ماتریال، ص ۱۹۱.

۶- همان، ص ۱۳۳. درباره بقیه روایت‌ها به مصحف ابن مسعود در نوشته آرتور جفری (ماتریال) مراجعه شود.

چنین بوده است، اما آنچه که ما در این جا می‌گوییم این است که این موضع‌گیری از ابن شنبوذ از سر بی‌اعتنایی به قرآن نبوده است بلکه آن‌گونه که پیداست عکس‌عملی بوده است که در درونش به وجود آمده است زیرا در آن زمان می‌دید که ابن مجاهد که در نظر او، از وی پایین‌تر است، در میان مردم بالاتر قرار گرفته است هر چند که آنچه از ابن مجاهد بر شمرده شده است، در نظر معاصران وی نادرست بوده و مردم را با تقسیم‌بندی قرائت‌های هفتگانه دچار این توهم کرده که قرائتی پایین‌تر از این قرائت‌ها، شاذ می‌باشند، لذا ابن شنبوذ، محاکمه‌گران خود را به جهل و ناتوانی در طلب علم متهم می‌کند و به خود دو فضیلت [کثرت علم - سفر در طلب علم] نسبت می‌دهد. گویی در همان زمان به مردم تأکید می‌کرده که قرائت‌های هفتگانه ابن مجاهد به تنهایی صحیح نیست بلکه نزد وی چیزهایی [قرائت‌هایی] است که از حیث صحت نقل با آن برابری می‌کند هر چند که کاملاً با رسم الخط مخالفت داشته باشد. پیداست این‌گونه روایت‌ها [روایت‌های ابن شنبوذ] شاذ نامیده می‌شود.^۱

اما ابن مقسم به جواز قرائت آنچه که موافق با رسم الخط باشد، هر چند که نقل نشده باشد، اعتقاد دارد، بدون تردید چنین روشی، دروغ بستن به قرآن است و به خلق وجوه دروغین منجر می‌شود.^۲ بنابراین، از همان نخست، موضع این دو نفر بر رد یکی از معیارهای سه‌گانه مبتنی بود. اولی [ابن شنبوذ] شرط موافقت با رسم الخط را رد کرد و دومی [ابن مقسم] شرط نقل را؛ اما هر دو به شرط موافقت با قواعد عربی اتفاق دارند، چون در حقیقت، موافقت با قواعد عربی، معیاری است که در اساس به اعجاز بیانی قرآن مربوط می‌شود و هر دو علیرغم موضعشان، علاقمندند تا به این جنبه دست نیازند.

۱- ابن الجزری، *منجد المقرئین*، ص ۱۶.

۲- همان، ص ۱۷.

ابن جزری، ابن شنبوذ را چنین توصیف کرده است: «وی شیخ قاریان در عراق، استاد برجسته و از کسانی است که برای فراگیری قرائت‌ها، سرزمین‌ها را گشته است. وی ثقه و پرهیزگاری اهل علم است»^۱. ابن مقسم را هم دانی چنین توصیف کرده است: «وی به ضبط و درستی مشهور است. وی فردی است عالم به قواعد عربی و حافظ لغت که در علوم قرآن نیکو تألیف‌گری است»^۲ (۹).

آنچه که باقی مانده رای ابوالعلاء معری، در این باره است که آن را بیان می‌کنیم او می‌گوید: «دانشمندان درباره قرائت‌های ناپسند و نکوهیده دچار اختلاف گشته‌اند. برخی بر تخطئه کردن پیشینیان جسارت یافته‌اند و برخی چنین نمی‌کنند بلکه برای هر قرائتی توجیهی دارند هر چند که این توجیه از قواعد عربی به دور باشد. آنان که اشتباه و غلط راویان را در نقل قرائت‌ها جایز دانسته‌اند، چنین استدلال می‌کنند: «در میان کسانی که قرائت‌ها را نقل کرده‌اند کسانی بوده‌اند که روزگار فصاحت را درک نموده‌اند از این رو قرائت‌ها را چنان که باید، آورده‌اند و گروهی نیز بوده‌اند که به فصاحتی نرسیده و به معیار عربی آگاهی نیافته‌اند لذا دچار توهم و خطا شده‌اند که البته فرزند آدمی از خطا مبرا نیست»^۳.

شبه‌ای پیرامون رسم الخط

(وجوه تصحیف - وجوه جایز)

مسأله رسم الخط عثمانی با خط عربی ارتباط تنگاتنگی دارد. گفتیم که انتقال خط عربی به محیط مکه در زمانی نه چندان کهن بوده که از این رو، آنچنان کامل نبوده است و کسانی که آن را در کتابت قرآن به کار گرفته‌اند بر دو اساس بوده است:

۱- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۲، ص ۵۲.

۲- همان، ص ۱۲۳.

۳- ابوالعلاء المعری، *رسالة الملائكة*، ص ۲۰۰.

۱- احساس می‌کردند این خط ابزار مناسبی برای حفظ متن قرآن - آن‌سان که آن را فراگرفته و روایت شده بود - می‌باشد و مانع تغییر و یا تحریف این متن است.

۲- تا آن جایی که امکان داشت بین نشانه‌های نوشتاری و آوای قرائتی، تناسب ایجاد کرده بودند. اگر بخواهیم عملکرد کاتبان قرآن را در حاق مسأله خط قرار دهیم، از این دو حقیقت نمی‌توان چشم پوشید. دلیل بر ثبوت این دو حقیقت، بدیهی است چه دلیل آن همین قرآن سالمی است که به دست ما رسیده و در رسم الخط آن تغییری داده نشده است، به طوری که تفاوتی جدی بین الفبای آن و الفبای زبان گفتاری‌مان، جز در کلماتی اندک و پراکنده که قاعده‌ای را مشخص نمی‌کنند، احساس نمی‌کنیم. [در توضیح عبارت اخیر باید گفت] چه بسا صحابه‌ای که رسم الخط قرآنی را می‌نگاشتند در نگارش برخی کلمات به سنت‌هایی آوایی تکیه داشته‌اند که چنین سنت‌هایی آوایی را در گفتارشان احساس می‌کردند، از این رو نشانه‌های این سنت‌های آوایی را آن‌سان که بدان خو گرفته بودند [ذوق]، به قلم می‌آوردند لذا وقتی که این سنت‌ها در زبانمان دچار تغییر شد، تفاوت بین الفبای خود و الفبای آنها را احساس کردیم و آواها در پی تعدیل این رسم الخط تکامل نیافته، برآمدند. ما بر این سخن، مثالی روشن داریم. در رسم الخط عثمانی «همزه» به صورت «الف» نوشته می‌شود. بدین بیان که «همزه» در اول کلمه به صورت «الف» نوشته می‌شود و هیچ تغییری بر آن عارض نمی‌شود اما در دیگر مواضع کلمه [وسط یا آخر کلمه] اصلاً نوشته نمی‌شود بلکه جای آن را «یاء» یا «واو» (بسته به حرکت آن) می‌گیرد. مثلاً کلماتی چون: الأسماء، بأسمائهم، السفهاء، هؤلاء، طائفه، الملائکه، إسرائيل را چنین می‌نوشتند: الاسماء، باسمائهم، السفها، هولاء، طفه، الملكة، اسریل، یعنی بدون نشانه‌ای برای همزه (۱۰) آنچه که نویسندگان رسم الخط عثمانی را به این شیوه نگارش سوق داده، این بوده که آنها همزه‌های کلمه را ثابت نیافته بودند بلکه های این همزه‌ها به اختلاف تلفظ قبایل، متفاوت بوده است لذا همزه‌ها

را ننگاشتند تا رسم الخط، در بردارنده قرائت‌های احتمالی بر طبق سنت‌های لهجه‌ای هر قاری باشد. تنها چیزی که این نویسندگان در این خصوص می‌توانستند انجام دهند آن بود که در صورت نگارش همزه، آن را به صورت «الف» بنویسند. زیرا «الف» نشانه شناخته شده همزه تحقیق یافته است.

ما با این توجیه در پی تعریف و تمجید از رسم الخط قدیم نیستیم بلکه معتقدیم در ورای عملکرد این نویسندگان، انگیزه‌هایی وجود داشته است و اینان با آگاهی این کار را انجام می‌داده‌اند لذا شایسته نیست کار آنها را نقد و یا آنها را مورد سرزنش قرار دهیم.

با این همه رسم الخط تنها یک معیار پیشگیری‌کننده است که مانع قرائت‌های مخالف با چارچوبه رسم الخطی‌اش می‌شود، هر چند روایت‌های این قرائت‌ها، صحیح باشد. در حقیقت، رسم الخط، صافی اولیه‌ای است که حروف قرآنی از آن عبور می‌کنند که اگر با این معیار سازگاری داشته باشند به سند آن حروف نگریسته می‌شود و اگر از حیث سند هم درست باشند به سازگاری آنها با قواعد زبان عربی نگاه می‌شود این همان موضع حقیقی رسم الخط در برابر معیارهای قرائت است.

بنابراین، رسم الخط عثمانی، پدیدآورنده قرائت نیست بلکه قرائت را تعیین می‌کند که این مهم در روزگار عثمان رضی الله عنه به هنگام نگارش مصحف نمونه [امام] و سوزانده شدن بقیه مصحف‌ها رخ داد.

چه مصحف‌های سوزانده شده شامل بسیاری از حروف مخالف با رسم الخط عثمانی بوده‌اند و فقط مابقی این مصاحف که در کنار درستی روایت و سلامت زبانی با رسم الخط عثمانی، سازگاری داشت باقی ماند.

قبلاً به سخن بلاشر اشاره کردیم که می‌گفت: «با این همه، هر از چند گاهی که در جامعه اسلامی نژادهای غیر عرب راه می‌یافتند، وجوه متفاوت قرائتی بدون قصد، زیاد می‌شد و حتی برخی از آنها بر اساس مصحف عثمانی به وجود آمد».

در واقع این سخن بلاشر، جدید نیست بلکه خاورشناس مجاری، اِگناس گلدزیهر قبلاً به آن اشاره کرده است. وی می‌گوید: «پیدایش بخش زیادی از این اختلاف‌های قرائتی، به ویژگی خط عربی باز می‌گردد؛ ساختار نوشتاری این خط، آواهای مختلفی را پیش رو می‌نهد که در نتیجه اختلاف نقطه‌های وضع شده در بالا این خط و تعداد آن نقطه‌هاست. همچنین در حالت تساوی آوایی، اختلاف حرکات که در اصل خط عربی چیزی آن را مشخص نمی‌سازد موجب اختلاف در موقعیت اعراب کلمه و در نتیجه، اختلاف معنایی آن می‌شود. بنابراین، اختلاف نقطه‌گذاری رسم الخط و اختلاف حرکات در نوشته‌ای یکپارچه و در قالب حروف صامت، نخستین علت در پیدایش حرکت اختلاف قرائت‌ها در متنی بوده‌اند که هرگز منقوط نبوده و یا در نقطه‌گذاری و حرکت دادن آن دقت صورت نگرفته است»^۱.

مضمون این متن، با وجود تفصیل آن، همان ادعای بلاشر است که رسم الخط عثمانی که صورتی از خط عربی است، موجب پیدایش بسیاری از گونه‌های مختلف قرائت شده است. لازم نیست تا به منظور رد سخن گلدزیهر، تمام سخن وی را مورد بررسی قرار دهیم چه این مهم، مجال خاصی می‌طلبد^۱. اما در این جا به این سخن بسنده می‌کنیم که رسم الخط مصحف، در واقع، به احتمالاتی در قرائت که به طریق روایت ثابت نشده است، منجر می‌گردد، این احتمالات قرائتی چنان که در سخن از ابن مقسم، گذشت وجوهی دروغین می‌باشند، زیرا پیشتر بیان شد که قرائت، سنتی است

۱- گلدزیهر، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمان: عبدالحلیم النجار (به عربی)، ۱۹۵۵.

۱- دکتر عبدالفتاح شلبي در این خصوص، کتابچه‌ای به نام *رسم المصحف و الاحتجاج به فی القراءات*، در سال ۱۹۶۰ به چاپ رسانده که در رد گلدزیهر دلایل قانع‌کننده‌ای آورده است. هر چند که ما مخالف برخی از آرای او هستیم. [عبدالهادی الفضلی، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائت قرآن کریم*، ترجمان: محمد باقر حجتی، ص ۱۲۵ به بعد].

پیروی شده [که از منبع نخستین اخذ می‌شود چنان که آمده: [القراءة يأخذها الآخر عن الأول، فاقربوا كما علمتموه]. از این رسم الخط دو گونه وجوه قرائتی زاینده می‌شود ۱- وجوه قرائتی از ناحیه تصحیف ۲- وجوه قرائتی که در کتاب‌های شواذ به «جواز» توصیف شده‌اند. چون در زبان عربی یا در لهجه‌ها وجهی دارند.

وجوه تصحیف

۱- نوع اول: صورت‌های تصحیف است که به نوادر و لطیفه‌ها متمایز است و به معنای قرآنی منجر نمی‌شود بلکه دارای معنایی نادر یا عوامانه مبتذل و گاهی بر خلاف معنای قرآنی است. کتاب‌های تاریخ و نوشته‌های تخصصی در باب تصحیف، پر است از گونه‌های تصحیف که رسم الخط، اساس پیدایش آن بوده است. از جمله، حمزه اصفهانی آورده است که روزی نزدیکی از بزرگان رفته بود و او مصحف چنین قرائت می‌کرد: «یا عیسی بن مریم اذکر نعمتی علیک وعلی والدیک»^۱ که مخالف با سخن خداوند - عزوجل - است که فرمود:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾^۲

«مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است».

۱- نک: مائده (۵)، بخشی از آیه ۱۱۰: ﴿يَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ أَذْكَرُ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾
۲- آل عمران (۳)، بخشی از آیه ۵۹: در واقع مثل عیسی نزد خدا همچون مثل [خلقت] آدم است که او را از خاک آفرید ...

همچنین، حمزه آورده است: عبدالله بن احمد بن حنبل برای گروهی نماز می خواند و چنین قرائت کرد:

«اقراً باسم ربك الذي خُلق»^(۱).

یعنی: «بخوان بنام پروردگارت که خلق شده است».

کسی به او گفت: پدرت تازیانه خورد، چون می گفت: «کلام خداوند مخلوق است» و حال تو خالق همه چیز را مخلوق قرار دادی؟!^۲.

به نظر ما این نوع تصحیف به معنای نامعقولی منجر می شود که با معنای قرآنی تضاد دارد لذا قضاوت آن آسان است. آنچه مهم است، آن است که چنین قرائت‌هایی تنها از شخصی ناآگاه به قرآن که آیات را حفظ نیست و معانی آن را در نمی یابد، صادر می شود و علت آن هم رسم الخط است که احتمال تلفظ صحیح و تلفظ غلط و تصحیف شده را در بردارد.

حمزه اصفهانی کوشیده است تا در کتاب «التنبیه علی حدوث التصحیف» دو تصویر متفاوت از احتمالات قرائتی رسم الخط به ما ارائه نماید:

۱- رسم الخط مصحف، برای کلمه نوشته شده، دو یا چند وجه قرائتی را در بردارد که همه این وجوه قرائتی روایت شده‌اند.

۲- رسم الخط مصحف به وجوه قرائتی مختلفی منجر شده که با قرائت روایت شده در نشانه‌های نوشتاری مشترک است و در معنا با آن مخالف.

حمزه اصفهانی در فصل چهارم کتاب خود، تصویر نخست را با نام «ذکر اختلاف حروف قرآن که الفبای آن احتمال دو لفظ را دارد و چون به هر دو لفظ قرائت شود، به

۱- نک: علق، ۹۶، آیه ۱: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

۲- حمزة الاصفهانی، التنبیه علی حدوث التصحیف، نسخه خطی، کتابخانه مجلس، تهران، شماره ۲۸۲، برگ شماره ۴.

و قرائت تبدیل شوند» اختصاص داده است. وی در این خصوص مثال‌هایی آورده که نمونه‌هایی از آن را در پایین آورده و در کنار مقایسه با قرائت حفص، سعی کرده‌ایم تا نسبت این وجوه قرائتی را [به قاریان شان] پیدا کنیم [شکل اول، قرائت حفص است].

- ۱- «هنالک تبلو - تتلوا». شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» رضی الله عنه است.^۱
- ۲- «فتبینوا - فتثبتوا». شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» رضی الله عنه است.^۲
- ۳- «تثیبتا - تبیینا». شکل دوم، قرائت «مجاهد بن جبر» رضی الله عنه است.^۳
- ۴- «ییئس - یتیین». شکل دوم، قرائت «ابن مسعود» رضی الله عنه است.^۴
- ۵- «لنثوئثم - لنثوینهم». شکل دوم، قرائت علی رضی الله عنه است.^۵
- ۶- «مثابة^۱ - منابة» صاحب قرائت شکل دوم را، با توجه به منابع در دست، نیافتیم.
- ۷- «لعنا کبیرا - کثیرا». شکل دوم، قرائت ابن مسعود رضی الله عنه است.^۲
- ۸- «الذین هم عبدالرحمن - عند الرحمن» شکل دوم، قرائت عمر بن خطاب رضی الله عنه است.^۳

۱- یونس (۱۰)، بخشی از آیه ۳۰. بنگرید به: آرتور جفری، ماتریال، ص ۴۶.

۲- حجرات (۴۹)، بخشی از آیه ۶. بنگرید به: همان، ص ۹۲.

۳- بقره (۲)، بخشی از آیه ۲۶۵. بنگرید به: همان، ص ۷۷.

۴- رعد (۱۳)، بخشی از آیه ۳۱. بنگرید به: همان، ص ۵۱.

۵- عنکبوت (۲۹)، بخشی از آیه ۵۸. بنگرید به: همان، ص ۱۸۸.

۱- بقره (۲)، بخشی از آیه ۱۲۵.

۲- احزاب (۳۳)، بخشی از آیه ۶۸. بنگرید به: همان، ص ۷۶.

۳- زخرف (۴۳)، بخشی از آیه ۱۹. بنگرید به: همان، ص ۲۲۱.

۹- «قد شغفها - شعفها». شکل دوم، قرائت علی و صادق رضی الله عنهما است.^۱

۱۰- «و تالله لأكيدن - و بالله». شکل دوم، قرائت معاذ بن جبل رضی الله عنه است.^۲

در این نوع از وجوه تصحیفی، ملاحظه می‌شود که در کنار روایت تمامی این وجوه به غیر از وجه ششم [منابۀ]، تناسبی با قرائت حفص وجود دارد. این مطلب با مقایسه تصویر دوم این وجوه تصحیفی که در زیر می‌آید، خود را نشان می‌دهد:

۱- شخصی آیه:

﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾^۳ (عادیات، ۱۰۰ / ۱)

را «العادیات صباحا» قرائت کرده است و ابن جوزی آن را «والعادیات صباحا» روایت نموده است.^۱

۲- کسی آیه:

﴿وَفُوشٍ مَّرْقُوعَةٍ﴾^۲ (واقعۀ، ۵۶ / ۳۴)

را «مرقوعه» خواند.

۳- شخصی دیگر:

﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾^۳ (اعراف، ۷ / ۱۵۰)

۱- یوسف (۱۲)، بخشی از آیه ۳۰. بنگرید به: همان، ص ۳۳۳. همه این مثال‌ها از کتاب *التنبيه على حدوث التصحيف*، برگ شماره ۷۸ می‌باشد.

۲- انبیاء (۲۱)، بخشی از آیه ۵۷. بنگرید به: الکرمانی، *شواذ القراءة*، ص ۱۵۸.

۳- *حدوث التصحيف*، برگ شماره ۴.

۱- ابوالفرج عبدالرحمان بن علی ابن الجوزی، *الحمقى والمغفلين*، ص ۴۹.

۲- *حدوث التصحيف*، برگ شماره ۴.

را «یحزه» خواند.

۴- کسی دیگر:

(یس، ۳۶ / ۱۴)^۲

﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾

را «فغررنا بثالث» خواند.

۵- عثمان بن ابی شیبہ آیه:

(یوسف، ۱۲ / ۷۰)

﴿جَعَلَ السَّفِينَةَ فِي رَجْلِ أَخِيهِ﴾

را «فی رجل أخیه» خواند. ابن جوزی آن را «جعل السفينة في رجل أخيه» روایت

کرده است.^۳

۶- همچنین وی آیه ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ﴾^۱ را «من الخوارج» قرائت کرد.^۲

این نوع تصحیف در قرائت از کسانی روایت شده است که از آنان انتظار نمی‌رود مثل آنچه که از حماد الراویه روایت شده است.^۳ در واقع علت این نوع تصحیف، خود رسم الخط است. خوب است سخن حمزه اصفهانی را در این مورد ذکر کنیم. او می‌گوید: «اما علت ایجاد نقطه‌ها از آن رو بود که چون مصاحف پنج‌گانه‌ای که عثمان خواستار نوشتنش شده بود، نوشته شده و وی آنها را در میان شهرها پراکنده ساخت، مردم حدود چهل و اندی سال آن

۱- همان.

۲- همان.

۳- ابن الجوزی، الحمقى والمغفلين، ص ۴۶.

۱- حمزة الاصفهانی، حدوث التصحيف، برگ شماره ۴.

۲- همان.

۳- ابن الجوزی، الحمقى والمغفلين، ص ۴۶.

مصاحف را قرائت می‌کردند، یعنی از روزگار عثمان تا روزگار عبدالملک. اما تصحیف در زبانشان زیاد گشت چون «باء» و «تاء» در اتصال و انفصال [به کلمه‌ای] به هم شبیه بودند و نون و یاء هم در اتصال [به کلمه‌ای] به «باء»، «تاء» و «ثاء» شباهت می‌رساندند. تصحیف چیرگی کامل بر نوشتن دست آورده بود به طوری که در عراق شیوع یافت و موجب شد حجاج به کاتبان خویش پناه آورد و از آنها خواست تا برای این حروف شبیه به هم علامت‌هایی بگذارند، لذا کاتبان نقطه‌هایی فرد و زوج نهادند و جای آنها را با قرار دادن برخی روی برخی حروف و برخی زیر حروف، متفاوت نمودند. بعد از ایجاد نقطه‌ها، مردم زمان طولانی‌ای را گذراندند و دفتر و کتابی را نمی‌نوشتند مگر به نقطه. ولی با توجه به کاربرد نقطه باز و هم تصحیف رخ می‌داد، لذا اجماع را وضع کردند.^۱

وجوه جایز

۲- نوع دوم: از وجوه تصحیف، وجوه جایز و موافق با رسم الخط است. در کتاب‌های شواذ از این نوع وجوه، فراوان یافت می‌شود به ویژه کرمانی که بیش از دیگران به این وجوه پرداخته است. این وجوه غالباً با نحو و یا با یکی از لهجه‌ها سازگاری دارند. کرمانی در این خصوص، بیش از همه از زجاج نقل کرده است. وی همچنین از فراء، ابوحاتم سجستانی، ابن انباری روایت کرده است. از جمله:

۱- «وَلَا تَكُونُوا أَوْلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا»^ط. فراء در نحو آن را جایز می‌داند.^۲

۱- حمزة الاصفهانی، حدوٰث التصحیف، برگ شماره ۱۸. چنین متنی از التصحیف و التحریف عسکری نیز نقل شده است.

۱- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۴۱: «وَلَا تَكُونُوا أَوْلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا»^ط.

۲- ابن خالویه، المختصر من کتاب البدیع [مختصر البدیع]، ص ۴.

- ۲- «ولقد نعلم عنهم يقولون»^۱ به جای «أنهم» که لهجه تمیم، قیس و اسد است.^۲
- ۳- «لا شیهة فیها»^۳ به رفع جایز است.^۴
- ولی قرائت عمومی به فتح [لا شیهة] است.
- ۴- «أساری»^۵ به فتح همزه به جای ضمه، بر وزن فعالی که زجاج آن را در عربی جایز می‌داند.^۶
- ۵- «حتى يبلغ الهدی محله»^۱ به فتح «حاء» به جای کسره [محله]. ابوحیان می‌گوید تا آن جا که ما می‌دانیم تنها با (کسره) قرائت شده است.^۲
- ۶- ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ﴾ (نساء، ۴ / ۱۰۳)
- به «باء» به جای «میم» [فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ]. بنا به قول زجاج، لهجه‌ای است.^۳

۱- نک: نحل (۱۶)، بخشی از آیه ۱۰۳.

۲- الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۲۶.

۳- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۷۱: ﴿لَا شِيَةَ فِيهَا﴾. «ماده گاو» بی‌نقص است.

۴- شواذ القراءه، ص ۲۸.

۵- نک: بقره (۲)، بخشی از آیه ۸۵ ﴿أُسْرَى﴾. «جمع اسیر است».

۶- شواذ القراءه، ص ۲۸.

۱- نک: بقره (۲)، بخشی از ۱۹۶. «... تا قربانی به قربانگاه نرسید سر خود را متراشید».

۲- شواذ القراءه، ص ۳۷ و ابوحیان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۷۵.

۳- الکرمانی، شواذ القراءه، ص ۶۴.

۷- ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا

تُشْرِكُونَ﴾ (انعام، ۶ / ۴۱)

«بلکه تنها او را می‌خوانید و اگر او بخواهد رنج و بلا را از شما دور می‌گرداند و آنچه را شریک [او] می‌گردانید، فراموش می‌کنید».

به «یاء» به جای «تاء» در فعل‌های جمع و اگر چنین قرائت شود، جایز است.^۱

۸- ﴿إِلَّا نَكِدًا﴾ (اعراف، ۷ / ۵۷)^۲

به ضم اول و سکون. زجاج می‌گوید: چنین قرائتی جایز است.^۳

۹- ﴿نِعْمَتٍ﴾ (ابراهیم، ۱۴ / ۲۸)

به دو کسر (اول و دوم) و «نعمات» به کسر اول و فتح دوم. این قول، ابوحاتم است.^۱

۱۰- ﴿فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾^۲ به اضافه [فراق به بینی] و فتحه نون بینک [و عدم

اضافه فراق]. ابن انباری به جواز این قرائت معتقد است.^۳

چنین وجوهی که ممکن است احتمالات قرائتی رسم الخط را آشکار کنند، بیرون از روایت هستند با وجود این، این وجوه همچون صورت‌های تصحیف، در روزی نبوده است

۱- شواذ القراءة، ص ۷۶.

۲- نک: اعراف (۷)، بخشی از آیه ۵۷: ﴿إِلَّا نَكِدًا﴾. «جز اندک و بی‌فایده».

۳- شواذ القراءة، ص ۸۷.

۱- شواذ القراءة، ص ۱۲۷.

۲- نک: کهف (۱۸)، بخشی از آیه ۷۸: ﴿فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾.

۳- شواذ القراءة، ص ۱۴۳.

که نزد قاری‌ای کاملاً پذیرفته شده باشد حتی در دوران عثمان رضی الله عنه تا عبدالملک. بلکه کاملاً مشخص است که این وجوه روایت شده نتیجه تصور و بیهودگی و نادانی است. با این همه، محققان به بررسی و آگاهی بخشیدن این وجوه همت گماشته‌اند زیرا تا زمانی که مباحث نحو یا لغت پیرامون متون شعری و نثری و در پیشاپیش آنها، قرآن، در جریان باشد، این کار امری است طبیعی. چنان که خواننده خواهد دید که گاهی ما هم در کنار وجوه قرائتی روایت شده، از این وجوه جایز فقط به منظور کسب اطلاعات و قیاس، یاد می‌کنیم.

اگر منظور گلدزیهر و بلاشر از اختلاف قرائت‌ها، این وجوه جایز یا وجوه تصحیف شده است با نسبت این وجوه به اختلاف قرائت‌ها، به قرائت‌ها ظلم کرده‌اند و اگر منظورشان از اختلاف قرائت‌ها، برخی وجوه قرائتی روایت شده از پیامبر صلی الله علیه و آله است که با رسم الخط هماهنگ می‌باشد، بدون شک، ما قبل از آن که به قرائت‌ها و تاریخ قرآن بد کرده باشند به این کار علمی خویش بد کرده‌اند.

تأثیر تطبیقی این معیارها

این تأثیر را می‌توان در دو مرحله خلاصه کرد:

۱- جمع‌آوری قرائت‌هایی که معیارهای سه‌گانه را در بر دارند.

۲- جمع‌آوری قرائت‌هایی که یکی از معیارها در آن دچار اشکال شده است.

مرحله نخست: اما مرحله نخست را می‌توان در این ترتیب تاریخی که با اولین کتاب نوشته شده در باب قرائت‌های صحیح، با تفاوت در درجات صحت آن، آغاز می‌شود، خلاصه کرد.

حرکت تألیف قرائت‌ها در خاور زمین به ترتیب زیر بوده است:

۱- کتاب القراءات از ابو عبید قاسم بن سلام (در گذشته به سال ۲۲۴ هـ ق.) که

قرائت‌های بیست و پنج قاری را در کنار قرائت‌های قاریان هفتگانه گرد آورده است.

- ۲- *کتاب القراءات الخمسة*، از احمد بن حنبل بن محمد کوفی (درگذشته به سال ۲۵۸ ه. ق.)؛ مقیم انطاکیه که از هر شهر یک قاری را آورده است.
- ۳- *کتاب القراءات* از قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکی (درگذشته به سال ۲۸۲ ه. ق.) همراه و صاحب قالون [یکی از دو راوی نافع] که قرائت بیست نفر پیشوای قرائت‌ها، از جمله قاریان هفتگانه را آورده است.
- ۴- *الجامع فی القراءات* از ابو جعفر محمد بن جریر طبری (درگذشته به سال ۳۱۰ ه. ق.) که بیست و اندی قرائت را در آن آورده است.
- ۵- *کتاب القراءات*، از ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی (درگذشته به سال ۳۲۴ ه. ق.) که قرائت ابوجعفر را به قرائت‌های گردآوری طبری ضمیمه کرده است.
- ۶- *قراءات السبعة* از ابوبکر احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد (درگذشته به سال ۳۲۴ ه. ق.) وی اولین کسی است که فقط به قرائت‌های هفتگانه مشهور بسنده کرده است.
- ۷- *کتابی در قرائات*، از ابوبکر احمد بن نصر شدائی (درگذشته به سال ۳۷۰ ه. ق.)
- ۸- *الشامل و الغایة فی قراءات العشرة* از ابوبکر احمد بن حسین بن مهران (درگذشته به سال ۳۸۱ ه. ق.).
- ۹- *المنتهی* از ابوالفضل محمد بن جعفری خزاعی (درگذشته به سال ۴۰۸ ه. ق.) آنچه را که قبل از او جمع‌آوری نشده بود، گرد آورد.
- سپس حرکت تألیف قرائت‌ها در اواخر سده چهارم به سرزمین اندلس و مغرب منتقل شد و برخی از اهل اندلس و مغرب که قرائت‌ها را روایت می‌کردند به مصر هجرت کردند و به ترتیب زیر قرائت‌ها را وارد اندلس و مغرب کردند:
- ۱- *الروضة* از ابو عمر احمد بن محمد بن عبدالله طلمنکی (درگذشته به سال ۴۲۹ ه. ق.) وی نخستین کسی است که قرائت‌ها را به اندلس وارد کرد.
- ۲- *التبصرة و الکشف* از مکی بن ابیطالب حموش القیسی (درگذشته به سال ۴۳۷ ه. ق.).

۳- التیسیر وجامع البیان از حافظ ابوعمرو عثمان بن سعید دانی. در کتاب وی جامع البیان فی قراءات السبعة، بیش از پانصد روایت و طرق از قاریان هفتگانه آمده است.^۱ ملاحظه می‌شود که در میان این مصنفین کسانی پیش از ابن مجاهد بوده‌اند. قرائت‌هایی را که اینان جمع‌آوری کرده بودند، طبق معیار قرائی خود صحیح شمرده می‌شد که، قبل از شهرت قرائت‌های سبعة ابن مجاهد، قرائت‌های دیگر را شاذ تلقی می‌کردند.

مرحله دوم: تا آن تاریخ، تلاش قاریان در به دست دادن قرائت‌های شاذ نبوده است بلکه صرفاً به روایت قرائت‌های هفتگانه‌ای مشغول بوده‌اند که ابن مجاهد از میان طرق فراوان قاریان هفتگانه، آن را برگزیده بود چنان که این طرق در کتاب التیسیر دانی نمایان است. توجه به این قرائت‌های هفتگانه که در نظر همگان بهترین روایت‌ها از مجموعه روایات صحیح قرائتی بود در گردآوری قرائت‌های شاذ تأثیر گذاشت.

با وجود این ظاهراً حرکت ثبت قرائت‌های شاذ در تألیفات قرائت‌های صحیح آغاز شده بود که به طور خاص در بر دارنده قرائت‌های شاذ نبوده‌اند، مثل کتاب ابو عبیده قاسم بن سلام به نظر ما، اولین تألیفاتی که به روایت‌های شاذ اختصاص دارند، کتاب قطرب، محمد بن مستنیر (درگذشته به سال ۲۰۶ ه. ق.) به نام «معانی القرآن»^۱ و به کتاب معاصر وی، ابو زکریا فراء (درگذشته به سال ۲۰۷ ه. ق.) به همین نام، معانی القرآن^۲، باز می‌گردد. بعد از این دو ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان سجستانی

۱- در خصوص این آمار، به النسر، ج ۱، صص ۳۴-۳۵ مراجعه کردیم.

۱- عثمان بن جنی، المحتسب، ص ۳؛ القفطی، انباه الرواة، ج ۳، صص ۲۱۹-۲۲۰.

۲- درالکتب جلد اول آن را در سال ۱۹۵۵ با تحقیق استاد احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار چاپ کرده است. [جلد دوم این کتاب با تحقیق و بازنگری استاد محمد علی نجار و جلد سوم آن با تحقیق دکتر عبدالفتاح اسماعیل شلیبی و بازنگری استاد علی النجدی از سوی الدار المصریه للتألیف و الترجمة، به زیور چاپ آراسته شده است].

(در گذشته به سال ۲۴۸ هـ ق.) کتاب خود درباره «اختلاف المصاحف» را می‌نگارد. ابن جنی درباره این کتاب و کتاب قطرب می‌گوید: «همچنین در کتاب ابوعلی محمدبن مستنیر از قرائت‌های شواذ بسیار روایت شده است. با وجود این، کتاب ابو حاتم از کتاب قطرب، جامع‌تر است چون تنها به ذکر قرائت‌ها پرداخته و از تطویل و تعلیل و استشهادهایی که قطرب در آن در غلتیده و به کنه آن نرسیده خالی است.^۱

صاحب کشف الظنون، [حاجی خلیفه]، به «کتاب الشواذ» از ابوالعباس احمدبن یحیی معروف به ثعلب نحوی (در گذشته به سال ۲۹۱ هـ ق.) اشاره نموده و بر این ظن غالب رفته که درباره قرائت‌های شاذ می‌باشد، چون همان‌گونه که حاجی خلیفه در همین جا آورده این کتاب به رساله جعبری، ابراهیم بن عمر (در گذشته به سال ۷۳۲ هـ ق.)^۲ (که در ذی‌القعدة سال ۷۱۸ هـ ق. نوشته است، ضمیمه بوده است). جعبری در این رساله شیوه گروهی از قاریان را رد کرده است که احرف سبعة آمده در صحیح [بخاری] را به روایتی قرائتی محدود کرده‌اند و با تمسک به قرائت‌های هفتگانه ابن مجاهد، بقیه آن را شاذ به حساب آورده‌اند [فتح الباری، ج ۹، صص ۳۹-۴۱، دارالسلام - دارالفیحاء]. شبهه اینان به پیشوایان زبان عربی هم سرایت کرد به طوری که ابوعلی فارسی کتاب «الحجة» را در تبیین قرائت‌های شواذ یعنی قرائت‌های خارج از «احرف سبعة» نوشت و مردم هم از او تبعیت کردند، به حدی که گویی گفته شده، واجبی آشکار است.^۱

۱- ابن جنی، المحتسب، ص ۳.

۲- ابن الجزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۱.

۱- مصطفی بن عبدالله، کاتب چلبی (حاجی خلیفه)، کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۸۴.

با پایان یافتن قرن سوم، در قرن چهارم ابواسحاق ابراهیم بن سری زجاج (در گذشته به سال ۳۱۰ هـ.ق.) با کتاب «معانی القرآن» را می‌یابیم که یکی از منابع مورد استفاده ابن جنی در کتاب «المحتسب» می‌باشد.^۱

بعد از او، حافظ ابوبکر عبدالله بن ابوداود سلیمان بن اشعث سجستانی (در گذشته به سال ۳۱۶ هـ.ق.) با کتاب «المصاحف»^۲ می‌آید.

بعد از آن، ابوبکر احمد بن موسی بن مجاهد (در گذشته به سال ۳۲۴ هـ.ق.) با کتابی در باب قرائت‌های شاذ می‌آید.^۳

ابن جنی [در مقام دفاع از شواذ] درباره او می‌گوید: «این کتاب نوشته ابن مجاهد است که همگان از آن متأثر گشته‌اند. وی در این کتاب، بسیاری از شواذ را ثبت کرده که نه روایتی از آن داشته و نه توجیهی». نولدکه خاورشناس آلمانی می‌گوید: «در حقیقت، شروع مراجع قرائت‌های شاذ، از مردی [ابن مجاهد] آغاز می‌شود که نظام قرائت‌های مشهور هفتگانه را بنا نهاد و در کنار «کتاب السبعه» کتاب دیگری به نام «کتاب الشواذ» نوشت که از بین رفته است»^۱. کتاب الشواذ، کتابی است که ابن جنی در تألیف «المحتسب» آن را مبنای کار خود قرار داده و جوهره کتاب خود را از آن گرفته است.

۱- عثمان بن جنی، *المحتسب*، ص ۳. کتاب‌های زیادی در باب معانی القرآن با همین عنوان از بسیاری از بزرگان لغت و نحو نوشته است [ر.ک: ابن الندیم، *الفهرست*، صص ۵۷-۵۸].

۲- این کتاب به همت و تحقیق [خاورشناس آمریکایی]، آرتور جفری در سال ۱۹۳۶ م، به چاپ رسید. وی در ضمیمه این کتاب فهرستی از قرائت‌های شاذ را آورده است که چند برابر حجم کتاب گشته و عنوان آن *Materials for the History of the Text of Qura'n* می‌باشد.

۳- ابن جنی، *المحتسب*، ص ۳.

۱- تئودور نولدکه، *Geschichte Des Qurans* (تاریخ قرآن)، ج ۳، ص ۲۲۸، ۱۹۶۱ از تکلمه پرتزل Pretzel و برگستراسر Bergstrasser.

ابن جنی این کتاب را در دفاع از شواذ به سبک کتاب استادش، ابو علی فارسی (در گذشته به سال ۳۷۷ هـ ق.) نوشته است. فارسی کتاب خود را به این منظور وضع کرده تا وجوه قرائت‌های قاریان را بیان داشته و به وجوه قرائت‌های کسانی بپردازد که نامشان در کتاب ابوبکر احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد، ثبت شده است.^۱

بعد از ابن مجاهد، حسین بن خالویه با کتاب «البدیع» می‌آید^۲ که مختصری از آن نزد ما موجود است و در باب قرائت‌های شاذ می‌باشد. ملاحظه می‌شود که ابن خالویه شاگرد ابن مجاهد است.^۳

بعد از ابن خالویه، ابن جنی (در گذشته به سال ۳۹۲ هـ ق.) کتاب «المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» را نوشت و با این کتاب، قرن چهارم به پایان می‌رسد. در قرن پنجم، حرکت تألیف و نگارش قرائت‌ها، همکاری و مشارکت دانشمندان مغرب و اندلس را ثبت نموده است که در رأس آنها ابوعمر و عثمان بن سعید دانی (در گذشته به سال ۴۴۴ هـ ق.) با کتاب «المحتوی فی القراءات الشواذ» قرار دارد.^۱ در همین دوره، ابو علی حسن بن علی بن ابراهیم اهوازی مصری (در گذشته به سال ۴۴۶ هـ ق.) با دو کتاب «الموضح»^۲ و «الاقناع»^۳ می‌آید.

۱- عبدالفتاح الشلیبی، ابوعلی الفارسی، ص ۱۷۶. و نیز ر. ک: ابوعلی الفارسی، الحجّة، تحقیق عبدالفتاح شلیبی، عبدالحلیم نجار و علی نجدی، صص ۳-۴، اول، دارالتعاون.

۲- ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۳۷.

۳- همان.

۱- ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۵۰۵ و نیز: نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۲- نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۳- مصطفی بن عبدالله (کاتب چلبی)، کشف الظنون، ج ۱، ص ۱۳۲.

وی کتاب دیگری دارد که در آن به بررسی و علاج بین قرائت‌های صحیح و شاذ به نام «جامع المشهور والشاذ» پرداخته است.^۱

همچنین در همین دوره، ابوالفضل رازی (درگذشته به سال ۴۵۴ هـ ق.) کتاب خود درباره شواذ به نام «اللوامح» را نوشت.^۲

نیز ابوالقاسم یوسف بن علی بن جباره هذلی (درگذشته به سال ۴۶۵ هـ ق.) کتاب ارزشمند خود، «الکامل فی القراءات» را نوشت.^۳ مثل بیشتر این کتاب‌ها گمان می‌رفت که این کتاب هم از بین رفته باشد ولی اخیراً نسخه‌ای از آن در رواق المغاربه در الازهر به شماره (۳۶۹ مغاربه) پیدا شده است که در سال ۵۱۴ هجری قمری، یعنی تقریباً پنجاه سال بعد از وفات مؤلف آن (هذلی) نوشته شده است. لذا گمان می‌بریم که این نسخه از روی نسخه مؤلف استنساخ شده باشد. این نسخه در چهارده بخش و در یک مجلد است که ابتدای آن در بحث «فضایل القرآن» اندکی نقص دارد. نسخه‌ای دیگر از این کتاب در هیچ جای یافت نمی‌شود چنان که فهرست‌های دارالکتب یا مرکز نسخه‌های خطی و یا بروکلیمان هیچ اشاره‌ای به آن نکرده‌اند. شیخ عامر السید عثمان بزرگواری نمود و نسخه‌ای از آن را که به خط خودش، استنساخ کرده بود به ما امانت داد.

صاحب کشف الظنون می‌گوید: «وی [هذلی] در این کتاب پنجاه قرائت از ائمه قرائات را از هزار و چهارصد و پنجاه و نه طریق گرد آورده است».^۱ این عبارت نیز عیناً

۱- نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۲- مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۶۵ و نیز: ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳- مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، ج ۲، ص ۴۰۱.

۱- مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۵۶.

از ابن جزری آمده است^۱. و گمان می‌کنم که کشف الظنون از ابن جزری نقل کرده باشد چون در این کتاب چیزی مخالف با آن وجود دارد، زیرا هذلی در پایان «کتاب الأسانید» این‌گونه آورده است: «آنچه گذشت، قرائات سبعة و قاریان آنها و اختیارات قرائتی دانشمندان نقاط مختلف بود. سپس این قرائت‌ها را دنبال کرده و اختیاری قرائتی مطابق با اختیار پیشینیان با نگاه به قواعد عربی، فقه، کلام، قرائات و تفاسیر، سنن و معانی، انتخاب کردم. امید دارم که به یاری و توفیق خداوند مفید باشد. طرق قرائتی کوفیان، چهارصد و شصت طریق است که از کسایی و دو راوی وی [اللیث - ابو عمرو الدوری] اندک است. تمام طرق قرائتی از شهرهای مختلف، پنج هزار و چهارصد و پنجاه و نه طریق می‌باشد»^۲.

سال‌ها بعد از هذلی، ابو معشر عبدالکریم طبری (در گذشته به سال ۴۷۸ ه. ق.) می‌آید که کتاب «شوق العروس»^۳ در قرائت‌های شاذ را نوشته است. بدین ترتیب با این کتاب سده پنجم به پایان می‌رسد.

در قرن ششم، ابو محمد عبدالله بن علی بن بیر معروف به سبط الخياط البغدادی (در گذشته به سال ۵۴۱ ه. ق.) کتاب «المبهج» را نوشت^۱.

در مراجع شواذ کتابی به نام «الغایه» آمده که نام سه کتاب است که در قرائت‌های ده‌گانه نوشته شده است. یکی از آنها از احمد بن حسین بن مهران (در گذشته به سال ۳۸۱ ه. ق.) و از نوشته‌های قرن چهارم می‌باشد^۲.

۱- ابن الجزری، النشر، ج ۱، ص ۳۵.

۲- هذلی، الکامل، پایان کتاب الاسانید.

۳- ابن الجزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۰۱. در این مرجع به اشتباه، «سوق» آمده است.

۱- مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۲ و غایة النهاية، ج ۲، ص ۴۳۴.

۲- ابن الجزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۴۹.

دومی از ابوجعفر احمد بن علیب مقری معروف به ابن بازش (در گذشته به سال ۵۴۰ هـ ق.) است که به شیوه ابن مهران تألیف کرده است.^۱

و سومی از حافظ، حسن بن احمد بن سهل، ابوالعلاء همدانی (در گذشته به سال ۵۶۹ هـ ق.) است.^۲ با تمام اینها ارزش این سه کتاب را از مراجع شواذ، در نیافتیم.

در قرن ششم غیر از این کتاب، چیزی دیگر نیافتیم. همچنین در دارالکتب، نسخه‌ای خطی به نام «شرح الغایة فی القراءات العشر وعللها» از ابوالحسن علی بن محمد فارسی به شماره (۳۴۴ تیمور) یافت شده است.^۳

در قرن هفتم، ابوالبقاء عکبری (در گذشته به سال ۶۱۶ هـ ق.) را می‌بینیم که کتاب «اعراب القراءات الشاذ» را می‌نویسد.^۴ این کتاب در دارالکتب به شماره (۱۱۹۹ تفسیر) موجود است.

بعد از او ابوالقاسم عیسی بن عبدالعزیز اسکندری (در گذشته به سال ۶۲۹ هـ ق.) با کتاب «الجامع الأكبر والبحر الأزهر» است. ابن جزری درباره این کتاب، می‌گوید: «در بر دارنده هفت هزار روایت و طرق قرائتی است».^۱

«بدون شک این کتاب پر حجم‌ترین کتاب در باب قرائات است اما ابن جزری بر او ایراد گرفته که خلط مبحث زیاد کرده و بزرگانی را آورده که شناخته شده نیستند و

۱- مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون*، ج ۲، ص ۱۴۸.

۲- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۰۴.

۳- همان، ص ۵۷۹.

۴- نولدکه، *تاریخ قرآن*، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۱- ابن الجزری، *النشر*، ج ۱، ص ۳۵.

سندهایی را ذکر کرده که ضعیف هستند از این رو تضعیف شده و به دروغ متهم گشته است»^۱.

چنان که ابن جزری، نقد تند ذهبی و ابوحیان به او را متعرض شده است^۲. ابن جزری در شرح حال وی را چنین پایان داده است: «خلاصه این که با کتاب او به نام «الجامع الاکبر» در این فن نظیر ندارد چون وی از قرائت‌ها (چه کم و چه زیاد) چیزی را فرونگذاشته است مگر اندکی و هر کس که آن کتاب را ببیند، تعجب خواهد کرد»^۳.

در همین دوره، عبدالرحمان صفراوی (درگذشته به سال ۶۳۶ هـ ق.) کتاب «تقریب البیان» را می‌نویسد. بخشی از آن در اسکوریال به شماره (۱۳۳۷) موجود است^۴.

نولده که به کتاب دیگری به نام «قرة عين القراء» از ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن علی قواسی مرندی اشاره می‌کند. وی شاگرد ابوالعلاء عطار (درگذشته به سال ۵۶۹ هـ

ق.) است. نسخه خطی وی در اسکوریال به شماره (O/R ۱۳۳۷) موجود است. نولده که

درباره آن و کتاب عکبری می‌گوید: «در این دو کتاب، مطالب بیشتری از دو کتاب چاپ شده توسط برگستراسر (المحتسب و مختصر البدیع ابن خالویه) وجود دارد. همچنین

نولده که یادآور شده که در این کتاب (قرة عين القراء) به کتاب‌های غیر مشهور دیگر اشارتی رفته است. از جمله «المتهی» از محمدبن حسن آبندار قلانسی (درگذشته به

سال ۵۲۱ هـ ق.) و «الکافی» از علی بن حسین طریثی، شاگرد الأهوازی، و «المنهاج» از

۱- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۶۰۹.

۲- نولده، *تاریخ قرآن*، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۳- ابن الجزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۶۰۹.

۴- نولده، *تاریخ قرآن*، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد [اسکوریال کتابخانه‌ای است مشهور در شهر اسکوریال در

اسپانیا، شرق‌شناس، موسیو درنبرگ، فهرست کتب عربی آن را با توضیحات لازم، مرتب و به چاپ

رسانده است [دهخدا، لغت‌نامه، ذیل اسکوریال].

ابوعمر بن ظفر^۱. همچنین در نسخه خطی کرمانی (شواذ القراءة واختلاف المصاحف) می‌بینیم که به کتاب‌هایی اشاره دارد که کرمانی به آنها ارجاع داده است و یادآور شده که روایت‌هایش را از این کتب با تلاوت، سماع و اجازه استخراج کرده است. این کتاب‌ها عبارتند از:

۱- کتاب الشواذ از ابوعلی حسن بخاری.

۲- مفردات از ابن ابی‌علیه.

۳- کتاب الغرائب فی شواذ القرآن از ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اشعث خباری^۲. تلاش ما برای دستیابی به چیزی پیرامون این سه کتاب، بی‌نتیجه ماند. آخرین کتاب از نوشته‌های شاذ به نظر ما، کتاب کرمانی است که در مقدمه از آن سخن گفتیم با این همه، نمی‌توان سخن در منابع شواذ را به پایان برد ولی به نقش مفسران در ثبت قرائت‌های شاذ اشاره نکرد در صدر این عنوان، زمخشری (در گذشته به سال ۵۳۸ ه. ق.)^۳ در «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل» است. از میان این مفسران، ابو حیان محمد بن یوسف اندلسی (در گذشته به سال ۷۴۵ ه. ق.)^۴ در «البحر المحیط» می‌باشد که نولدکه درباره این کتاب می‌گوید: «کتاب البحر المحیط، تألیف ابو عبدالله محمد بن یوسف بن حیان معروف به ابو حیان همچنان از مهمترین مراجع در قرائت‌های شاذ است»^۱. همچنین قرائت‌های شاذ و فراوانی در تفسیر

۱- نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

۲- الکرمانی، شواذ القراءة، مقدمه، ص ۴.

۳- ابو حیان، البحر المحیط، ج ۱، ص ۱۰.

۴- ناشر تفسیر «البحر المحیط» وفات وی را ۷۵۴ ذکر کرده که نادرست است. ابن الجزری، غایة النهایة

فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۲۸۵.

۱- نولدکه، تاریخ قرآن، ج ۳، ص ۲۲۸ به بعد.

«الجامع لأحكام القرآن الکریم» از قرطبی (درگذشته به سال ۶۷۱ هـ.ق.) و تفسیر «فتح القدر» از امام شوکانی (درگذشته به سال ۱۲۵۰ هـ.ق.) می‌یابیم.

درباره کتاب‌های شواذ به تفصیل سخن گفتیم، چون می‌دانیم، هیچ کس بدین صورت به آن نپرداخته است، از طرفی ما به معرفی این منابع نیازی داریم تا در پرتو آنها به ارزش قرائت‌های شاذ و میزان دلالت آن بر حقیقت مشکل قرائت‌ها که در حقیقت مشکل تاریخ قرآن است، پی ببریم.

خواننده را به بخش دوم این اثر یعنی «القراءات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث» فرامی‌خوانم تا شاید حقایقی برای او آشکار گردد و افق‌های معرفتی جدیدی از اسرار زبان جاودان عربی یعنی زبان قرآن بر او گشوده شود.

ضمیمه روایت‌های حدیث حروف هفتگانه

حدیث حروف هفتگانه^۱ [راویان آن]

روایت‌های ابی بن کعب رضی الله عنه*

۱- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: یحیی بن آدم برای من حدیث کرد و گفت: اسرائیل از ابواسحاق و او از فلان العبدی^۲ - ابوجعفر طبری می‌گوید: نام (عبدی) از یادم رفت - و او از سلیمان بن سرد و او از ابی بن کعب برای ما حدیث کرد که او گفت: به مسجد رفتم و شنیدم کسی قرائت می‌کرد. گفتم: چه کسی بر تو قرائت کرد؟ گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله. او را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بردم و گفتم: از او قرائت را پرس. او قرائت کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: نیکو قرائت کردی. گفتم: شما بر من چنین و چنان قرائت کردید ... فرمود: تو نیز به نیکی قرائت کردی. گفتم: آن هم خوب خواند و من هم خوب! آن‌گاه دستش را بر سینه‌ام زد و فرمود: خدایا، شک را از ابی بزدا. ابی گفت: غرق عرق شدم و درونم پر از اضطراب گشت. آن‌گاه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: دو فرشته بر من آمدند و یکی گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کن. دیگری گفت: بر آن بیفزای. پس گفتم: بر من

۱- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱ به بعد. تحقیق و تعلیق استاد محمود محمد شاکر و بازنگری شیخ احمد محمد شاکر، چاپ دارالمعارف.

*- به نقد این احادیث مطابق به شماره هر یک در پایان روایت آنها و در مفردات مطابق شماره صفحه آن خواهیم پرداخت.

۲- در حاشیه ص ۳۳ نام وی، سقیر العبدی است.

بیفزای. گفت: بر دو حرف بخوان تا این که به هفت حرف رسید. پس گفت: بر هفت حرف قرائت کن».

۲- «محمد بن بشار برای ما حدیث کرد و گفت: ابن ابی عدی برای ما حدیث کرد و نیز ابوکریب برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن میمون زعفرانی برای ما حدیث کرد و همگی اینها از حمید الطویل و او از انس بن مالک و او از ابی بن کعب آورده‌اند که او گفت: از روزی که اسلام آوردم چیزی در دلم رسوخ نکرد مگر این که من آیه‌ای را قرائت کردم و مردی دیگر غیر از قرائت من قرائت کرد. گفتم: پیامبر ﷺ آن را بر من [این گونه] قرائت کرد و آن مرد هم گفت: پیامبر ﷺ نیز بر من قرائت کرد. نزد پیامبر ﷺ آمدم و گفتم: آیا فلان آیه را بر من قرائت نفرمودی؟ فرمود: آری. آن مرد گفت: مگر فلان آیه را بر من چنین قرائت نفرمودی؟ فرمود: آری؛ جبرئیل و میکائیل علیهما السلام نزد من آمدند؛ جبرئیل سمت راستم نشست و میکائیل سمت چپم. جبرئیل گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کن و میکائیل گفت: بر آن بیفزا. جبرئیل گفت: قرآن را بر دو حرف قرائت کن. میکائیل گفت: بر آن بیفزا؛ تا به شش یا هفت حرف رسید - شک از ابوکریب است - ابن بشار در حدیث خود می‌گوید: تا به هفت حرف رسید - بدون شکی در آن - و همه این حروف کافی و شافی هستند (الفاظ حدیث از ابوکریب است)».

۳- «یونس بن عبدالاعلی حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یحیی بن ایوب از حمید الطویل و او از انس بن مالک و او از ابی بن کعب و او هم از پیامبر ﷺ به همین صورت (حدیث بالا) خبر داد. یونس در حدیثش آورده است که: تا این که به شش حرف رسید و فرشته گفت: آن را بر هفت حرف قرائت کن که همه کافی و شافی هستند».

۴- «محمد بن مرزوق برای ما حدیث کرد و گفت: ابوالولید برای ما حدیث کرد و گفت: حماد بن سلمه از حمید برای ما حدیث کرد و او از انس بن مالک و او از عباده بن صامت و او از ابی بن کعب که پیامبر ﷺ فرمودند: قرآن بر هفت حرف نازل شده است».

۵- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: حسین بن علی برای ما حدیث کرد و ابواسامه از زائده و او از عاصم و او از زر و او از ابی که پیامبر ﷺ جبرئیل را در احجار المرء (محلّی در قباء بیرون مدینه [طبری، پانویس، صفحه ۳۵]) ملاقات کرد و گفت: من به امت امی و بی سواد مبعوث شدم؛ در میان آنها، نوجوان، خدمتکار و پیرمرد و پیرزن وجود دارد. جبرئیل گفت: پس باید قرآن را بر هفت حرف قرائت کنند. الفاظ حدیث از ابواسامه است».

۶- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: ابن نمیر برای ما حدیث کرد و گفت: اسماعیل بن ابو خالد برای ما حدیث کرد و نیز عبدالحمید بن بیان القناد برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن یزید واسطی از اسماعیل و او از عبدالله بن عیسی بن عبدالرحمان بن ابولیلی و او از جدش و او هم از ابی بن کعب که گفت: در مسجد بودم و مردی آمد و نماز گزارد؛ وی طوری قرائت کرد که آن را نپسندیدم. آن گاه مرد دیگری آمد و قرائتی غیر از قرائت دوستش کرد لذا همگی نزد پیامبر ﷺ رفتیم. ابی می گوید: به رسول خدا ﷺ گفتم: ای رسول خدا ﷺ، این یکی قرائتی کرد و من آن را نپسندیدم و سپس این دیگری هم داخل مسجد شد و قرائتی غیر از قرائت دوستش کرد پس رسول خدا ﷺ به هر دو دستور داد تا قرائت کنند و پس پیامبر ﷺ هر دو قرائت را نیکو داشتند. پس احساس دروغ در جانم رسوخ کرد که چنین احساسی در جاهلیت نداشتم. وقتی پیامبر ﷺ احساس مرا فهمید دستی به سینه ام زد که غرق شدم گویی از ترس به خداوند می نگرم. به من فرمود: ای ابی، خداوند فرستاد به سویم تا قرآن را بر حرفی بخوانم پس آن را برگرداندم و گفتم: بر امتم آسان بگیر! بار دوم به من جواب آمد که قرآن را بر یک

حرف بخوانم. پس رد کردم و گفتم: بر امتم آسان بگیر. بار سوم در جوابم گفته شد که قرآن را بر هفت حرف بخوان و در هر بار حق داری چیزی از من بخواهی و من گفتم: خدایا، امتم را بیامرز، خدایا، امتم را بیامرز و درخواست سومی را برای روزی که همه خلق حتی ابراهیم علیه السلام به من روی می آورند به تأخیر افکندم. «اما ابن بیان (القناد) در حدیثش می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها [ابی و دو مرد] فرمود: درست و نیک قرائت کردید. همچنین وی در حدیثش آورده که (ابی گفت): غرق عرق شدم».

۷- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن فصیل برای ما حدیث کرد از اسماعیل بن ابی خالد که با اسناد خود از پیامبر صلی الله علیه و آله همانند روایت بالا را آورده و در آن روایت کرده که: پیامبر صلی الله علیه و آله به من (ابی) گفت: از شک و دروغ به خدا پناهت می دهم. و نیز فرمود: خداوند به من فرمان داد تا قرآن را بر یک حرف قرائت کنم. گفتم: خدایا بر امتم آسان بگیر. گفت: آن را بر دو حرف قرائت کن و به من فرمان داد تا بر هفت حرف قرائت کنم؛ از باب هفت در بهشت؛ که همگی کافی و شافی هستند».

۸- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: وکیع برای ما حدیث کرد از اسماعیل بن ابی خالد و او از عبدالله بن عیسی بن ابی لیلی - و ابن ابی لیلی از حکم - و او نیز (ابن ابی لیلی) از ابی که وارد مسجد شدم و نماز گذاردم و سوره نحل را قرائت کردم سپس مردی آمد و غیر از قرائتم، قرائت کرد و باز مردی دیگر آمد و بر خلاف قرائت ما، قرائت کرد. پس شک و دروغ بیش از آن چه که در جاهلیت داشتیم در من راه یافت. لذا دست آنها را گرفتم و به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بردم و گفتم: ای رسول خدا، از این دو بخواه تا قرائت کنند. یکی از آنان قرائت کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: درست است و سپس از دیگری خواست تا قرائت کند و باز فرمود: درست است. پس شک و دروغی بیش از جاهلیت در دلم راه یافت که رسول صلی الله علیه و آله دست بر سینه ام زد و فرمود: خداوند تو را از شک حفظ کند و شیطان را از تو دور نماید. اسماعیل بن ابی خالد در روایت گفت: [ابی گفت]

غرق عرق شدم - ولی ابن ابی لیلی این را نگفته است - ابی گفت، رسول الله ﷺ فرمود: جبرئیل نزد من آمد و فرمود: قرآن را بر یک حرف بخوان. گفتم: امتم نمی تواند. تا این که هفت بار گفت، پس به من گفت: بر هفت حرف قرائت کن و در هر بار حق داری چیزی بخواهی. [پیامبر ﷺ خواسته ای خواست و] فرمود: در این خواسته، همه مردم حتی ابراهیم علیه السلام به من نیازمند افتند.

۹- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: برای ما حدیث کرد عبدالله از ابن ابی لیلی و او از حکم و او از عبدالرحمن بن ابی لیلی و او از ابی و او از پیامبر ﷺ [که شبیه روایت بالاست].»

۱۰- «احمد بن محمد طوسی برایم حدیث کرد و گفت برای ما حدیث کرد عبدالصمد و گفت پدرم برایم حدیث کرد و گفت: حدیث کرد ما را محمد بن جحاده از حکم - پسر عتیبه - و او از مجاهد و او ابن ابی لیلی و او از ابی بن کعب که گفت: جبرئیل نزد پیامبر ﷺ که در اضاة بنی غفار^۱ بود، آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است تا برای امت خود قرآن را به هفت حرف بخوانی و هر کس یک حرف از آن را قرائت کند، [قرائتش همان است که قرائت کرده است و درست است].»

۱۱- «محمد بن مثنی برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن جعفر برای ما حدیث کرد و گفت: شعبه از حکم و او از مجاهد و او از ابی لیلی و او از ابی بن کعب که، پیامبر ﷺ در اضاة بنی غفار بود. ابی می گوید: جبرئیل علیه السلام نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: خداوند به تو امر کرد که قرآن را بر امت خود به یک حرف قرائت کنی. پیامبر ﷺ فرمود: از خداوند بخشش و غفران او را خواستارم که امت من توان آن را ندارند. ابی می گوید: جبرئیل بار دوم آمد و گفت: خداوند

۱- اضاة، آبگیر یا آب جمع آمده (در برکه ای) به واسطه سیل و یا چیز دیگر (لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۸). اضاة بنی غفار، که مفرد آن اضاة است مکانی در مدینه می باشد. اضاة واحد اضاة است [توجه به «واحد» به جای «مفرد» در اسم جنس جمع] [معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ابو عبید عبدالله بن عبدالعزیز بکری اندلسی درگذشته به سال ۴۷۸ ه. ق.، ج ۱، ص ۱۶۴، تحقیق استاد مصطفی السقا].

به تو فرمان می‌دهد که قرآن را بر امت خود به دو حرف قرائت کنی. فرمود: از خداوند غفران و بخشش او را خواستارم که امت من توان آن را ندارند. سپس جبرئیل بار سوم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است تا قرآن را بر امت خود به سه حرف قرائت کنی. پیامبر ﷺ گفت: از خداوند بخشش و غفران او را خواستارم که امت من توان آن را ندارند پس جبرئیل بار چهارم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان داده است که قرآن را بر امت خود به هفت حرف بخوانی و بر هر حرفی که قرائت کنند، درست است».

۱۲- «محمد بن مثنی برای ما حدیث کرد و گفت: ابن ابی‌عدی برای ما حدیث کرد از شعبه و او از حکم و او از مجاهد و او از ابن ابی‌لیلی که [ابی] گفت: جبرئیل در آضاه بنی غفار بر پیامبر ﷺ وارد شد ... (که محمد بن المثنی بسان حدیث بالا آورده است)».

۱۳- «ابو کریب برای ما حدیث کرد و گفت: موسی بن داود برای ما حدیث کرد و گفت: شعبه و حسن بن عرفه حدیث کردند و حسن بن عرفه گفت: شبانه حدیث کرد و گفت: شعبه از حکم و او از مجاهد و او از ابن ابی‌لیلی و او از ابی‌بن کعب و او هم از پیامبر ﷺ (همانند روایت بالا).

۱۴- «یونس بن عبدالاعلی برای من حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: که هشام بن سعد از عبیدالله بن عمر و او از عبدالرحمان بن ابی‌لیلی و او از ابی‌بن کعب که گفت: شنیدم مردی در سوره نحل بر خلاف قرائت من، قرائت کرد و بعد شنیدم که مرد دیگر بر خلاف قرائت آن مرد قرائت می‌کند. هر دو را نزد پیامبر ﷺ بردم و گفتم: من شنیدم این دو در سوره نحل [قرائتی] قرائت می‌کنند و از آن دو پرسیدم چه کسی این [قرائت] را به شما آموخته است؟ و گفتند: پیامبر ﷺ، پس گفتم: حتماً باید شما را نزد پیامبر ﷺ ببرم، چون بر خلاف قرائتی که پیامبر ﷺ به من آموخته است، قرائت می‌کنند. پیامبر ﷺ به یکی از آن دو گفت قرائت کن. او خواند و پیامبر ﷺ فرمود: درست است. سپس به دیگری گفت: قرائت کن؛ او هم قرائت کرد و پیامبر ﷺ

فرمود: درست است. ابی می گوید: در درونم وسوسه شیطانی راه یافت [شک کردم] و صورتم سرخ شد پس پیامبر ﷺ آن حالت را دریافت و دستی به سینه ام زد و فرمود: خدایا شیطان را از او دور کن. ای ابی، فرستاده ای از جانب پروردگارم نزد من آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می دهد که قرآن را به یک حرف بخوانی. پس گفتم: پرورگارا بر امتم آسان گیر. سپس برای بار دوم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می دهد که قرآن را به یک حرف بخوانی. گفتم: خدایا بر امتم آسان گیر. آن فرستاده بار سوم آمد و همان حرف را زد و من هم همان را گفتم. سپس برای بار چهارم آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می دهد که قرآن را به هفت حرف بر امت خود بخوانی و در هر بار می توانی درخواستی کنی. پس گفتم: پروردگارا، امتم را بیمارز، امتم را بیمارز و درخواست سومی را به منظور شفاعت امت در قیامت ذخیره کردم».

۱۵- «محمد بن عبدالاعلی صنعانی برای ما حدیث کرد و گفت: معتمر بن سلیمان برای ما حدیث کرد و گفت: شنیدم از عبیدالله بن عمرو و او از سیار ابی الحکم و او از عبدالرحمن ابن ابی لیلی که به طور مرفوع به پیامبر ﷺ آورده است که دو نفر در آیه ای از قرآن با هم اختلاف کردند و هر یک گمان می برد که پیامبر ﷺ آن را برای او قرائت کرده است. پس هر دو نزد ابی قرائت کردند و ابی با قرائت آن دو مخالفت کرد لذا هر سه قرائت به نزد پیامبر ﷺ بردند ابی گفت: ای پیامبر خدا ﷺ، در آیه ای با هم اختلاف پیدا کردیم و هر یک از ما می پندارد که شما بر او قرائت کرده اید. پس پیامبر ﷺ به یکی از آن دو فرمود: قرائت کن و او قرائت کرد. پس فرمود: دست است. آن گاه به دیگری فرمود: قرائت کن و او قرائت کرد ولی بر خلاف قرائت دوستش، پس فرمود: درست است. سپس به ابی فرمود: درست است. ابی می گوید: نسبت به کار پیامبر ﷺ شک کردم، شکی که در جاهلیت در من ایجاد نشده بود. ابی می گوید: پیامبر ﷺ عالم را دریافت و دست خود بالا برد و به سینه ام زد و فرمود: به خداوند از شیطان رانده شده پنا بر! ابی می گوید: غرق عرق شدم به طوری که گویی از ترس به خدا می نگرم! پیامبر ﷺ

گفت: از جانب پروردگارم فرستاده‌ای آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را به یک حرف قرائت کنی. گفتم: خدایا، بر امتم آسان بگیر. پیامبر ﷺ گفت: باز آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را بر امتم آسان بگیر. و نیز برای بار سوم آمد و گفت: پروردگارت فرمان می‌دهد که قرآن را بر یک حرف قرائت کنی. گفتم: خدایا، بر امتم آسان بگیر. پیامبر ﷺ هر بار می‌توانی درخواستی کنی. پیامبر ﷺ گفت: گفتم: خدایا، امتم را بیامرز، امتم را بیامرز و درخواست سومی ام (شفاعت) را برای قیامت ذخیره کردم که حتی ابراهیم خلیل الرحمن هم خواستار آن است».

۱۶- «محمد بن مرزوق برای ما حدیث کرد و گفت: ابومعمر عبدالله بن عمرو بن ابن حجاج برای ما حدیث کرد و گفت: عبدالوارث برای ما حدیث کرد و گفت: محمد بن جحاده از حکم بن عتیبه و او از مجاهد و او از عبدالرحمن بن ابی لیلی و او از ابی بن کعب که گفت: جبرئیل نزد پیامبر ﷺ در آضاه بنی غفار بودند، آمد و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن را بر امت خود به یک حرف قرائت کنی. ابی می‌گوید: پس پیامبر ﷺ گفت: از خداوند غفران و بخشش - یا گفته است: بخشش و غفرانش - را خواستارم، از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب که بر این کار [قرائت بر یک حرف] قدرت ندارند. جبرئیل رفت و دوباره بازگشت و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که بر امت خود به دو حرف قرائت کنی. پیامبر ﷺ گفت: از خداوند مغفرت و بخشش - یا گفته است: بخشش و مغفرتش - را خواستارم که آنها بر این کار قدرت ندارند و از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب. جبرئیل رفت و دوباره، بازگشت و گفت: خداوند به تو فرمان می‌دهد که قرآن به سه حرف قرائت کنی. پس پیامبر ﷺ فرمود: از خداوند غفران و بخشش او - یا گفته است: بخشش و غفران او - را خواستارم که آنها توان آن را ندارند و از خداوند تخفیف بر آنان را بطلب. جبرئیل رفت و دوباره بازگشت و گفت: «خداوند به تو فرمان داده است که قرآن را بر امت خود به هفت حرف قرائت کنی و هر

کسی به حرفی از آنان قرائت کند، همان است که قرائت کرده است [و قرائتش درست است].»

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]

- ۱- حدیث دارای سند صحیح می‌باشد.
- ۲- این حدیث به دو سند روایت شده است: «محمد بن بشار از ابن ابی عدی و «ابو کریب از محمد بن میمون زعفرانی» و هر دو از حمید الطویل. سند اول بنا بر شرط شیخین [مسلم - بخاری] صحیح است و هیچ اختلافی در آن نیست. اما در سند دوم باید گفت زعفرانی در آن واقع شده است و مورد اعتماد (ثقه) می‌باشد چنان که ابن معین و ابوداود وی را توثیق کرده‌اند. ولی بخاری و نسائی او را ضعیف می‌دانند؛ در هر حال حدیث صحیح است.
- ۳- حدیث دارای سند صحیح است و سماع انس بن مالک از ابی که هر دو از صحابه هستند آن را تقویت می‌کند.
- ۴- اسناد آن صحیح است؛ و فرقی ندارد که آن را انس بن مالک از ابن بی‌کعب بی‌واسطه شنیده باشد (سماع مباشره) و یا آن را از عباده بن صامت شنیده که او از ابی شنیده باشد (سماع).
- ۵- اسناد آن، صحیح است.
- ۶- با دو اسناد صحیح روایت شده است.
- ۷- اسناد آن صحیح است و تکرار حدیث قبلی است.
- ۸- با دو اسناد روایت شده است؛ یکی متصل و صحیح است و دیگری که ظاهر آن اتصال را می‌رساند هر چند که در صورت عدم اتصال آن، بر صحت تأثیری ندارد. شیخ شاکر در بررسی این سند، تحقیق زیاد کرده است.

- ۹- اسناد آن مثل قبلی است.
- ۱۰- اسناد آن صحیح است.
- ۱۱- حدیث صحیحی است که مسلم و ابوداود و نسائی از روایت شعبه، آن را با اسانید صحیح نقل کرده‌اند.
- ۱۲- تکرار حدیث قبلی است.
- ۱۳- تکرار حدیث قبلی با دو اسناد از شعبه.
- ۱۴- اسناد آن صحیح است.
- ۱۵- اسناد آن تا عبدالرحمان بن ابولیلی صحیح است ولی بعد از او ارسال دارد، چون ابن ابی لیلی صحابه‌ای را که از آنان روایت کرده، ذکر ننموده است. اما این حدیث به روایت‌های پیشین ابن ابی لیلی از ابی بن کعب تأیید می‌شود و مثل حدیث متصل است (اتصال معنوی).
- ۱۶- اسناد آن صحیح است این حدیث در شماره (۱۰) به اختصار آمده و در شماره ۱۶ طولانی ذکر شده است.

روایت‌های ابن مسعود رضی الله عنه

- ۱- «محمد بن حمید رازی برای ما حدیث کرد و گفت: جریر بن عبدالحمید برای ما حدیث کرد از مغیره و او از واصل بن حیان و او از کسی (عمن ذکره) و او از ابوالاحوص و او از عبدالله بن مسعود که گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قرآن به هفت حرف بر من نازل شده است که هر حرفی از این حروف ظاهر و باطنی دارد و هر حرف حدی و هر حدی، مطلعی».
- ۲- «ابن حمید برای ما حدیث کرد و گفت: مهران برای ما حدیث کرد و گفت: سفیان، برده ابراهیم هجری برای ما حدیث کرد از ابوالاحوص و او از عبدالله بن مسعود و او از پیامبر صلی الله علیه و آله مثل حدیث (بالا) را».

۳- «یونس برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و سلیمان بن بلال به من خبر داد از ابو عیسی بن عبدالله بن مسعود و او از پدرش و او از جدش عبدالله بن مسعود که پیامبر ﷺ فرمود: به من فرمان داده شد تا قرآن را بر هفت حرف قرائت کنم که همگی کافی و شافی هستند».

۴- «ابو کریب محمد بن علاء برای ما حدیث کرد و گفت: ابوبکر بن عیاس برای ما حدیث کرد و گفت: عاصم برای ما حدیث کرد و از زر او از عبدالله که گفت، دو نفر در سوره‌های با هم اختلاف کردند و یکی می‌گفت: پیامبر ﷺ بر من این چنین قرائت کرده است و دیگری می‌گفت: پیامبر ﷺ بر من این چنین قرائت کرده است. پس عبدالله به نزد پیامبر ﷺ آمد و به پیامبر ﷺ خبر داد. عبدالله می‌گوید: نزد پیامبر ﷺ مردی بود [و چون پیامبر ﷺ خبر را شنید] رنگش تغییر کرد و فرمود: همان‌گونه که به شما آموزش داده شد، قرائت کنید - [راوی می‌گوید] نمی‌دانم آیا به پیامبر ﷺ چیزی فرمان داده شد یا از پیش خود چیزی گفت - بدانید آنان که قبل از شما هلاک شدند به خاطر اختلاف بر پیامبرانشان بوده است. عبدالله می‌گوید: پس هر یک از ما در حالی که به قرائت دوستش قرائت نمی‌کرد از حضور پیامبر ﷺ برخاست [طبری می‌گوید: عبارت اخیر نقل به معنای کلام ابن مسعود است].»

۵- «سعید بن یحیی اموی برای ما حدیث کرد و گفت: پدرم برایم حدیث کرد و گفت: اعمش برای ما حدیث کرد و گفت: احمد بن منبع برایم حدیث کرد و گفت: یحیی بن سعید اموی برای ما حدیث کرد از اعمش - و او از عاصم و از زر بن حبیش که گفت: عبدالله بن مسعود می‌گفت: در سوره‌های از قرآن با هم مخالفت می‌کردیم و می‌گفتیم: یا سی و پنج آیه است یا سی و شش آیه. عبدالله گفت: نزد رسول خدا ﷺ رفتیم و علی را دیدیم که با او سخن می‌گوید. عبدالله می‌گوید: گفتیم: ما در قرائت اختلاف داریم. عبدالله می‌گوید: پس چهره پیامبر ﷺ سرخ شد و فرمود: گذشتگان شما به واسطه اختلاف هلاک شدند. عبدالله

می‌گوید: آن‌گاه پنهانی به علی چیزی گفت و علی به ما گفت: پیامبر ﷺ به شما دستور می‌دهند که همان‌گونه که آموزش دیدید، قرائت کنید».

۶- «یونس بن عبدالاعلی برایم حدیث کرد و گفت: به ما خبر داد ابن وهب که می‌گفت: هشام بن سعد به من خبر داد از علی بن ابی‌علی و او از زبید و او از علقمه نخعی که گفت: چون ابن مسعود از کوفه خارج می‌شد، یارانش گرد وی آمدند و او از آنان خداحافظی می‌کرد و می‌گفت: در قرآن با هم نزاع نکنید، چون اختلاف‌بردار نیست و از بین نمی‌رود و به رد آن دچار تغییر نمی‌شود، شریعت اسلام و حدود و فریضه‌های آن یکی است و اگر چیزی از دو حرف از چیزی دیگر نهی کند، دیگری به آن فرمان می‌دهد و این اختلاف است، اما قرآن جامع همه اینهاست و چیزی از شریعت اسلام و حدود و فریضه‌ها در آن با هم اختلاف ندارند در نزد پیامبر ﷺ خود را می‌دیدیم که دچار اختلاف بودیم ولی پیامبر ﷺ به ما فرمان می‌داد تا نزد او قرائت کنیم و به ما خبر می‌داد که همه ما خوب قرائت می‌کنیم. اگر می‌دانستم کسی به آن چه که خداوند بر پیامبر ﷺ نازل کرده از من عالم‌تر است، حتماً از او طلب می‌کردم تا علم او به علم من بیفزاید. من از زبان رسول خدا ﷺ هفتاد سوره را قرائت کردم و می‌دانستم که قرآن در هر ماه رمضان بر او عرضه می‌شود تا سالی که پیامبر ﷺ در آن فوت کرد که در آن قرآن دو بار بر او عرضه شد و چون از عرض قرآن فراغت می‌یافت بر او قرائت می‌کردم و به من می‌گفت که نیکو قرائت می‌کنم. پس هر کسی بر قرائت من قرائت کند، نباید از سر بی‌میلی آن را ترک کند و هر کس به یکی از این حروف قرائت کند، نباید آن را ترک و از آن دوری گرداند، چون هر کس آیه‌ای را انکار کند، همه قرآن را انکار کرده است».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]

۱ و ۲- این دو حدیث یک حدیث، با دو سند ضعیف هستند. زیرا سند اول به خاطر مجهول بودن راوی آن (عمن ذکرة عن أبي الاحوص) منقطع بوده و ضعیف است و دیگری نیز به خاطر (ابراهیم هجری). شیخ شاکر جرحی درباره او ذکر نکرده است اما ابن ابی حاتم به نقل از ابن معین می‌گوید: ابراهیم هجری (لیس بشیء) همچنین می‌گوید: از پدرم شنیدم که می‌گفت: ابراهیم هجری لیس بقوی و لین الحدیث است. (ر. ک: الجرح و التعديل، بخش اول از جلد اول، ص ۱۳۲، چاپ حیدرآباد، ۱۹۴۲) (۱). استاد شاکر در شرح متن حدیث می‌گوید: «اول حدیث، به غیر از عبارت پایانی آن یعنی «هر حرف حدی دارد ... صحیح و ثابت است». من [دکتر شاهین] می‌گویم: در روایات پیشین ابی تأکید بر صحت این بخش از حدیث که بیانگر نزول قرآن بر هفت حرف است، وجود دارد، بنابراین، ضعف متن حدیث متوجه عبارت‌های پایانی آن است نه عبارت صدر آن [نزول قرآن بر ۷ حرف].»

۳- اسناد این حدیث تحریف شده است زیرا کسی از فرزندان ابن مسعود با کنیه ابوعیسی وجود ندارد. استاد شاکر هم همین‌گونه قضاوت کرده است، چون روایت، امانت دارد و به رای و قیاس و خیال اخذ نمی‌شود. اما لفظ حدیث، بر طبق آنچه که گذشت، صحیح است.

۴- اسناد آن صحیح است.

۵- دو اسناد آن صحیح است و روایت دیگری از حدیث قبلی است.

۶- اسناد حدیث بنا به آنچه که استاد شاکر بیان کرده در نهایت ضعیف است، زیرا:

الف) یکی از راویان آن «علی بن ابی‌علی» است که او «لهبی» و از فرزندان ابولهب می‌باشد. وی منکر الحدیث است. و علمای رجال حدیث او را رها کرده‌اند (ترکوه) (۲).

ابن حبان در الضعفاء درباره او می‌گوید: «از افراد ثقه، روایات موضوعه را نقل کرده و از افراد ثبت (حجت)، روایات مغلوب آورده است که احتجاج به وی جایز نیست».

ب) روایت زبید بن حارث الیامی از علقمه منقطع است، چون زبید، وی را درک نکرده است. همچنین استاد شاکر متن را به خاطر وجود جمله (از بین می‌رود) (یتلاشی) نقد کرده و گفته است: یتلاشی فعلی است ساخته شده از (لاشیء) و ورود آن در این حدیث، «غریب» است. در هر حال حدیث ضعیف است.

روایت‌های ابوهریره رضی الله عنه

- ۱- «خلادبن أسلم برای ما حدیث کرد و گفت: انس بن عیاض از ابوحازم برای ما حدیث کرد و از ابوسلمه که گفت: این حدیث را تنها از ابوهریره می‌دانم که «پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است پس جدال و اختلاف در قرآن کفر است (پیامبر صلی الله علیه و آله این عبارت را سه بار گفت). بنابراین، آنچه از قرآن را شناختید به آن عمل کنید و آنچه را که نمی‌دانید به عالمش برگردانید».
- ۲- «عیبدن أسباط بن محمد برایم حدیث کرد و گفت: پدرم از محمدبن عمرو برایم حدیث کرد و او از ابوسلمه و او از ابوهریره که گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است، علیم حکیم، غفور رحیم [یعنی می‌توانی به جای علیم، غفور گویی و به جای حکیم، رحیم].
- ۳- «ابوکریم برای ما حدیث کرد و گفت: عبیده بن سلیمان از محمدبن عمرو برایم حدیث کرد و او از ابوسلمه و او از ابوهریره و او از پیامبر صلی الله علیه و آله مثل حدیث بالا».
- ۴- «عمروبن عثمان عثمانی برایم حدیث کرد و گفت: ابن ابی‌اویس برای ما حدیث کرد و گفت: برادرم از سلیمان بن بلال برای ما حدیث کرد و او از محمدبن عجلان و او از المقبری و او از ابوهریره رضی الله عنه که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «این قرآن بر هفت حرف نازل شده

است پس قرائت کنید که هیچ حرجی نیست، اما ذکر رحمت را با عذاب و ذکر عذاب را با رحمت تمام نکنید».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]

- ۱- حدیث دارای اسناد صحیح است.
- ۲- صحیح است.
- ۳- این حدیث، روایتی دیگر از حدیث قبلی است.
- ۴- اسناد آن به شرط شیخین [مسلم - بخاری] صحیح است.

روایت‌های ام ایوب رضی الله عنه

- ۱- «محمد بن عبدالله بن ابی‌مخلد واسطی و یونس بن عبدالاعلی صدفی برایم حدیث کردند و گفتند: سفیان بن عیینه از عبیدالله برای ما حدیث کرد که پدرش به او خبر داده است که ام ایوب به (پدر عبیدالله) خبر داده که پیامبر ﷺ فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است و هر کدام را بخوانی درست است».
- ۲- «ربیع بن سلیمان برایم حدیث کرد و گفت: اسد بن موسی برای ما حدیث کرد و گفت: سفیان از عبیدالله بن ابی‌یزید برای ما حدیث کرد و او از پدرش که او از ام‌ایوب شنید که از پیامبر ﷺ حدیث کرده است پس راوی مثل این حدیث یعنی حدیث ابن ابی‌مخلد (حدیث بالا) را ذکر کرده است».
- ۳- «ربیع برای ما حدیث کرد و گفت: اسد برای ما حدیث کرد و گفت: ابوربیع السمان برای ما حدیث کرد و گفت: عبیدالله بن ابی‌یزید از پدرش برایم حدیث کرد و او از ام ایوب که از پیامبر ﷺ شنیده که می‌فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است، هر طور که بخوانید درست است».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]

- ۱- اسناد آن صحیح است.
- ۲- اسناد آن صحیح است.
- ۳- اسناد آن به خاطر وجود ابی ربیع السمان واقعاً ضعیف است، و شعبه او را به دروغ متهم کرده است اما گذشت که حدیث با دو اسناد صحیح است.

روایت‌های ابن عباس رضی الله عنهما

- ۱- «یونس بن عبدالاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یونس به من خبر داد - و خبر داد من (ابوجعفر) را ابوکریب و گفت: رشدین بن سعد برایم حدیث کرد از عقیل بن خالد - و همگی از ابن شهاب که وی گفت: عبیدالله بن عبدالله بن عتبه برایم حدیث کرد که ابن عباس برای او حدیث کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: جبرئیل بر من بر یک حرف قرائت کرد پس من آن را برگرداندم و همچنان زیادت می‌طلبیدم پس جبرئیل بر من می‌افزود تا این که به هفت حرف رسید. ابن شهاب می‌گوید: به من رسیده است که آن هفت حرف را در واقع یکی هستند و در حلال و حرام اختلاف ندارند».
- ۲- «ابن برقی برای ما حدیث کرد و گفت: ابن ابی‌مریم برای ما حدیث کرد و گفت: نافع بن یزید برای ما حدیث کرد و گفت: و عقیل بن خالد از ابن شهاب برای ما حدیث کرد و او از عبیدالله بن عبدالله و او از ابن عباس و او از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «جبرئیل قرآن را به یک حرف بر من خواند پس از او زیادت طلبیدم و او هم افزود و باز زیادت طلبیدم و او هم افزود تا این که به هفت حرف رسید».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب شماره]

- ۱- اسناد اول حدیث صحیح است اما سند دومی که در آن «رشدین بن سعد» واقع شده، ضعیف می‌باشد. رشدین با این که مردی صالح بوده ولی دچار فراموشی و سهو (غفلت) بوده و خطاهای بسیار داشته است به طوری که روایت‌های منکر وی زیادت است (۱) اما چنان که از حدیث دوم از عقیل بن خالد روشن می‌شود روایت وی، متفرد نبوده است.
- ۲- اسناد آن صحیح است.

روایت عمر بن خطاب رضی الله عنه

«یونس بن عبدالاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: یونس از ابن شهاب به من خبر داد که گفت: عروه بن زبیر به من خبر داد که مسور بن مخرمه و عبدالرحمن بن عبدالقاری به او خبر داده‌اند که آنها را عمر بن خطاب رضی الله عنه شنیده‌اند که می‌گفت: شنیدم، هشام بن حکیم در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله سوره فرقان را می‌خواند پس به قرائتش گوش دادم. او به حروف [قرائت] زیادی می‌خواند که پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را بر من نخوانده بود. نزدیک بود که از جا برخیزم و او را متوجه سازم اما صبر کردم تا سلام داد. و وقتی سلام داد ردایش را چسبیدم و گفتم: چه کسی این سوره را که شنیدم قرائت می‌کنی برای تو قرائت کرد؟ گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله آن را بر من قرائت کرده است. گفتم: دروغ می‌گویی، به خدا قسم پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت سوره‌ای که از تو شنیدم بر من قرائت کرده است پس او را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بردم و گفتم: ای رسول خدا، شنیدم او (هشام) سوره فرقان را به حروفی قرائت می‌کرد که شما آن را این گونه بر من قرائت نکرده‌اید و حال آن که شما سوره فرقان را به حروفی قرائت می‌کرد که شما آن را این گونه بر من قرائت کرده‌اید! ... عمر می‌گوید: پس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای عمر، رهایش کن! ای هشام، قرائت کن، پس هشام همان قرائتی را که شنیدم، قرائت کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: این چنین

نازل شده است. آن‌گاه پیامبر ﷺ فرمود: ای عمر، قرائت کن و من قرائتی را خواندم که پیامبر ﷺ بر من قرائت کرده بود. پیامبر ﷺ فرمود: این چنین نازل شده است. آن‌گاه پیامبر ﷺ فرمود: این قرآن به هفت حرف نازل شده است».

نقد اصطلاحی حدیث

* حدیث صحیح است و صاحبان صحاح سته آن را با اسانید صحیح آورده‌اند.

روایت ابن عمر رضی الله عنهما

«عبدالله بن محمد فریابی برای ما حدیث کرد و گفت: عبدالله بن میمون برای ما حدیث کرد و گفت: عبدالله - یعنی ابن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب برای ما حدیث کرد - از نافع و او از ابن عمر که گفت: عمر بن خطاب از مردی شنید که قرآن می‌خواند پس آیه‌ای را شنید که آن را از پیامبر ﷺ نشنیده بود لذا عمر او را نزد پیامبر ﷺ برد و گفت: ای رسول خدا، او چنین و چنان قرائت می‌کند پس رسول خدا ﷺ فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند».

نقد اصطلاحی حدیث

* حدیث دارای اسناد بسیار ضعیفی است چون عبدالله بن میمون بن داود القداح در آن است که واقعاً ضعیف است. وی ذاهب الحدیث (۱) منکر الحدیث است و از افراد ثقه و ثبت، روایات غیر متقن را روایت کمی‌کند، احتجاج به وی در صورت انفراد جایز نیست. با این همه، معنای حدیث در ذات خود صحیح است.

روایت زیدبن ارقم رضی الله عنه

«ابوکریب برای ما حدیث کرد و گفت: عبیدالله بن موسی از عیسی بن قرطاس برای ما حدیث کرد و او از زید القصار و او از زیدبن ارقم که گفت: ما با زیدبن ارقم در مسجد بودیم و مدتی صحبت کردیم، آن‌گاه، زید گفت: مردی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: عبدالله بن مسعود سوره‌ای را بر من قرائت کرد که آن را زید و ابی بن کعب بر من قرائت کردند و قرائت‌ها آنها متفاوت نموده است. به قرائت کدام یک عمل کنیم؟ زید می‌گوید: پس پیامبر صلی الله علیه و آله ساکت شد. زید گفت: علی در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله بود پس علی گفت: هر کس همان‌گونه که یاد گرفته قرائت کند، همگی، نیکو و زیباست».

روایت ابوظلحه و زیدبن سهل انصاری رضی الله عنهما

«مرا احمد بن منصور حدیث کرد و گفت: عبدالصمد بن عبدالوارث حدیث کرد به ما و گفت: حرب بن ثابت از بنی سلیم حدیث کرد و گفت: اسحاق به عبدالله بن ابی طلحه برای ما حدیث کرد از پدرش و او از جدش که گفت: مردی نزد عمر بن خطاب قرائتی کرد که عمر بر او برافروخت پس آن مرد گفت: من نزد پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت کرد ولی او بر من تندی نکرد. راوی می‌گوید: آن دو برای داوری نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتند و عمر گفت: ای رسول خدا، مگر شما فلان آیه را برای من قرائت نکرده‌اید؛ فرمود: آری. راوی می‌گوید: پس در دل عمر چیزی خطور کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را از چهره عمر دریافت و به سینه او دستی زد و فرمود: شیطان را دور کن. (این را سه بار فرمود) آن‌گاه فرمود: ای عمر، تمام قرآن درست است تا زمانی که رحمت را عذاب و عذاب را رحمت قرار ندهی».

روایت ابوجهیم انصاری

یونس بن عبدالاعلی برایم حدیث کرد و گفت: ابن وهب به ما خبر داد و گفت: سلیمان بن بلال از یزید بن خصیفه به من خبر داد و او از بسرین سعید که ابوجهیم انصاری به وی خبر داده است که: دو مرد در آیه‌ای از قرآن دچار اختلاف شدند و یکی گفت: آن را از رسول خدا ﷺ فراگرفتم. هر دو از رسول خدا ﷺ پرسیدند و رسول خدا ﷺ فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است، پس در آن به جدال و مرء نپردازید که مرء در آن کفر است».

نقد اصطلاحی [احادیث به ترتیب]

- ۱- حدیث زید بن ارقم اصلی ندارد و آن را مردی دروغگو (کذاب) یعنی عیسی بن قرطاس روایت کرده است. استاد شاکر قول ابن معین را درباره وی چنین نقل کرده است. ضعیف است و (لیس بشیء) و برای هیچ کس حلال نیست که از او روایت کند. (لا یجل لأحد أن یروی عنه) (۱) همچنین وی بیان داشته که «زید القصار» نامی است ساختگی و اصالتی ندارد.
- ۲- حدیث ابوطلحه را استاد شاکر مفصل بحث کرده است و سند آن را نقد نموده و به این نکته رسید که «حدیث به شکر خدا صحیح است».
- ۳- حدیث ابوجهیم در اسنادش صحیح است و استاد شاکر در نقد سند آن هم زیاد بحث کرده است.

روایت ابوبکره رضی الله عنه

«ابوکریب برای ما حدیث کرد و گفت: زیدبن حباب از حماد بن سلمه برای ما حدیث کرد و او از علی بن زید و او از عبدالرحمن بن ابی بکره و او از پدرش که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: جبرئیل گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کنید پس میکائیل گفت: زیادت طلب کن. پس گفت: بر دو حرف. تا این که به شش یا هفت حرف رسید و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: همه اینها کافی و شافی است تا زمانی که آیه عذاب به رحمت یا آیه رحمت به عذاب ختم نشود. مثل هلم و تعال».

روایت سلیمان بن سرد رضی الله عنه

«اسماعیل بن موسی السدی برای ما حدیث کرد و گفت: شریک از ابواسحاق به ما خبر داد و او از سلیمان بن سرد - که به طور مرفوع به پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: دو فرشته نزد من آمدند پس یکی گفت: بخوان. پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: به چند حرف؟ گفت: به یک حرف. گفت: بر آن بیفزای تا این که هفت حرف رسید».

روایت عمرو بن دینار رضی الله عنه

«یونس به ما حدیث کرد و گفت: سفیان از عمرو بن دینار به ما حدیث کرد که گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده است که همگی کافی و شافی هستند».

روایت ابوالعالیه رضی الله عنه

«احمد بن حازم الغفاری برای ما حدیث کرد و گفت: ابونعیم برای ما حدیث کرد و گفت: ابوخلده برای ما حدیث کرد و گفت: ابوالعالیه برای ما حدیث کرد و گفت: از هر

پنج نفر، مردی بر پیامبر ﷺ قرائت می‌کرد پس در لغت با هم اختلاف پیدا کردند و با وجود این، پیامبر ﷺ از قرائت همه راضی بود که بنی تمیم فصیح‌ترین آنها بودند».

نقد اصطلاحی [احادیث، به ترتیب]

- ۱- ابوبکره همان نفع بن حارث ثقفی از صحابه است (تقریب التهذیب، ج ۲، ص ۴۰۱). پسرش عبدالرحمن از تابعین و ثقه است (بنا به قول ابن حجر، مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۴۷۴). اسناد حدیث صحیح است و همین حدیث را طبری با همین سند با اختلافی اندک اما بدون افزایش در عبارات آن آورده است (ج ۱، ص ۵۰).
- ۲- حدیث ابن سرد فی ذاته صحیح است. استاد شاکر از ابن کثیر دو اسناد صحیح حدیث از سلیمان بن سرد را ذکر کرده است که دلالت دارند بر این که سلیمان بن سرد حدیث را از ابی بن کعب شنیده است. در (الجرح و التعذیل، بخش اول، مجلد دوم، ص ۱۲۳) آمده است که سلیمان، پیامبر ﷺ را دیده است.
- ۳- حدیث ابن دینار، حدیث مرسل است و متن آن طبق آنچه گذشت، صحیح و ثابت است.
- ۴- حدیث ابوالعالیه، مرسل است و ابوالعالیه از تابعین است که از صحابه روایت می‌کند. ابن حجر درباره او می‌گوید: ابوالعالیه ثقه است ولی روایات مرسل زیاد دارد (التقریب، ج ۱، ص ۲۵۲).

منابع و مأخذ

- ابراهیم آنیس: *دلالة الألفاظ*، چاپ اول، ۱۹۵۸ م.
- : *فی اللهجات العربیة*، چاپ دوم، ۱۹۵۲ م، چاپ سوم، ۱۹۶۵ م.
- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد: *الجرح و التعديل*، چاپ اول، حیدرآباد - دکن، هندوستان، ۱۹۵۲ م.
- ابن اثیر: *الکامل فی التاریخ*، به همت عبدالوهاب نجار، چاپ اول، ۱۳۴۹ هـ ق.
- ابن جزری، شمس‌الدین محمد: *غایة النهایة فی طبقات القراء*، چاپ ج. برگشتراسر، چاپ اول، ۱۹۳۲.
- : *منجد المقرئین و مرشد الطالبین*، مکتبه القدسی، ۱۳۵۰ هـ ق.
- : *النشر فی القراءات العشر*، به اشراف علی محمد الضباع، چاپ اول.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان: *الخصائص*، تحقیق محمد علی النجار، دارالکتب المصریة، ۱۹۵۲ م
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی: *کتاب الحمقى و المغفلین*، چاپ دمشق.
- ابن حجر عسقلانی: [در کتابنامه کتاب نام کتب ابن حجر ثبت نشده است. چنین می‌نماید که نگارنده از دو کتاب وی بهره جست، نخست لسان المیزان و دیگری تقریب التهذیب].
- احمد بن علی ابن حزم، علی بن احمد الظاهری: *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، چاپ اول، به همت عبدالرحمان خلیفه، ۱۳۴۷ هـ ق.
- ابن خالویه، الحسین: *المختصر من کتاب البدیع*، تحقیق برگشتراسر، چاپ اول، ۱۹۳۴ م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن: *مقدمه*، المطبعة البهیة المصریة.
- ابن سعد، محمد: *الطبقات الکبری*، دارصادر و دار بیروت، ۱۹۷۵ م.

- ابن فارس، احمد: *الصاحبي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها*، المكتبة السلفية، ١٩١٠ م.
- ابن قتيبة، محمد بن عبدالله بن مسلم: *تأويل مشكل القرآن*، شرح و تحقيق السيد احمد صقر، چاپ اول، ١٩٥٤ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: *لسان العرب*، چاپ بيروت، ١٩٥٥ م.
- ابن نديم، محمد: *الفهرست*، چاپ المكتبة التجارية.
- ابواحمد عسكري: *شرح ما يقع في التصحيف والتحريف*، تحقيق عبدالعزيز احمد، چاپ اول، ١٩٦٣ م.
- ابوحيان، محمد بن يوسف علي: *البحر المحيط*، چاپ اول، مطبعة السعادة، قاهره، ١٣٢٨ هـ ق.
- ابوالعلاء المعري، احمد بن عبدالله: *رسالة الملائكة*، چاپ كراتچولوفسكى، قاهره، ١٩٣٢.
- اصفهاني، ابوالفرج: *الأغانى*، افسست دارالكتب، ١٩٦٣ م.
- : *مقاتل الطالبين*، شرح و تحقيق السيد احمد صقر، ١٩٤٩ م.
- أنبارى، عبدالرحمان بن محمد: *الإنصاف في مسائل الخلاف*، تحقيق محمد محيى الدين، چاپ اول، ١٩٤٥ م.
- بخارى، محمد بن اسماعيل: *صحيح البخارى*، چاپ المطبعة الميمنية، ١٢٩٩ هـ ق.
- بكرى، عبدالله بن عبدالعزيز: *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*، تحقيق مصطفى السقا، چاپ اول، ١٩٤٥ م.
- بلاذرى، ابوالحسن: *فتوح البلدان*، تحقيق عبدالله و عمر الطباع، چاپ اول، ١٩٧٥ م.
- البنالدمياطى، احمد بن محمد: *اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر*، تحقيق و تصحيح و شرح على محمد الضباع، ١٣٥٩ هـ ق.
- جزائرى، الشيخ طاهر بن صالح: *توجيه النظر الى أصول الأثر*، چاپ اول، ١٩١٠ م.

- جصاص، ابوبكر احمد بن على رازى: *أحكام القرآن*، مطبعة الاوقاف الاسلاميه فى دارالخلافة العليه، ١٣٣٥ هـ ق.
- جشهيارى، محمد بن عبدوس: *الوزراء والكتاب*، تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الإبيارى و عبدالحفيظ شلبى، چاپ اول، ١٩٣٨ م.
- حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله كاتب چلبى: *كشف الظنون*، چاپ اول، ١٣١٠ هـ ق.
- حلبى، على بن برهان الدين: *إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون*، معروف بن السيره الحلبيه، چاپ دوم، ١٣٢٩ هـ ق.
- الخضرى، الشيخ محمد: *محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلاميه*، بخش اول، چاپ اول.
- : *محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلاميه، الدولة العباسيه*، چاپ پنجم، ١٩٤٥ م.
- حفنى ناصف: *تاريخ أو حياة اللغة العربيه*، چاپ دوم، ١٩٥٨ م.
- الخويى، ابوالقاسم الموسوى: *البيان فى تفسير القرآن*، چاپ اول، المطبعة العلميه، نجف اشرف، ١٩٥٧ م.
- الدانى، ابو عمرو عثمان بن سعيد: *المحكم فى نقط المصحف*، تحقيق دكتور عزه حسن، دمشق، ١٩٦٠ م.
- : *المقنع فى معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار*، تحقيق محمد احمد دهبان، دمشق.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد: *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*، مطبعة ابراهيم المويلحى، ١٢٧٨ هـ ق.
- رافعى مصطفى صادق: *إعجاز القرآن*، تصحيح و تحقيق محمد سعيد العريان، المكتبه التجاريه، ١٩٤٥ م.
- الرزكشى، محمد بن عبدالله: *البرهان فى علوم القرآن*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، چاپ اول، ١٩٥٧ م.
- الزنجانى، ابو عبدالله: *تاريخ القرآن*، مطبعة لجنه التأليف، ١٩٣٥ م.

- السجستانی، عبدالله بن ابی داود: *کتاب المصاحف*، تصحیح و اشراف دکتر آرتور جفری، چاپ اول، ۱۹۳۶ م.
- سیویه، عمرو بن عثمان بن قنبر: *الکتاب*، چاپ اول، ۱۳۱۶ هـ ق.
- السیوطی، جلال‌الدین: *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، ۱۹۳۵ م [نگارنده از یادکرد کتابی دیگری از سیوطی که از آن بهره جست، به فراموشی افتاده، آن کتاب، «المزهر» است].
- شلبی، احمد: *المسیحیه*، چاپ اول، ۱۹۶۳ م، چاپ دوم، ۱۹۶۶ م.
- شلبی، عبدالفتاح: *رسم المصحف و الاحتجاج به فی القراءات*، چاپ اول، ۱۹۶۰ م.
- الشهاب الخفاجی، احمد بن محمد بن عمر: *نسیم الرياض فی شرح شفاء القاضی عیاض*، چاپ اول، ۱۳۲۵ هـ ق.
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم: *الملل و النحل*، مطبوع با حاشیه *الفصل من الملل و الأهواء و النحل* از ابن حزم، ۱۳۴۷ هـ ق.
- الطبرسی، حسین بن محمد تقی نوری [محدث نوری] *فصل الخطاب*، دارالکتب، شماره ۶۰۵، تفسیر تیمور [تیمور، احمد بن اسماعیل (۱۸۱۰-۱۹۳۰ م)، ابدان و تاریخ‌نگار مصری است که در قاهره دیده به دیدار جهان گشود. وی را کتابخانه‌ای است که به کتاب‌های چاپی و دست‌نوشته‌ای که دارد پر آوازه گشته و نام به کتابخانه تیموری یافته است.
- ← المنجد، بخش الاعلام، زیر «تیمور»، ص ۱۹۹.
- الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر: *تاریخ الامم والملوک*، قاهره، ۱۹۳۹ م.
- : *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق و تعلیق محمود محمد شاکر، بازنگری احمد محمد شاکر، دارالمعارف، ۱۳۷۴ هـ ق.
- عبدالوهاب حموده: *القراءات واللہجات*، چاپ اول، ۱۹۴۸ م.

- عثمان بن ابی نصر شافعی: *علوم الحدیث معروف به «مقدمه ابن صلاح»*، چاپ اول، ۱۳۲۶ هـ ق.
- الفارسی، ابوعلی: *الحجة*، تحقیق علی النجدی و دکتری عبدالحلیم نجار و دکتر عبدالفتاح شلبی، چاپ اول، دارالتعاون، ۱۹۶۶ م.
- فخر رازی، محمد فخرالدین: *التفسیر الکبیر*، چاپ اول، تحقیق جلد اول از محمد محیی الدین.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب: *القاموس المحیط*، چاپ دوم، ۱۳۴۴ هـ ق.
- قاسمی، محمد جمال الدین: *قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث*، چاپ اول، ۱۹۲۵ م.
- : *محاسن التأویل*، تخریج و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۷ م.
- قفطی، علی بن یوسف: *انباه الرواة علی انباه النحاة*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، دارالکتب، ۱۹۵۰ م.
- قلقشندی، احمد بن علی: *صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء*، نسخه عکسی از چاپ امیریه، ۱۹۶۳ م.
- گلدزیهر (گناس): *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه دکتر عبدالحلیم النجار، السنه المحمديه، ۱۹۵۵ م.
- محمده عزه دروزه: *نظرة فی رواية تأخر الخط العربي*، مجمع اللغة العربیه، ۱۹۶۵ م.
- مکی بن ابی طالب: *الإبانة عن معانی القراءات*، تحقیق و مقدمه دکتر عبدالفتاح شلبی، چاپ اول.
- ناصرالدین الأسد: *مصادر الشعر الجاهلی وقيمتها التاريخية*، چاپ اول، دارالمعارف، ۱۹۵۶ م

- نافع، محمد مبروک: *تاریخ العرب - عصر ما قبل الاسلام*، چاپ دوم.
- واحدی، ابوالحسن علی بن احمد: *لباب النقول فی أسباب النزول*، هند، ۱۳۱۵ هـ ق.
- [در کتاب لباب النقول از آن واحدی شمرده آمده، ولی توجه داشته باشید که کتاب حاضر از سیوطی است نه واحدی بلکه کتابی واحدی با زیر نام «اسباب النزول» است].
- ونسنگ. آ. ج: *مفتاح كنوز السنة*، ترجمه محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ اول، ۱۹۳۴ م.
- هنداوی، محمد موسی: *المعجم فی اللغة الفارسیة*، چاپ اول، ۱۹۶۲ م.
- هیکل، محمد حسنین: *الصدیق ابوبکر*، چاپ چهارم، ۱۹۵۸ م.
- یوهان فک: *العربیة، دراسة فی اللغة و اللهجات والأسالیب*، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، ۱۹۵۱ م.

نسخه‌های خطی

- ابن جنی، ابوالفتح عثمان: *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها*، زیراکس نسخه خطی شماره ۷۸ قرائات، دارالکتب، - و نیز نسخه‌ای در کتابخانه دانشکده دارالعلوم.
- اصفهانی، حمزه: *التنبیه علی حدوث التصحیف*، نسخه خطی در کتابخانه مجلس، تهران، شماره ۲۸۲.
- جاحظ، عمرو بن بحر: *مختارات فصول الجاحظ*، نسخه خطی زیراکس، دارالکتب، شماره ۲۴۰۹۶، ثبت کتابخانه موسیو کریم اتریشی [آلفرد بارون فون کریم خاورشناس اتریشی]، ۱۸۷۷ م.
- شاهین، عبدالصبور: *الأصوات فی قراءة أبي عمرو بن العلاء*، رساله فوق لیسانس، نسخه خطی، زیر چاپ [اثر القراءات فی الأصوات والنحو العربی، ابو عمرو بن العلاء، اول، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۹۸۷ م].

- الشهاب الخفاجی: *رسالة فی القراءه بالشاذ*، نسخه خطی شماره ۳۳۱ از مجموعه‌های تیمور.
- محمد اسماعیل عبده: *موقف القرآن من المشرکین فی مکه*، رساله فوق لیسانس.
- الکرمانی، رضی‌الدین ابو عبدالله محمد: *شواذ القراءه و اختلاف المصاحف*، زیراکس نسخه خطی شماره ۲۲۴ قرائات، المکتبه الازهریه، و نیز نسخه‌ای در کتابخانه دانشکده دارالعلوم.
- هذلی، یوسف بن جباره: *الکامل فی القراءات*، نسخه استنساخ شده از نسخه خطی قدیمی در رواق المغاربه.

منابع خارجی

- آرتور جفری: Materials for the Text of the Qur'an. چاپ لیدن، ۱۹۳۷ م.
- بروکلیمان، کارل: *تاریخ الأدب العربی*، G. A. L. S. Or
- بلاشر، رژی: Introuction An Coran, Edition, 1959.
- جان کانتینو: Etudes De Linguistique Arabe, Paris, 1960.
- مصطفی مندور: Inventaire Des Lectures Extra-Canoniques. D'apres les Données De Tabari, Dibn Abi Dawud, Et D'ibn Xalawayh.
- میکروفیلم از نسخه کتابخانه سوربن.
- موسکاتی: چاپ دوم، Die Altsemitischen Kulturen.
- نولدکه: Geschichte Des Qurans, 1961.
- دوریه: Journal Asiatique, Janvier, 1842.