

۱۲ - خط قرآن

خطوط عربی

مردم شبه جزیره عربستان در دوران پیش از اسلام نیز خط را می شناخته اند. ولی در آن هنگام در تمام این سرزمین یک خط رواج نداشت. درباره چگونگی این خطوط و مبدأ و منشأ آنها سخن بسیار گفته اند:

منشأ خط عربی را در اخبار و احادیث بگونه های مختلفی ذکر کرده اند که خلاصه آن مفصل چنین می شود:

۱) راوی می گوید به عبدالله بن عباس گفتم: ای طایفه قریش درباره این نوشتن عربی به من خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد (ص) را به پیامبری برانگیزد با همین خط می نوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که بهم می پیوندند بهم می پیوستید و آنها را که جدا نوشته می شوند جدا می نوشتید مانند الف و لام و میم؟ گفت: آری- گفتم: این هنر را از که فرا گرفتید؟- گفت: از حرب بن امیه- گفتم: و حرب آنها از که آموخت؟- گفت: از عبدالله بن جدعان- گفتم: وی آنها از که یاد گرفت؟- گفت: از مردم انبار- گفتم: مردم انبار آنها از که آموختند؟

- گفت: از مسافری از مردم یمن (از قبیلۀ کنده).

- گفتم: آن مسافر آنها از که فرا گرفته بود؟- گفت: از خلعجان بن قاسم (و یا موهم) کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که این شعرها را سروده است.

«آیا در هر سال سنت تازه ای بر ما تحمیل می کنید؟ و عقیده ای را بر خلاف راه و روش زندگی تغییر می دهید؟ مرگ از آن زندگانی که ما را ناسزا گوئید بهتر است

۱. شهری است در کنار فرات در قسمت غربی بغداد بمساحت سی میل.

بویژه که جرهم^۲ و حمیر^۳ هم از ناسزاگویان باشند»^۴.

بنابر این منشأ خط در یمن بوده، از آنجا به عراق رفته و میان مردم حیره منتشر گشته است. مردم انبار از آنها آموخته‌اند و دسته‌ای آنها به حجاز برده‌اند.

۲) خط «جزم» یعنی خط مردم حجاز که قرآن را بدان نوشته‌اند. از آن جهت آنها «جزم» خوانده‌اند که مرامر بن مرة و اسلم بن سدره و عامر بن جذرة از قبیله بولان ساکن انبار با هم اجتماع کردند. مرامر شکل حروف را وضع کرد اسلم فصل و وصل آنها تعیین نمود، عامر از آنها رفع گنگی کرده و صدای حروف را مشخص کرد. مرامر این خط را از مسند گرفت و چون این خط از خط مسند جدا و بریده شده آنها «جزم» خوانند بمعنی قطع. اهل انبار خط را از آنان آموختند و مردم حیره و سایر عراقیها از اهل انبار فراگرفتند. تا اینکه بشر برادر اکیدر فرزند عبدالملک فرمانروای دومة الجندل این خط را آموخت. بشر، دوست و رفیق تجارت حرب بن امیه بود. حرب خط را از او فراگرفت. هردو به مکه آمدند. مردم مکه و بخصوص از قریش سفیان بن امیه و ابوقیس بن عبد مناف خط را از ایشان آموختند.

۲. جرهم از قحطانیه که ابتدا در یمن زندگی می‌کردند و بعد به حجاز رفتند، سپس در مکه وطن گزیدند.

لسان العرب این منظور ۱۴: ۳۶۴، تاریخ ابی الفداء ۱: ۱۰۵، تاج العروس ۸: ۲۲۷، العقد الفرید ۲: ۶۹، صبح الاعشی قلقشندی ۱: ۳۰۸، صحاح جوهری ۲: ۲۷۰، بقل از معجم قبائل العرب ۱: ۱۸۳ و نهایة الارب قلقشندی: ۲۱۱.

۳. حمیر از قحطانیة بنی سبا، منسوب به حمیر بن سبا در یمن می‌زیستند. فرستاده ایشان در سال ۹ هجری خدمت رسول خدا رسید. عده‌ای یهودی بودند و بقیه شمس را می‌پرستیدند. خانه مقسسی در صنعاء داشتند که به آن «رثام» گفته می‌شد.

معجم البلدان باقوت ۲: ۳۷۸ و ۳: ۱۱۵ و ۴: ۴۳۶ و ۴۵۰، اشتقاق ابن درید: ۳۰۶، نهایة الارب قلقشندی: ۲۳۷، تاج العروس زبیدی ۳: ۱۵۸، قاموس ۴: ۱۳۴، الاصنام ابن کلی: ۱۱، تاریخ طبری ۶: ۲۰، صبح الاعشی ۱: ۳۱۵، دائرة المعارف اسلام ۲: ۳۲۹، بقل معجم قبائل العرب ۱: ۳۰۶.

۴. ترجمه مقدمه ابن خلدون: ۸۴۱، در المزهرة سیوطی ۲: ۳۴۹ همین حدیث ابن عباس را دارد که اهل انبار از مردم حیره و آنها از خلیجان بن وهم کاتب وحی هود گرفته‌اند و تاریخ الادب حفنی ناصف: ۶۱ بعد، ابن ابی داود می‌گوید که شعبی گفت: از مهاجران پرسیدم: نوشتن را از کجا آموختید؟—گفتند: از اهل حیره و از اهل حیره پرسیدم از کجا آموختید؟—گفتند از اهل انبار (کتاب المصاحف: ۴).

۵. الفهرست: فن اول از مقاله اولی ص ۱۲ بعد، المزهرة ۱: ۳۹۰ و ۲: ۲۱۵، النصرانیة: ۱۵۳، فتوح البلدان: ۴۷۱—۴۷۴؛ تاریخ العرب قبل الاسلام ۱: ۱۸۶ و الاصنام کلی—العقد الفرید ۴: ۲۴۲ و ۳: ۲، المشرق سال ۳۰ (۱۹۳۲) ص ۵۵۷ بعد.

در این روایت نیز مانند روایت قبلی خط عربی به خط مسند بازمی‌گردد.

(۳) پاره‌ای از دانشمندان گفته‌اند که مردم مکه خط را از قبیله «ایاد» عراق آموخته‌اند و این شعر را که منسوب به امیه بن ابی‌الصلت است دلیل آورده‌اند:

«قومی که چون حرکت کنند همه ساحت عراق و خط و قلم از آنان است».

(۴) نخستین کسی که خط را بوجود آورد و همه نوع خطی نوشت آدم (ع) بود که سیصد سال پیش از فوتش، خطوطی بر روی گل نوشت و بعد آنرا پخت. و پس از توفان نوح هر دسته از مردم نوشته‌ای یافتند و به اسماعیل کتاب عربی رسید.^۶

(۵) اولین کسی که خط عربی را وضع کرد اسماعیل بود که بعدها همیسع و قیدرا از فرزندانش آنرا تفکیک کردند.^۷

(۶) آغاز خط عربی از: نفیس، و نضر، و تیماء، و دومة فرزندان اسمعیل بود که بعد قادور بن همیسع بن قادور آنها را تفکیک کرد.^۸

(۷) واضعین خط عربی قومی از عرب عاریه و یا بنو محصن بن جندل بن یصعب بن مدین بودند که در میان عدنان بن اد فرود آمدند. اینان ابجد (یا ابجداد) پادشاه مکه و اطراف آن، کلن و سعفص و قرشت پادشاهان مدین (یا مضر) بودند که نویسندگان بعدها الفبا را بنام آنها نامیدند و حروف دیگری را هم که در نام آنها نبود چون: ثاء، خاء، ذال، ظاء، شین و غین، روادف خواندند.^۹

این روایت اصل خط را به اهالی مدین شمال حجاز می‌رساند نه عراق.

(۸) نخستین کسانی که خط عربی را نوشتند نصاری حیره بودند. بخصوص «عباد» در میان ایشان.^{۱۰}

(۹) در ردیف دوم دیدیم که گفته‌اند مرامر و اسلم و عامر خط جزم را از مسند گرفته‌اند. روایات دیگری می‌گویند که این سه تن خط عربی را بقیاس الفبای سریانی وضع کردند.^{۱۱}

۶. ترجمه مقدمه ابن خلدون: ۸۳۹، بلوغ الارب ۳: ۳۶۹.

۷. ابوالحسن بن فارس: کتاب فقه اللغة معروف به صاحبی: ۷-۱۱.

۸. المزهري سوطی ۲: ۳۴۲، العقد ۳: ۱۵۷، صبح الاعشى ۳: ۱۳، زبیدی حکمة الاشراق: ۶۴.

۹. الفهرست: ۱۳.

۱۰. الفهرست: ۱۲، العقد الفريد ۴: ۲۴۲.

۱۱. بروکلن: تاريخ الادب العربي ۱: ۱۲۴، ترجمه البلدان ابن ابی یعقوب ۱۵۳.

۱۲. رک حاشیه ۵.

این دسته از اخبار به نظریه مستشرقین بسیار نزدیک است.

۱۰) پیش از اسلام نوشتن در میان اوس و خزرج بسیار کم بود و بیشتر یهود به کار آموزش فرزندان ایشان مشغول بودند، هنگام پیدایش اسلام تنها ده واندی نویسنده بودند و در میان ایشان زیدبن ثابت به عربی و عبرانی یا سریانی می توانست نوشت (بیشترگمان می رود منظور اخباریون سریانی باشد) و چنانکه گذشت نوشته های یهود را برای پیغمبر می خواند و جواب می داد.^{۱۳}

بنابراین به نظر اهل اخبار منشأ پیدایش خط عرب بیشتر حیره و انبار بود.^{۱۴} اصولاً تاریخ پیدایش خط و چگونگی پیشرفت آن در میان ملل هنوز روشن نیست و جز توسل به حدس و تخمین راهی وجود ندارد. پیدایش خط در میان هاله ای از افسانه ها پیچیده شده است. همچنانکه در افسانه های ایرانی طهمورث دیوبند پدر جمشید سی زبان را بتحریر درآورده است.^{۱۵} و یا بنا به گفته یک افسانه مصری رب النوعی بنام تحوث (Thoth) نوشتن را به یکی از سلاطین مصر بنام تحاموس (Thamos) عرضه می دارد.^{۱۶}

دانشمندان بحدس و تخمین برای خط عربی ۳ ریشه اصلی یافته اند:

۱) خط مصری که پیوندی نزدیک با زبانهای خاور نزدیک دارد و در قدیمی ترین نمونه های بدست آمده میان لغت و زبان ایشان، شباهت های زیادی با لغات سامی یافته شده است.^{۱۷} در میان خطوط مصری «خط توده ای Demotic» یکی از ارکان خط عربی شمرده شده است.

۱۳. صبح الاعشی ۳: ۸، ۱۵.

۱۴. راجع به پیدایش خط عربی اضافه بر مآخذ قبلی مراجعه کنید: اشتقاق ابن درید: ۲۲۳، الوزراء و الکتاب جهشیاری: ۱، ادب الکتاب صولی: ۲۸-۳۰، الشعر والشعراء ابن قتیبه: ۱۸۰ در ترجمه عدی بن زید، اللسان (مرر)، وفيات الاعیان ابن خلکان ۲: ۳۲-۳۳، شرح شواهد مغنی از سیوطی: ۱۶۱ در ترجمه عدی بن زید، تاریخ العرب قبل الاسلام: دکتر جواد علی ۷: ۵۵، بعد، منتخبات فی اخبار الیمن من کتاب شمس العلوم: ۹۸.

۱۵. شاهنامه چاپ بروخیم ۱: ۲۲.

16. Maspero. G.: *The Dawn of Civilization*, quoted in Masson, W. A. : *History of the Art of Writing*, 39.

ماسپرو: «طلوع تمدن» بنقل از ماسون و. ا. تاریخ هنر نوشتن چاپ نیویورک ۱۹۲۰.
۱۷. ایضاً ص ۴۶.

۲) خط فنیقی دومین ریشه محسوب می‌گردد. فنیقی‌ها در جبل لبنان کنونی و کنار مدیترانه زندگی می‌کردند. آنها از نژاد سامی بودند و به کار نوعی از تجارت مشغول بودند. برای دادوستد خود نیاز وافر به ثبت و ضبط داشتند لذا حروف الفباء را از مصر و کرت گرفته به شهرهای دیگر صادر کردند.^{۱۸} (آنها ۱۵ حرف از الفبای مصری را با اندک اصلاحی گرفته و ۷ حرف بدان افزودند).

۳) خط آرامی سومین پایه است. آرام ملت سامی بود که در شام، شمال فلسطین می‌زیست و همیشه با عبرانیان نزاع داشت. وقتی عبری متروک شد این زبان در زمان حضرت مسیح زبان مشترک مردم خاور نزدیک شد.^{۱۹} نوشته‌های دوران جاهلیت بطور کلی به دو نام «مسند» و «نبطی» خوانده شده است.

خط مسند

هرچند هنر نوشتن در خط شمال عربستان مورد انکار دانشمندانی چون طه حسین و مارگلیوت بوده^۱ ولی در اینکه مردم جنوب جزیره العرب یعنی مردم یمن هزار سال پیش از میلاد هم نوشتن را می‌دانسته‌اند دلایل و قرائن بسیاری وجود دارد. خط مردم یمن را بنام «مسند» می‌شناخته‌اند. تاکنون کتیبه‌های بسیاری در یمن بدست آمده است. نخستین کتیبه‌های سبائی در ۱۸۱۰ به اروپا فرستاده شد. این کتیبه‌ها مربوط به قدیمیترین دول و ملل عرب، یعنی معینی‌هاست.^۲

چندین صد کتیبه نیز تاکنون به خط و زبان لعیانی^۳ در حوالی شهر العُلا بدست آمده است ولی کتیبه‌های معروف به ثمودی و یا «عربی ابتدائی» از زبان همه اقوام

۱۸. ایضاً ص ۲۱۰، ۳۲۱ و ۳۳۱.

۱۹. در مورد کلمه آرامی و لهجه‌های قدیم آن نظرات موافق و مخالف مفصلی ایراد شده که برای نمونه می‌توان به کتاب خط و فرهنگ آقای ذبیح بهروز ص ۱۷۹ تا ۱۸۲ مراجعه کرد.

۱. بروکلین: تاریخ الادب العربی ۱: ۶۴.

Carl Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur* (Vol, i, 1897-98).

۲. پایتخت اینان شهر معین بود در ۱۱۰ کیلومتری شهر مارب. و خود شهر مارب ۱۴۰ کیلومتری شمال شرقی صنعاء پایتخت کنونی یمن است.

۳. منسوب به بنی لعیان ساکنان شمالی جزیره العرب که پیامبر با آنان غزوه‌ای نمود. صحیح بخاری ج ۳: ۱۹، ابن هشام ۲: ۲۷۹، اشتقاق ابن درید: ۱۰۹ فتح الباری ابن حجر ۷: ۲۹۲.

عربی به عربی فصیح دوره اسلامی نزدیکتر است و از آن هم بهتر کتیبه‌های صفائی^۴ است. این کتیبه‌ها غالباً از اوایل قرن دوم مسیحی است. ولی نزدیکترین نوشته عربی قدیم به قرآن، که در تاریخ نیز متأخرتر است کتیبه معروف ذونماره است در حوران شرقی و جنوب دمشق از سنه ۳۲۸ میلادی که در روی مقبره امرؤالقیس بن عمرو لخمی نقش شده، زبان این کتیبه که به خط آرامی نوشته شده، عربی فصیحی است.^۵

خط مسند بطور کلی مخصوص لهجه‌های عربی جنوبی در نوشته‌های معینی، سبائی، حمیری، قتبانی و اوسانی دیده می‌شود. کتیبه‌های ثمودی، صفائی و لحيانی هم به خطی مشتق از این خط نوشته شده است.

مسند از ۲۹ حرف تشکیل می‌شود که شامل حروف ابجد عربی جنوبی است و همه اینها حروف بیصد است. پاره‌ای از خاورشناسان معتقدند که در حدود هزار سال پیش از میلاد (بدلیل وجود بعضی حروف مشترک میان دو ابجد فنیقی و سامی و شباهت میان حروف دیگر) خط مسند از خط فنیقی اشتقاق یافته است.^۶ در صورتیکه دانشمند معاصر دکتر جواد علی بدلیل اینکه در حروف عربی جنوبی حروفی است که در حروف ابجد فنیقی نیست و نیز این یکی حروفی دارد که با آن دیگری بکلی فرق دارد قبول چنین سخنی را مشکل می‌داند.^۷

حروف مسند از همدیگر جدا و منفصلند و مانند حروف الفبای کنونی ما بهم چسبیده نبودند. برای تشخیص میان کلمات نویسندگان معمولاً در پایان هر کلمه خطی عمودی رسم می‌کردند. معمولاً خط از سمت راست شروع می‌شد در سمت چپ پایان می‌یافت: ولی گاهی خط از چپ نوشته می‌شد و زمانی میان هر دو روش

۴. منسوب به کوه صفا در کوهستان حوران در جنوب غربی دمشق که مردمی از عرب در آن نواحی مقیم بوده‌اند.

۵. تقی‌زاده: تاریخ عربستان قسمت ۳ ص ۳ و قسمت ۵: ص ۲۳، تاریخ الادب العربی بروکلین ۱: ۶۳ و نیز گفته‌اند قدیمی‌ترین اثر کتبی از تاریخ ۲۵۰ میلادی کتابه ام‌جمال است (تاریخ العرب قبل الاسلام ۱: ۱۸۹).

6. M. Lidzbarski, Ephemeris f. *Semit Epigraphik*, I, 1902 S. 109, ff, II, (1908), S, 27. f. Mria Honfer: *Altsuderabische Grammatik*, Leipzig, 1943, S. 7.

بنقل از تاریخ العرب قبل الاسلام ۷: ۳۷.

۷. تاریخ العرب قبل الاسلام ۷: ۳۷.

ترکیب می کردند مثلاً از سمت راست شروع می شد و در سمت چپ پایان می گرفت و خط بعدی از سمت چپ آغاز شده و در راست به انتها می رسید و خط سوم از راست به چپ بود، همینطور تا آخر... (اسلمی).

البته حروف الفبای مسند قابلیت چنین تفننی را داشت بطوریکه خواندنش برای آنها موجب اشکال بیشتر نباشد. ولی بهر حال نویسندگان رعایت خط عمودی فاصل میان کلمات را می کردند. فاصله میان جملات و عبارات و علامات دیگری از قبیل استفهام و تعجب دیگر وجود نداشت، اعراب و نقطه و مدّ و سکون و تشدید هم نداشت. واضح است خواندن چنین الفبائی که خالی از حروف صدا دار و علامات مختلفه لازمه باشد بس دشوار و سخت بود و هنوز هم خواندن چنین خطی برای متخصصین خالی از دشواری نیست و مشکلات زیادی فراهم آورده است.^۸ و اگر قرآن مجید و لهجات باقی مانده عربی در یمن و زبان حبشی و زبانهای بیگانه دیگر نزدیک عربی نبود مسلماً خواندن نوشته های خط مسند بسیار مشکلتر می شد.^۹ مضافاً بر اینکه بسیاری از کلمات و لغات مصطلح آن زمان امروز بکلی مهجور و فراموش شده است و بسیاری از کلمات در نوشتن مختصر شده که امروز غیرمفهوم و پیچیده است.^{۱۰}

خط مسند سرچشمه و مایه خط لحنی، ثمودی و صفوی است. خط لحنی اندک اختلافی با مسند دارد که بهمین جهت ورنرکاسکل (Werner Caskel) آن را به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می کند. ولی عده ای این اختلاف کوچک را زائیده کار خط نویسان مختلف دانسته و اختلاف اساسی در آن ندیده اند.

درباره اصل خط مسند همچون اصل خود خط سخن بسیار گفته شده و مورد اختلاف زیاد است. این خط را مشتق از خط قنیقی، خطوط سیناء و یا کنعانی دانسته اند و بهر صورت اظهار نظر متقن علمی در این باره مشکل است. این خط نسبت به خط نبطی تاریخ کهن تری دارد و گفته اند حتی پیش از میلاد مسیح نیز در میان مردم عرب رایج بوده است.

۸. المختصر گویدی: ص ۳.

9. Honfer: *Altsuderabische Grammatik*, S. 12.

۱۰. ولفسون: السامیه ۲۴۶.

خط نبطی

اما خط نبطی چنین شهرت دارد که بدست نویسندگان یهود و نصارا که بیشتر به انواع مختلف خطوط آرامی کتابت می کردند رواج یافته است. جز مردم عربستان جنوبی بقیه بعثت آسانی به آن خط می نوشتند.

هنگام فتح عراق بدست مسلمانان مدارس زیادی برای تعلیم خواندن و نوشتن این خط به نوجوانان وجود داشت. این خط بنحوی شایع بود که بازرگانان عرب چون قصد شام و عراق می کردند ناگزیر از آموختن این خط بودند. حتی یهودیان سالیان درازی پیش از اسلام آنرا فرا گرفته بودند و کسانی از اوس و خزرج نیز این خط را از ایشان آموخته بودند!

مستشرقان این خط را بنام خط عربی شمالی می شناسند. قرآن مجید به آن تدوین شد و پس از اسلام خط رایج همه عربستان گشت. ظاهراً این خط از شمال به جنوب رفته و در اخبار و احادیث نیز به این مطلب اشاراتی شده است. خط عربی رایج به دو قسم تقسیم می شود: کوفی و نسخ.

خط کوفی

پاره ای می گویند این خط از خط سریانی گرفته شده است. خط سریانی را در ابتدا خط حیری می خواندند و به شهر حیره از شهرهای عربی عراق نسبت می دادند. بعدها که مسلمانان در ۳ میلی حیره شهر کوفه را ساختند شهرت خط حیری به خط کوفی تبدیل یافت. سریانی های مقیم عراق خط خود را به ۳ قلم می نوشتند که یکی از آنها از خط آرامی معروف به (سطر نجیلی) مأخوذ بوده و برای نوشتن کتب مقدس بکار می رفته است! عربها این خط را آموخته و بعدها خط کوفی از آن پدید آمد. گفته اند که میان حروف این دو خط شباهت زیادی است! مثلاً اگر الف محدود در وسط کلمه واقع شود نوشته نمی شود مانند «کتاب» که «کتب» و «ظالمین» که «ظلمین» نوشته می شد.

۱. واقدی: ۴۷۹.

۱. کتاب اللمعة الشبهه فی نحو اللغة السریانیة علی کلا مذهبی الغربیین والشرقیین تألیف اقلیموس یوسف داود، مطران دمشق بر سریانیها. موصل ۱۸۹۶ ص ۱۳۰ ببعده.
۲. ایضاً ص ۱۴۳ ببعده.

همچنین گفته‌اند که نخستین بار ایرانیان این خط را از خطوط آرامی اقتباس کرده‌اند ولی پاره‌ای از مستشرقان معتقدند که خط کوفی از سه قرن قبل از اسلام در شمال عربستان در منطقه «پترا»^۳ متداول بوده و بعداً با تغییراتی به مکه رسیده است. این خط را اصولاً بازرگانان برای حساب خود و ملاکین برای نوشتن قراردادها و اسناد معاملات خویش و یا مراسلات تجاری بکار می‌بردند. آثار تجارت و دادوستد و همچنین نفوذ کلمات خارجی در این خط بخوبی دیده می‌شود: مثلاً کلمه «قلم» یعنی نی باریکی که بدانوسیله چیز می‌نویسند از «گلموس *Kalamus*» یونانی اقتباس شده، بعد این کلمه به سوریه رفته و بصورت «گلم *Kalam*» درآمده و سپس به شمال عربستان رسیده و کلم یا قلم شده است. دیگر کلمه «قرطاس» یعنی صفحه کاغذی که روی آن چیز می‌نویسند از کلمه «کارتس» یونانی گرفته شده و در سوریه بصورت «کارتیس» درآمده و بالاخره بشکل قرطاس وارد شمال عربستان و بعد مکه معظمه شده است، و باز از نشانه‌های دیگر کلمه «لوح» است. لوح یعنی صفحه سنگی و یا فلزی که روی آن چیز می‌نویسند از کلمه لوح آرامی اقتباس شده و همچنین کلمه «کتاب» از کلمه «کتابا» مأخوذ است.

یکی از محققین عرب می‌گوید: خط کوفی شبیه‌ترین خطوط به خط حیری است و خط حیره شبیه خط نبطی است و خط نبطی شبیه به آرامی و آرامی شبیه فنیقی و این یک همانند خط توده‌ای مصری است و این دلیل بر پیوستگی این خطوط بحسب ترتیب مذکور است.^۴

خط نسخ

این خط را نیز به خط نبطی شایع در شمال حجاز و شام برمی‌گردانند. اگرچه این خط پس از خط کوفی قرار گرفته باشد!

۳. پترا یا وادی موسی—از شهرهای عربستان قدیم میان بحر احمر و بحریت که در اول پایتخت نبطی‌ها و بعد مردم ادوم بوده، سپس در دوره رومیان مرکز فلسطین سوم شده است. این شهر در تجارت فنیقیه و فلسطین تأثیر بسزائی داشت.

۴. *حياة اللغة العربية* ص ۸۸ بجمد.

۱. *النصرانية*: ۱۵۴ بجمد. در *دائرة المعارف اسلام* (جلد اول) نمونه‌هایی از پاپیروس‌هایی چاپ شده که نمونه خط نسخ قبل از این مقله می‌باشد.

خلاصه، چنانکه دیدیم به نظر اهل اخبار منشاء خط عرب حیره و انبار بود که مردمی از عرب آن را ابتکار کردند و یا از الفبای سریانی اقتباس نموده‌اند. این پیدایش ظاهراً در حدود ظهور اسلام است و مسلمین از آنها آموخته‌اند و به کودکان خود یاد داده و کم‌کم در این فن پیشرفت کرده‌اند. ترتیب حروف الفبا همان ابجد، هوز، حطی، کلمن، سعفس بود که نزد سریانیها و یهود نیز مرسوم بوده است. ولی بعضی گفته‌اند که این ترتیب در زمان خلافت عمر بن خطاب پیش آمده^۲. بهر صورت این ترتیب حروف الفبای مرسوم زمان ما امریست که بعدها پیش آمده است.

ظاهراً حروف الفبا بترتیب ابجد و هوز اقتباسی از آرامی باشد و اشتقاق خط حبیری یا خط اهل انبار از خط مسند بدلیل تفاوت زیاد این دو خط بعید بنظر می‌رسد^۳. با اینکه اخبارگواهی می‌دهد که نوشتن در میان مردم انبار یا حیره رواج داشته متأسفانه نوشته‌ای از زمان جاهلیت آنان بدست نیست تا بتوان قضاوت قطعی‌تری کرد و حتی کمال افسوس و اسف وقتی رخ می‌دهد که یادآور شویم اصولاً از نوشته‌های زمان رسول خدا چیزی در دست نیست.

ولی با توجه به ارتباط خط مرسوم مکه و مدینه و اشتقاق آن از خط نبطی که پس از میلاد در شمال حجاز و شام رایج بوده و نیز خط آرامی که اصل و منشاء آن است می‌توان قبول کرد که بزرگان مکه نوشتن را از مردم انبار یا حیره آموخته باشند. میان حیره و جزیره العرب ارتباط زیادی بود و دادوستد بازرگانان رواج داشت. در کتب اهل اخبار نام بسیاری از بزرگان مکه را می‌بینیم که به حیره رفته‌اند و برگشته‌اند. در حیره خواندن و نوشتن رایج بود بخصوص بعلت همسایگی با ایران و نفوذ تمدن ایرانی در میان ایشان و حتی در میان اخبار از آموزش کودکان حیره و نویسندگی آنان نیز داستانها دیده می‌شود.

پس انتشار خط در میان مردم عراق قبل از اسلام مسلم است. ارتباط مردم مکه و حیره هم که ثابت است. بنابراین دور نیست مردم مکه نویسندگی را از مردم عراق آموخته باشند.

نکته دیگری که می‌ماند اشاره اخبار به نام واضعین خط بود که ذکر کرده‌اند

۲. صبح الاعشی قلشندی ۳: ۲۳.

۳. تاریخ العرب قبل الاسلام ۷: ۶۱.

مرامین مرة، اسلمین سدره و عامرین جدرة خط عربی را وضع نموده‌اند.^۴ پاره‌ای این اسامی را نام اشخاص نمی‌دانند بلکه آنرا صفاتی می‌شناسند که از نظر بزرگداشت به اشخاص اطلاق می‌شد. اینها صفات سریانی بوده که اخباریون گمان برده‌اند نام اشخاصی است و از اینجا افسانه اختراع و پیدایش خط بوجود آمد. مثلاً نام مرامین مرة جمله آرامی «ماراماری برماری» است بمعنی «بزرگ بزرگان و بزرگ‌زاده و یا بزرگ دانشمندان و فرزند پرچمدار دانش» و نام اسلمین سدره تصحیف عبارت: «شلیما برسدرا» است یعنی «نویسنده تمام عیار و تام‌العلم» و اسم عامرین جدرة تصحیف عبارت «عمرایا بر جدرا» است بمعنی «عماد حاذق یا ماهره». اخباریان که دیده‌اند این کلمات بر خطاطان چرب دست اطلاق می‌شود گمان برده‌اند که نام مردانی واضح خط است.

خط در مکه و مدینه

قوم عرب چنانکه می‌دانیم به اکثر و اغلب خط را نمی‌شناختند و تنها مردم اندکی از آنان بودند که پیش از اسلام به عراق و شام می‌رفتند و بازرگانی داشتند. اینان نوشتن را از آنها آموخته و چون به دیار و شهر خود بازمی‌گشتند بعنوان ارمغان ارجمندی همراه می‌آوردند. اینکه نخستین بار چه کسی خط را به مکه برد و از کجا برد درست معلوم نیست. روایات می‌گویند که نخستین بار سفیان بن امیه و یا حرب بن امیه بود که خط را از مردم حیره آموخت.^۱ و گفته‌اند که مردم کمی در مکه خواندن و نوشتن می‌دانستند و از تعدادی بیش از ده نفر و یا هفده نفر هم سخن گفته شده است.^۲ هم‌چنین می‌دانیم در دوران پیامبر عده‌ای از کتابیون در مکه بودند که خواندن و نوشتن می‌دانستند و در آیات مکی قرآن هم به آنها اشاره شده

۴. الفهرست: فن اول از مقاله اولی ص ۱۲ بعد، المزهر ۱: ۳۹۰ و ۲: ۲۱۵، النصرانیه؛ ۱۵۳، فتوح البلدان: ۷۴-۴۷۱؛ تاریخ العرب قبل الاسلام ۱: ۱۸۶ و الاصلانم کلیبی-العقد الفرید ۴: ۲۴۲ و ۳: ۲، المشرق سال ۳۰ (۱۹۳۲) ص ۵۵۷ به بعد.

۵. مجله المشرق سال ۳۰ (۱۹۳۲) ح ص ۵۷۷، مجله لغة العرب ۲: ۴۳۸، بنقل تاریخ العرب قبل الاسلام ۷: ۶۶ بعد.

۱. ترجمه مقدمه ابن خلدون ۲: ۸۳۹.

۲. طبقات ابن سعد: ج ۳ قسم ۲ ص ۱۴۸، صحیفه همام بن منبه: ۳.

H. Lammens: *la Mecque a la veill de l' Hégire*, Beyrouth 1924, p. 122.

است.^۳ ولی اینها یک دسته خاص و معینی نبودند. در میان آنها بنی اسرائیل بودند که عبرانی می دانستند و نصارا هم بودند که سریانی و یونانی و لاتینی می دانستند. حتی چنانکه در ذکر ورقه بن نوفل گذشت به ترجمه و کتابت کتب پیشین هم اشاره رفته است.

در مدینه هم نوشتن شایع بود و آموختن عبرانی و سریانی چنانکه در بحث «چرا زید انتخاب شد؟» گذشت مرسوم بود. گذشته از مردان حتی در میان زنان مکه و مدینه نیز کسانی بودند که سواد داشتند. یکی از آنها خواهر عمر بن خطاب بود که در داستان اسلام آوردن عمر دیدیم و دیگری شفاء دختر عبدالله عدویه از رهط عمر بن خطاب است که نویسندگی می دانست.^۴

البته اینها بنمونه ذکر شد و مسلماً نظایر دیگری هم داشته است. در اخبار اشارات زیادی است که اهل کتاب تورات را عبرانی می خواندند و عبری تفسیر می کردند.^۵

چنانکه گفته اند مکه در آن هنگام یکی از مراکز بزرگ بازرگانی بود و برای مبادله پول و تنظیم حسابداری دادوستد خود ترتیبات خاصی داشت. قوافل بازرگانی بزرگی همیشه از مکه به شام و روم شرقی (بیزانس) و یا بسمت ایران حرکت می کرد. ثروتمندان و مالداران مکه با هم شرکت می کردند و قافله های بزرگی به اطراف می فرستادند. هاشم جد بزرگ پیغمبر یکی از متنفذین مکه بود که با هراکلیوس (هرقل) امپراطور رم و نگوس امپراطور حبشه ارتباط داشت. حضرت خدیجه گاهی کاروانی با دوهزار شتر کالا روانه اطراف می کرد. بازارهای مختلفی که در اطراف مکه تشکیل می شد مجمع خطباء و شعرای بزرگ آن زمان بود که با هم در انشاد شعر مسابقه می گذاشتند. بهترین شعری که گزیده می شد بخطی خوش نوشته شده و بر درکعبه آویخته می گردید که «معلقات سبع» یا هفت آویخته از معروفترین آنهاست. وقتی اعلامیه معروف سران قبایل علیه پیغمبر اکرم تنظیم

۳. سوره انعام: آیه ۲۰ و ۱۱۴، سوره اعراف: آیه ۱۵۷، سوره یونس: آیه ۹۴، سوره شعراء: آیه ۱۹۷، سوره نحل: آیه ۷۶، سوره قصص: آیه ۵۱ و ۵۲، سوره شوری: آیه ۱۴، سوره احقاف: آیه ۱۰.

۴. فتوح البلدان بلاذری: ۴۷۷، التاج الجامع لاصول احادیث الرسول ۳: ۱۹۱.

۵. بخاری: تفسیر سوره ۲: ۱۱ و اعتصام: ۲۵ و توحید ۵۱، ابن ماجه: فتن ۲۶، مسند احمد ۴: ۱۶۰، ۲۱۹.

یافت چنانکه مرسوم بود آنرا بر در کعبه آویختند تا همه مردم از آن آگاهی یابند. گفته‌اند که در طائف و مدینه هم در آن زمان مدارس وجود داشت و در آنجا یکی از مواد برنامه تحصیلی آموختن خواندن و نوشتن بود حتی چنانکه ابن قتیبه در «عیون الاخبار» نقل می‌کند «بعضی کودکان که دوست نمی‌داشتند بر روی الواح چوبی مشق کنند با مرکب سیاه بر روی دیوارهای کلاس مدرسه خط می‌نوشتند». بنابراین خواندن و نوشتن در زمان رسول خدا در دوشهر مکه و مدینه وجود داشت منتهی با تمام این حرفها تعداد کمی از مردم خوانا و نویسا بودند.

اهتمام پیامبر (ص)

اهتمام پیامبر اکرم در نوشتن قرآن و سخن بتامی در آن مورد گذاشت. اسلام مقامی والا و جایگاهی رفیع برای دانش و نوشتن قرار داد و آن را از خواری و فروافتادگی، عزت و پایگاه بخشید. این تشویق پیامبر به نوشتن و آموختن، این کوشش پی‌گیر و مداوم در بالا بردن دانش یاران کار اواخر زمان رسول (ص) و یا بعدها نبود. از همان بدو اسلام، به علم و قلم احترامی درخور توجه و شایان ملاحظه می‌شد. ببینید در همان نخستین آیه‌هایی که بر پیامبر اسلام نازل شده می‌گوید:

«وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

و خداوند تو آن نیکوکار، که در آموختن بقلم. آموخت به مردم آنچه نمی‌دانستند».

و باز این سوره قلم است که در همان اوایل فرود آمده و در آن علی اعلی سوگند یاد می‌کند به قلم در آنجا که فرمود «بِإِنِّ الْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ . مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ن و سوگند به خامه و آنچه بدان نویسند. تو، در پرتو نعمت پروردگارت، دیوانه نیستی».

و این از شگفت‌آورترین و پرشکوه‌ترین سخنانی است که درباره جلال و فر خط و نوشتن گفته شده است.

و باز این رسول خدا بود که یاران خود را به آموختن وامی‌داشت و حتی آنان را

۶. از کفرانس دکتر سید عبداللطیف از دانشمندان حیدرآباد ترجمه محمود تفضلی: مجله امید ایران شماره ۵۶۳، اردیبهشت‌ماه ۱۳۴۴.

به فراگرفتن سربانی و یا عبری نیز تشویق می‌فرمود. در تاریخ ضبط است که در جنگ بدر مسلمانان شصت و یا هفتاد تن از مشرکان اسیر گرفتند و میان آنان کسانی خواندن و نوشتن می‌دانستند. پیامبر عربی فدیة درس نخوانده‌ها را مال و خواسته قرار داد ولی آنها که نویس و خوانا بودند، از آنان پذیرفت که هریک، ده تن از یارانش را خواندن و نوشتن بیاموزد^۱ و بدینسان پیغمبر اسلام اعلام داشت که خواندن و نوشتن هم‌سنگ و هم‌وزن آزادی است و این بزرگترین و درخشان‌ترین اقدامی بود که همتی بلند، در راه آزادی توده مردم نادان از بندگی بیسوادی بجا آورد. در سال اول هجرت به مدینه پیامبر فرمود که مسلمانان مدینه سرشماری شوند و شماره آنان ۱۵۰۰ مرد یادداشت شد^۲.

البته گفته‌اند که پیامبر فرمود: «چیزی از من یادداشت نکنید و اگر نوشته باشید محو نمائید. فقط قرآن را بنویسید. اگر از من سخنی روایت کنید با کی نداشته باشید. هر کس هم که به من دروغ نسبت بدهد در دوزخ خواهد نشست^۳».

ولی دانشمندان گفته‌اند که بر فرض صحت روایت این دستور در اوایل نزول وحی بوده برای اینکه قرآن با مطالب دیگر مخلوط نشود از اینجهت اجازه نمی‌فرمود که چیزی از او نوشته شود^۴ ولی چون حافظان وحی زیاد شدند و از تخیل قرآن و حدیث مصون گشتند نوشتن احکام و روایات را اجازه فرمود^۵. چنانکه بخاری از ابوهریره نقل می‌کند که در سال فتح مکه قبیله خزاعه مردی از بنی لیث را بعوض کشته خود قصاص کردند. پیامبر که آگاه شد بسوی محل رهسپار شده و فرمود: «خداوند قتل را در مکه حرام کرده و پیغمبر و مؤمنان را بر مردم این سامان چیره

۱. الروض الانف سهیلی ۲: ۹۲، طبقات ابن سعد: ج ۲ قسم ۱ ص ۱۱ و ۱۴، مسند احمد ۱: ۲۴۷.

۲. صحیفه همام: ۹، صحیح مسلم: کتاب ایمان باب جواز الاستسار بالایمان للخائف ۲: ۱۷۸ بشرح نووی.

۳. صحیح مسلم ۸: ۲۲۹، تقييد العلم خطیب بغدادی: ۲۹-۳۲، الباعث الخفيث ۱۴۹، مجمع الزوائد ۱: ۱۵۰، جامع بيان العلم ۱: ۶۳.

۴. معالم السنن خطابی ۴: ۱۸۴.

۵. جامع بيان العلم ابن عبد البر ۱: ۷۰-۷۲، تقييد العلم: ۶۷، ۶۹، ۸۹، تدریب الراوی سیوطی: ۱۵۰، سنن ترمذی ۲: ۱۱۱ (چاپ مصر ۱۲۹۲)، معالم السنن خطابی ۴: ۱۸۴، فتح الباری ۱: ۱۸۴، علوم الحديث ابن صلاح: ۱۷۰ و فرمود: «قيد العلم بالكتابة» حاکم: مستدرک ۱: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶ و کنز العمال ۵: ۲۲۷. جاحظ: البيان والتبيين ۱: ۱۶۱، كشف الظنون ۱: ۲۶.

گردانده، حال بازمانده مقتول یکی از این دوکار را انتخاب کنند: یا گذشت یا خونبها». مردی از اهل یمن پس از استماع این خبر نزد پیغمبر رفته و درخواست کرد که این حدیث برای او نوشته شود و پیامبر اجازه فرمود که این حدیث را برای او بنویسند.^۶ و نیز گفته اند که به عبدالله بن عمر اجازه فرمود که هرچه از رسول (ص) می شنود بنگارد.^۷ و بعدها چون ابن عباس به مجالس علمی می رفت الواحی به همراه داشت که سنت و سیرت رسول را بر آن نوشته بود.^۸ یادداشت کردن احادیث پیغمبر منحصر به ابن عباس نبود. عده دیگری از صحابه نیز بودند که صحیفه هائی از زمان رسول خدا داشتند.^۹

اهتمام پیامبر را در مورد کتابت وحی دیدیم، ولی این اهتمام تنها در مورد کتابت وحی نبود. عبدالله بن سعید بن عاص مردی بود که در خواندن مهارتی داشت و خوب هم می نوشت. به همین جهت پیامبر در مدینه به او فرمود که نوشتن را به دیگران بیاموزد.^{۱۰} بیشتر گمان می رود مساجد ۹ گانه مدینه در زمان رسول خدا^{۱۱} مرکز تدریس و آموزش بود و نیز رسول خدا کودکان را می فرمود که در مسجد قبیله خود درس بخوانند.^{۱۲}

از معلمین و آموزگاران آن زمان اطلاعات زیادی نداریم ولی گه گاه در کتب قدما به آنها اشاره هائی شده است.^{۱۳}

چنانکه یوسف پدر حجاج ثقفی امیر عراق، در طائف معلمی می کرد. ولی شاید این تعلیم در زمان خلافت عمر بن خطاب بوده است. در زمان رسول خدا کار تدریس

۶. برتو اسلام ۱: ۲۳۶، تقييد العلم خطيب بغدادی: ۸۶، ارشاد الساری ۱: ۱۶۸، عمدة القاری ۱:

۵۶۷، فتح الباری ۱: ۱۸۴، جامع بيان العلم ابن عبد البر ۱: ۷۰، ترمذی ۲: ۱۱۰، اسد الغابه ابن اثیر

۲: ۳۸۴، الاستيعاب ابن عبد البر ۲: ۷۱۷، از مجموعة الوثائق السياسية: ۳۸۴.

۷. جامع البيان ابن عبد البر ۱: ۷۱، مسند احمد ۲: ۲۰۷، تأويل مختلف الحديث ابن قتيبة: ۳۶۵، مستدرک حاکم ۱: ۱۰۵.

۸. طبقات ابن سعد: ج ۲ قسم ۲ ص ۱۲۳.

۹. دکتر صبحی صالح: علوم الحديث ومطلعه: ۲۳ بید.

۱۰. الاستيعاب فی اسماء الاصحاب ابن عبد البر ۲: ۳۶۶ حاشیه اصابه ابن حجر چاپ مصطفی محمد سال ۱۳۵۸.

۱۱. دکتر حمید الله در صحیفه همام ص ۶۵ ذکر می کند.

۱۲. تراتیب الاداریه کتانی ۱: ۴۱.

۱۳. ابن قتيبة: المعارف: ۵۴۷ بید.

بیشتر بدست یهودیان بود چنانکه از قرآن هم می‌توان آنرا حدس زد^{۱۴}.
از آثار کتبی که از آن دوران بازگفته‌اند نامه‌هایی است که از سوی پیامبر به بزرگان آن زمان از قبیل خسروپرویز پادشاه ایران و مقوقس عظیم مصر و نجاشی حبشه و منذرین ساوی مرزبان بحرین و هرقل روم و حارث غسانی و تمیم‌داری و هرمزان و دیگران نوشته شده است^{۱۵}.
و نیز گفته‌اند بهنگام وفات، رسول خدا خواست تا نوشته‌ای برای مسلمانان گذارد که از گمراهی مصون مانند^{۱۶}.
همه اینها حاکی از اهتمام مخصوص پیامبر در کار خوانا و نویساکردن مردم است و بدینسان بود که پرتو درخشنده فرهنگ اسلامی، گامی پس گامی، پرده‌های تاریکی بیسوادی را درهم درید و نورو جلای دانش و بینش را بر مردم افکند.

پیامبرامی

بدنبال چنین بحثی سخن بدانجا می‌کشد که آیا پیامبر گرامی اسلام خود خواندن و نوشتن می‌دانست یا نه؟
در قرآن مجید نبی اکرم دوبار به صفت «امّی» متصف شده^۱ و یکبار جمع این کلمه

۱۴. سورة آل عمران: آیه ۷۹.

۱۵. مجموعه نامه‌های رسول را دکتر حمیدالله در *مجموعه الوثائق الساسیه* (چاپ دوم قاهره ۱۹۵۸ م.) جمع‌آوری کرده ولی از تمام آنها می‌گویند دوسه نسخه بنست آمده است. یکی قریب شصت سال پیش در صعيد مصر در دبري نزدیک اخميم. نامه به مقوقس توسط بارتلمی یکی از دانشمندان فرانسوی کشف گردید (وثائق: ۷۲) و سلطان عبدالمجید عثمانی (متوفی ۱۲۷۸ ه. ق.) آنرا ببهای گزافی خرید و گویا اکنون در موزه آثار نبوی اسلامبول موجود و محفوظ باشد. نامه خطاب به منذرین ساوی را نیز گفته‌اند در کتابخانه وین پایتخت اطریش موجود است.

معاهده با اهل مقنا بخط عبری و زبان عربی در جامعه کمبریج موجود و هیرشفلد آنرا منتشر کرده است (وثائق: ۵۹) قریب بیست سال پیش نیز مستر دنلوپ انگلیسی ادعا کرد که نامه به نجاشی را کشف کرده است. اخیراً هم نامه به خسروپرویز توسط دکتر صلاح منجد دانشمند شام در مجموعه‌های هانری فرعون کشف شده که در صحت انتساب آنها جای سخن بسیار است.

(روزنامه کیهان سه‌شنبه ۷ خردادماه ۱۳۴۲—مقاله آقای محیط طباطبائی ص ۱ و ۹).

۱۶. مسند احمد ۳: ۳۴۶؛ تاریخ طبری ۱: ۷ و ۱۸۰۶، فتح الباری ۱: ۱۸۵—۱۸۷، بلاذری ۱: ۵۶۲.

۱. سورة الاعراف: آیه ۱۵۷ و ۱۵۸.

بصورت «امّیون» در باره قوم یهود آمده^۲ و سه بار بگونه «امّیین» در خصوص اعراب و بت پرستان بکار رفته است.^۳

علمای لغت و تفسیر، «امّی» به کسی می‌گفتند که خواندن و نوشتن نمی‌توانست^۴ از اینجهت اعتقاد بر این بود که پیامبر اکرم خود مانند توده مردم عرب خواندن و نوشتن نمی‌دانست. ما در اینجا بحث خلاصه و فشرده‌ای در باره امّی بودن پیامبر و خوانا و نویسا بودن وی (ص) خواهیم داشت و چنانکه روش کار ما بوده این مسأله را نیز از نظرگاه موافق و مخالف هر دو در نظر می‌گیریم.

۱) «امّی» را کسی می‌دانند که خواندن و نوشتن نمی‌داند و یا معنی کتاب را درک نمی‌کند و بدون فهم معنی مطلبی را از حفظ می‌کند. «امّیة» غفلت و جهالت است. در اینکه چرا پیسوادان را «امّی» خوانند خلاف است، بعضی می‌گویند: امّی منسوب به امّت است. یعنی جماعت عامّه که خواندن و نوشتن نمی‌دانند. برخی دیگر می‌گویند منسوب به امّت است که خلقت باشد^۵ یعنی چیزی نیاموخته‌اند و بر اصل خلقت مانده‌اند و همچنانکه در نسبت به بصره و کوفه بصری و کوفی گفته می‌شود در اینجا هم حرف «تاء» را برای «یاء» نسبت انداخته‌اند تا میان یاء نسبت و یاء اضافه فرقی باشد.

دسته دیگر گفته‌اند: امّی منسوب به «امّ» بمعنی مادر است. اینها مادریند، یعنی بر اصل ولادت مادر مانده‌اند و چیزی نیاموخته‌اند. دگران گفته‌اند: مراد از «امّیان» مکیانند. برای اینکه مکه را «امّ القری» خوانند و «ام القری» یعنی مادر شهرها و شهر پایتخت. بنابراین کسی که اهل مکه بوده «امّی» نامیده می‌شد.^۶

۲) در تفسیر کلمه امّی در روایتی کسانی را هم که کتاب آسمانی در زبان ساسی نداشته و به رسولان و انبیاء ساسی معتقد نبودند (چون مجوس) امّی

۲. سوره ۲ بقره: آیه ۷۸.

۳. سوره آل عمران: آیه ۲۰ و ۵۷ و سوره ۶۲ جمعه: آیه ۲.

۴. تفسیر ابوالفتح رازی ۱: ۲۱۹.

۵. از قول اعشی گفته‌اند: و ان معویة الاکرمین حسان الوجوه طوال الامم. یعنی خلق. تفسیر ابوالفتح ۱: ۲۱۹.

۶. تفسیر ابوالفتح رازی ۱: ۲۱۹ و ۴: ۵۰۹ و ۱۰: ۲۵، تفسیر طبری ۱: ۳۷ و ۲۴۳ و ۲۹۶ و ۳:

۱۴۳ و ۱۴۴ بلاق و چاپ جدید ۱: ۱۰۸ و ۲: ۲۵۷ بعد و ۵: ۲۸۲ و ۴۴۲ و ۶: ۲۸۱ و ۵۲۱ و

۱۳: ۱۶۱ و ۱۷۱، مفردات القرآن: ۲۲ کلمه «ام».

خوانده‌اند.^۷ طبری در روایتی از محمد بن جعفر بن زبیر نقل می‌کند امیین کسانی هستند که کتاب ندارند^۸ و نیز از ابن عباس روایت می‌کنند که گفت: «امیون» کسانی بودند که پیغمبر (ص) و کتاب خدا را تصدیق نمی‌کردند. خودشان کتابهایی می‌نوشتند و به مردم نادان می‌گفتند که از پیش خداست و چون اینان با کتاب خدا و پیامبران جدل می‌کردند «امی» نامیده شدند. ولی خود طبری این تأویل را خلاف رایج میان عرب می‌شناسد.^۹

ابن کثیر نیز در صحت اسناد این خبر به ابن عباس نظری دارد.^{۱۰}

اما عده‌ای از علماء و خاورشناسان ازین رهگذر گمان برده‌اند که وصف امی بودن با دانستن خواندن و نوشتن منافات ندارد و پیغمبر (ص) خوانا و نویسا بوده است.^{۱۱} پاره‌ای از مستشرقان بت پرستان را «امیون» می‌دانند و دلیلشان هم جمله (اموت‌ها عولام Ummat ha Olam) است که عبرانیان بر غیر خود اطلاق می‌کردند و گفته‌اند کلمه «امت» بمعنی جماعت بزرگ و توده مردم از کلمه «اومیثا Ummetha» ی سریانی است.^{۱۲} یهود خود را بنی اسرائیل^{۱۳} و غیرعبرانیان را معمولاً «گوی Goy» و جمع آن گوییم Goyim «می‌خوانند» (مقابل کلمه Gentile لاتینی و Ethnos یونانی بمعنی قوم و توده مردم) و بیگانه را هم «احریم Ahrim و Nochrin» می‌نامند تا با عبرانیان فرق داشته باشند.^{۱۴} بعضی از مستشرقان کلمه «امیین» را عربی شده همین «گوی و گوییم»

۷. روح المعانی ۲۱: ۱۷ ببعد.

۸. تفسیر طبری ۳: ۱۴۳ بلاق ۶: ۲۸۲ چاپ جدید.

۹. تفسیر طبری ۱: ۲۹۶ بلاق ۲: ۲۵۹ چاپ جدید.

۱۰. تفسیر ابن کثیر ۱: ۲۱۵.

11. Paret, *Encycl. de l' Islam* IV, 1070; Horovitz: *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1924, S. 52.

12. Shorter, P. 764. Horovitz: S. 51. Buhl-shaeder: *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 59. Nöldeke I. S. 14.

نقل از تاریخ العرب فی الاسلام: ۱۴۰.

۱۳. اسرائیل کسی که بر خداوند مظفر گشت. لقب یعقوب فرزند اسحاق بود که با فرشته‌ای کشتی گرفت. سفر پیدایش ۳۲: ۱ و ۲ و ۲۸ و ۳۰.

14. *The Uni. Jew. Ency.* Vol. 4. 4. p. 533.

می‌دانند.^{۱۵}

بدین کیفیت یهود همسایگان عرب خود را «امی» می‌خواند و منظورشان ازین خطاب چنانکه گفته‌اند جهل به قرائت و کتابت نبوده بلکه مراد بیشتر مفهوم بیگانه و «گوییم» بوده است.^{۱۶} زیرا آنان در نظر خودشان قوم برگزیده‌ای بودند که وحی و نبوت و انبیاء خاص آن قوم است و دیگران از چنین امتیازی بی‌بهره‌اند. بنابراین آنان بیگانه‌اند و ایشان را «گوییم» می‌خواندند و این اطلاقی بود که بر هر غیر یهودی می‌شد.^{۱۷}

نولدکه در تاریخ قرآن خود به این نتیجه می‌رسد که «امی» دلالت بر جهل خواندن و نوشتن نمی‌کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که پیامبر کتب عهد عتیق را نمی‌شناخت.^{۱۸} حتی کسانی از مستشرقان کار زبان‌درازی را بدانجا رسانده‌اند که گفته‌اند پیامبر اکرم تظاهر به جهل خواندن و نوشتن می‌کرد تا قرآن را معجزی بنمایاند.^{۱۹} اسپرنگر از کسانی است که معتقد بود پیامبر خواندن و نوشتن می‌دانست و حتی کتابهایی بنام «اساطیر الاولین و صحف ابراهیم» درباره عقاید و ادیان و داستان‌های گذشتگان خوانده بود.^{۲۰} و حال اینکه صرفنظر از آن که قرآن ذکر می‌کند که قریش از روی استهزاء گفتار پیامبر خدا را افسانه‌های گذشتگان می‌خواندند، اگر هم کتبی بدین نامها وجود داشت معاندین کوشای پیغمبر (ص) باز می‌گفتند. هیچ معقول نیست که پیغمبر (ص) آنچه در کتب دیگر بوده به خود نسبت دهد و بعد نام آن کتب را هم ذکر نماید. نولدکه هم از کسانی است که

15. Torrey : *The Jewish Foundation of Islam*. New York, 1933. p. 38, Abraham
I. Katsh. *Judaism in Islam*. New York 1954. pp. 75.

تاریخ العرب فی الاسلام دکتر جواد علی: ۱۴۰.

۱۶. المشرق جزء تشرین ثانی ۱۹۳۱: ص ۸۲۰.

۱۷. القراؤون والربانون مراد فرج: ۱۸۲ شرکت مطبعه رغائب مصر

A. J. Katsh: *Judaism in Islam* New York 1954, p. 73.

تاریخ العرب قبل الاسلام: ۹۶.

18. Noldeke: Is. 14.

19. *Dictionary of Islam* by Thomas Patrick, Hughes 2nd, ed. p. 392.

20. Noldeke I, s, 16 - *Ency. of Islam* Vol. IV. p. 1016.

به چنین نظرانی اهمیتی نمی دهد^{۲۱}.

خلاصه آنکه طبق نظر این دسته کلمه «امی» در مورد کسانی بکار می رود که غیر یهودی باشند و یا به کتاب تورات اعتقادی نداشته باشند.

گفتیم که کلمه «امی» سه بار در قرآن مجید درباره اعراب و بت پرستان بکار رفته است^{۲۲}. فرمود:

«فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ.

پس اگر در ستیزند «حجت جویند» با تو- بگو سپردم به خدای، خویش را و هر که مرا پیروی کرد، و به آنها که کتاب دادند و به امیان بگو آیا اسلام آورده اید «گردن نهاده اید»؟ و اگر اسلام آوردند «فرمان بردند» هدایت یافته اند و اگر برگردند بر تو نیست جز پیغام رساندن که خدای بیناست به بندگان». (سوره آل عمران آیه ۲۰).

در اینجا دودسته مورد نظرند: دارندگان کتاب یعنی یهود و نصارا و «امیون» یعنی مشرکان عرب که کتاب آسمانی نداشتند^{۲۳} و گفته اند کلمه «گوی» مصطلح عبرانیان نیز تقریباً بهمین معنی است.

گرچه آنها مرادشان غیر یهودی بوده ولی چون مردم دیگر را بت پرست می شناختند بت پرستان (بی کتابان) و بیگانگان (امی) به نظر آنها یکی می آمد^{۲۴}. در آیه دیگری (سوره ۶۲ جمعه آیه ۲) فرمود:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

او است که میان امیان پیغمبری هم از ایشان فرستاد. تا بخواند برایشان آیتهای

21. Nöldeke: I. S. 17.

۲۲. سوره آل عمران: آیه ۲۰ و ۵۷ و سوره ۶۲ جمعه: آیه ۲.

۲۳. تفسیر طبری ۳: ۱۴۳ بعد، کشاف ۱: ۱۸۱، طبری ۱: ۴۲۲.

۲۴. تاریخ العرب قبل الاسلام دکتر جواد علی ۶: ۹۷.

او را و پاکشان سازد و بیاموزدشان کتاب و حکمت—و اگرچه از پیش درگمراهی آشکاری بودند».

«امی» را مفسران بیشتر ناخوانا و نانویسا دانسته‌اند ولی تقریباً منطوق این آیه و آیه قبل که ذکر شد یکی است. جمله بعد «امیین» تنها به نادبیری «امیت» قوم اشاره نمی‌کند بلکه بیشتر شرک و کفرشان و پیروی نکردنشان از کتاب و حکمت مورد توجه است.

گفتیم که یکبار در قرآن مجید کلمه «امیون» درباره قوم یهود بکار رفته است. آنها که تعبیر «امی» را به «غیریهودی» درست نمی‌دانند بهمین مورد استناد می‌جویند که فرمود: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» و از ایشانند (یهودیان) مردمی که نادبیرند، کتاب را ندانند مگر چیزی که ازبر خوانند و نیستند مگر به آنچه گمان کنند»^{۲۵}.

می‌گویند اگر مقصود از «امیون» غیریهودیان بود در این آیه بعضی از یهودیان را «امی» نمی‌خواند درحالیکه بدون شک «امی» که همه جا وصف اعراب و نبی آنها بوده اینجا در توصیف بعضی افراد قوم یهود بکار رفته است^{۲۶}. پس باید دید وجه اشتراک میان یهود و غیر یهود در این مورد چیست که این کلمه در مورد هر دو بکار رفته است؟ بحث درباره این آیه بستگی زیادی به فهم درست کلمه «امانی» دارد. مفسران کلمه «امانی» را به سه معنی گرفته‌اند:

۱) آرزوهای باطل ۲) اکاذیب ۳) آنچه ازبر می‌خوانند و یا قراءت کلمه بکلمه^{۲۷}، که البته معنی سوم در اینجا مناسب‌تر است بدلیل اینکه در سه آیه پیشتر

۲۵. سورة ۲ بقره: آیه ۷۸.

۲۶. بزرگمهر: بحثی درباره کلمه امی در قرآن، مجله دانشکده ادبیات تهران شماره ۴۰ تیرماه ۱۳۴۲ ص ۴۳۵.

۲۷. ابوالفتح رازی ۱: ۲۲۰، کشف الاسرار ۱: ۲۴۱ و ۲۴۳ و ترجمه تفسیر طبری ۱: ۸۵، تفسیر کشاف ۱: ۲۲۴ چاپ ۱۳۶۷ هـ. مفردات راغب: ۲۲ و ۴۹۳، مفردات طریحی: ۷۰ چاپ نجف، مجمع البیان ۱: ۱۴۳، تبیان طوسی ۱: ۱۱۲، تفسیر صافی: ۳۶، برهان ۱: ۷۵، منهج الصادقین ۱: ۸۷، تفسیر فخر رازی ۱: ۵۷۸، بیضاوی ۱: ۹۲، ولی تمنی را در اینجا بمعنی دروغ افکندن و تهمت زدن هم گرفته‌اند چنانکه عثمان در دم مرگ گفت: «ما تغنیت و ما تمنیت» تاریخ طبری ۵: ۱۳۰ خیر مقتل عثمان و الفائق زمخشری ۱: ۱۶۳، روح المعانی ۱: ۳۰۱، الجلالین ۱: ۱۱. تفسیر طبری ۱: ۲۹۷ بولاق و ۲: ۲۶۲ چاپ جدید، الروض الاتف ۱: ۲۳۰.

از آن (آیه ۷۵) صحبت از تحریف کلام الهی است و در آیه بعدی هم می‌فرماید: «وای بر آنها که کتاب را با دستان خود می‌نویسند و آنگاه می‌گویند این از نزد خداست.» تحریف و بهتان از ناحیه باسوادان است که از روی حدس و گمان کار می‌کنند. کلمه «تمنی» هم که از همین ریشه است و در آیه ۵۲ سوره حج آمده بمعنی تلاوت نیز گرفته می‌شود.^{۲۸} بنابراین اگر امانی را بمعنی ازبرخواندن بدانیم «امی» باز هم بمعنی بیسواد است.

«امی» بودن شاید هم بیشتر در میان یهود بمعنی عامی بودن بکار رفته باشد. یعنی عدم درک درست و البته میان این معنی و نادبیری فرق بسیار است. چه بسا که کسانی خواندن و نوشتن بدانند ولی در طرز تفکر و در آراء و عقاید خود عامی بمانند. در این آیه مقصود از کتاب تورات است و روشن است که منظور در اینجا جهل خواندن و نوشتن نیست بلکه همچون مردم عامی درک واقعیت نکردن و بازی با احکام تورات و تکیه به شنیده‌ها مراد است. آگاهی توده مردم یهود از تورات و درک و فهم ایشان امانی بود یعنی همان دروغهایی که اخبار یهود برای حصول مال و منال بنام شریعت و تورات می‌پرداختند توده مردم باور داشتند. آنها تورات را از راه گفتار علمایشان می‌شناختند و ظاهراً بیشتر یهود همچون امروز عبری را نمی‌دانستند و به زبانهای محلی خود آشنا بودند والا نمی‌توان گفت مردم جاهلیت با این همه آثار کتبی که تا هم‌اکنون بجا مانده و با اینهمه اخبار و روایاتی که از خواندن و نوشتن در میان قریش حکایت کرده‌اند و آنچه از صحیفه لقیط و حنفائی که واجد علم اولین بوده‌اند گفته شده، با وجود اینهمه آثار چنین مردمی جاهل بوده‌اند. البته بجای خود درباره اطلاق چنین نامی به آنها باز بحث خواهیم داشت.

خلاصه چنین بود تفسیر «امی» - در احادیث نبوی نیز این کلمه زیاد آمده چنانکه فرمود: «ما مردمی هستیم «امی» و نمی‌نویسیم» و یا «من بر مردمی امی مبعوث شدم» و از این قبیل روایات^{۲۹}.

۲۸. تفصیل موضوع را در مقاله آقای منوچهر بزرگمهر مذکور در شماره ۲۶ همین فصل ببینید.

۲۹. اَنَا اُمِّي لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ (صحیح بخاری: الصوم باب ۱۳، صحیح مسلم صیام حدیث ۱۵، سنن ابی داود: صوم ۴، مسند احمد ۱: ۳۰۶ و ۲: ۴۳ و ۵۲ و ۱۲۲ و ۱۲۹، نسائی: صیام باب ۱۷، جامع الصغیر سیوطی: رقم ۲۵۲۱، الفتح ۴: ۱۰۸-۱۰۹، مفردات راغب: ۲۲، شرح قاموس ۸: ۱۹۱). النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ (صحیح مسلم: ایمان ۱۳۱، ابوداود: صلاة ۱۷۹، ملاحم ۱۵، نسائی: ←

پیامبر (ص) خواندن نمی‌دانست

صرفنظر از بحث درباره کلمه «امّی» از نظر تاریخی و از جهات دلایل عقلی و نقلی این مسأله مورد گفتگوی بسیار قرار گرفته و هنوز هم از مسائل مهم و قابل بحث است. عده‌ای دلایل و شواهدی دارند که پیامبر اکرم (ص) خواندن و نوشتن نمی‌دانست و دسته دیگر برعکس، معتقدند که وی خواندن می‌دانست. آنها که می‌گویند پیامبر خواندن نمی‌توانست دلایل محکم و قطعی دارند که خلاصه آن از این قرار است:

۱) در غزوه اُحُد عباس عموی پیغمبر در مکه بود و چون ابوسفیان با لشکریان خود بعزم جنگ با پیغمبر از مکه روانه مدینه شد عباس مردی از بنی غفار را بمزدوری گرفت که پنهانی راه ده روزه را در سه شب طی کند و نامه‌ای را به پیغمبر برساند. پیغمبر در «قباء» بود و چون نامه عباس به او (ص) رسید مهر از نامه بازگرفت و نامه را به ابی‌بن کعب داد تا بخواند. «ابی» نامه را برای پیغمبر خواند و



ایمان ۱۹، ابن ماجه: مقدمه ۱۱، الدارمی: رفاق ۸۴، احمد بن حنبل ۱: ۲۵۷، ۲: ۱۷۲، ۲۱۲، ۴: ۱۱۹) اُتی یبعث الی اُمّة الامّیین (ترمذی: قرآن ۹، احمد بن حنبل ۵: ۱۳۲).

اشهد انک رسول الامّیین (بخاری: جناز ۷۹: جهاد ۱۷۸، ادب ۹۷، مسلم: فتن ۹۵، ابوداود: ملهم ۱۶: ترمذی فتن ۶۳، احمد بن حنبل ۲: ۱۴۸).

انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و حرراً للامّیین (بخاری: تفسیر سورة ۴۸: ۳، بیوع ۵۰، الدارمی: مقدمه ۲: احمد بن حنبل ۲: ۱۷۴).

و نیز رک: تفسیر طبری ۱: ۲۴۳ بعد بولاق (۲: ۲۵۷ جدید)، ۲۱: ۶ بولاق، ابن کثیر ۱: ۲۱۵، ۲۱۶، الفائق ۱: ۱۶۳، ابوالفتوح رازی ۱: ۲۱۹ و ۲: ۳۰۷، ۳۹۸ و ۴: ۵۰۷ و ۶: ۱۹۲ و ۸: ۵۹ و ۱۰: ۲۵ و ۷: ۲۸۲. تفسیر طبری ۵: ۴۴۲ و ۶: ۲۸۱، ۵۲۱-۵۲۳ و ۱۳: ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۲ جدید.

۱. جنگ احد در روز شنبه هفتم ماه شوال سال سوم هجری میان پیغمبر و قریش با قبایل متحد آنها در کنار کوه احد رخ داد.

مراجعة کنید: صحیح بخاری: المغازی باب ۱۷ و ۲۰، کتاب ۶۵ تفسیر سورة ۳ باب ۱۰ و ۱۱، مسلم: جهاد حدیث ۱۰۰-۱۰۳ و ۱۳۶، سنن ابی داود: جهاد ۱۰۶، سنن نسائی: البر والصلة ۲۸، ابن سعد: جزء ۲ قسم ۱ ص ۲۵، مسند احمد ۱: ۲۸۷، ۴۶۳ و ۴: ۲۹۳ و ۲۹۴، مسند طرابلسی: حدیث ۷۲۵، ابن هشام ۲: ۶۰ بعد، واقعی: ۱۰۱ (و یا ۱۹۷) طبری ۳: ۹، انساب الاشراف ۱: ۱۴۸، ابن سید الناس ۲: ۲، ابن کثیر ۴: ۹، زاد المعاد ۲: ۲۳۱، الامتاع: ۱۱۴، المواهب ۱: ۱۱۹، تاریخ الخلفاء ۱: ۴۱۹.

رسول خدا از او خواست که موضوع را پنهان دارد.^۲ در صورتیکه اگر پیغمبر خواندن می دانست یک چنین نامه پنهانی را به دیگری نمی داد که بخواند.

(۲) تمیم بن جراشه گفت: در وفد ثقیف^۳ بر پیغمبر وارد شدیم که اسلام بیاوریم. خواستیم نوشته ای بگیریم و در آن چند شرط بگنجانیم. ما می خواستیم که ربا و زنا بر ما حلال باشد. با نوشته نزد پیغمبر رفتیم. به خواننده نامه گفت که بخوان. چون به کلمه ربا رسید فرمود: دست مرا بر آن بگذار. پس دستش را بر آن کلمه نهاد و فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» و آنرا پاک کرد.^۴

(۳) کسانی که معتقدند پیغمبر خواندن می دانست یکی از دلایلشان روایتی است که می گوید پیغمبر اکرم خود جمله ای را از صلحنامه حدیبیه محو کرد و بجای «رسول الله» نوشت «محمد» (ص) ولی چنانکه تفصیل آنرا در ضمن دلایل آنها خواهیم دید مخالفان این اعتقاد آن جمله را بگونه دیگری تفسیر کرده اند.

(۴) رسول خدا نویسندگانی داشت که چنانکه دیدیم هرگاه می خواست چیزی نوشته شود یکی از آنان را می خواست و به او می فرمود. شماره آنان به چهل نفر می رسید و در میان ایشان کسانی بودند که زبانی جز عربی هم می دانستند ولی بهر حال برای نوشتن وحی الهی و یا نامه ای و یا هر نوشته لازم دیگری همیشه کسی از نویسندگان حاضر بود و هیچگاه نشد که پیغمبر خود چیزی بنگارد.

۲. سیره حلبیه، چاپ مصر ج ۲: ص ۲۳۰، سیره دغلان در حاشیه سیره حلبیه همان چاپ ۲: ۲۴، تاریخ یعقوبی ۲: ۴۷، ابن سعد: ج ۱ قسم ۲ ص ۲۵، امتاع الاسماع مقریزی ۱: ۱۱۴.

۳. پس از غزوة تبوك در سال نهم هجرت که پیغمبر وارد مدینه شد گروهی از ثقیف ساکنان شهر طائف نزدیک مکه برای قبول اسلام به مدینه آمدند. برای این وفد خیمه ای در گوشه مسجد برافراشتند. غذای آنها را از خانه پیغمبر می دادند و پس از مذاکرات طولانی بالاخره اسلام آوردند.

تفصیل را ببینید: سیره ابن هشام ۲: ۵۳۷، ابن سعد: ج ۱ قسم ۲ ص ۳۳ و ۵۲، طبری ۳: ۱۴۰ سال ۹، ابن سید الناس: ۲: ۲۲۸، ابن کثیر: ۵: ۲۹، زاد المعاد ۳: ۶۰، الامتاع: ۴۸۹، تاریخ الخمیس ۲: ۱۳۴، صحیح مسلم: العیض ۵۶، السلام ۱۲۶، سنن ابی داود: خراج ۲۵، سنن نسائی: عمری ۵، بیعة ۲۰، سنن ابن ماجه: الاقامه ۱۷۵، مسند طرابلسی: حدیث ۱۳۳۶، مسند احمد بن حنبل ۳: ۳۴۱ و ۴: ۹، ۲۱۸، ۳۴۳، واقدی: ۳۸۱، عقد الفرید ۱: ۱۳۵، کامل ابن اثیر ۱: ۲۴۶، سهلی ۲: ۶۲، اسد الغابه ۱: ۱۱۶، النهایة ابن اثیر «لیط»، قسطلانی ۱: ۳۰۷، زاد المعاد ۲: ۱۹۸.

۴. اسد الغابه: جزء اول «تمیم بن جراشه».

(۵) «اُمّی» بودن پیامبر اکرم را اهل تحقیق بدین ترتیب معجزه بزرگی شمرده‌اند:
 (۱) پیامبر (ص) همیشه آیات آسمانی را بی کم و کاست و بدون تغییر و تبدیلی
 بر مردم فرو می‌خواند. و با اینکه خواندن و نوشتن نمی‌دانست هیچگاه لغزشی نیافت
 و این البته از معجزات است. خداوند به این مطلب اشاره می‌کند: «سُقِرْتُكَ فَلَا
 تَنَسَى»^۵.

(۲) اگر خواندن و نوشتن می‌دانست چه بسا کتب پیشین را خوانده و بر علوم
 آن زمان آگاهی می‌یافت. ولی قرآن حاوی علوم زیادی است که بدون خواندن و
 نوشتن و مطالعه بر پیغمبر نازل شده و البته این هم از معجزات است و مراد قوله
 تعالی همین است که فرمود:

«وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ يَمِينُكَ إِذَا لَا زُنَابَ الْمُبْتَطِّلُونَ

و تو پیش از این هیچ کتابی نخواندی و بدست راست خویش ننوشتی و گرنه
 در گمان می‌افتادند کج راهان»^۶.

(۳) آموختن خواندن و نوشتن کار آسانی است و مردم با هوش با اندک کوششی
 خط نوشتن را می‌آموزند. ندانستن آن شاید دلالت بر نقصان بزرگی در فهم داشته
 باشد. ولی خداوند علوم اولین و آخرین را بر پیغمبر عطا فرمود و حقایق بر او
 مکشوف داشت که بر هیچ بشری آشکار نشده بود. با یک چنین نیرو و توانائی
 شگرفی او خواندن و نوشتن نمی‌دانست پس جمع میان این دو حالت متضاد و گرد
 آوردن بین این ضدین از امور شگفتی آورو از معجزات است.^۷

پیامبر (ص) خواندن می‌دانست

آنها که می‌گویند پیامبر اکرم می‌دانست دلایلشان از این قرار است:

(۱) وقتی متارکه حدیبیه پیش آمد^۸، برای تنظیم پیمان متارکه حضرت به

۵. سورة الاعلى: آیه ۶.

۶. سورة عنکبوت: آیه ۴۸.

۷. محمد رضا: محمد ص ۶۳.

۱. در ذی‌قعدة سال ششم هجرت پیغمبر سفر عمره‌ای به مکه فرمود و در حدیبیه (نزدیک مکه) پیمان
 متارکه‌ای بمدت ده سال با قریش منعقد نمود و در ضمن شرط شد هر که از قریش بدون اجازه ولی خود
 نزد پیغمبر برود او را برگرداند و هر که از اسلام بطرف قریش برود مسترد نشود. طوایف عرب نیز

علی بن ابیطالب فرمود که پیمان را بنویسد و فرمود: «بسم الله الرحمن الرحيم». ولی سهیل بن عمرو فرستاده قریش اعتراض کرد و بالاخره قرار شد بنویسند، «بسمک اللهم». سپس پیامبر فرمود: این است آنچه محمد رسول الله و سهیل بن عمرو موافقت کرده‌اند. ولی سهیل باز هم اعتراض کرد و گفت: اگر ما گواهی می‌دادیم که تو رسول الله هستی که دیگر جنگ نمی‌کردیم. پس باید بنویسند محمد بن عبد الله.

پیغمبر (ص) فرمود: من هم رسول خدا هستم و هم پسر عبد الله. سپس به علی (ع) گفت که عبارت «رسول الله» را حذف کند. ولی علی گفت: قسم بخدا که من هرگز آنرا حذف نخواهم کرد. رسول خدا نامه را گرفت و او نوشتن (درست و یا خوب) نمی‌دانست (لایحسن ان یکتب) و بجای رسول الله نوشت محمد... ولی بروایتی دیگر رسول اکرم (ص) فرمود کلمه را به من بنما و آنگاه شخصاً (ص) بمحو آن کلمه پرداخت و گفت: بنویس... و نیز گفته‌اند در حالیکه رسول خدا نامه را می‌نوشت او و سهیل بن عمرو، ابو جندل فرزند سهیل خواست که به مسلمانان پیوند که سهیل او را به نزد قریش برگرداند.^۴

→ در پیوستن به اسلام و با به قریش آزاد باشند و پیغمبر هم ورود به مکه را به سال آینده موکول سازد. صلح حدیبیه را ملاحظه کنید:

بخاری: شروط ۱ و ۱۵، صلح ۶ و ۷، جزیه ۱۹، مغازی ۳۵ و ۴۳، تفسیر سورة ۴۸ باب ۵، صحیح مسلم: جهاد ۹۰-۹۴، سنن ابی داود: جهاد ۱۵۶، سنن الدارمی: سیر ۷۳، ابن سعد: ج ۱ ق ۲ ص ۷۴، جزء ۲ قسم ۱ ص ۷۰ و ۷۳ و جزء ۸ ص ۶ و ۱۶۸، مسند احمد ۱: ۸۶ و ۳۴۲، ۲: ۲۴، ۳: ۲۶۸ و ۴۸۵، ۴: ۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۲۵، ۳۳۰، مسند طرابلسی: ۱۸۶ و ۷۱۳، واقدی: ص ۲۵۵ (و یا ۳۸۳) ابن هشام ۲: ۳۰۸، بعد، طبری ۳: ۷۱، انساب الاشراف ۱: ۱۶۹، ابن سید الناس ۲: ۱۱۳، ابن کثیر ۴: ۱۶۴، زاد المعاد ۲: ۳۰۱، الامتاع ۲۷۴، تاریخ الخمیس ۲: ۱۶، سیره حلبیه ۳: ۲۳، تاریخ یعقوبی ۲: ۵۵، فتوح البلدان بلاذری: ۳۵، امتاع الاسماع مقریزی ۱: ۲۷۹، الخراج ابی یوسف: ۱۲۹، کنز العمال ۵: عدد ۵۵۳۴ و ۶۵۳۶ از ابن ابی شیبہ، کایتانی ۶: ۳۴، هیفیتک، ضمیمه دوم، اشپرنگر ۳: ۲۴۶، از مجموعه الوثائق السیاسیه و مفتاح کنوز السنه.

۲. سیره حلبیه ۳: ۲۴، طبری ۳: ۵۰، وقایع سال ۶ (ص ۱۵۴۶ لیدن) مسند احمد ۴: ۲۹۸، بحار ج ۶ آخر باب غزوه حدیبیه، الکامل ۲: ۷۷.

۳. سیره حلبیه ۳: ۲۳، سیره زینی دحلان ۲: ۲۱۲، ارشاد مفید: ۵۴، امتناع علی (ع) را ملاحظه کنید: بحار الانوار ۶: ۵۵۹ و ۵۵۴، صحیح مسلم ۵: ۱۷۴، کامل ۲: ۷۷، طبری ۲: ۲۸۲، در ارشاد مفید هست که علی (ع) به سهیل فرمود: انه والله رسول الله علی رغم انک...»

۴. سیره ابن هشام ۲: ۳۱۸.

Nöldake I, S. 12.

این قبیل روایات موجب شده که عده‌ای از علماء و یا مستشرقان گمان برند که پیغمبر خود خواندن و نوشتن می‌دانست. ولی مخالفان این اعتقاد، این واقعه را بگونه‌های دیگر تعبیر می‌کنند.

در روایت بخاری که می‌گوید با دست خود (بیده) نوشت کلمه (بیده) را زاید می‌دانند و می‌گویند بعدها در این روایت وارد شده، بعضی دیگر می‌گویند نوشتن در همان لحظه خاص بوده و این خود معجزه‌ای است.^۵ و نیز گفته‌اند جمله «لایحسَن آن یکتب» منفی نوشتن است، یعنی نوشتن نمی‌دانست نه اینکه خوب نمی‌توانست نوشت، چنانکه در اول فهمیده می‌شود و پاره‌ای از مستشرقان و یا علمای شرق استنتاج می‌کنند. در جمله «فکتب مکان رسول الله، محمد = پس نوشت بجای رسول الله، محمد» گمان برده‌اند که ضمیر فاعل در «کتب = نوشت» خود رسول خدا بوده است در صورتیکه نویسنده صلحنامه علی بن ابیطالب بود و در کلام اختصاری بکار رفته است. وقتی به علی (ع) فرمود که آنرا محو کند علی (ع) امتناع کرد. رسول نامه را گرفت و او نوشتن نمی‌دانست، نه اینکه نوشتن خوب نمی‌دانست. «یحسن» در اینجا به معنی «یعلم» است و این ادبی شایسته و پسندیده است که علم را درباره پیغمبر نفی نکرده باشند. چنانکه در تفسیر آیه «احسن کل شیء خلقه» گفته‌اند: «اعلم کل شیء خلقه»^۶. عرب بدین گونه ادب می‌کرد و گاهی کلمه‌ای را از نظر ادب بجای کلمه دیگر بکار می‌برد. پس معنی «لیس یحسَن یکتب» می‌شود: «لیس یعرف یکتب»^۷.

۲) در اخبار خاصه و عامه هر دو آمده که در اوقات شدت مرض موت پیامبر (ص) گفت: «دواتی و کاغذی بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من گمراه نشوید» ولی هیاهویی شد که پیغمبر هذیان می‌گوید. پس رسول خدا رنجیده خاطر شد و امر کرد از نزد او بیرون بروند^۸ که این روایت خود دلالت صریح بر

۵. سیره حلبیه ۳: ۲۴، قاضی: شرح شفا ۱: ۷۲۷، زینی دحلان و حاشیه سیره حلبیه ۲: ۲۱۴.

۶. تفسیر طبری ۲۱: ۶ بولاق.

۷. تفسیر طبری ۲: ۲۵۸ چاپ جدید حاشیه محمد شاکر. سهیلی در روض الانف ۱: ۲۳۰ کلام مفصلی در این باره دارد.

۸. طبری ۳: ۱۹۲ وقایع سال ۱۱، شرح قاموس ۳: ۲۲۸، ابن سعد: جزء ۱ قسم ۲ ص ۳۶ و ۳۲۴ و ۳۳۶، بخاری: علم ۳۹، جزیه ۶، مغازی ۸۳، مرضی ۱۷، الاعتصام ۲۶، مسلم: وصیه ۲۲ — مسند احمد ۱: ۲۳۲، ۲۹۳، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۵۵ و ۳۴۶.

توانائی پیامبر بر نوشتن می‌کند.^۹

۳) صرفنظر از شواهد تاریخی، توجهی به مأموریت بزرگ رسول خدا و عظمت وظیفه‌ای که در پیش داشت این مسأله را روشن‌تر و گویاتر می‌سازد. کار پیامبر تنها ابلاغ وحی و رساندن آن نبود. او مأمور تعلیم قرآن و تربیت مردم بود. او باید حکمت و دانستی که در آیات نهفته بود به مردم می‌آموخت و آنان را از گمراهی نجات می‌بخشید. چنانکه خداوند در این باره بر بندگان مَنّت می‌نهد:

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

همانا که خداوند بر گروندگان مَنّت نهاد هنگامیکه فرستاد در میان ایشان پیامبری از خود ایشان تا بخواند برایشان آیت‌های او را و پاک سازد ایشان را و کتاب و حکمت به ایشان بیاموزد—و اگرچه پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند»^{۱۰}. سخن از آموزش است. تعلیم کتاب و حکمت نخستین وظیفه پیامبر بود. صرفنظر از مقام علم و قلم که در نخستین آیه‌های نازل شده پایگاه بلندی یافته در آیات قرآن و بخصوص در آیه‌های مکی بسیاری از ادوات کتابت و قراءت مانند کتاب و کاغذ و صحف و قلم و مداد ذکر شده است.^{۱۱} توجه کنیم که بیش از سیصد مورد کلمات کتابت و مشتقات آن و بیش از نود بار قراءت بگونه‌های مختلف در قرآن بکار رفته است. باین همه جلالت قدر کتابت و قراءت چطور می‌توان گفت که پیغمبر خود نانویسنده بود؟ مضافاً بر آنکه خداوند در توصیف رسول خود فرموده:

«رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً

فرستاده‌ای از خداوند که می‌خواند نامه‌های پاک را»^{۱۲}. در اینجا صحبت از تلاوت است نه قرائت چه، تلاوت اخصّ از قرائت است. هر تلاوتی قرائت هست ولی هر قرائتی تلاوت نیست.^{۱۳} اما در آن موردی که استناد می‌شود به آیه شریفه ۴۸

9. Nöldeke: I, S. 12.

۱۰. سورة آل عمران: آیه ۱۶۳.

۱۱. مثلاً، سورة ۶ انعام: آیه ۷، ۹۱ و سورة ۱۷ اسراء: آیه ۱۳، ۱۴، ۹۳ و سورة ۱۸ کهف: آیه ۱۰۹ و

سورة ۲۱ انبیاء: آیه ۱۰۴ و سورة ۳۱ لقمان: ۲۷ و سورة ۵۱ طور: آیه ۱—۳ و سورة ۶۸ القلم:

آیه ۱—۲ و سورة ۷۴ المدثر: آیه ۵۲ و سورة ۸۷ الاعلی: آیه ۱۸—۱۹ و سورة ۹۶ العلق: آیه ۱—۴

۱۲. سورة ۹۸ البینه: آیه ۲.

۱۳. مفردات راغب: ۷۴.

از سوره عنکبوت که گذشت^{۱۴}، فرمود: تو پیش از این کتابی نخواندی... منظور از کتاب در این آیه نوشته‌های مذهبی یهود و نصارا است که بزبانهای عبری و سریانی و لاتینی وجود داشته و پیامبر نسبت بدانها بیگانه بوده است و آیه در ردّ بیانات یهود نازل شد.

پیامبر پیش از بعثت عامل بازرگانی خدیجه و مأمور حساب و کتاب او بود و حتی در تاریخ ضبط است که چون از سفر بازگشت صورت حساب خود را به خدیجه داد.

حتی در پاره‌ای از روایات آمده که پیغمبر شخصاً به چند تن از جوانان مسلمان تعلیم خوشنویسی داده است^{۱۵}.

نظر دانشمندان

با تمام کوششی که در اختصار رفت سخن بیش از اندازه متناسب با این فصل بدرازا کشید ولی مطلب خود آنقدر دلکش و مهم است و ناگفته‌ها پیرایه آنقدر زیاد که جای پوزش و معذرت باز می‌ماند.

بحث درباره «امّی» و یا خوانا بودن پیامبر سخنی نیست که تازگی داشته باشد و یا تنها خاورشناسان فرنگ لب بدان گشوده باشند. این مبحثی است که از دیر-باز گشاده و مجال سخن در آن بسیار بوده است.

از آن جمله ابوالولید باجی مالکی^۱ از کسانی بود که می‌گفت در صلح حدیبیه پیغمبر با دست خود نوشت. علمای اندلس در آن زمان این سخن را مخالف قرآن

۱۴. سوره ۲۹ عنکبوت: آیه ۴۸.

۱۵. کتانی: التراتیب الاداریه، فصل تعلیمات پیغمبر برای هنر خوشنویسی بنقل از کتاب شفای قاضی عیاض، در کتب شیعه نیز از این قبیل روایات نقل شده است:

عن زید بن ثابت انه قال قال رسول الله: اذا كتبت بسم الله الرحمن الرحيم، فبین — السین فیه — عن ابن عباس قال قال رسول الله (ص): لاتمد الباء الى المیم حتی ترفع السین: وعن انس قال قال رسول الله (ص): و اذا كتب احدكم بسم الله الرحمن الرحيم فليمد الرحمن. و عنه ايضاً: من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده تعظيماً لله غفر الله له بعار الانوار چاپ اول — جلد ۱۹ در فضائل قرآن باب دوم ص ۱۰.

۱. سليمان بن خلف بن سعد بن ايوب بن واثق تجيبي مالكي از حفاظ و علماء اندلس بود متوفی بسال

۴۷۴. اعلام ۳: ۱۱۸۶.

دانستند و با او بمنظره برخاستند ولی او بر ایشان پیروزی یافت که قرآن با این سخن منافات ندارد و در آیه «ما کنت تتلوا من قبله من کتاب ولا تحطه بیمینک»^۲ نفی مربوط به قبل از نزول قرآن است. پس از آنکه نادیری (امیت) وی (ص) مسلم شد و معجزه ثابت گشت دیگر برای توانائی بر خواندن و نوشتن بدون معلم، مانعی نمی ماند و این معجزه ای است پس از معجزه ای^۳... دیگر از کسانی که در این باره بحث کرده اند ابوالفتح نیشابوری، ابو محمد بن مفوز، ابوذر عبدالله بن احمد هروی، قاضی ابوجعفر سمنانی و دیگرانند. از شعبی و ابن ابی شیبیه گفته اند که پیامبر درود زندگانی نگفت تا اینکه نوشتن آموخت^۴.

بعضی از علمای افریقا و سیسیل گفته اند که توانائی بر نوشتن پس از اقامی بودن منافاتی با معجزه ندارد بلکه این خود معجز دیگری است بعد از شناسائی امی بودن او^۵.

از متأخرین نیز کوششی بکار برده اند که شاید میان این دو نظر راهی بیابند و یا تلفیقی از هر دو باشد. آقای منوچهر بزرگمهر می نویسد: می توان گفت که امی بمعنی بیسواد است اما نه مطلق بیسواد. بلکه، کسی که کتابهای منزله آسمانی را نمی تواند بخواند و مجازاً بمعنی قومی که دارای کتاب نیستند نیز استعمال شده، بعدی که در میان یهود معنی اصلی آن از میان رفته و نقل بمعنی اصطلاحی گردیده است، مثل «اهل کتاب» در میان مسلمین. البته عکس این تعبیر هم ممکن است. یعنی می توان گفت «امی» بدو بمعنی «غیر یهود» یعنی قوم «بی کتاب» آمده، سپس توسعاً بمعنی کسی که قادر به خواندن کتاب یا نوشتن آن نیست استعمال شده است. باین ترتیب هر دو معنی یعنی آنچه مفسرین اسلامی گفته اند و آنچه محققان غربی می گویند صحیح خواهد بود و «نبی امی» یعنی پیغمبری که نانویسنده است و در میان قومی که تا کنون کتاب آسمانی بر آنها نازل نشده و بقول یهود «امی» بوده مبعوث گردیده است^۶.

چنانکه در مورد ابوالولید باجی دیدیم گاهی کار در این مورد به زشت گوئی هم

۲. سوره ۲۹ عنکبوت: آیه ۴۸.

۳. سیره حلبیه ۱: ۲۴.

۴. تفسیر کشف الاسرار میبدی ۷: ۶.

۵. شرح قاموس ۸: ۱۹۱.

۶. مجله دانشکده ادبیات تهران شماره ۴۰ تیرماه ۱۳۴۲ صفحه ۴۳۶.

کشیده و از این جهت زرقانی می‌گوید:

زشت گوئی روش دانشمندان و ادب جویندگان نیست مطلب مورد نظر، مسأله‌ای است نظری و حکم در آن باره و رجحان یک طرف بر طرف دیگر بستگی بدلائل طرف دارد، نه هوای نفس—اگرما دلائل اینها و آنها را بنگریم ملاحظه می‌کنیم که دلائل نادبیری (امیت) او (ص) قطعی و یقینی و دلائل نویسندگی او (ص) ظنی و غیریقینی است. هیچکس هم دلائل قطعی و یقینی را واهی نگذارد. اما تعارض میان این دو نیز روشن است. منتهی تعارض ظاهری است و دفعش هم ممکن. بدین ترتیب که دلائل نادبیری (امیت) را به اوایل حالات رسول خدا برمی‌گردانیم و دلائل نویسا بودن او را بر اواخر حالات و این جمع میان دلائل می‌شود. بی‌گفتگو جمع میان آنها بهترین راه است تا اینکه جزئی را قبول و جزئی را رد کنیم. در صورتی که در هریک از این اجزاء نیروئی از استدلال نهفته است و بهر حال جمع میان آنها نیز ممکن^۷.

خط قرآن

خط قرآن و یا «رسم المصحف» همان روش نگاشتن قرآن است که در زمان عثمان برای کتابت قرآن برگزیده شد. دانشمندان این روش را «رسم المصحف» نامیدند و عده‌ای نیز از آن برسم عثمان و یا رسم عثمانی یاد می‌کنند. البته اصل در نوشتن، ضبط کلمه چنان است که گفته می‌شود و صورت مکتوب کلمه باید بدون کاستی و یا افزایش و هیچگونه تغییر و تبدیلی حاکی و مبین صورت ملفوظ آن باشد. اما در مصاحف عثمانی این اصل رعایت نشده و حروف زیادی در آن یافته می‌شود که مخالف آن طرزی است که تلفظ می‌گردد و از اینجاست که در مورد خط قرآن نیز آراء و عقاید مجال برخورد وسیعی یافته‌اند. ابن خلدون درباره رسم الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند می‌گوید:

«آنها با خطوطی ناستوار از لحاظ زیبایی و اصول خط، قرآن را نوشته‌اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخط‌های آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف است و

۷. مناهل العرفان ۱: ۳۵۹ و ۳۶۰، شبیه این نظر را نیز مجلسی (ره) در هیوة القلوب (۲: ۱۰۸) نقل می‌کند.

اهل فن آنها را برخلاف قیاس تشخیص داده‌اند. سپس تابعان نیز همان رسم الخط را از لحاظ تبرک و تیمن رسم الخط اصحاب پیامبر (ص) پیروی کرده‌اند، همان صحابه‌ای که پس از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار می‌رفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فرا گرفته بودند. چنانکه هم‌اکنون نیز برخی از کسان خط ولی یا عالمی را از لحاظ تبرک می‌پسندند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می‌کنند ولی هیچ نسبتی میان آنان و آنچه صحابه نوشته‌اند وجود ندارد. چه، شیوه صحابه پیروی شده و رسم الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

«و در این باره نباید به پندار برخی از بیخبران اعتناء کرد که می‌گویند: صحابه به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط را نیکو می‌نوشته‌اند و اینکه برخی تصور می‌کنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست. بلکه کلیه مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند می‌توان توجیه کرد و می‌گویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در «لاذبحنه»^۱ این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «بایید»^۲ یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجبی که آنان را به اینگونه توجیهات وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزّه می‌کنند و می‌پندارند که این خط کمال آدمی است و بنابراین صحابه را از نقصان این کمال منزّه می‌سازند و آنان را به کمال در مهارت خط نسبت می‌دهند و برای توجیه آنچه از خط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخط است اینگونه تلاشها می‌کنند. در صورتی که این شیوه درست نیست. و باید دانست که خط درباره آنان از کمالات نیست. چه، این فن چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکار می‌رود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمی‌باشد. زیرا نقصان در آن به ماهیت دین یا خصال انسان بازمی‌گردد. بلکه نقصان صنعت مربوط به مسائل معاش آدمی است و بر حسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت می‌کند. زیرا عمران استعدادهای نهفته انسان را نشان می‌دهد»^۳.

۱. سوره ۲۷ النمل: آیه ۲۱.

۲. سوره ۵۱ الذاریات: آیه ۴۷.

۳. ترجمه فارسی مقدمه ابن خلدون: ص ۸۴۳.

نظر ابن خلدون را بتفصیل دیدیم. ولی او در میان علماء طرفداران کمی دارد. اکثر و اغلب از فرط پرهیزگاری و احترام به پیامبر و یارانش هیچ نوع دخل و تصرفی را در آن روا ندارند.

ابن درستویه می گوید: دو نوع خط است که با هم قیاس نمی شوند: خط مصحف و خط تقطیع عروض^۴.

ابوالبقاء می گوید: «گروهی از دانشمندان علم لغت نوشتن کلمه را بر لفظ می دانند مگر در مصحف، که در آن از نسخه امام پیروی کرده اند، و عمل بر اول است.»^۵

ابو عمرو دانی از قول اشهب می گوید: از مالک پرسیده شد: آیا مصحف آن چنانکه مردم از هجاء می گیرند نوشته می شود؟

— پاسخ داد: نه، مگر بر نوشتن نخستین. — و از دانشمندان کسی مخالف آن نیست.^۶ و باز جای دیگری می گوید:

از مالک درباره حروف قرآن مثل واو و الف پرسیدند که اگر در کلمه ای یافته شود می توان در مصحف تغییری داد؟ — گفت: نه.

ابو عمرو می گوید: یعنی واو و الف زیادی در نوشتن کلمه ای که آن الف و واو تلفظ نمی شود: مثل: «واو» در «اولوالالباب» و «اولات» و «الربوا» و غیره.^۷ و کرمانی در «عجائب» گفته است که در خطوط قبل از خط عربی (کذا) فتحه را بصورت الف و ضمه را بشکل «واو» و کسره را بصورت «ی» می نوشتند. پس «لَا وَضَعُوا» (در آیه ۴۷ سوره ۹ توبه) و امثال آنرا بجای فتحه با الف می نویسند و «ایتای ذی القربی» را با یاء بجای کسره و اولئك و امثال آنرا به واو بجای ضمه، بجهت نزدیکی زمانشان به خط اول.^۸ امام احمد بن حنبل گفت: مخالفت با خط

۴. این درستویه: الكتاب: ۷.

۵. کتاب اللباب ورقه ۲۰۰ نسخه خطی دارالکتب المصریه بشماره ۴۲۳.

۶. ابو عمرو الدانی: المقنع ص ۱۰ — سخاوی نیز این روایت را بسندش با اندک اختلافی نقل می کند.
۷. ایضاً: ص ۳۰.

۸. الاتقان ۲: ۱۶۸ نوع ۷۶ قاعده ثانیه.

و نیز گفته اند: «... بعضی از قراء مانند اعمش و دگران معتقد بوده اند که در رسم الخط اولیه قرآن حرف «ی» را بگونه «الف» می نوشتند (کذا) و همچنین سجستانی آورده است که به قرن سوم نامه ای از پیغمبر با خط سعید بن العاص «دبیر محمد (ص)» دیده شده است و در آن نامه همه جا کلمه «کان» با

←

مصحف عثمان در واو یا الف یا یاء و غیر از آن حرام است.
در حواشی «المنهج فی فقه الشافیه» چنین آمده است: «کلمه ربا با واو نوشته می‌شود چنانکه در رسم عثمانی آمده و در قرآن به یاء و یا الف نوشته نمی‌شود، زیرا این روش سنت متبعه‌ای است.»

و در محیط برهانی، در فقه حنفیه مذکور است: «سزاوار است که مصحف جز برسم عثمانی نوشته نشود.»

علامه نظام‌الدین نیشابوری گفت: «گروهی از ائمه گفته‌اند که بر قاریان و دانشمندان و نویسندگان واجب است که از همین روش خط مصحف پیروی کنند؛ و آن رسم زید بن ثابت، امین رسول خدا و نویسنده وحیش بود.»

بیهقی در شعب الایمان گوید: «کسی که مصحف را می‌نگارد سزاوار است که نگهبان همان روشی باشد که این مصاحف را بدان نگاشته‌اند و با آن مخالفتی نکند و چیزی از آنرا تغییر ندهد، چه آنان دانشمندتر و بزبان و دل راست‌تر و بامانت بزرگتر بودند، پس سزاوار نیست که خرده‌ای بر آنان بگیریم.»
در باره خط نخستین قرآنی که بزبان پیغمبر نوشته شده گفته‌اند:

«... به خط حمیری بود و پس از آن بر حسب اشارت پیغمبر با حروف سریانی نگاشتند و از آن پس کاتبین وحی که از آنجمله علی بن ابیطالب و ابن عباس و عثمان بن عفان می‌بودند قرآن را با خط کوفی نوشتند»^۹ ولی دلیلی بر آن یافت نشد.

بهر صورت، نوشتن قرآن برسمی جز رسم عثمانی تحریم نشده و گناهی و وعیدی و نهی و تهدیدی در آن بکار نرفته است. ولی عده‌ای از دانشمندان از فرط دقت در حفظ کلام خدا و از نظر احترام به یاران پیامبر و برای پرهیز از هرگونه تصرفی، اگرچه بکوچکترین نحوی و یا احیاناً مفید هم باشد، کتابت باین روش و رسم را التزامی می‌شناسند.

→ واو نوشته شده و لفظ «حتی» چنانچون خوانده می‌شود: «حتا» ضبط شده است و نگارنده را مسموع افتاد که در نخستین جنگ همگانی جمال پاشا سفاح فرمانده سوریا قرآنی خطی به کیسر آلمان «گلیوم» هدیه کرد و این قرآن به خط خالد بن ولید صحابی «فاتح سوریا» بود و تا سال ۱۹۱۴ مسیحی بر سر قبر او موقوف بود و درین قرآن کلمه «صلاة» بگونه «صلویه» و حیاة بصورت «حیویه» نوشته شده بود.

«نویخت: دیوان دین: ۶۴».

۹. دیوان دین: ۴۹.

مشخصات «رسم عثمانی»

گذشت که خط قرآنی براهنمائی عثمان بود و بنام او معروف شد. او در کار قرآن کوششی کرد و بیشتر زمان خود را به تلاوت آن می‌گذراند.

چنانکه گفته‌اند بهمان هنگام تلاوت قرآن نیز کشته شد (۳۵ هـ. ق.)^۱ و آثاری از خون وی بر مصحف امام باقیماند.^۲

این رسم و روش نوشتن، گرچه مشکلاتی در خواندن پیش می‌آورد و آنچه زمان بگذرد بی‌شک دشواری بیشتری بار خواهد آورد ولی همیشه مدافعین سرسختی با دلایل محکمی داشته که ظاهراً خالی از مزایا و مرجحاتی نیز نبوده است. گفتیم که نویسندگان قرآن روش خاصی برگزیده بودند. چون کلمه‌ای بیش از یک قرائت داشت، آنرا طوری می‌نوشتند که همه‌گونه خوانده شود. چنانکه: ان هذان لساحران^۳.

در مصحف عثمانی، بدون نقطه و شکل، و نه تشدید و یا تخفیف در دو نون «ان وهذان»، و خالی از الف و یاء بعد از ذال هذان، چنین: «ان هذان لساحران» نوشته می‌شد. و چنانکه می‌بینیم چنین روشی مجال قرائت را بهر چهار وجهی که باسانید صحیح به ما رسیده، باقی می‌گذارد:

۱) قرائت نافع که نون «ان» را تشدید می‌دادند و نون «هذان» را بالف تخفیف می‌بخشیدند.

۲) قرائت ابن کثیر که در این مورد تنهاست: تخفیف نون در «ان» و تشدید نون در «هذان».

۳) قرائت حفص، که نون را در «ان» و «هذان» به الف تخفیف می‌دهد.

۴) قرائت ابی عمرو، بتشدید «ان» و به یاء و تخفیف نون در هذین.

— گاه در نوشتن کلمات پاره‌ای حروف زیادی نوشته می‌شد؛ چنانکه کلمه «اید»

۱. مورخین گویند قرآن را همیشه به خشوع و با تبئیل (بریده) می‌خواند (ابن العبری: تاریخ مختصر الدول چاپ صالحانی بیروت ۱۸۹۰ م. ص ۱۷۸ س ۱۳).

Casanova: *Mohammed et la fin du monde*, p. 139. Blachère: *Introduction au Coran*, p. 67 note 83.

۲. Casanova: Op. Cit., 123. ابن سعد: ج ۳ قسم ۱ ص ۴۴، مسند احمد ۱: ۷۲ و ۷۴.

۳. فصل فی قوله ان هـ ان لساحران: ابن تیمیة متوفی سال ۷۲۸ هـ. نسخه خطی رقم ۳۸۳۵ (۹۹ مجموع) دارالکتب الظاهرية.

در «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» را «بایید» نوشته باشند. و یا در این چهار فعل واو حذف و يَدْغُو الْإِنْسَانُ، وَ يَمْحُو اللَّهُ الْبَاطِلَ، يَوْمَ يَدْعُوا الدَّاعِيَ، سَدْعُوا الزَّبَانِيَّةَ که در مصحف عثمانی چنین نوشته می‌شد: و يدع الانسان، و يمح الله الباطل، يوم يدع الداع، سدع الزبانية بدون واو در چهار فعل و نقطه‌گذاری و اعراب در همه کلمات. — در نوشتن بعضی کلمات چون الصلاة والزكاة بدینصورت: «الصلوة و الركوة» نوشته می‌شد تا نشان داده شود که الف در آن منقلب از واو است.

خط قرآن در این عصر:

دانشمندان در باره روش خط قرآن سه عقیده دارند:

(۱) دسته‌ای از آنان معتقدند که این رسم توفیقی ازلی است و مخالفت با آن جایز نیست. رسول خدا خود به نویسندگان وحی فرمان می‌داد و روش نوشتن آنان را تعیین می‌فرمود و گذشته از آن، صحابه و تابعین نیز بر آن اجماع کرده‌اند و شقاق و خلاف در آن روا نباشد. «نظر چند دانشمند» چند صفحه پیش در این مورد گذشت.

(۲) دیگرانی نیز گفته‌اند که رسم مصاحف اصطلاحی است نه توفیقی و مخالفت با آن نیز جایز می‌باشد و سخن ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود در این باره گذشت. قاضی ابوبکر باقلانی نیز در کتاب «انتصار» خود می‌گوید:

«اما در باره نوشتن، خداوند چیزی در آن باره واجب نکرده است، و بر نویسندگان قرآن و خط‌نویسان مصاحف روش خاصی معین نگشته، و نه در نصوص کتاب، و نه در مفهوم آن، و نه در نص سنت و نه بالاخره در اجماع امت، چیزی در این باره واجب نگشته و یا قیاسات شرعیه بر آن دلالت نمی‌کند. هر کس جز این ادعا کند، اقامه دلیل و بیان برهان بر او است^۱...»

(۳) صاحب البرهان و پس از آن صاحب التبیان گام فراتر نهاده و با شیخ عزالدین (العز) بن عبدالسلام هم‌قول می‌شوند که نوشتن مصحف اکنون بر رسوم نخستین سزاوار نیست؛ تا از جانب نادانان در معرض تغییر قرار نگیرد، رسم عثمانی همانند اثری از آثار نفیسه موروته از نیاگان صالحه، باید نگهداری شود.

۱. زرقانی این قول باقلانی را بتلخیص نقل کرده و بتفصیل رد می‌کند و دلایل چندی از علماء نقل می‌کند. مناهل العرفان ۱: ۳۷۳ بعد.

گفته می‌شود که بسیاری از متعلمان قرآن را بخوبی نمی‌توانند آموخت و قرائشان درست و خوش آهنگ نیست، زیرا رسم عثمانی را بخوبی نمی‌شناسند و شکل کلمات برایشان نامأنوس و دور از ذهن است. این اشکال برای عربی‌زبانان نیز وجود دارد تا چه رسد برای مسلمانانی که زبانشان و یا احیاناً خطشان نیز با عربی فرق داشته باشد. پس ناچار باید برای سهولت و آسانی کار، مصاحف امروز را همچون قدیم ننویسیم و روشی نزدیکتر به لفظ برای نوشتن انتخاب کنیم. ولی دیدیم که عده زیادی از دانشمندان از فرط تعلق به کتاب خدا و پرهیز از کوچکترین تغییری در آن، رسم قرآنی را توقیفی ازلی می‌دانند و می‌گویند برای آموختنش باید زحمتی به خود هموار ساخت و خیری اندوخت. گذشته از آن خط و کتابت هر روز در معرض تغییر تبدیل است و چه بسا که در این خطوط مختلفه، فتنه‌هایی گوناگون پیش آید و آنچه در گذشته جلوگیری شد در آینده بگونه دیگری رخ نماید.

باید در نشر و تبلیغ قرآن از هیچ جهدی فروگذار نکرد و آنرا چنانکه هست به کودکان دبستانی آموخت و اگر در این مورد کار به اشکال برخورد می‌توان، همانطور که در مجله‌الازهر مصر پیشنهاد شده، در مورد کلماتی که با قواعد خط و املائی کنونی فرق دارد و بسیار کم است، در پائین هر صفحه‌ای صورت نزدیکتر به ذهن آن کلمه را هم ضبط کرد.

امام بدرالدین زرکشی می‌گوید: ^۲ درباره اینکه بتوان قرآن را بقلمی جز عربی نوشت کسی از دانشمندان را ندیدم که سخنی گوید ولی بهتر منع آنست. چنانکه قرائتش به غیر زبان عرب تحریم شده، زیرا قلم یکی از دو زبان است و عرب قلمی جز عربی نمی‌شناخت. قال تعالی: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» ^۳.

چند کتاب

رسم الخط مصحف عثمانی از قدیم مورد توجه دانشمندان بود و قواعد مرتبی برای روش نگاشتن آن ترتیب داده بودند ^۱ در این باره کتب چندی نیز تألیف

۲. البرهان فی علوم القرآن ۱: ۳۸۰.

۳. سورة ۲۶ الشعراء: آیه ۱۹۵.

۱. مراجعه کنید: ابوعمر الدانی: المحکم فی نقط المصاحف چاپ دمشق ۱۳۷۹ هـ. المقنع: ۲۲، ۵۰..

البرهان فی علوم القرآن ۱: ۳۸۱، کتاب المصاحف سجستانی: ۱۰۳، البعد، الاتقان سیوطی ۲: ۱۶۶ نوع

۷۶، مناهل العرفان ۱: ۳۶۲.

شده است که از آن میان پاره‌ای معروفترند. چون: المقنع فی رسم القرآن ابو عمرو-
الدانی، عنوان الدلیل فی رسوم خط التنزیل علامه ابوالعباس مراکشی، ارجوزة
اللؤلؤ المنظوم فی ذکر جملة من المرسوم، نظم علامه شیخ محمد بن احمد مشهور
به متولی- این منظومه را مرحوم شیخ محمد خلف حسینی بشرح درآورد بنام: «مرشد-
الهیان الی معرفة ما یجب اتباعه فی رسم القرآن.»

۱۳ — اعجام و نقطه گذاری

مشکل خواندن قرآن

گذشت و دیدیم که صحابه مصحف کریم را چه سان نوشتند، معروف است که نوشته های ایشان خالی از هرگونه نقطه و علامتی بوده است. آن خط نه نقطه داشت و نه زبر و زیر و پیش، حتی بالاتر از آن، حروف علة (الف، واو، یاء) نیز در کلمه نوشته نمی شد. چند نمونه دیگر ببینیم:

«قُل» بمعنی بگو «قَالَ» بمعنی گفت هم خوانده می شد. طَب، طاب هم قرائت می گردید. «کُتِب» میان اسم و فعل، مفرد و جمع، معلوم و مجهول مشترک بود. «مسلمات» را «مسلمت» و «کافرون» را «کفرن» می نوشتند. «رجل» بگونه پا و یا یکمرد و نیز بصورت رجال بمعنی چند مرد هم خوانده می شد. مضاف بر اینکه اساساً آن خط نقطه نداشت و بنابراین خواندنش بس مشکل تر و پیچیده تر می گشت.

توجه کنیم که کمتر زبانی باندازه عربی درست خواندن و گفتن و فهمش بستگی به اعراب دارد. چه بسا که اشتباه در یک زبر و یا زیر (چنانکه در داستان ابوالاسود بیاید) معنای جمله را بکلی واژگونه سازد و همین یک زبر و زیر سرحد میان کفر و ایمان باشد.

سالهای درازی قرآن دست بدست می گشت و مایه تری زبان و اطمینان خاطر و مونس دلهای مسلمانان بود بدون اینکه نقطه و یا زیر و زبری داشته باشد. دو عامل اساسی و اصلی عرب را از این مشکل رها می ساخت: ذوق سلیم و حافظه قوی.

ذوق سلیم و ملکه خاطر ایشان، پیش از آمیزش با مردم بیگانه، آنها را از اشتباه دور نگه میداشت. عرب در بادیه بکلام فصیح سخن می گفت. به شعر و خطبه انس و الفتی تام داشت. فصاحت و بلاغت قرآن را با تمام وجود خود درک

می کرد. تلاوت آیه‌ای از قرآن بر دلش می نشست و تا ژرفای روانش اگرمی گذاشت، از دل و جان شیفته کلام الهی بود و براستی به آن ایمان داشت. اضافه کنیم بر این ذوق و شیفتگی، آنچه اول گذشت و آن حافظه غریب و شگفتی آور آنها بود. مردمی «امی» که همه چیز زندگی را به حافظه خود سپرده و از آن بازمی خواستند. قرآن نوشته، برای آنها حکم تذکار و یادآوری را داشت. با کلمه کلمه آن مأنوس بودند و حرف حرف آن را می شناختند. شبی نبود که قسمتی از آن را کسی از مسلمانان نخواند و روزی نمی گذشت که مسلمان آن روز آیاتی از کلام خدا بر زبان نیاورده باشد. حتی کار تلاوت و حفظ و تمسک به آیات قرآنی بدانجا می کشید که پاره‌ای از مردم سخن عادی و روزانه خود را نیز به آیات قرآنی زینت می بخشیدند و چه بسا که همه مطلب خود را با آیات آسمانی بیان می کردند.

چنین بود که در آغاز کار، نیازی به نقطه و زبر و زیر احساس نمی شد. تسلط آنها بر زبان و احاطه کاملی که بر آن داشتند، موجب گشت که در قرن‌ها بعد، هنوز دانشمندانی یافته شوند که زبر و زیر گذاشتن خط را اهانتی به خواننده تلقی کنند و جز در موارد خاص و بسیار ضروری، از آن اجتناب ورزند.

ولی جهان اسلام، تنها دنیای عرب نماند. دسته دسته و گروه گروه، مردم ملل مختلفه و انسانهای شیفته خداشناسی و آزادگی به آن روی آوردند. از همان سالهای اولیه پیدایش اسلام، ایرانی و قبطی، ارمنی و آرامی، ترک و تاجیک، خیل خیل و گروه گروه به این سرچشمه فیاض و منبع ازلی سعادت، هجوم آوردند. اینها عرب نبودند، بیگانه و عجم شمرده می شدند. چه بسا که فرسنگها از زبان عرب بدور بودند و در همه عمر یک کلمه عربی هم نشنوده بودند. ولی به خواندن قرآن و نماز و دعای خود التزام داشتند. برای اینها دریاست بود که قرآن را بیاموزند و نگفته خود پیداست که این کار چه کار مشکل و توانفرسائی بوده است. خطی بیگانه، آنهم بدون نقطه و زبر و زیر و پاره‌ای از حروف!

این بود که در خواندن لغزش فراوان گشت و اشتباه و غلط پیش آمد. چه بسا که این لغزشها از آغاز کار وجود داشته که گویا عثمان تعبیر به لحن می کند و می گوید: «لحنی که در آن یافته شود عرب خود آنرا اصلاح می کند.» و یا چنین سخنی را به عمر نیز نسبت داده اند و یا عایشه آنرا خطای نویسندگان شمرده است.^۱

۱. کتاب المصاحف ابن داود: ۳۲، بعد، المحکم فی نقط المصاحف ابو عمرو الدانی چاپ دمشق ۱۹۶۰ ص

←

بهرحال، گسترش حیرت‌آور و سریع اسلام مسائل زیادی پیش آورد و یکی از آنها آمیزش عرب و عجم بود که در نتیجه آن، عوامل فساد در زبان عرب پیدا شد و لغزش و لحن در زبان فصیحی عرب نیز مجال بروز یافت.

تلفظ غلط و لغزش در سخن، در میان مردمی که به‌رسانائی و گویائی زبان خود سخت پای بند بودند، گناه نابخشودنی شمرده می‌شد. بویژه، اگر چنین لغزشی در سخن خدائی و آسمانی پیش آید. این دیگر غیر قابل تحمل بود و گناهی بزرگتر بشمار می‌آمد. این داستان با همه سهمگینی رخ داد.

مردمی بیگانه با زبانی و خطی ناآشنا روبه‌عربی آوردند، خواه و ناخواه، دچار لغزشها شدند و موجب آن گردیدند. بیفزائیم بر این سخن که اعراب خود به‌قبائل و عشایر مختلفی تقسیم شده و هریک از این گروهها لهجه و گویشی خاص خود داشت که با دیگران فرق فراوان می‌کرد. این همه اختلاف و افتراق دست بدست هم داد و آنطور که گفته‌اند: «ملاحن و تصحیفاتی» پیش آورد.

چنانکه ابوالاحمد عسکری گفته: «قرآن را چهل و چند سال در مصحف عثمان می‌خواندند تا زمان خلافت عبدالملک و در این هنگام تصحیفات فزونی یافت و در عراق گسترده شد». و چه بسا که منظور از این تصحیفات لغزشها و اشکالات قرائت در پاره‌ای از کلمات و حروف قرآن باشد.

بهر صورت، رواج لغزش و لحن در سخن موجب شد که مردم دوراندیش را به‌اندیشه چاره‌جویی افکند. به این فکر افتادند که قرآن را نقطه‌گذاری کنند و اعراب دهند تا هم حروف بخوبی شناخته شده و با مشابه خود مشتبه نشود و هم حرکات حروف درست ضبط شود که دیگر از لغزش و لحن مصون بمانند.

اعجام و نقطه‌گذاری

اعجام مصدر باب افعال است و در زبان عرب یکی از معانی باب افعال سلب است. یعنی از میان بردن ریشه فعل را می‌رساند. چنانکه «أَعْجَمْتُ الْكَلَامَ» یعنی از آن سخن رفع‌کنگی و ابهام کردم. چون نقطه‌گذاری بر حروف و زیر‌گذاردن

→ ۱۸۵، المقنع فی معرفة رسم مصاحف الامصار چاپ استانبول ۱۹۳۲ ص ۱۲۴، الاتقان فی علوم القرآن چاپ سوم حلبی بابی ۱: ۱۸۲ نوع ۴۱ تنبیهاً.
۲. ابن خلکان: وفیات الامیاء چاپ ۱۳۱۰ قاهره ۱: ۱۲۵.

بر آن ابهام و گنگی سخن را از میان می برد آنرا «اعجام» نامیده اند.
در اوایل اعجام تنها با نقطه گذاری انجام می شد. در اصطلاح نقطه گذاری
دومعنی نزدیک بهم دارد:

۱) نقطه گذاری برای تمیز حروف مشابه، چون نقطه های باء و تاء و ثاء...
۲) نقطه گذاری برای تشخیص حرکات کلمه - چنانکه برای نشان دادن حرکت
فتحه یک نقطه روی آن می گذاشتند و برای نمایاندن کسره یک نقطه زیر حرف و
برای ضمه یک نقطه جلو حرف و یا در میان آن می نهادند.
گاهی قدماء این دو روش را بهم می آمیختند و نقطه مدوری می گذاشتند که هم
نشانه حرکت حرف و هم نقطه آن بود.

نقطه گذاری برای ضبط حرکات و اعراب نیز دو نوع بود:

۱) نقطه گذاری با نقطه های مدور که بیشتر قاریان در مصاحف خود بکار
می بردند و بنابر مشهور ابوالاسود دؤلی آنرا وضع کرد.
۲) شکل که به آن «شکل شعر» هم گفته می شد و آن علامات مختلفی ای چون
تشدید و همزه و ضمه و فتحه و کسره بود. گفته اند که نخستین بار خلیل بن احمد
با اقتباس از حروف آنرا وضع کرد. مثلاً علامت تشدید (ـّ) را از اول کلمه شدید
گرفته و ضمه و اوکوچکی است که بالای حرف گذارده و کسره یا یی کوچکی و فتحه
الف کوچکی بوده که بالای حرف گذاشته است.

علمای نحو و لغت این ترتیب را برای ضبط شعر و لغات بکار می بردند ولی
قاریان و نقطه گزاران مصاحف به پیروی از پیشینیان خود این روش را اوایل در
قرآن بکار نمی بردند.

البته منظور و مراد از هر دو طریقه یکی بود و این دو روش تنها در صورت و
شکل با هم اختلاف داشتند. نقطه گذاری بطور کلی بشکل مدور بود ولی «شکل»
که می گفتند در آن ضمّ و فتح و همزه و تشدید هم بود.

در اینکه از چه وقت نقطه گذاری برای تمیز میان حروف بکار رفته اختلاف است.
این طبیعی است که برای تشخیص و تمیز میان حروف مشابه چون باء، یاء، تاء، ثاء،
و یا ج، ح و خ حتی خود اهل زبان نیاز به علائمی داشته باشند و چه بسا که چنین
علائمی حتی قبل از علامت حرکات بوجود آمده باشد. چنانکه در روایتی گفته اند
قرآن در مصاحفی مجرد بود. اولین بار بر حروف یاء و تاء نقطه گذاشته و گفتند عیبی

ندارد و این نور آنست. بعد در آخر آیه نقطه گذاردند و بالاخره فواتح و خواتم را تعیین کردند.^۱

نخستین نقطه گذاری

درباره نخستین دفعه ای که قرآن را نقطه گذاری کرده اند مثل بسیاری از مسائل دیگر اختلاف نظر بسیار است. در پاره ای روایات گفته اند که پیامبر اکرم فرمود: قرآن را اعراب دهید و از غرایب آن فحوص کنید، و یا از یاران پیامبر گفته اند: هر که قرآن را بخواند و آنرا اعراب دهد پاداش شهید را خواهد داشت و یا عبدالله بن مسعود گفت: قرآن را نیک بدارید و آنرا به آواز خوش بیارائید و آنرا اعراب دهید که آن عربی است.^۱

و یا قتاده گفت: قرآن را اول نقطه گذاری کنید سپس پنج پنج و ده ده آیه را علامت گذارید.^۲

از این سخنان بعضی چنان استنباط کرده اند که نخستین نقطه گذاری و تعیین پنج آیه و ده آیه از زمان یاران پیامبر بوده، زیرا قتاده خود از تابعان است و داستان او هم جز از آنها نیست.^۳ با استناد به این سخنان گمان برده اند که در زمان پیغمبر نیز غلط در اعراب قرآن از اصحاب صادر می شده و بدین جهت دستور اعراب به کلمات داده شده است - ولی این سخن درست نیست. چه، بر فرض صحت روایت باید دانست که اصحاب، فهم غریب را اعراب می نامیدند. زیرا بدین وسیله معنی قرآن را کشف کرده و از اشتباه بیرون می آمدند.^۴ پس اگر هم اعراب و ضبط حرکات قبلاً در سرزمین عربستان وجود داشته، صحابه روش خاصی برای نقطه گذاری همه کلمات قرآن نداشتند و شاید از نظر آسان کردن قرائت گاهی پاره ای کلمات را علامت گذاشته باشند. یکی از دلایل بارز آن این است که مردم مکه و مدینه هر یک بطریقه دیگری نقطه گذاری می کردند ولی بعد روش خود را ترک کردند و از روش مردم

۱. دانی: المحکم: ۲.

۱. قرطبی: الجامع لاحکام القرآن ۱: ۲۳.

۲. دانی: المحکم: ۲.

۳. المحکم فی نقط المصاحف: ۳.

۴. ترجمه اعجاز قرآن والعی: ۵۳.

بصره (روش ابوالاسود) پیروی نمودند^۵. بنابراین می‌توان گفت که لااقل این روش در قرآن بی‌سابقه بوده است.

درباره نخستین کسی که در این کار پیش قدم بوده و قرآن را اعراب گذاری در روایات از چهار نفر نام برده‌اند:

ابوالاسود دوئلی، یحیی بن یعمر، نصر بن عاصم لیثی و حسن بصری^۶.

ولی حسن بصری^۷ را نمی‌توان واقعاً جزء پیشقدمان این کار محسوب داشت. زیرا روایاتی از او درباره کراهتش از این کار نقل کرده‌اند^۸. فقط ممکن است بعد از آن اظهار نظرهای اولیه در این مورد تساهلی کرده و عدم کراهتی نشان داده باشد^۹ ولی کار دیگری جز این نکرده است. بنابراین حسن بصری از جرگه نخستین اعراب‌گذاران قرآن بیرون می‌رود. اما در مورد دیگران به تفصیل بیشتری احتیاج است.

ابوالاسود دوئلی^۱

یکی از کسانی که بیش از دیگران گفته‌اند که نخستین مرد این میدان بود

۵. المحکم: ۷-۹.

۶. الاتفاق ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶ مسئله.

۷. حسن بن ابی الحسن بصری از تابعان بزرگ و از دانشمندان زاهد و فصیح زمان خود بود. در سال ۱۱۰ هجری وفات یافت.

خلاصه تذییب الکمال: ۶۶.

۸. کتاب المصاحف: ۱۴۱: المحکم: ۱۱.

۹. الاتفاق ۲: ۱۷۱ و المصاحف: ۱۴۲ و ۱۴۳.

۱. ابوالاسود دوئلی - در نام وی و نام پدرش و سال وفات و کارهای او اختلاف بسیار است. رویهم‌رفته ظالم بن عمرو بن سفیان مشهورتر است مصاحبت علی بن ابیطالب (ع) را درک کرد. در بصره در علوم حدیث و فقه پایگاهی رفیع داشت. سال وفات او را از ۶۹ هـ - ۶۸۸ م. تا ۱۰۱ هـ - ۷۲۰ م. یعنی مردد میان ۳۱ سال گفته‌اند. شاید دهقانی است ایرانی از نواحی بصره. در آن هنگام که بزرگان عرب برای فرزندان خویش از ایرانیان مربی و آموزگار می‌گزیدند او مؤدب اولاد زیاد بن ابیه بوده... دهخدا: لغت‌نامه کلمه ابوالاسود، طبقات ابن سعد ۷ قسم ۱: ۷۰، الشعر والشعراء ابن قتیبہ: ۴۷۵ (و یا ۷۰۷)، الاغانی ۱۱: ۱۰۵، بعد چاپ بولاق. الارشاد یاقوت ۴: ۲۸۰، بعد، تاریخ دمشق ابن عساکر ۷: ۱۰۴، بعد، خزائن الادب ۱: ۱۳۶، بعد، از تاریخ الادب العربی بروکلن ۱: ۱۷۱، بعد، اسد الغابة ۳: ۶۹، الاصابة ۳: ۳۰۴: تاج العروس (دال)، تهذیب التهذیب ۱۲: ۱۰،

←

ابوالاسود دوئلی است^۲، درباره او سخن بتفصیل و گوناگون گفته شده است از جمله آنکه ابی‌ملکیه می‌گوید: در زمان عمر مردی اعرابی به مدینه آمد و خواست کسی برای وی قرآن بخواند. مردی سوره براءة را برای او خواند. آن مرد در ضمن قرائت آیه: «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»^۳ کلمه «رسوله» را بجای اینکه بضم لام بخواند بکسر لام خواند که معنی آن بکلی واژگونه می‌شود. (یعنی خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند، واژگونه شده و می‌شود: خداوند از مشرکان بیزار است و از پیامبرش) مرد عرب از رسول خدا بیزاری جست. داستان به گوش عمر رسید. اعرابی را خواست و از غلطی که رفته بود آگاه شد. دستور داد قرآن را بر مردم نخوانند مگر دانشمندان و آنگاه ابوالاسود را فرمود که علم نحو را وضع کند^۴.

داستان ابوالاسود را بگونه دیگری هم نقل کرده‌اند:

ابوالاسود اصول علم نحو را از علی (ع) آموخته^۵ و از آن پس بدین علم شهرتی بسی زیاد یافت. جماعتی این علم را از او فراگرفتند که از آن جمله یحیی بن یعمر عدوانی قاضی خراسان و نصر بن عاصم لیثی بوده‌اند. آنها نیز در نحو و قرائت قرآن و فنون ادب مهارت زیادی یافتند.

در این هنگام زیاد بن سمیه^۶ والی بصره و توابع آنجا بود عتبی می‌گوید: معاویه

→ **جمهرة الانساب: ۱۷۵، خلاصه تذهیب الکمال: ۳۸۱، ابن خلکان ۱: ۲۴۰، روضات الجنات: ۳۴۱**
 ببعد، شذرات الذهب ۱: ۱۱۴ ببعد، طبقات القراء ابن جزری ۱: ۳۴۵، المزهر ۲: ۳۹۷، ۴۱۸،
 ۴۶۱، المعارف: ۱۹۲، معجم الادباء ۱۲: ۳۴ ببعد، از انباء الرواة ۱: ۱۳ ببعد
Encyclopédie de l' Islam, Leyden 1913 Suiv, (Art. Abu'l-Aswad) 1, 80.

۲. البرهان فی علوم القرآن ۱: ۲۵۰ و ۲۷۸ الاتقان ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶ مسئله.

۳. سورة ۹ براءة آیه ۳.

۴. جامع الاحکام قرطبی ۱: ۲۴، المحکم: صفحه ۴ حاشیه ۲ بنقل از کتاب الايضاح فی الوقف والابتداء ابی بکر بن انباری متوفی ۳۲۷ نسخه خطی شماره ۳۵ قراآت دارالکتب ظاهریه دمشق ۱۵-۱۶.

۵. ابن خلکان: وفيات الاعیان ۱: ۲۴۰، معجم الادباء یا قوت ۱۴: ۴۹، نزہة اللبء: ۵، انباء الرواة ۱: ۴ و ۱۵، طبقات القراء ابن جزری ۱: ۳۴۶.

۶. زیاد بن سمیه و یا زیاد بن عبید و یا زیاد بن ایبه و یا زیاد بن ابی سفیان، مادرش سمیه اصلاً ایرانی و کنیز حارث بن کلدیه بود. او بتصادف به کلدیه رسید. سمیه فرزند خود زیاد را به غلامی رومی بنام عبید از بنی ثقف منسوب می‌نمود. ولی معاویه از سنت لعاق که در جاهلیت مرسوم بود استفاده کرده و او را برادر خود و فرزند ابی سفیان خواند تا اینکه در سال ۱۶۰ هجری مهدی خلیفه عباسی انتساب خاندان بنی زیاد را به قریش رد کرد. زیاد مردی باهوش و زیرک و پرکار بود. به هنگامی که مغیره بن شعبه

خلیفه اموی نامه‌ای به زیاده نوشت و عبیدالله فرزند زیاد را خواست که نزد او به‌شام برود. چون عبیدالله به‌نزد او رسید معاویه دید که بسیار بدحرف می‌زند و در سخن او خطاهائی (لحن) دیده می‌شود. پس معاویه وی را نزد پدرش برگرداند و در نامه‌ای زیاده را از کوتاهی در تربیت فرزند سرزنش کرد. زیاده به فکر آموزش فرزند افتاد. ابوالاسود را خواست و تباهی و فساد را که در زبان عرب راه یافته بود با وی در میان نهاد و از او خواست که کتاب خدا را اعراب‌گذارد تا مردم کمتر دچار اشتباه گردند. لیکن ابوالاسود از این کار سرپیچید و امتناع نمود. زیاده نیز دست از مقصود برنداشته مردی را فرمود که در سر راه او بنشیند و چون ابوالاسود نزدیک می‌شود صدای خود را بقرائت قرآن بلند کند، ولی چنین بنمایاند که قصدش شنوایدن ابوالاسود نیست. آن مرد نیز چنین کرد و آیه **اِنَّ اللّٰهَ بَرّیُّ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَ رَسُوْلُهُ** را بکسر لام خواند. ابوالاسود این امر را بزرگ شمرده و گفت: خداوند عزیزتر است از اینکه از رسول خدا بی‌زاری جوید. پس همان هنگام نزد زیاده رفت و به او گفت: من ترا اجابت کرده و آنچه خواستی پذیرفتم. رایم بر آن قرار گرفت که با اعراب قرآن شروع کنم. پس کاتبی به‌نزد من فرست.

زیاده، تنی چند نویسنده نزد او فرستاد و او میان ایشان یکی از عبدالقیس را برگزیده و گفت: مصحف را بگیر و رنگی که مخالف با رنگ سیاه باشد انتخاب کن. وقتی من دو لب خود را بحرفی می‌گشایم یک نقطه در بالای آن حرف بگذار (بجای فتحه) و چون لبهای خود را فرو آوردم یک نقطه در زیر آن قرار داده (بجای کسره) و آنگاه که هردو لب را بهم چسباندم نقطه را بمیان حرف بگذار (بجای ضمه) و علامت سکون را گویا دو نقطه قرار داده بود. سپس قرآن را بآرامی شروع به خواندن کرد و نویسنده نیز نقطه می‌گذاشت. هر وقت که نویسنده صفحه را تمام می‌کرد ابوالاسود در آن تجدیدنظر می‌نمود. بدین گونه کار خود را ادامه

→ از طرف عمر والی بصره شد زیاده دبیر او بود و بعد در شهادت علیه مغیره کوتاه آمد و جان او را نجات داد. در زمان علی (ع) والی فارس شد و در خلافت معاویه باغی گشت ولی مغیره به پاس دوستی سابق آن دو را با هم آشتی داد و کار بدانجا رسید که گفتیم معاویه او را فرزند ابوسفیان پدر خود خواند و حکومت بصره را به او داد. زیاده نیز از هیچ سختی و خشونت کوتاهی نیامد کارش چنان بالا گرفت که تا او بطاعونی که دستش را خورده بود نمرود (سال ۵۳ ه. ق.) معاویه یزید را به جانشینی معین نکرد. گفته‌اند او نخستین کسی است که کتابی در مطالب نوشته است.

فهرست ابن الندیم ۸۹، المعارف ابن قتیبه ۱۷۶، تهذیب الاسماء واللغات نووی ۱: ۲۵۹.

داد تا همه قرآن اعراب‌گذاری شد سپس مختصری که منسوب به او است وضع کرد.^۷ مردم نیز این روش را پسندیدند و از او پیروی کردند - زمان گذشت و این روش گسترش یافت و اندک‌اندک ابتکار بیشتری در آن بکار رفت و هرگاه حرف حلقی بعد از تنوین قرار می‌گرفت دو نقطه بالای هم ثبت می‌کردند تا علامت آن باشد که نون ظاهر می‌شود و الا دو نقطه را در کنار هم می‌گذاشتند تا نشانه آن باشد که نون مدغم و یا مخفی است. پس از آن مردم مدینه برای حرف مشدد علامتی مانند قوس (کمان) قرار دادند بدین‌سان: (~) (علامت دیگری هم کم‌کم بوجود آمد مانند اینکه برای همزه وصل کششی (جره‌ای) در بالا و یا زیر و یا وسط آن می‌گذاشتند برحسب اینکه ما قبل آن زیر یا پیش باشد.^۸

گفته‌اند که ابوالاسود این کار را برای نخستین بار انجام داد ولی روشن نیست که اگر هم او انجام داده آیا بدستوری زیاد^۹ و یا بفرمان عبدالملک بن مروان^{۱۰} بوده است. اما اینکه خود به تنهایی دست به یک چنین کاری زده باشد شاید زیاد معقول و منطقی بنظر نرسد و چه بهتر هماهنگ کسانی باشیم که او را در حلقه نخستین از زنجیر نقطه‌گذاری و سجاوندی قرآن می‌دانند.^{۱۱}

یحیی بن یَعْمَر

ولی همه در این مورد هماهنگ نیستند.

ابن ابی داود وعده دیگری گفته‌اند: «اولین کسی که قرآن را نقطه‌گذاری کرد یحیی بن یَعْمَر بود.»^۱ ابن یحیی از قراء معروف بصره و اصلاً ایرانی و شیعه بوده

۷. انباه الرواة قنطی ۱: ۵، اخبار النحویین سیرانی: ۱۶، المحکم فی نقط المصاحف، ۳-۷ هریک بنحوی بازگفته‌اند و نیز تاریخ قرآن نولدکه ۳: ۲۶۱ دیده شود.

Nöldeke. *Die Geschichte des Qorantexts*, Leipzig 1938, s. 261.

۸. روش نقطه‌گذاری را ملاحظه کنید: کتاب المصاحف: ۱۴۴، المحکم فی نقط المصاحف: ۶-۹ و ۱۹ بعد.

۹. البرهان فی علوم القرآن ۱: ۲۵۱، المحکم: ۳، انباه الرواة ۱: ۵.

۱۰. مقدمتان: مقدمه ابن عطیه بر تفسیرش الجامع المحرر: ۲۷۶، الاتقان چاپ حجازی ۲: ۲۹۰ چاپ سوم حلبی بابی ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶ مسئله.

11. Blachère: *Introduction au Coran*: p. 80, note 103.

۱. کتاب المصاحف: ۱۴۱، المحکم: ۵، الاتقان ۲: ۱۷۱.

است.^۲ گفته‌اند محمد بن سیرین مصحف نقطه‌گذاری شده‌ای داشت که یحیی بن یعمر آنرا نقطه‌گذاری کرده بود.^۳ ولی چون می‌دانیم که ابن سیرین به سال ۱۱۰ هجری وفات یافته است^۴ وجود مصحف نقطه‌گذاری شده و اعراب‌دار کامل در آن زمان کمی دور از ذهن بنظر می‌رسد و قبولش آسان نیست.^۵

نصر بن عاصم

نفر سومی که بنام نخستین نقطه‌گذار قرآن نام برده‌اند^۱ نصر بن عاصم^۲ می‌باشد. او شاگرد وفادار دو استاد خود ابوالاسود و یحیی بن یعمر بود. ابن خَلْكَان می‌گوید: چون حَجَّاج آشفته‌گی قرائت قرآن را دید به کاتبان خود گفت روی حروف مشابه علامتی بگذارید که خواندن آن آسان شود و از قرار مذکور شخصی بنام نصر بن عاصم ابتداء نقطه‌ها را برای تشخیص حرکات در نوشتن نامه‌های رسمی معمول نمود، ولی چون باز هم اشتباهاتی رخ می‌داد نقطه‌گذاری حروف بر نقطه‌گذاری حرکات افزوده گشت. - گرچه عبارت او کمی پیچیده است ولی می‌توان گفت که منظور او همین نقطه‌گذاری در حروف متشابه مانند باء، تاء و ثاء است که اعجام نامیده می‌شود. ابواحمد عسکری نیز در کتاب «التصحیف» خود می‌نویسد که نصر بن عاصم به دستور حجاج برحروف متشابه علامت گذارد.^۳ جاحظ از این نیز پا فراتر گذاشته و در

۲. یحیی در حدود سال ۴۵ هجری در بصره دنیا آمد. مدتی در عراق بود و بعد به خراسان مهاجرت کرد. از شیعیان علی (ع) شمرده شده و شاید به همین سبب حجاج او را به خراسان نفی کرده باشد. مدتی قاضی مرو بود و در همین سمت به سال ۱۲۹ از دنیا رفت. *وفیات الاعیان* ۲: ۲۲۶ چاپ ۱۳۱۰، *غایة النهایه فی طبقات القراء*: ۳۸۱، *بغیة الوعاة*: ۴۱۷.

۳. *وفیات الاعیان* ۳: ۲۲۷، *البرهان* ۱: ۲۵۰، قرطبی ۱: ۶۳، *مقدمتان*: ۲۷۶.

۴. ابوبکر محمد بن سیرین بصری به زمان خود از پیشوایان علوم دین بود. *تهذیب التهذیب* ۹: ۲۱۴.

5. Blachère: *Introduction au Coran*: p. 82.

۱. تلخیص ابن مکتوم: ۲۶۰ بعد، *الاتقان* ۲: ۱۷۱، *انباه الرواة* ۳: ۳۴۳ بعد.
۲. نصر بن عاصم لیشی یکی از قاریان بصره و فصیحی معروف عرب که به سال ۸۹ و با ۹۰ هجری در ایام ولید بن عبدالملک بدرود زندگی گفت *بغیة الوعاة*: ۴۰۳، *طبقات القراء* ابن جزری ۲: ۳۳۶، *تهذیب- التهذیب* ۱۰: ۴۲۷، *معجم الادباء* ۱۹: ۲۲۴.
۳. ابن خَلْكَان آنرا نقل می‌کند ج ۱ ص ۱۲۵ چاپ سال ۱۳۱۰ ه. ق و نیز لغتنامه دهخدا ۲۴: ۲۹۸. کلمه «حجاج».

کتاب «الامصار»^۴ خود می‌گوید: نصر بن عاصم نخستین نقطه‌گذار قرآن است و به او گفته می‌شد: «نصر الحروف»^۵. ولی ابو عمرو الدانی می‌گوید: ممکن است یحیی و نصر اولین نقطه‌گذاران مصحف برای مردم در بصره باشند و آنرا از ابوالاسود فرا گرفته باشند و او است که حرکات و تنوین را قرارداد نه دیگری^۶.

سهم ایرانیان

سخن درباره نخستین اعراب‌گذاران قرآن را دیدیم و اختلافات در آن باره را مشاهده کردیم. اساس کار و حقیقت آن چه بوده هنوز بدستی معلوم نیست. چنانکه علامه دهخدا نیز اشاره نموده^۱ نیاز مردم بیگانه به اعراب و قواعد زبان بیش از مردم همان زبان است و نیز روشن است که پیدایش کارها بیشتر بستگی به احتیاج و نیاز انسانی دارد. چنین است که گفته‌اند چه بسا ابوالاسود و شاگردش یحیی بن یعمر، ایرانی و شیعی باشند و اعراب و نقطه‌گذاری سابقه قدیمتری داشته است.

بنابراین جالب توجه است که ایرانیان نیز در نهضت آسانتر ساختن قرائت قرآن سهم بسزائی داشته‌اند. از پیشقدمان سرشناس دیگر نام یزید فارسی نیز چنانکه خواهیم دید در این میان راهی یافته است. بدنبال او از خلیل بن احمد دانشمند بصری که اصلاً ایرانی است باز سخن به میان آمده^۲، او نخستین کسی است که همزه و تشدید و روم و اشمام را وضع کرد^۳ و ضبط حرکات کلمات باین روش

۴. شاید کتاب الامصار و عجایب البلدان جاحظ باشد که مسعودی در مروج الذهب (ج ۱: ۲۰۶) چاپ پاریس (بدان اشاره می‌کند).

۵. البرهان ۱: ۲۵۱، مقدمتان: ۲۷۶.

۶. ابو عمرو الدانی: المحکم: ۶.

۱. دهخدا: لغتنامه کلمه ابوالاسود.

۲. ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد مؤسس حقیقی علم نحو عربی و مبتکر علم عروض و دانشمند لغت به سال ۱۶۰ و یا ۱۷۰ و یا ۱۷۵ هجری وفات یافت. اخبار النحویین سیرانی: ۳۸ بعد، انباه الرواة ۱: ۳۴۱ بعد، تهذیب التهذیب ۳: ۱۶۳، ارشاد الاریب یاقوت ۶: ۲۲۳، معجم الادباء ۱۱: ۷۲، الانساب سماعی: ۴۲۱ ب، الاشتقاق ابن درید: ۲۹۲، لسان العرب ۴: ۳۳۲، ابن خلکان ۱: ۱۷۲ (شماره ۲۰۶) روضات الجنات: ۲۷۲، المزهرة: ۴۰۱، بقية الوعاة سیوطی: ۲۴۳.

۳. کتاب النقط ابو عمرو الدانی: ۱۳۳، الاتقان ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶ مسئله.

Geschichte des Qorantexts, 262 (cf. Blachère: *Intr. Cor.* 97)

امروزی یادگار اوست^۴.

ابوحاتم سجستانی^۵ نیز از ایرانیانی بود که رساله‌ای درباره رسم الخط قرآن نگاشته و قسمتهائی از آن رساله هنوز در دست است^۶.
چنین کوششهایی بود که موجب گشت رسم مصاحف بحد کمال خود نزدیک شود و در پایان قرن سوم هجری به ذروه زیبایی و کمال برسد.

سابقه ضبط حرکات

چنانکه اشاره شد هریک از اینان هم که نخستین کس باشد ظاهراً کارشان بی سابقه و ابتکاری نبوده و این کار در خط عربی سابقه داشته است، منتهی ابتکار ایشان این بوده که آن روش را در قرآن هم بکار برده‌اند. دیدیم که زیاد بن ابی سفیان به ابوالاسود گفت که قرآن را نقطه‌گذاری کند! این قبیل سخنان نشان می‌دهد که نقطه‌گذاری قبلاً وجود داشته و او برای جلوگیری از لحن و تصحیف آن را در قرآن بکار برد. اما استفاده از نقطه برای نشان دادن اعراب کلمات، خود نشانه اقتباسی از یک روش قدیمی کلدانیان است. زیرا کلدانیهای عراق و یا سریانی‌های همسایه ایشان برای تشخیص اسم و فعل و حرف بالا و پائین کلمات نقطه‌هایی می‌گذاشتند. منتهی شرح مبسوطی که ابوالاسود برای ضبط حرکات بیان می‌کند خود حاکی از

۴. کتاب النقط ابو عمرو الدانی: ۱۳۳، الاتقان: ۲: ۱۷۱ چاپ سوم حلی و ۲: ۲۹۰ چاپ حجازی نوع ۷۶ مسئله و گفته‌اند اعراب‌گذاری حروف و علامات قرائت را با استناد به نمونه‌های سریانی ابتکار کرد.

Bergstrasser – Pertz: *Geschichte des Qorantextes* S. 262.

Blachère: *Introduction au Coran* p. 97.

۵. ابوحاتم سهل بن محمد بن عثمان سجستانی (سیستانی) پس از ابو عبید هروی دومین شاگرد مشهور اصمعی بود. در حدود سال ۲۵۰ هـ – ۸۶۴ م. و یا ۲۵۵ هـ. در بصره وفات یافت. کتب بسیاری چون *المعمرین والاضداد والنخل والطیر والقراءات الکبیر* به او منسوب است. *انباء الرواة* ۲: ۵۸، *اخبار النحویین* سیرافی: ۹۳، *بغیة الوعاة*: ۲۶۵، *تاریخ الاسلام* ذهبی: *وفیات* ۲۵۰، *تهذیب التهذیب* ۴: ۲۵۷، ابن خلکان ۱: ۲۱۸، *شذرات الذهب* ۲: ۱۲۱، *طبقات القراء* ابن جزری ۱: ۳۲۰، *الفهرست*: ۵۸ (چاپ مصر ص ۹۲)، *معجم الادباء* ۱۱: ۲۶۳، *ارشاد یاقوت* ۴: ۲۵۸، *تاریخ الادب العربی* ۲: ۱۵۹. او منسوب به قبیله «جُثَم» است. قبایل زیادی باین نام هستند و ابن خلکان می‌گوید نمی‌دانم او منسوب به کدام یک از این قبایل است.

۶. کتاب المصاحف: ۱۴۴، مقدمه بلاشر: ۹۷.

۱. البرهان فی علوم القرآن ۱: ۲۵۱، المعجم: ۳، انباء الرواة ۱: ۵.

این است که این روش یا نزد همه کس مشهور و مرسوم نبوده و یا پیش بیشتر مردم فراموش شده بود. محتمل است که او این روش را از کلدانیها گرفته و در مورد قرآن بکار برده باشد.

خطوط سریانی اصلاً از الفبای فنیقی اشتقاق یافته و در آن حرکات حروف علامتی نداشته است. سریانی‌ها مدتها با الفبائی بدون نمایش حرکات حروف، نوشته‌های خود را می‌نوشتند تا اینکه عیسوی شدند و چون خواستند اناجیل را بزبان خود برگردانند برای قرائت انجیل در کلیساها باید از غلط در تلفظ مصون می‌ماندند و گرنه غلط در این کار امری بزرگ و گناه شمرده می‌شد و گاهی غلطی مستلزم کفر و زندق بود. این بود که نقطه‌های بزرگی بالا و پائین حروف می‌نهادند. این کار پیش از تقسیم سریانی‌ها به نسطوری و یعقوبی بود. بعد این روش نزد نسطوریان پیشرفت بیشتری یافت و شامل همه حرکات در نوشته‌های سریانی شد.^۲ عبرانیان نیز همین روش سریانیان را دنبال کردند و در کتب دینی خود این طریقه نقطه‌گذاری را بکار بردند.^۳ و بدین ترتیب این سه دسته قوم سامی (سریانی، عرب، عبرانی) برای رسم حرکات حروف در نوشته‌های خود یک روش واحدی اتخاذ کردند.

روش ابوالاسود را دیدیم که تنها اعراب و تنوین را در آخر کلمات نقطه‌گذاری کرد.^۴ در قرن بعد نوبت به خلیل بن احمد رسید و او علامات دیگری از قبیل همزه و تشدید را وضع نمود. بدنبال آنها مردم نیز از این روش پیروی کردند و اگر روشهای دیگر هم وجود داشته متروک ماند. گرچه این کار در آغاز مواجه با مخالفت‌هایی شد ولی سرانجام رواج یافت. ظاهراً در آن هنگام نقطه را با رنگ دیگری غیر از رنگ متن می‌نوشتند. یکی از قدیمی‌ترین قرآن‌هایی که بدست آمده در جامع عمرو عاص نزدیک قاهره بود. این قرآن روی تکه‌های بزرگ پوست با خط کوفی نوشته شده و همان روش ابوالاسود در آن دیده می‌شود. یعنی متن قرآن را با مرکب ۲. محاضرات غودی: ۸۳-۸۴، اللمعة الشهیه: ۱۶۲، قصة الكتابة العربية: ۴۹، فقه اللغة وانی: ۵۹، ۶۶، ۱۷۴.

۳. تاریخ اللغات السامیه: ۱۰۳، فقه اللغة وانی: ۵۳، دروس اللغة العبریه: ۶۵.

۴. انباه الرواة قفطی: ۱، ۵، اخبار النحویین سیرانی: ۱۶، المحکم فی نقطة المصاحف، ۳-۷ هریک بنحوی بازگفته‌اند. و نیز تاریخ قرآن نولدکه ۳: ۲۶۱ دیده شود.

۵. کتاب النقط ابوعمر الدوانی: ۱۳۳، الاتقان: ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶ مسئله

سیاه و نقطه‌ها را با قرمز نوشته‌اند. نقطه اگر در بالای حرف باشد نشانه فتحه و اگر در زیر آن باشد کسره است و نقطه میان حرف ضمه می‌باشد.

رواج قطعی مصحف عثمان

گرچه قرآن رسمی در زمان عثمان تدوین شد و چنانکه اشاره کردیم متن مصحف عثمانی بسرعت رواج یافت، ولی هنوز کم و بیش مصاحف دیگری هم در گوشه و کنار رونق داشت و در طی سی سال (از سال ۳۵ هجری خلافت علی (ع) تا ۶۵ هجری خلافت عبدالملک) نسخه‌های زیادی از قرآن وجود داشت که با هم اختلاف داشتند. منتهی، چون بنی‌امیه خلافت یافتند در پرتو رواج قرآن از نیروی سیاسی خود بهره‌برداری فراوانی کردند و در میان ایشان وقتی خلافت به مروان رسید خواست که قرآنی جز مصحف عثمانی باقی نماند و در این کار از هیچ کوششی خودداری نداشت. چنانکه دیدیم حتی قرآن حفصه را خواست و او از دادن آن امتناع جست، ولی چون مرگ او فرا رسید بر سر جنازه‌اش حاضر شد و آن مصحف را از عبدالله بن عمر طلب کرد و سرانجام آن را گرفت و از بین برد.^۱

عبدالملک بن مروان در سال ۶۵ هجری به خلافت رسید و برای استحکام کار بنی‌امیه جدی بلیغ داشت. گفته‌اند که انجام نقطه‌گذاری برای تمیز میان حروف مشابه نخستین بار در زمان عبدالملک پیش آمد. ولی در کتب قدیمتری که بدست آمده و پیش از خلافت عبدالملک نوشته شده بعضی از حروف چون باء و تاء و نظایرش نقطه‌گذاری شده است.

عبدالملک برای تقویت بنیان حکومت خود دو عامل قوی و بیباک داشت: عبیدالله بن زیاد^۲ و حجاج بن یوسف ثقفی^۳.

۱. المصاحف ۹ و ۲۱ و ۲۴ و ۲۵، ابن عساکر ۵: ۴۴۵، مقدمتان ۲۷۵.

۲. عبیدالله بن زیاد بن ابی‌سفیان نخست حاکم خراسان و بعد عراق شد و در ۶۷ هـ = ۶۸۶ م. فوت نمود. زترشتن: دائرة المعارف ۴: ۱۰۳۷.

۳. حجاج بن یوسف ثقفی مردی زشت‌رو، خون‌ریز و ستمکار ولی با کفایت و فصیح بود. نخست با پدرش در طائف معلمی می‌کرد و بعد به لشکریان روح وزیر عبدالملک بن مروان پیوست. بر اثر کفایت و کاردانی و سختگیری‌های به فرماندهی سپاه رسید. بزودی حاکم حجاز شد و عبدالله بن زبیر را که از زاهدان و عابدان بنام بود و علیه بنی‌امیه قد برافراشته بود سرکوب کرده و بدار آویخت. در آن کشمکش خانه خدا را با منجنیق خراب کرد (به سال ۷۲ و یا ۷۳ هـ = ۶۹۲ م. تاریخ مستوفی: ←

دسته‌های بزرگی از مخالفان بنی‌امیه وجود داشتند که هم نیرومند و هم بسیار کوشا بودند. مثلاً عبدالله بن زبیر در حجاز و برادرش مُصعب در عراق، عبدالرحمن - ابن اشعث در ۸۱ هـ - ۷۰۰ م. در جنوب عراق و غرب ایران علیه خلیفه دمشق قیام کرد. خوارج نیز در ایجاد اغتشاش دستی قوی داشتند. بالاتر و برتر از همه اینها، کوبنده‌تر و پرهیزگارتر از همه، فرزندان علی (ع) بودند که با بنی‌امیه مخالفت داشتند. در میان هواداران ایشان قاریان مختلفی وجود داشتند که قرآن را بقرائتهای علی بن ابیطالب (ع) و عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب و ابوموسی اشعری قرائت می‌کردند. اینان با هیچ حیلۀ ای تسلیم خلافت مرکزی نمی‌شدند و با تمسک به قرآن راه دیگری می‌پیمودند. سیاست ماکیاولی حجاج راه پیروزی را یافت. او مأمور شد که جز مصاحف عثمانی چیزی نگذارد. هر جا نسخه‌ای از قرآن سراغ می‌کردند که جز نسخه عثمانی بود از بین می‌بردند. ولی قاریان نیز باین آسانها دست‌بردار نبودند. بفرض که نسخه‌ای از بین می‌رفت، حافظه قوی آنان کار خود را می‌کرد و چنانکه می‌خواستند از حفظ می‌خواندند. این بود که چنین قاریانی را یا نابود و یا زندانی می‌ساختند که مبادا قرآن را جز بر مصحف عثمان از حفظ بخوانند. خوب روشن است که روش و سیاست اصلی حجاج محکم کردن پایه‌های حکومت بنی‌امیه بود، ولی تعصب سخت و کوشش حجاج را هم در حفظ مصحف نمی‌توان نادیده گرفت.

پیش از این سختگیریها اقدام دیگری نیز آغاز شده بود و آن نهضت آسان کردن قرائت قرآن بود. قرآن بدان‌سان که نوشته شده بود قرائتش مشکل و برای پاره‌ای

→ ۲۶۸، تاریخ الخلفاء سیوطی: ۱۴۲) در سال ۷۵ هجری عبدالملک بن مروان حکومت عراقین و حجاز و خراسان و فارس را به‌وی داد. فتنه‌ها و آشوبهای چندی که پیش آمد با خشونت سخت فرو نشاند و تا هنگام مرگ حاکم آن نقاط بود. او به سال ۴۱ هجری در طائف بدینا آمد و در سال ۹۵ هـ - ۷۱۴ م. در شهر واسط میان بصره و کوفه که خود در سال ۸۶ هـ آنرا ساخته بود به مرضی دردناک درگذشت. گویند حسن بصری وقتی خبر مرگ او را شنید سجده شکر بجا آورد. بقول سامی وی یکی از مشاهیر امرای دولت بنی‌امیه است و نام او چون مثل اعلای ظلم و بیداد زیانزد و مثل است.

نزهة القلوب مقاله ثالثه ص ۲۹، عقد الفرید: ۱۴۲، ۱۵۲، تهذیب التهذیب ۲: ۲۱۰، معجم البلدان ۸- ۳۸۲، لسان المیزان ۲: ۱۸۰، روضات الجنات: ۱۱۲ و فهرست کتب: تاریخ طبری، البیان والتبیین، عیون الاخبار ابن قتیبه، سیره عمر بن عبدالعزیز، الوزراء والکتاب جهشیاری، تاریخ الخلفاء سیوطی، التاج جاحظ، از لغت‌نامه دهخدا، کلمه «حجاج»، لامنس: دائرة المعارف اسلام: کلمه حجاج ۲: ۲۱۵.

مردم توانفرسا بود. این بود که بفکر چاره افتادند. یزید فارسی می‌گوید: عبیدالله بن- زیاد دستور داد که حرف الف را وارد قرآن کنند و بدین ترتیب دوهزار حرف وارد قرآن شد. تا آن هنگام بجای «قالوا» «قلو» و در عوض «کانوا» «کنو» می‌نوشتند و نیز «قل وکن» «قال وکان» هم خوانده می‌شد. ابن ابی‌داود سجستانی می‌گوید: چون نوبت حکومت به حجاج رسید این کار عبیدالله را به او بازگفتند و او یزید فارسی را خواست. یزید فارسی می‌گوید: در آغاز سخت ترسیدم و شک نداشتم که کشته خواهم شد. ولی چون یزید توضیح داد حجاج قانع شد و از او درگذشت.^۴

در مورد خود حجاج دیدیم که نسخه‌های چندی از مصحف عثمان تهیه کرد و به اطراف فرستاد.^۵ از عمر بن عبدالعزیز نقل است که با همه بدگوئی که از حجاج می‌کرد روزی گفت: هرگز بر حجاج دشمن خدا به چیزی حسد نورزیدم مگر بر دوستیش نسبت به قرآن و بخشش وی به اهلش.^۶...

ابن ابی‌داود سجستانی آرد که حجاج بن یوسف حفاظ و قراء را گرد آورد و ایشان را به شماره کردن حروف قرآن وادار کرد. پس نیمه قرآن و اربع و اسباع و اثلاث آنرا معین نمود.^۷ همچنین گفته‌اند که چند نفر را به سرپرستی نصر بن عاصم مأمور کرد که روی بعضی از حروف نقطه‌گذاری کنند و نیز رسم الخط قرآنی را در ۱۱ مورد اصلاح کرد که تمام موارد آن را یک‌یک سجستانی در دوجا ذکر می‌کند.^۸

ابن عطیه^۹ می‌نویسد که اعراب و نقطه‌گذاری قرآن بفرمان عبدالملک بن مروان بود و حجاج در «واسط» بدینکار کوشید و تحزیب قرآن را برآن افزود. او والی عراق

۴. کتاب المصاحف: ۱۱۸. بلاشر نیز بدون ذکر اسم به کار او اشاره می‌کند:

Blachere: *Introduction au Coran* p. 80, note 104 - Noldeke: *Geschichte des Qorantexts*, S. 255.

۵. درباره تغییرات او مراجعه کنید: مصاحف ۴۹، لغت‌نامه کلمه حجاج.

۶. سیره عبدالعزیز: ۸۹.

۷. کتاب المصاحف: ۱۱۹-۱۲۰.

۸. کتاب المصاحف: ۴۹ و ۱۱۷.

۹. عبدالحق بن ابی بکر بن عبدالملک غرناطی بن عطیه متوفی حدود ۵۴۳ هـ. مصنف الجامع المحرر الصحيح- الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز در اندلس. قرطبی در تفسیر معروف خود (الجامع لاحکام القرآن) که در ۲۰ مجلد در سال ۱۹۳۳-۱۹۵۰ به مصر چاپ شده بسیار از او نقل کرده است.

ترجمه ابن عطیه را ببینید: القلائد ابن خاقان: ۲۳۹-۲۴۷، البغیه سیوطی: ۴۹، الصلة ابن بشکوال: ۸۳۵. از مقدمتان فی علوم القرآن: ۴.

بود و حسن (بصری) و یحیی بن یعمر را به این کار مأمور کرد و بدنبال آن کتابی درباره قرائت و اختلاف مردم درباره خط تألیف شد. مردم سالهای چندی برآن بودند تا اینکه ابن مجاهد کتابش را درباره قرائت تألیف کرد.^{۱۰}

البته این نقطه گذاریها و ضبط حرکات و رموز یکمرتبه بوجود نیامده و سیر تدریجی داشته است. تا اینکه اندک اندک در قرن سوم هجری به دروه کمال خود رسید. ولی از همان اوایل عده ای از علماء همیشه با این کار مخالف بودند و حتی در پایان قرن چهارم و اوایل قرن پنجم از فرط تعصب و برای اینکه بدعتی نشود قرآنهائی بدون نقطه و اعراب نوشته می شد که هم اکنون نسخه هائی از آن در کتابخانه ملی پاریس و یا نقاط دیگر موجود است.

تقسیمات و رموز دیگر قرآن

از کارهای تازه دیگری که در ابتدا علماء از آن کراهت داشتند ولی سرانجام آنرا پذیرفتند نوشتن عناوین بر سر هر سوره ای و نهادن رموز فاصله بر سر هر آیه ای و نیز تقسیم قرآن به اجزاء، احزاب و ارباع و امثال آن بود.^{۱۱}

رموزی که بر سر هر آیه می گذاردند موجب تمیز آیه از آیه دیگر می گردید. آن روزها هنوز رسم نبود که در آخر هر آیه ای شماره آن را ذکر کنند بلکه در پایان هر ده آیه کلمه عشرو یا سر حرف ع «ع» را می نگاشتند و یا در آخر هر ۵ آیه کلمه خمس و یا «خ» را می نوشتند. اما نوشتن شماره آیات و یادداشت مکی و مدنی بودن سوره ها از ابتدا مورد اختلاف بوده است.^{۱۲} زیرا درباره مکی و مدنی بودن آیات سخن جورواجور زیاد گفته اند. این علائم را در بدو امر به رنگهای مختلف می نوشتند تا از متن قرآن که با رنگ سیاه نوشته می شد متمایز باشد و زود شناخته گردد.

تقسیم قرآن به اجزاء سی گانه نیز کار تازه تری است بطوریکه امروز وقتی گفته می شود جزئی از قرآن خوانده شد بدون درنگ فهمیده می شود که یک سی ام قرآن خوانده شده است. و هر جزئی نیز به چهار و یا سه حزب تقسیم شده و بر سر هر آیه ای

۱۰. مقدمه ابن عطیه بر تفسیرش الجامع المحرر، المقدستان: ۲۷۶.

۱. المحکم: ۱۶.

۲. در کتاب المصاحف سجستانی: ص ۱۳۷ بعد نظر موافقان و مخالفان نوشتن این عناوین و رموز ضبط

رمزی نهاده و در پایان هر آیه شماره‌ای گذاشته‌اند.^۳

البته گفته‌اند که تقسیم قرآن به حزب و جزء از زمان پیامبر اکرم (ص) سابقه داشته است و احادیث زیادی حاکی از آنست که در دوران رسول خدا قرآن به اجزائی تقسیم شده بود.^۴ حتی از مالک نقل کرده‌اند که مصحفی از جدش ارائه نمود که هم زمان مصحف عثمان نوشته شده بود و در خواتم آن نشان‌هایی داشته است.^۵ و از امام جعفر صادق (ع) نقل شده که مصحفی داشته که به چهارده جزء تقسیم شده بود.^۶

ولی آن نوع تقسیم‌بندی با آنچه امروز داریم تفاوت دارد. آنها قرآن را به ۳ سوره و ۵ سوره و ۶ سوره و ۹ سوره و ۱۱ سوره و ۱۳ سوره و حزب مفصل تقسیم می‌کردند. یعنی ۳ سوره اول، بقره و آل عمران و نساء بوده و ۵ سوره بعدی مائده، انعام، اعراف، انفال، براءة... و حزب مفصل هم از سوره «ق» تا آخر قرآن بوده است.^۷

دیگر از علائم آن بود که در اول آیه سه نقطه می‌گذاشتند.^۸ اما وضع اعشار را گفته‌اند که حجاج بن یوسف به آن مبادرت کرد و یا مأمون عباسی به آن فرمان داد.^۹ همچنین قرآن را به نصفها و ثلثها و ربعها... تا عشرها تقسیم کرده‌اند که بسیار مفصل است!^{۱۰}

۳. ر.ک.: غیث‌النفع از علامه سقاوسی و ناطقه‌الزهر و شرحها و تحقیق‌البیان و ارشاد‌القراء والکاتبین از ابو‌عبد‌رضوان‌المخلاتی.

۴. ابوداود در سنن، باب تعزیم‌القرآن از اوس بن حذیفه و امام محمد در مسندش از عبدالرحمن بن مهدی و ابویعلی نقل می‌کند و ابن ماجه از ابوبکر بن ابی‌شبه از ابو‌خالد بازمی‌گوید. تفسیر قرطبی ۱: ۶۳. کتاب‌المصاحف ۱۱۸، البرهان فی علوم‌القرآن ۱: ۲۵۰، طبقات‌الکبیر ابن‌سعد ۵: ۳۷۴ چاپ سخو، ابوداود: رمضان باب ۸، سنن ابن‌ماجه: الألامه ۱۷۸، مسند احمد بن حنبل ۴: ۹، ۳۴۳، ۳۵۳-۳۵۵، ۳۸۱، ۳۸۳، مسند طرابلسی: حدیث ۱۱۰۸.

— Blachère: *Intr.* p. 137, note 182.

۵. تفسیر قرطبی ۱: ۶۳-۶۴، المحکم: ۱۷.

۶. اصول کافی ۲: ۶۱۸.

۷. برهان ۱: ۲۴۷، اتقان ۱: ۶۳.

۸. کتاب‌المصاحف: ۱۴۳، الاتقان ۲: ۱۷۱.

۹. برهان ۱: ۲۵۱، مقدمه ابن عطیه از مقننستان: ۲۷۶.

۱۰. برهان ۱: ۲۵۰ و ۲۵۳ و مقدمه کتاب‌المبانی: ۲۳۵.

نظر چند دانشمند در این باره

نقطه‌گذاری و ضبط حرکات کلمات قرآن، نخست مواجه با مخالفت‌هایی گردید - صحابه و علمای صدر اسلام، از قوطی تعلق خاطر به قرآن مجید، هیچگونه تصرفی را در آن روا نمی‌داشتند. از اینجا بود که ابن مسعود صحابی جلیل‌القدر گفته بود: «قرآن را مجرد کنید و آنرا به چیزی آمیخته نکنید.»

ابن سیرین نیز از نقطه‌گذاری و علامت‌گذاری برای فواتح و خواتم کراهت داشت. ولی امام مالک نقطه‌گذاری را مباح می‌شمرد و می‌گفت: «از نقطه‌گذاری در مصاحفی که علماء تدریس می‌کنند گزیری نیست اما در امهات، نه»^۱ و شاید منظور از امهات مصاحفی بوده که عثمان به شهرهای مختلف فرستاده و مالک دست بردن در آنرا روا نمی‌دارد.

کسانی نیز میان نقطه‌گذاری و ده آیه ده آیه نشانه‌گذاری قرآن (تعشیر) فرق می‌گذارند و نقطه‌گذاری حرف را منافی تجرید قرآن نمی‌شناختند. از آن جمله حلیمی می‌گوید: نوشتن اعشار و اخماس «ده ده آیه و پنج پنج آیه» و اسماء سوره‌ها و عدد آیات در آن کراهت دارد. زیرا فرمود: «جُرد والقرآن» و اما نقطه‌گذاری جایز است. چه، در آن صورتی نیست که توهم این پیش آید که چیزی که در قرآن نیست جزء قرآن شده و این علامات بر طرز خواندن کلمات دلالت می‌کند و ثبت آن برای کسی که نیاز داشته باشد زیان ندارد»^۲.

حتی در اوایل قرن پنجم هجری کسانی بودند که اصرار بر قرائت قرآنهائی داشتند که از نقطه و ضبط حرکات خالی باشد. چه، این علامات در نظر آنان جز بدعت چیزی نبود و هر بدعتی ضلالت است و هر ضلالتی هم مستحق آتش! و باز شگفت‌آور اینکه، چنانکه دانی نقل می‌کردند کسانی بوده‌اند که در بکار بردن پاره‌ای از نقطه‌ها بجای حرکات مدارا می‌کردند و سخت نمی‌گرفتند، ولی از ضبط خود علامات حرکات بشدت امتناع می‌ورزیدند اگرچه بیشتر مردم در همان هنگام هم سختی در این کار نمی‌یافتند^۳. اما خود «دانی» واجب می‌دانست که میان نص قرآن مجرد و حرکاتی که برای توضیح برآن افزوده می‌شود تمیز و تشخیص باشد. او جایز

۱. النقط ابو عمرو الدانی: ۱۳۴، الاتقان ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶.

۲. الاتقان ۲: ۱۷۱ چاپ سوم بانی حلبی (یا ۲: ۲۹۱ چاپ حجازی).

۳. الدانی: النقط: ۱۳۴-۱۳۵.

نمی‌دانست که نقطه‌گذاری با خط سیاه انجام شود، زیرا صور رسم مصحف را تغییر می‌داد و نیز جمع میان قرائت‌های مختلف را با رنگ‌های گوناگون در یک مصحف روا نمی‌داشت زیرا این کار بعقیده او رسوم را تغییر می‌داد و آنها را مخلوط می‌کرد ولی معتقد بود که حرکات تنوین و تشدید و سکون و مدّ برنگ قرمز ثبت شود و همزه برنگ زرد باشد.^۴

کم‌کم آن زمانی رسید که مردم نقطه‌گذاری در مصحف را مستحب بشمارند، پس از آنکه مکروهش می‌شناختند و همان‌سان که روزی می‌ترسیدند نقطه‌گذاری و ضبط حرکات سنتی را تغییر دهد روز دیگر می‌ترسیدند فقدان آن، مجال لغزش برای نادانان نهد و میدان را برای مغرضین بازگذارد. البته فرط تعلق خاطر بر حفظ نصّ قرآنی موجب اصلی و دلیل اساسی بود که روزی از نقطه‌گذاری کراهت داشتند و دیگر روز آنرا مستحب می‌شمردند. تا جائی که «نووی» می‌گوید: نقطه‌گذاری و ضبط حرکات در مصحف، مستحب است، زیرا موجب صیانت و نگهداری از لغزش و تحریف می‌گردد.^۵

اهمیت اعراب

گرچه در ضمن سخن جابجا به اهمیت امر اعراب‌گذاری در قرآن اشاره شد ولی در اینجا اشاره به امر مهم دیگری که وابستگی به همین مسئله اعراب‌گذاری دارد و آن ترکیب کلمه در جمله است ضرورت دارد.

فهم و درک مطالب قرآنی، بستگی زیادی به اعراب کلمات آن دارد. و کسی که در پی تدبّر و تفکّر در آیات آسمانی و فهم سخن الهی باشد ناگزیر است که در اعراب کلمات دقت کاملی نماید. چه، درک معانی درست آیات، با توجیهی که در اعراب کلمات می‌توان بکار برد، وابستگی فراوانی دارد. بهمین جهت مفسرین دانشمندی چون مرحوم طبرسی صاحب مجمع البیان، قسمتی از بحث خود را به اعراب کلمات آیات اختصاص داده‌اند.

در داستان ابوالاسود دیدیم که یک زیر و یا زیر خواندن حرفی، چگونه بنای کفر و ایمان را بهم می‌زند. تشخیص میان مبتدا و خبر، فاعل و مفعول و یا اینکه

۴. الدانی: النقط: ۱۳۳.

۵. الاتقان: ۲: ۱۷۱ نوع ۷۶، مناهل العرفان ۱: ۴۰۲.

کلمه مثلاً در مبادی کلام واقع است و یا در جواب آن، برای درک معنی اهمیت خاصی دارد.

چنانکه در کریمه شریفه:

«مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ

آنان را نگفتم جز آنچه تو مرا فرمودی. گفتم الله را بپرستید پروردگار من و پروردگار شما^۱».

در آغاز چنین بنظر می‌رسد که «آن» مصدریه با صله‌اش عطف بیان است از ضمیر «به» - لیکن، همانطور که برای ضمیر صفت و وصف نمی‌آورند، عطف بیان نیز از ضمیر ممتنع است، باضافه که آن نظر بدوی در معنی آیه نیز تغییری پیش می‌آورد و در آن صورت چنین خواهد بود که خداوند به عیسی (ع) امر فرموده باشد که بگو عبادت کنند خدائی را که پروردگار من «خدا» و پروردگار شماست. ولی اندک دقتی نشان می‌دهد که «ان اعبدوا الله» عطف بیان است از «ما» و معنی آیه چنان می‌شود که در اول گذشت^۲:

و باز در آیه: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً

و اگر از مردی میراثی ماند که نه پدر بود در آن ورثه و نه فرزند^۳». توجیه نصب کلاله، اثری بزرگ در معنی دارد و دلیل آنرا چند وجه گفته‌اند: (یکی آنکه مصدری بود جای حال، و تقدیر چنین باشد که: «یورث متکمل النسب» رمانی و بلخی گفتند: نصب است بنا بر خبر «کان» که «رجل» اسم «کان» می‌شود و همچنین «امراة» و «یورث» صفت اوست و «کلاله» خبر «کان» - و این قول آن کسی بود که می‌گوید: «کلاله» مرده موروث منته باشد.

و گفته‌اند که: مفعول دوم «یورث» باشد و تقدیر چنین بود که: «یورث ماله کلاله» و حسن بصری و عیسی بن عمرو خواندند: «یورث» بکسر راء، چنانکه فعل مسند باشد با مرد و کلاله مفعول دوم باشد. یعنی اگر مردی مال خود رها کند بکلاله...^۴ و گفته شده هرگاه «کلاله» را اسم برای ورثه و میراث بر بدانیم،

۱. سوره ۵ مائده: آیه ۱۱۷.

۲. منهاج النجاة ۱: ۱۴۳.

۳. سوره ۴ نساء: آیه ۱۲.

۴. ابوالفتح رازی ۳: ۱۲۶.

بتقدیر مضاف، یعنی «ذاکلاله» در این صورت نیز ممکن است «کلاله» حال یا خبر باشد؛ ولی اگر «کلاله» اسم برای قرابت باشد، بنابراین «کلاله» بمناسبت مفعول^۱ لاجله بودن منصوب گردیده است.

بحث در این باره بسیار مفصل و درخور کتابهاست. این یکی دو مورد برحسب نمونه و مثال بفشردگی و اختصار ذکر شد و گرنه دانایان رموز خود بنحو اتم و اکمل به اهمیت امرواقف و آگاهند.

دکتر عبدالمهدی فضلی

مقدمه‌ای بر:

تاریخ قراءات قرآن کریم

نگارش

دکتر سید محمد باقر حجتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مقدمه ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم

القراءات القرآنية: دکتر عبدالمهدی فضل

ترجمه و تحریر: دکتر سید محمدباقر حبیبی

ناشر: انتشارات اسره (وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه)

تعداد: ۳۰۰۰ جلد

نوبت چاپ: دوم

سال نشر: ۱۳۷۳

بها: ۲۵۰ تومان

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

۱۱ — ۱۲

مقدمه مؤلف بر چاپ دوم

۱۳

مقدمه چاپ اول

۱۴ — ۱۷

فصل اول — پیدایش قراءات و تطورات آنها

۱۶ — ۷۶

* مقدمه: ادوار قراءات (۲۱ — ۲۲).

— مرحله اول: تعلیم قرائت به وسیله جبرائیل علیه السلام (۲۲ — ۲۳).

— مرحله دوم: تعلیم قرائت به وسیله نبی اکرم صلی الله علیه وآله وسلم (۲۳ — ۲۵).

— مرحله سوم: تعلیم قرائت به وسیله مسلمین (۲۵ — ۲۶).

— مرحله چهارم: پیدایش اصطلاح قراء و قرائت و انتشار آن (۲۶ — ۲۸).

— مرحله پنجم: دوران حفظ و به خاطر سپردن قرآن کریم (۲۸).

— مرحله ششم: تعلیم و فراگیری قراءات یا قراءات به عنوان برنامه درسی (۲۹ — ۳۱).

— مرحله هفتم: پیدائی وجوه مختلف قراءات در میان صحابه — مهاجرین و انصار — (۳۱ — ۳۲).

— مرحله هشتم: کوشش برای متحد ساختن مردم ، مصاحف و قراءات (۳۳ — ۳۶).

— مرحله نهم: دوران پیدایش اختیار و انتخاب قراءات: مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام (۳۶ — ۳۸).
— مرحله دهم: اهتمام شدید به ضبط قراءات و اختصاص یافتن فرصت گروهی از مردم به این کار: مدینه، مکه، کوفه، بصره، شام (۳۸ — ۴۱).

— مرحله یازدهم: شروع تألیف و تدوین قراءات، (۴۰ — ۴۶).

— مرحله دوازدهم: دوران رواج قراءات قراء سببه (۴۶ — ۴۸).

• چرا قراء سببه در میان قراء اسلامی از شهرت و امتیاز خاصی برخوردار شده اند؟ آراء دانشمندان قریقین در پاسخ آن: ۱ — طبرسی ۲ — دمیاطی ۳ — محمد جواد عاملی (۴۸ — ۵۰).

• طبقه بندی قراء و یا حاملان قرآن کریم از نظر این مجاهد (۵۰ — ۵۲).

• شواهد و مؤیدات شهرت علمی قراء سببه (۵۲).

• تأیید مقام علمی و دینی این مجاهد از سوی بزرگان (۵۲ — ۵۳).

• انگیزه این مجاهد در انتخاب قراءات قراء سببه (۵۳ — ۵۵).

• مقیاس و معیار این مجاهد در انتخاب قراءات سبع (۵۵ — ۵۶).

• معیار و مقیاس این خالویه در انتخاب قراءات (۵۶).

• دو مقیاس از راه رسیده (۵۷).

— مرحله سیزدهم: احتجاج و استدلال بر قراءات و نقد و بررسی آنها (۵۷).

• نویسندگان کتابها و آثاری که در احتجاج بر قراءات تدوین شد (۵۷ — ۵۸).

• نویسندگانی که کتاب «المحجة» ابوعلی فارسی را تلخیص کردند (۵۸ — ۵۹).

— مرحله چهاردهم: رونق و رواج مدونات و آثار مربوط به قراءات سبع (۵۹ — ۶۱).

• شروح معروف کتاب «الشاطیبة» (۶۱ — ۶۲).

• مختصرات و تلخیصهای معروف «الشاطیبة» (۶۲ — ۶۳).

• تکمله های معروف «الشاطیبة» (۶۳ — ۶۴).

— مرحله پانزدهم: تفرید قراءات (مفردة ها) و تسدیس ... (۶۴ — ۶۶).

• ملاک مؤلفان و قاریان در این مرحله برای اختیار و انتخاب قراءات (۶۶ — ۶۷).

• تأیید ملاک اختیار قراءات طی گفتار مکی بن ابی طالب (۶۷ — ۶۸).

— مرحله شانزدهم: عصر تطور مقیاس امتیاز میان قراءات صحیح و غیر صحیح (۶۸ — ۶۹).

• تقسیم قراءات بر اساس این مقیاس (۷۰).

• چه انگیزه هایی موجب وضع این مقیاس گردید؟ (۷۰ — ۷۱).

• گزارش اختلاف علماء قرائت در تعیین معیار صحت سند (۷۱ — ۷۳).

• اختلاف علماء در کیفیت شرط سوم [موافقت با رسم الخط عثمانی] (۷۳ — ۷۵).

فصل دوم — تعریف قراءات یا بیان مفهوم قراءات

۷۷ — ۹۸

تعریف قراءات: مفهوم قراءات از دیدگاه دانشمندان (۷۱ — ۸۱).

اقسام قراءات: الف — قراءات متواتره. ب — قراءات صحیحه (۸۱ — ۸۲).

• قراءات مستفیضة. قراءات غیر مستفیضة (۸۲ — ۸۴).

• قراءات متواتره. قراءات آحادیه. قراءات شاذه (۸۴).

• فرق و امتیاز قراءات متواتره با قراءات شاذه (۸۴ — ۸۵).

• قراءه البدو = قرائت بادیه نشینان (۸۵ — ۸۶).

فرق میان قراءات و قرآن (۸۶ — ۸۷).

• نظریه قابل قبول در این مسأله (۸۷ — ۸۹).

• نظریه گروهی دیگر از دانشمندان شیعه: شیخ طوس، شیخ طبرسی، محمدباقر خوانساری، شهید اول محمدجواد عاملی، میرزا ابوالحسن شمرانی (۸۹ — ۹۳).

• نظریه ابیاری و نقد آن (۹۳ — ۹۵).

• پاسخ مکی بن ابی طالب درباره انگیزه کثرت اختلاف قراء (۹۵ — ۹۸).

فصل سوم — مصادر و مآخذ قراءات

۹۹ — ۱۱۰

مقدمه (۱۱۰).

• اختلاف میان صحابه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و حادثه مربوط به عمرو هشام بن حکیم (۱۰۲ — ۱۰۳).

• اختلافاتی که در زمان عثمان پدید آمد (۱۰۳ — ۱۰۶).

• آیا می توان در مسئله قراءات به قیاس تکیه کرد؟ (۱۰۶ — ۱۰۷).

• عقیده جمهور راجع به قیاس مقبول در قراءات (۱۰۷).

• دکتر طه حسین و نظریه او درباره مصادر قراءات و رد آن (۱۰۷ — ۱۱۰).

فصل چهارم - اختلاف قراءات و بررسی علل و اسباب آن

۱۱۱ - ۱۳۴

رجوع و انواع اختلاف قراءات (۱۱۳ - ۱۱۷).

اسباب و موجبات اختلاف قراءات:

- اختلاف قراءات نبی اکرم [صلی الله علیه وآله وسلم] (۱۱۷ - ۱۱۸).
 - تنوع و اختلاف تقریر و تأیید آنحضرت در برابر قرائت مسلمین (۱۱۸ - ۱۱۹).
 - اختلاف نزول (۱۲۰).
 - اختلاف روایت و نقل از صحابه (۱۲۱ - ۱۲۲).
 - اختلاف لغات - یا - لهجه ها (۱۲۲ - ۱۲۵).
 - گولدنزیهر و نظریه او درباره منشأ اختلاف قراءات، و نظریه پیروان او (۱۱۵ - ۱۲۶).
 - دانشمندانی که به نقد نظریه گولدنزیهر پرداختند و آنرا مردود اعلام کردند (۱۲۶ - ۱۳۱).
 - سختی از ابو عمرو عثمان بن سعید دانی درباره موجبات اختلاف قراءات (۱۳۱ - ۱۳۲).
- نتیجه این بررسیها: [تمدّد نزول، و تمدّد لهجه ها] (۱۳۲ - ۱۳۴).

فصل پنجم - اختیار و انتخاب در قراءات

۱۳۵ - ۱۳۹

فصل ششم - مقیاس قرائی یا معیار قراءات معتبر

۱۴۱ - ۱۵۱

مقدمه درباره این مقیاسها (۱۴۳).

- مقیاس ابن مجاهد، ابن خالویه، مکی بن ابی طالب، کواشی، و ابن الجزری (۱۴۳ - ۱۴۴).

- دو مقیاس دیگر از ابن شبر و ابن مقسم (۱۴۶ - ۱۴۷).

توضیحی درباره ارکان سه گانه قراءات معتبر:

- الف - صحت سند یا روایت قرائی (۱۴۷ - ۱۴۸).

- ب - مطابقت با رسم الخط مصحف (۱۴۸ - ۱۵۰).

- کتابهایی که درباره رسم الخط مصاحف تدوین شده است (۱۵۰ - ۱۵۲).

- طریقه توزیع قراءات بر مصاحف در زبان خلانت عثمان (۱۵۲ - ۱۵۴).

- شروع نقط و شکل و اعیان قرآن کریم (۱۵۴ - ۱۵۶).

- چاپ قرآن کریم (۱۵۶ - ۱۵۷).

• ج - موافقت با قواعد زبان عربی (۱۵۷ - ۱۵۹).

فصل هفتم - قراءات و تجوید

۱۶۱ - ۱۶۷

مقدمه (۱۶۳).

- تعریف قراءات (۱۶۳ - ۱۶۴).

- موضوعات قراءات: ۱ - اصول ۲ - فروع (۱۶۴).

- اصول قرائی، فرش قرائی (۱۶۴ - ۱۶۵).

- تعریف تجرید (۱۶۵ - ۱۶۶).

- موضوعات علم تجوید (۱۶۶ - ۱۶۷).

فهرستها

۱۶۷ - ۱۹۵

فهرست آیات و روایات (۱۶۸ - ۱۶۹)

فهرست اعلام (۱۷۰)

- اشخاص و گروهها (۱۷۰ - ۱۷۷)

- امکنه و جایها (۱۷۸)

- کتب و نوشتارها (۱۷۸ - ۱۸۲).

فهرست مراجع و مصادر (۱۸۳)

- الف. کتب خطی (۱۸۳ - ۱۸۴)

- ب. کتب چاپی (۱۸۴ - ۱۹۵).

مقدمه مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لقراءة كتابه الحكيم وسر القرآن بلسان نبيه الكريم
ليبشر به المتقين وينذره القوم الظالمين، ثم الصلوة والسلام على خاتم
انبيائه المرسلين وعلى آله الاطياب الاخيار.

به سال ۱۴۰۵ هجری قمری که توفیق زیارت بیت الله الحرام نصیبم
گشت، و در جمع قراء جمهوری اسلامی ایران - که از سوی سازمان حج و
اوقاف وامور خیریه برای قرائت قرآن کریم در حرمین شریفین عازم حج
بودند - چنان توفیقی برای این بنده دست داده بود، فرصتهائی پیش می آمد
که باید آنرا لحظات فراخ از فرائض و نوافل موسم حج برشمرد؛ علاوه
بر آنکه در معیت این قراء عزیز برای تلاوت قرآن کریم، شبها در مکه و
روزها در مدینه شرکت می کردم، و کمابیش به تدریس قرآن شناسی برای
این عزیزان اشتغال داشتم و تقریباً بخشی از فرصتهای این بنده در معیت
با آنان مصروف می گشت مع هذا ساعانی نیز دست می داد که ناگزیر
می باید - به خاطر آنکه تعطیلی در وجود به هم نرسد - به کاری سرگرم
می شدم.

اما از آنجا که دسترسی به مصادر تحقیق در مکه و مدینه به آسانی
امکان پذیر نبود سرا دیدم به مناسبت افتخار مصاحبت با قراء جمهوری
اسلامی ایران، کتابی را در رابطه با قرائت قرآن کریم انتخاب نمایم و
دست اندر کار ترجمه و تحریر آن گردم؛ در نتیجه به ترجمه و نگارش کتابی در
تاریخ قراءات روی آوردم.

مطالبی که پس از این مقدمه از نظر مطالعه کنندگان عزیز می‌گذرد و به زیور طبع و انتشار آرایش می‌یابد ترجمه و تحریر همان کتابی است که در سوم ذوالحجۀ ۱۴۰۵ هـ. ق. در مکه بدان آغاز کردم، و فرصتهای فراخ از وظائف مربوط به مقروضات و مسنونات را در مکه برای ادامه این کار مصروف می‌داشتم و در مدینه نیز این کوشش ادامه یافت، اما متأسفانه بخشی ناچیزی از این ترجمه و تحریر در حرمین انجام گرفت.

باری، چنانکه می‌دانیم تا کنون در زمینه تاریخ قراءات نبشکاری به زبان فارسی تدوین نشده و این اولین بار است که در زمینه موضوع یاد شده مطالبی فشرده به این زبان در معرض مطالعه علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

تشریف به خانه خدا و بیت الله الحرام و زیارت روضه نبوی و ائمه باقیع (علیهم السلام) آرزوی هر فرد مسلمان و به ویژه آرزوی کسانی است که قلب آنها سرشار از ایمان و ولای اهل بیت (علیهم السلام) می‌باشد، و از اینکه توسط سازمان حج و اوقاف و امور خیریه جمهوری اسلامی ایران افتخار مصاحبت با قراء نصیب گشت، احساس خوشوقتی و سعادت می‌کردم و به ویژه که عنایت نماینده سرپرست محترم این سازمان: حضرت حجة الاسلام والمسلمین جناب آقای امام جمارانی (وفقه الله تعالی لمزید الخیرات والبرکات) و نیز حجة الاسلام جناب آقای نظام زاده (سلمه الله تعالی) سهم عمده‌ای در توفیق این جانب برای خدمت به قراء عزیز و شروع به تحریر این کتاب داشت، و نیز مساعی دوستان و برادران بزرگوار جناب آقای چمران و آقای عطری و آقای چراغچی و دیگران (ایدهم الله تعالی) که بحق، جانانه و مخلصانه در اداره امور قاریان بزرگوار می‌کوشیدند و توانستند جریان کار این عزیزان را در حرمین در جهت آشنائی امتهای اسلامی به حقانیت جمهوری اسلامی ایران بارور و مثمر ثمر سازند، فراموش شدنی نیست و محصول کوششهای آنان و قراء عزیز را در یادداشت «سفر قاریان جمهوری اسلامی ایران» به تفصیل بازگو ساختم.

نبشکاری که هم اکنون به نظر محققان علاقه‌مند به علوم قرآنی می‌رسد طبعه و افتتاحش فرآورده چنان سفر با برکتی است که امیدوارم مورد توجه قرار گرفته و خداوند متعال از رهگذر آن پاداشی را برای این بزرگواران منظور گرداند، و نیز مرا ذخیر و توشه‌ای باشد برای روز تهیدستی تا مشمول غفران خدای رحمان قرار گرفته و از توفیق فزونتری در امر دین و دانش برخوردار گردم.

دکتر سید محمد باقر حجتی

تیرماه ۱۳۶۵ هـ. ش

مقدمه مؤلف

بر چاپ دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله وسلام علی عباده الّذین اصطفی.

و بعد:

چاپ دوم کتاب «تاریخ قراءات» در برابر مطالعه کننده گرامی و در دسترس او قرار می‌گیرد، با این مزایا که از رهگذر تصحیح و تهذیب — چه از لحاظ حذف و چه از لحاظ اضافات — تجدید نظری در آن به عمل آمد؛ چنانکه در این چاپ، فصلی هفتمی را تحت عنوان «قراءات و تجوید» بر آن افزودم، و راجع به فرق میان قراءات و تجوید بحث و گفتگو نموده و نقاط مشترک و وجوه افتراق آن دو را بازگو ساختم.

با اینکه چاپ دوم این کتاب را توأم با تجدید نظر و حذف و اضافات و تصحیح و تنقیح در دسترس مطالعه کنندگان محترم قرار می‌دهم این امید و آرزو را در سر می‌پرورانم که انتقادهائی سازنده و یادداشت‌های ارزشمندی را از سوی آنها دریافت نمایم تا از برکات تذکر آنها محتوای کتاب از سطحی بالا و موقعیتی والا برخوردار گردد.

از خداوند متعال می‌خواهم این نوشته‌ها را سودمند گردانده و پاداشی در برابر آن مقرر دارد؛ چرا که زمام توفیق انسان در دست او است، و همو هدف غائی همه پدیده‌های هستی می‌باشد.

مؤلف: [دکتر عبد الهادی فضل]

* فتح الوصید، از: سخاوی.

* کنز المعانی، از: جعفری.

* ونیز کنز المعانی، از: شعله.

* ابرار المعانی، از: ابی شامة.

پیشینیان جوانب و ابعاد مختلف قراءات قرآنی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند.

این مطالعه و بررسی به صورتی آشکار و روشن در کتابهایی نظیر:

«کنز المعانی»، ساخته: «شعله» ترسیم شده است، کتابی که پرده از روی گنجینه‌های گرانبهای از لهجه‌های عربی موجود در قراءات قرآنی برمی‌دارد.

و نیز کتاب «ابرار المعانی» از: ابی شامة که به گونه‌ای جالب سرمایه‌های عظیمی — که در قراءات وجود دارد، از قبیل معانی و قواعد نحوی و صرفی و صوتی — را پدیدار ساخته و در دسترس علاقه‌مندان قرار می‌دهد.

و کتاب «الكشف عن وجوه قراءات السبع وعللها وحججها» از: مکی بن ابی طالب، که مؤلف در این کتاب هر وجهی از وجوه قراءات را به اصل و مأخذ آن — یعنی آنگونه که در زبان عربی اصیل متداول بوده است — پیوند داده و مصادر این وجوه را ارائه می‌کند.

و کتاب «المحتسب» از: ابن جتی که بسیاری از قراءات را که از لحاظ نحوی و لغوی به عنوان «شواذ قراءات» و یا «قراءات شاذه» به شمار است مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.

دانشمندان متأخر و محققان جدید ابعاد و ویژه‌ای از قراءات قرآنی را موضوع تحقیق و پژوهش قرار داده‌اند. کتابهای زیر را می‌توان به عنوان نمونه‌هایی از اینگونه تحقیقات برشمرد:

— أثر القراءات فی الدراسات النحویة، از: عبدالعال سالم علی.

— الإمالة فی القراءات واللهجات العربیة، از: دکتر عبدالفتاح اسماعیل شلبی.

— القراءات القرآنیة فی ضوء علم اللغة الحدیث از: دکتر عبدالصبور شاهین.

— اللهجات فی القراءات القرآنیة، از: دکتر عبده راجحی.

مقدمه چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

در اینکه قراءات قرآنی از غنی‌ترین میراث فرهنگی در اسلام، و به ویژه در رابطه با دانشهای مربوط به زبان عربی — از قبیل اصوات و صرف و نحو و قوامیس و فرهنگهای لغوی — به شمار می‌آید هیچگونه اختلاف و تردیدی میان علماء به چشم نمی‌خورد. راجع به جمع و گردآوری مواد و عناصر قراءات قرآنی، دهها کتاب — به نظم و نشر — تألیف شده است که ما پاره‌ای از آنها را به عنوان نمونه یاد می‌کنیم:

— السبعة، از: ابن مجاهد.

— التيسير فی القراءات السبع، از: ابی عمرو دانی.

— النشر فی القراءات العشر، از: ابن الجزری.

— الروضة فی القراءات الإحدى عشرة، از: حسن بن محمد بندادی.

— غاية الاختصار، از: همدانی عطار.

— الموضح، از: نصر بن علی.

— الموجز، از: اهوازی.

— الشاطبية، از: ابی القاسم شاطبی که آنرا به نظم آورده است و:

شرح شاطبيه، از قبیل:

اما سزا است هشدار دهیم جولانگاه مهمی از کاوشهای مربوط به قراءات قرآنی دست نخورده باقی مانده که حق آن از لحاظ کاوش و بررسی کاملاً ایفاء نشده و در این زمینه با ارزش، گامهای اساسی برداشته نشده است، و آن عبارت از «تاریخ قراءات قرآنی و تعریف قراءات» می باشد. مطالب فراوانی از تاریخ قراءات — به طور گسیخته و پراکنده و جسته و گریخته — در کتب طبقات قراءات، و مقدمه های کتب قراءات، و نیز مقدمه های بسیاری از کتب تفسیر، و فصلی از کتابهای «علوم قرآن» و یا «تاریخ قرآن» آمده است که در کنار آنها باید اشاراتی را که اینجا و آنجا و در مواضعی پریشان به چشم می خورد براین موارد افزود.

اما همه این مطالب پراکنده در حدی است که نمی تواند پاسخگوی تمام جوانب و فراگیرنده همه جزئیات مربوط به تاریخ قراءات و معرف آنها باشد. و لذا می توان جولانگاه مذکور را به عنوان «حلقه مفقوده» ای در زنجیره مطالعات و تحقیقات اسلامی و عربی به شمار آورد.

با توجه به احساس چنین خلأ، سزا بر آن دیدم دست اندرکار تدوین کتابی شوم که در رابطه با «قراءات»، بازگو کننده مباحث زیر باشد:

— پیدایش قراءات و تطور آن.

— معنی و مفهوم قراءات.

— اختلاف در حقیقت قراءات.

— نصیادری که قراءات مختلف از آنها سرچشمه گرفته است.

— علل و اسباب اختلاف در قراءات.

— اقسام قراءات و بررسی جهات افتراق آنها و ارکان هریک از اقسام قراءات.

— معنی اختیار و انتخاب قراءات و امثال آنها.

این کوشش بدین آرزو است که شاید بتوانم آن حلقه مفقوده را یافته، و زنجیره های تحقیقات اسلامی را به هم پیوسته، و خلأ مورد نظر را جبران نمایم.

در نگارش مطالبی که بدانها اشارت رفت روش ارائه نصوص اقوال و آراء علماء را — راجع به هر مسئله ای — در پیش گرفته و درصدد

سنجش و استدلال برآمده و پس از آن به نتیجه ای می رسم که بازگو کننده رأی و نظریه ام در همان مسئله مورد بحث می باشد.

این کتاب — طبق نموداری که از مطالب آن ارائه شده است — برحسب فصولی که ذیلاً از آنها یاد می کنیم تنظیم شده است:

فصل اول: پیدایش قراءات و تطور آنها.

فصل دوم: تعریف قراءات، یا بیان معنی و مفهوم قراءات.

فصل سوم: مصادر و مآخذ قراءات.

فصل چهارم: اختلاف در قراءات و بررسی علل و اسباب آن.

فصل پنجم: اختیار و انتخاب در قراءات.

فصل ششم: مقیاس قرائی یا معیار قراءات معتبر.

فصل هفتم: قراءات و تجوید.

امیدوارم خداوند عزوجل سود و بهره ای از این کتاب عائد من و دیگران ساخته و به خاطر کوششی که در تنظیم آن می ذول داشتم پاداشی نصیب گرداند؛ چرا که او خداوند گار توفیق و هدف غائی وجود و هستی است، و تمام درخواستها باید سرانجام بدو منتهی شود.

فصل اوّل

پیدایش قراءات و تطوّر آنها



پیدایش قراءات و تطوّر آنها

قراءات قرآنی بر آذوار مختلفی گذر کرد که ضمن مراحل گوناگون آنها را درنوردید، و پاره‌ای از این ادوار در پاره‌ای دیگر راه یافت و در آن نفوذ کرد تا سرانجام به صورت علمی مستقل و یکی از عرصه‌های گسترده مطالعات و تحقیقات نحوی و لغوی درآمد.

— این ادوار تاریخی در آغاز پیدایش خود به صورت تعلیم آیات و سُور قرآنی چهره گشود، و قرآن کریم در این دوره صرفاً برای تعلّم و فراگرفتن آن قرائت می‌شد.

— آنگاه به مرحله تلاوت آیات و سور قرآن کریم تطوّر یافت، قرآن کریم در این دوره به خاطر تلاوت و مآلاً در جهت دستیابی به ثواب تلاوت، قرائت می‌شد.

— سپس به مرحله حفظ تمام و یا قسمتی از قرآن کریم رسید.

— و از آن پس به مرحله نقل و روایتی — که قرائت را به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) منسوب می‌ساخت — دست یافت.

— بعداً به صورت عرصه و زمینه‌ای برای تخصص و کارائی درآمد که اساتید و شاگردانی برای کسب مهارت در آن، همه فرصت‌های خود را به ویژه در اختیار آن نهادند.

— و سرانجام به صورت علم و دانشی تعالی یافت که دارای قواعد و

ضوابط و اصول، و برخوردار از آثار و مؤلفات و فرآورده‌هایی از تحقیقات ارزنده گشت، و با قامتی رسا در رده دیگر علوم اسلامی برسر پا ماند.

مرحله اول

مرحله نخست در رابطه با ادوار و مراحل قراءات قرآنی — که باید آنرا به مثابه پیدایش و نقطه آغازین قرائت قرآنی برشمرد — با تعلیم قرآن به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) از سوی جبرائیل (علیه السلام) تحقق یافت. طلیعه این مرحله در آغاز نزول قرآن با اولین آیه قرآنی افتتاح شد. به ویژه اگر ما آیات نخستین را عبارت از پنج آیه اول سوره علق بدانیم نقطه آغاز این مرحله عبارت از همان تعلیم قرآن به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) به وسیله جبرائیل (علیه السلام) خواهد بود؛ چنانکه اکثر مفسران بزرگ این حقیقت را پذیرفته‌اند؛ چرا که آشکارا یاد آور شده‌اند: جبرائیل (علیه السلام) قرآن را بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) اقراء کرد و آنرا به وی تعلیم داد، و به آنحضرت با جمله «اقراء» خطاب کرد که قرآن را قرائت کند.

— در مقدمه کتاب «المبانی» آمده است:

«برطبق اخبار و احادیثی که شایع و معروف است نخستین آیاتی که بر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شد «اقراء باسم ربك...» [یعنی سوره ۹۶ قرآن کریم] می‌باشد»^۱.

— قرطبی در تفسیر خود آورده است:

«این سوره [یعنی سوره علق] — مطابق رأی اکثر مفسرین — نخستین آیاتی را تشکیل می‌دهد که جبرائیل (علیه السلام) آنها را — در حالیکه نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) در غار حراء ایستاده بود — نازل کرد، و پنج آیه [نخست] این سوره را به آنحضرت تعلیم داد»^۲.

پنج آیه نخست سوره علق عبارتند از:

«اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»:

ای مجید، بخوان به نام خداوند گار کارساز و مدبر خود، خداوند گاری که جهان را آفرید، و انسان را از خون لخته و چسبیده به جدار رحم [یا از کرم واره و موجودی به سان زالو] آفرید. بخوان و خداوند گار کارساز تر کریم ترین کریمان است، و به مردم تعلیم داده است که چگونه می‌توانند به مدد خامه و قلم تفاهم نموده و از آن برای درک مقاصد یکدیگریاری گیرند. او به انسان حقایق را تعلیم داده که قبلاً از آن بی اطلاع بوده است.

پیداست که امر به قرائت در این سوره از نوع قرائت تعلیمی بوده است، بدین منظور که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) آیات قرآن کریم را در خاطر بسپارد و در گنجور حافظه خویش نگاهداری کند، و از این رهگذر رسالت الهی را برای تبلیغ به بشر از ملا اعلی دریافت نماید.

در اینکه کلمه «اقراء» در این سوره بازگو کننده همین نکته می‌باشد آنگونه روشن و آشکار است که ما را در این زمینه از ذکر اقوال و آراء مفسرین بی‌نیاز می‌سازد.

مرحله دوم

مرحله دوم را بدینصورت می‌توان ترسیم کرد، که قرائت قرآن کریم — پس از پشت سر گذاشتن دوره تعلیم و یادگیری خود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و حفظ آن پس از اقراء جبرائیل (علیه السلام) — به دوره ای تطور یافت که آنحضرت به نوبه خود، قرآن کریم را به مسلمین تعلیم داده و آنرا بر آنان اقراء می‌فرمود. می‌دانیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) قرآن کریم را در برابر مردمی قرائت می‌کرد که آنانرا به اسلام فرامی‌خواند. و این کار، یعنی قرائت قرآن کریم برای مردم به منظور امتثال چنین امر الهی بود که فرمود:

«وَقَرَأْنَا قُرْطَنَاءَ لِيَتَفَرَّاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكَبٍّ وَنَزَّلْنَاهُ نَزْلاً».

(اسراء: ۱۰۶):

و قرآنی که در یکجا قرار داشت قسمت به قسمت کرده و آنرا بخش بخش نمودیم تا آنرا با درنگ بر مردم بخوانی [ولذا] آنرا تدریجاً بر تو نازل کردیم.

۱. مقدمتان فی علم القرآن، ص ۴۶.

۲. الجامع لاحکام القرآن ۷۲۰۷/۱۰، ط کتاب الشعب.

این سخن که بنی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرآن کریم را به مسلمین تعلیم می‌داد و آنرا بر آنها اقراء می‌کرد و قرائت او در برابر مردمی انجام می‌گرفت — که هدف آنحضرت، دعوت آنها به اسلام بود — مطلبی است مُستَلَم که از فرط وضوح به هیچگونه استدلالی نیاز ندارد. در این باره احادیث فراوانی رسیده است که جوامع حدیث و مُدَوَّناتِ مربوط به آن و نیز کتب تفسیر سرشار از آنها می‌باشد.

از آنجمله:

۱ — از عثمان بن مظعون و عبدالله بن مسعود و اُبی بن کعب روایت شده است که: «رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ده آیه را بر آنان اقراء می‌فرمود، و آنان از این ده آیه فراتر نمی‌رفتند و به ده آیه دیگر نمی‌پرداختند مگر آنگاه که راه و رسم عمل به آن ده آیه نخست را از آنحضرت فرامی‌گرفتند. و او قرآن کریم و عمل به مضامین آنرا با هم به آنان تعلیم می‌داد»^۱.

۲ — از ابی عبدالرحمن سلمی روایت شده است که: «می‌گفت: کسی که قرآن را بر ما اقراء می‌کرد برای ما از صحابه روایت نمود که آنان از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) ده آیه را فرامی‌گرفتند و به فرا گرفتن ده آیه دیگر آغاز نمی‌کردند مگر آنگاه که درباره ده آیه نخست از لحاظ علم و عمل، آگاهی کسب می‌کردند»^۲.

در مقدمه کتاب «المبانی» آمده است: «وقتی خداوند متعال به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) وعده داد — که قرآن کریم را برای او حفظ خواهد کرد و خود او را به حفظ آن موفق خواهد نمود و آنرا در قلب مبارکش پایدار نگاه خواهد داشت — از نسیان قرآن کریم احساس امنیت خاطر می‌کرد؛ لذا دست‌اندرکار حفظ قرآن کریم برای امتش گشت، و همواره قرآن را بر مردم قرائت می‌نمود و آنان نیز بر آنحضرت قرائت می‌کردند، و آنحضرت احياناً آنانرا با مضامین قرآن نصیحت می‌فرمود، و پس از تلاوت قرآن، فرائض و احکام و آنچه را

که درخور تأویل و تفسیر آن بود برای آنان بیان می‌کرد»^۱.

مرحله سوم

مرحله سوم بدین صورت بوده است که عده‌ای از مسلمین آیات و سُور قرآن کریم را به عده‌ای دیگر تعلیم می‌داده و به اقراء یکدیگر می‌پرداختند. این کار نیز برحسب دستور نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ارشاد آنحضرت صورت می‌گرفت، علاوه بر اینکه خود نیز شخصاً به ادای این وظیفه یعنی تعلیم قرآن کریم به دیگران قیام می‌کرد.

بخاری با إسناد خود از ابی اسحاق، از بُراء آورده است که بُراء می‌گفت: «از اصحاب نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) اولین کسانی که بر ما در مدینه وارد شدند مُصَنَّب بن عُمیر و [عبدالله] ابن ام مکتوم بودند که قرآن کریم را به ما تعلیم می‌دادند، آنگاه عمار و بلال آمدند. و وقتی رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مکه را فتح کرد معاذ بن جبل را برای تعلیم قرآن در آنجا وا گذاشته و او را به ادای این وظیفه مأمور ساخت، و هر کسی که از مکه به مدینه مهاجرت می‌کرد نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) او را به یکی از حافظان قرآن می‌سپرد تا آنرا به وی تعلیم دهد»^۲.

در طی جریانِ مربوط به ورود مصعب بن عمیر در مدینه آمده است: «وی در «دارالقرءاء» فرود آمد»^۳. اشاره به «دارالقرءاء» در مدینه — با چنین نام و عنوان — بیانگر آن است که در جامعه اسلامی آنروز قراء دارای امتیازی بودند و از سایر مردم متفاوت به نظر می‌رسیدند، و نیز نشان می‌دهد که مسلمین آن دوره مرکزی شبیه به مدرسه و یا مؤسسه‌ای را برای تعلیم قرائت بنیاد کردند؛ اگرچه تصور می‌رود این نامگذاری پس از اشتها راقراء و معلمین قرائت در مدینه پدید آمد،

۱. مقدتان فی علم القرآن، ص ۲۳. نویسنده السبانی، حدیثی را — با اسناد به ابی بن کعب — از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت می‌کند که آنحضرت مردم را به قرائت سوره‌ها به صورت جدای از یکدیگر تشویق می‌فرمود. و این خود نشان می‌دهد که آنحضرت مردم را به قرائت قرآن ارشاد می‌کرد. حدیث طولانی است (بنگرید به مقدتان، ص ۶۴ — ۷۴).

۲. تاریخ القرآن: زنجانی، ص ۳۵، ط سوم.

۳. فجر الاسلام، ص ۱۴۲.

۱. البیان فی تفسیر القرآن: آیه الله خوئی، ص ۳۸، به نقل از تفسیر قرطبی ۳۹۱/۱.

۲. همان مأخذ و صفحه، به نقل از بحارالانوار ط سنگی ۲۸/۱۹.

نه آنکه به محض ورود پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) چنین مؤسسه ای با این نام تأسیس شده باشد.

قبل از آنکه در مدینه، مرکزی با عنوان «دارالقرآن» پدید آید مصعب بن عمیر به «مقرئ» نامبردار بود.

حافظ ابن الجزری می گوید: او، یعنی مصعب بن عمیر اولین کسی است که به «مقرئ» نامبردار شد؛ همانگاه که نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در عقبه اولی وی را برای تعلیم قرآن کریم به اوس و خزرج به مدینه گسیل داشت.^۱

در داستان اسلام عمر آمده است: «خَبَاب بن ارت — برای تعلیم قرآن کریم به فاطمه دختر عمر بن الخطاب نزد او شد آمد داشت.^۲

مرحله چهارم

مرحله چهارم با پدید آمدن گروهی به ثمر رسید که تلاوت قرآن کریم و تدریس آیات و سوره آنها به عهده گرفته و این کار به صورت اشتغالات عمده زندگانی آنها در آمد؛ اینان به «قُرَاء» موسوم بودند. تصور می کنیم که باید این مرحله را آغاز نامگذاری و مبداء پیدایش اصطلاحات قراء و قرائت بدانیم، مرحله ای که دورنمایی از گستره گسترده انتشار قرائت را — از آنزمان که پدید آمد — برای ما ترسیم می کند و از تحول آن به صورت یک پدیده دینی یعنی «تلاوت» حکایت می نماید، البته با توجه به این نکته که در این مرحله نیز به آموزش قرآن برای حفظ، و آنگاه برای تلاوت، اهتمام و عنایتی از سوی مسلمین مبذول می گشت.

در کتاب «المنازي واقدي» آمده است:

«در میان انصار، هفتاد نفر مرد جوان دیده می شدند که موسوم به «قراء» بودند، و به هنگام در آمدن شب به ناحیه مدینه می آمدند و به تعلیم قرائت می پرداختند و اقامه نماز می کردند»^۳.

۱. غایة النهاية ۲/۲۹۱.

۲. سيرة النبي ۱/۳۶۶ (محيي الدين).

۳. المنازي ۲/۳۹۷، ط مطبعة دانشگاه اکفورد.

اینان همان کسانی بودند که در جنگ «بئر معونه» به شهادت رسیدند، جنگی که در ماه صفر در رأس سی و ششمین ماه هجرت نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) اتفاق افتاده بود.

در طبقات ذهبی آمده است: «ایوب می گفت: از «ابی قلابه» شنیدم از ابی المهلب نقل می کرد که وی می گفت: اَبِی بن کعب، قرآن را در مدت هشت روز ختم می کرد. اسناد این روایت صحیح می باشد»^۱.

از جمله شواهدی که رواج این نامگذاری را به عنوان یک اصطلاح و یا چیزی شبیه به اصطلاح تأیید می کند وجود قاریانی است که به قرائت و اشتغالشان به این کار شهرت داشتند. احادیثی که در زیر از آنها یاد می کنیم — و ذهبی آنها را در «معرفه القراء» (۳۳/۱) روایت کرده است — می تواند گواه و مؤید همین مطلب باشد:

۱ — حَمَاد بن سلمه از عاصم احول، از ابی قلابه روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود:

«أَقْرَأُوهُمْ أَبِیُّ بْنُ كَعْبٍ»^۲:

از همه آگاه تر به قرائت قرآن کریم، ابی بن کعب می باشد.

۲ — ابووائل از مسروق، از عبدالله بن عمر روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود:

«اسْتَقْرُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، وَسَالِمٌ مَوْلَى خَدِيجَةَ، وَمَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَبِیُّ بْنُ كَعْبٍ»^۳.

قرائت [صحیح] قرآن را از چهار نفر فرا گیرید و آنرا نزد آنان بجوئید: عبدالله مسعود، و سالم مولى خدیجه، و معاذ بن جبل، و ابی بن کعب.

۳ — حدیث مندرج در مقدمه «المبانی» مبنی بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود:

۱. معرفة القراء ۱/۳۳.

۲. در روایت دیگری آمده است: «أَقْرَأُوهُمْ أَبِیُّ بْنُ كَعْبٍ».

۳. در صحیح بخاری آمده است: «خُذُوا الْقُرْآنَ...».

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَشْرَعَ الْقُرْآنَ رَظْبًا - كَمَا أُنْزِلَ - فَلْيَقْرَأْ عَلَيَّ قِرَاءَةً ابْنِ أُمِّ قَتَيْبٍ»^۱.

اگر کسی می‌خواهد قرآن کریم را - همانگونه که نازل شده است - تر و تازه و با طراوت و شادابی قرائت کند باید آنرا برطبق قرائت «ابن ام‌عبد»، یعنی عبدالله بن مسعود بخواند.

مرحله پنجم

مرحله پنجم بدین‌صورت آغاز می‌شود که پاره‌ای از صحابه حفظ و به خاطر سپردن قرآن کریم را به عهده گرفته و به این کار قیام کردند.

در بسیاری از احادیث اهل سنت آمده است که پاره‌ای از خلفاء، قرآن کریم را همزمان با حیات نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) به خاطر سپردند.^۲

ذهبی در کتاب «معرفة القراء» هفت نفر از کسانی را - که در حیات نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرآن کریم را حفظ کردند - برشمرده است. اینان عبارتند از:

ابی بن کعب (م ۲۰ هـ. ق)، عبدالله بن مسعود (م ۳۲ هـ. ق)، ابوالدرداء عوفی بن زید (م ۳۲ هـ. ق)، عثمان بن عفان (م ۳۵ هـ. ق)، علی بن ابیطالب [علیه السلام] (م ۴۰ هـ. ق)، ابوموسی اشعری (م ۴۴ هـ. ق)، زید بن ثابت (م ۴۵ هـ. ق).

ذهبی به دنبال این گفتار یادآور می‌شود که اینان - برحسب روایاتی که به ما رسیده است - عبارت از کسانی هستند که قرآن کریم را همزمان با حیات نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) حفظ کردند. و دیگران، قرائت قرآن کریم را عرضاً^۳ از آنها دریافت نمودند، و مدار اساتید^۴ قراء ده گانه^۵ نیز بر محور قراءات آنها است.

۱. مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۳۶.

۲. تاریخ القرآن: زنجانی، ص ۴۰، ط سوم.

۳. اگر کسی قرآن یا حدیث را از حفظ و یا از روی کتاب بر استاد قرائت کند آنرا «قرائت عرضی» می‌نامند. اما سماع

مرحله ششم

مسئله قرائت در این مرحله به صورت «تلمذ و یادگیری» دگرگونی یافت به این معنی که علاقه‌مندان به قرائت قرآن کریم، به حافظان قرآن - امثال صحابه‌ای که قبلاً از آنان یاد کردیم - و یا به کسانی که معروف به قرائت بودند رجوع می‌کردند تا قرآن را بر آنان قرائت کنند و قرائت را از آنها فراگیرند.

عبارت از این است که شاگرد و کسی که می‌خواهد قرآن و یا حدیث را فرا گیرد آنرا از زبان استاد بشنود، اعم از آنکه استاد از روی کتاب بخواند و یا با استعداد از حافظه قرائت نماید، و نیز اعم از آنکه آنرا بر شاگرد املاء کند و یا املاء نماید. (با استفاده از: علم الحديث ومصطلحه، ص ۸۸ و ۹۳).

۴. اسانید، جمع ایشان است و آن عبارت از رُفع حدیث به نائل و گوینده آن است (لسان العرب، مادة «سند»).

۵. قراء ده گانه عبارتند از:

۱) عبدالله بن عامر نخعی، مقرئ شام (۸ - ۱۱۸ هـ. ق) که قرآن را بر ثنویه بن ابی شهاب مخزومی و ابی الدرداء قرائت نمود، و منیره بر عثمان بن عفان، و عثمان بن عفان و ابوالدرداء، قرآن را بر نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرائت کردند.

راویان عبدالله بن عامر: الف - هشام بن عمار دمشقی (م ۲۴۵ هـ. ق)، ب - عبدالله بن احمد دمشقی (م ۲۴۲ هـ. ق) معروف به «ابن ذکران».

۲) عبدالله بن کثیر، مقرئ مکه (۴۵ - ۱۲۰ هـ. ق) که قرآن را بر عبدالله بن سائب، و مجاهد بن جیس و دریان مولی ابن عباس قرائت کرد، و عبدالله بن سائب بر ابی بن کعب و عمر بن الخطاب، قرائت نمود، و مجاهد بر عبدالله بن سائب و ابن عباس قرائت کرد. و در یاس بر عبدالله بن عباس، و ابن عباس بر ابی بن کعب و زید بن ثابت قرائت نمود. و ابی بن کعب و عمر بن الخطاب و زید بن ثابت بر نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرائت کردند.

راویان عبدالله بن کثیر: الف - احمد بن محمد بن ابی بزة مکی (م ۲۵۰ هـ. ق) معروف به «بزی»، ب - محمد بن عبد الرحمن مکی (م ۲۹۱ هـ. ق) معروف به «ثبیل».

۳) عاصم بن ابی النجود کوفی (م ۱۲۱ هـ. ق) که قرآن را بر ابی عبد الرحمن سلمی به روایت عبدالله بن مسعود و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب [علیه السلام] و ابی بن کعب و زید بن ثابت به روایت از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) قرائت کرد.

راویان عاصم: الف - حفص بن سلیمان دوری (م ۱۸۰ هـ. ق)، ب - ابوبکر شیبی بن عیاش حنات (م ۱۹۳ هـ. ق).

۴) ابو عمرو بن علاه بصری، مقرئ بصره (۶۸ - ۱۵۴ هـ. ق) که قرآن را بر قراء برجسته مکه امثال مجاهد و ابن کثیر، و قراء میرز مدینه، مانند ابی جعفر [یزید بن ققاع] و قراء بصره، چون یحیی بن یمر و حسن بصری؛ و قراء کوفه، مانند عاصم قرائت کرد، و اسناد همه آنها صحیحاً به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌پیوندند.

راویان ابی عمرو: الف - حفص بن عمرو دوری (م ۲۴۶ هـ. ق)، ب - صالح بن زیاد سوسی (م ۲۶۱ هـ. ق).

۵) حمزة بن حبیب زیات کوفی (۸۰ - ۱۵۶ هـ. ق) که قرآن را بر سلیمان اعش و امام جعفر صادق [علیه السلام] و حمران بن اعین و منهال بن عمرو و دیگران قرائت کرد، و همه آنها با اسناد صحیح، قرائت را از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت کرده‌اند.

طبقه دومی که در طی تصنیف ورده بندی و ترتیب ذهبی به چشم می خورد ما را به روشنی وبدون هرگونه ابهامی به این نکته واقف می سازد. وی در این طبقه چنین یاد می کند که:

ابی هریره، و ابن عباس، و عبدالله بن سائب، و عبدالله بن عیاش، و ابی العالیة ریاحی، قرآن را برای بن کعب قرائت کردند. و منیره بن ابی شهاب مخزومی بر عثمان قرائت کرد. و اسود بن یزید نخعی قرائت را عرضاً از ابن مسعود اخذ کرد. و بدینسان علقمة بن قیس از عبدالله بن مسعود اخذ نمود. و ابوعبدالرحمن سلمی قرائت را بر عثمان و علی بن ابیطالب [علیه السلام] و ابن مسعود عرضه کرد.^۱

— راویان حمزه: الف — خالد بن خالد صیرفی (م ۲۲۰ هـ. ق)، ب — خُلف بن هشام بزاز (م ۲۲۹ هـ. ق).

۶) نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم، مقرئ مدینه (م ۱۶۶ هـ. ق) که قرآن را برای جعفر [یزید بن قنقاع]، و عبدالرحمن بن هرم، و محمد بن مسلم زُهری، و دیگران قرائت کرد، و همه آنها به سند صحیح از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت کرده اند.

راویان نافع: الف — عثمان بن سعید، ملقب به «وَرَق» (م ۱۱۷ هـ. ق)، ب — عیسی بن میناء، ملقب به «قائون» (م ۲۲۰ هـ. ق).

۷) علی بن حمزة کسایی کوفی (م ۱۸۷ هـ. ق) که بر حمزة بن حبیب زیات و شعبه، و اساعیل بن جعفر و دیگران قرائت کرد، و همه آنها قرائت را با إسناده صحیح از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت کرده اند.

راویان علی بن حمزة کسایی: الف — حفص بن عمرو دُوری: راوی ابی عمرو بن علاء، ب — لیث بن خالد بحدادی (م ۲۴۱ هـ. ق).

ه اینان قراء سبعه، و اصحاب قراءات هفتگانه هستند؛ اما سه تن از قراء دیگر که «قراء ده گانه» را تشکیل می دهند عبارتند از:

۸) ابوجعفر یزید بن قنقاع مدنی (م ۱۳۰ هـ. ق) که بر ابن عباس و ابی هریره و عبدالله بن عیاش — به روایت از ابی بن کعب از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) — قرائت کرد.

راویان ابوجعفر: الف — عیسی حدّاد، معروف به «ابن وردان» (م حدود ۱۶۰ هـ. ق)، ب — سلیمان بن مسلم زُهری، معروف به «ابن حسان» (م اندکی بعد از ۱۷۰ هـ. ق).

۹) یعقوب بن اسحاق خضرمی (م ۲۰۵ هـ. ق) که بر سلام بن ابی سلیمان طویل، و مهدی بن میمون و دیگران — به روایت از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) — یا سند صحیح — قرائت کرد.

راویان یعقوب: الف — روح [بن] عبدالؤمن (م ۲۳۵ هـ. ق)، ب — محمد بن متوکل الزُّلّوی، معروف به «رویس» (م ۲۳۸ هـ. ق).

۱۰) خُلف بن هشام بزاز (م ۲۲۹ هـ. ق) که بر یعقوب اعشی، و سعید بن اویس و جز آنند — به روایت از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) — یا سند صحیح — قرائت کرد.

راویان خلف: الف — ادريس بن عبد الكريم حنّاد (م ۳۹۲ هـ. ق)، ب — اسحاق بن ابراهیم مروزی، معروف به «وَرَق» (م ۲۸۳ هـ. ق).

۱. رکت: معرفة القراء، ص ۱، طبع دوم.

کوفه پس از مدینه منوره از معروفترین شهرهائی به شمار می رفت که مردم آن به قرآن و قراءات آن اهتمام می ورزیدند. تحقیقاً «مردم کوفه — از همان آغاز تأسیس آن — خود را با قرآن کریم مأنوس ساخته و به قرائت و اقراء و تفسیر آن عنایت داشتند، و عمر بن الخطاب مردم کوفه را با این تعبیر توصیف می کرد که: کوفیان را [در رابطه با قرآن کریم] بانگ و آوازی به سان آواز زنبور هست»^۱ [یعنی همواره صدایشان به قرآن و قرائت آن بلند است].

دوره نخستین تعلیم و یاد گیری مردم کوفه — در رابطه با قرآن کریم — با تدریس قرآن از سوی عبدالله بن مسعود آغاز می شود که عمر او را به این شهر گسیل داشت؛ چنانکه بعداً سخنی را در این باره بازگو خواهیم کرد.

این مرحله از نیمه نخستین قرن اول هجری فراتر نمی رود، و آخرین صحابه ای که از دنیا رفت — و نیز از جمله کسانی بوده است که در میان صحابه از حافظان قرآن کریم به شمار می رفتند — زید بن ثابت بود که وفات او در سال ۴۵ هـ. ق. اتفاق افتاد.

مرحله هفتم

پس از آنکه قرائت قرآنی به عنوان یک ماده درسی استقرار یافت، و وجوه مختلف قرائت در میان حافظان و قاریانی که از آنها یاد کردیم سیر و حرکت در طُرُق خود را — از نظر نقل و روایت — آغاز کرد، باید گفت که چنین دوره ای، مرحله هفتم تاریخ قرائت را می پردازد.

در آغاز کتاب «القرارات» ابو عبید قاسم بن سلام، اسماء اشخاصی جلب نظر می کند که در رابطه با وجوه مختلف قرائت مطالبی از آنها نقل شده است، و اینان از صحابه نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) به شمار می رفتند. همین مطلب می تواند به عنوان مؤید و گواه سخن ما باشد که دوران پدید آمدن وجوه مختلف قرائت را باید در همین مرحله جستجو کرد.

باری این اشخاص — که متشکل از مهاجرین و انصار هستند — عبارتند از:

الف. مهاجرین:

سالم، مولی ابی حذیفه (م ۱۲ هـ. ق)، ابوبکر (م ۱۲ هـ. ق)، عمر (م ۲۳ هـ. ق)، ابن مسعود (م ۲۳ هـ. ق)، عثمان (م ۳۵ هـ. ق)، حذیفه بن الیمان (م ۳۵ هـ. ق)، طلحه (م ۳۶ هـ. ق)، علی [علیه السلام] (م ۴۰ هـ. ق)، سعد (م ۵۱ هـ. ق)، عمرو بن عاص (م ۵۸ هـ. ق)، ابهریره (م ۵۹ هـ. ق)، معاویه (م ۶۰ هـ. ق)، عبدالله بن عمر (م ۶۳ هـ. ق)، عبدالله بن عمرو بن عاص (م ۶۵ هـ. ق)، ابن عباس (م ۶۸ هـ. ق)، عبدالله بن سائب (م حدود ۷۰ هـ. ق)، عبدالله بن زبیر (م ۷۳ هـ. ق)، حفصه (م ۴۵ هـ. ق)، عائشه (م ۵۸ هـ. ق)، و ام سلمه (م ۶۲ هـ. ق).

ب. انصار:

ابی بن کعب (م ۲۰ هـ. ق)، ابوالدرداء (م ۳۲ هـ. ق)، معاذ بن جبل (م ۳۳ هـ. ق)، زید بن ثابت (م ۴۵ هـ. ق)، مجمع بن جاریه (م همزمان خلافت معاویه)، ابوزید^۱، و آنس بن مالک (م ۹۱ هـ. ق).^۲

این مرحله از اواخر قرن اول هجری تجاوز نمی‌کند.

شیوع پدیده اختلاف قراءات در این مرحله — چنانکه از تاریخ وفات اکثر صحابه ای که از آنها یاد کردیم استفاده می‌شود — به نیمه اول قرن اول هجری می‌پیوندد.

۱. نام اوقیس بن سکن برد، چنانکه ابن حجر همین نام را تأیید می‌کند. قیس از کسانی است که قرآن کریم را در زمان نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) جمع کرد و پس از هفتاد هجری درگذشت (رک: الاصابه فی تیسیر الصحابه — ط النبطیه الشریقه، ۱۳۲۵ هـ. ق = ۱۹۰۷ م، ۲۲۵/۵ و ۷۶/۷). ابن کثیر می‌نویسد: قیس در همان روزی که ابی عبید در سال پانزدهم هجری درگذشت کشته شد (رک: فضائل القرآن، ص ۴۷).
۲. بد نقل از النشر ۶/۱.

مرحله هشتم

مرحله هشتم را باید در دوره ای جستجو کرد که عثمان بن عفان، مقرئ خاصی برای هریک از بلاد — که مصحفی را به آن بلاد فرستاده بود — تعیین کرد. پیدا است که این کار پس از متحد ساختن مصحف و یکنواخت کردن آن از سوی عثمان انجام گرفت تا مردم را بر اساس مصحف خود متحد سازد. فرستادگان عثمان عبارتند از:

۱ — عبدالله بن سائب مخزومی (م حدود ۷۰ هـ. ق)، به مکه.
۲ — ابوعبد الرحمن سلمی (م ۴۷ هـ. ق) به کوفه. گویند: او همان کسی است که — از زمان خلافت عثمان تا ایام حجاج بن یوسف — در کوفه ماند و مدت هفتاد سال سرگرم تعلیم قرائت به مردم بود!^۱

عمر قبل از ابوعبد الرحمن، عبدالله بن مسعود را به عنوان معلم قرآن و وزیر و گماشته خود به کوفه گسیل داشت، چنانکه در نامه ای که عمر بن الخطاب به اهل کوفه نوشت همین مطلب مندرج است. ابن مسعود همان کسی است که اصحاب و یاران و شاگردانش پیرامون وی گرد می‌آمدند، «یاران و شاگردانی که آنها را به عنوانهای چراغهای فروزان فضای کوفه توصیف و معرفی کرده‌اند که قرائت قرآن را از ابن مسعود فرا گرفته بودند، و آنان نیز — به نوبه خود — قرآن را به اهل کوفه اقراء می‌نمودند، و همچنین اینان علم و آگاهیهای دینی را از ابن مسعود دریافت می‌کردند و به نشر آن در میان اهل کوفه می‌پرداختند»^۲.

۳ — عامر بن عبد قیس (م حدود ۵۵ هـ. ق)، به بصره.
۴ — مغیره بن ابی شهاب مخزومی (م هفتاد و اندی پس از هجرت)، به شام.

۵ — و سرانجام، زید بن ثابت (م ۴۵ هـ. ق) را به عنوان مقرئ مدینه معین و منصوب کرد.^۳

۱. فضائل القرآن، ص ۶۴.
۲. حیاة الشرفی الکوفه، ص ۲۴۴.
۳. تاریخ القرآن: زنجانی، ص ۶۷. فی الدراسات القرآنیة، ص ۱۲.

طبق گفته حافظ ابن حجر عسقلانی این کار در سال بیست و پنجم هجری، و برحسب نوشته ابن الجزری در حدود سال سی ام هجری اتفاق افتاد.^۱ عثمان در انتخاب این فرستادگان می خواست خاطر نشان کند که علاقه مند بود با هر مصحفی، یک قاری همراه سازد که قرائت او با قرائت اهل آن بلد — غالباً — هماهنگ باشد.^۲

چرا که عثمان دستور داد مصحف های امام — طبق قراءات مختلف و معتبر — با رسم الخط های مختلف نگارش شود؛ البته با توجه به این نکته که این قراءات مختلف و معتبر به پاره ای از حروف قرآن کریم، محدود بود؛ چنانکه در «قال موسی» در سورة «قصص» در مصحف مکه بدون واو، و در سایر مصاحف با واو: «وقال موسی» نگارش شده بود. و نیز عثمان دستور داد که پاره ای از حروف و کلمات قرآن به صورتی نگارش یابد که آن کلمه بتواند پذیرای وجوه مختلف قرائت باشد، مانند: «یخدعون» که در سورة بقره بدون الف نگاشته شد تا بتوان آنرا «یُخادعون» و با الف قرائت کرد، و همچنین دریاءات زائد.^۳

سخنی که در زیر از «مهدوی» یاد می کنیم به همین مطلب اشارت دارد، آنجا که می گوید:

«عثمان و کسانی که با رأی و نظریه او توافق کردند چنین اختلافی را در مورد نسخه هائی — که دستور نوشتن آنها را داده بود و به بلاد و شهرهای مختلف فرستاده شد — از آنجهت تصویب کردند چون می دانستند که این اختلاف نیز از جمله چیزهائی به شمار می رفت که قرآن کریم براساس آن نازل گردید؛ لذا این اختلاف را تصویب و اجرا کرد تا هر گروهی بتواند برحسب روایت خود، قرآن کریم را قرائت کند. به همین جهت قرائت مردم هر شهری تابع رسم الخط مصحف آنان بوده است»^۴.

۱. لطائف الاشارات ۵۸/۱.

۲. مناهل العرفان ۴۰۶/۱.

۳. یاءات زاید عبارت از یاءاتی است که خوانده می شود؛ ولی در نگارش حذف می گردد.

۴. هجاء مصاحف الامصار، ص ۱۲۱.

۵. غیث النفع، ص ۲۱۸.

در باره شمار مصاحفی که عثمان دستور نوشتن آنها را صادر کرد اختلاف نظر دیده می شود؛ اما آنچه مشهور است شمار این مصاحف به پنج عدد می رسد که ما از آنها یاد کردیم و سیوطی نیز این شمار را به سخاوی در کتاب «الوسيلة، شرح الرأیة» — که معروف و موسوم به «العقيلة» بوده — نسبت داده است.^۱

هدف عثمان در نگارش مصاحف متعدد این بود که مسلمین را در تلاوت قرآن کریم برسر قراءات معتبری — که آنها را در موارد خود توزیع کرد — متحد سازد، به این صورت که دستور داد موارد مزبور، مختلف نگارش شود، و یا آنکه به صورتی کتابت گردد که وجوه مختلف قراءات معتبر را پذیرا باشد. در این مرحله و با توجه به هدفی که عثمان در کیفیت نگارش مصاحف در نظر گرفته بود، تمیز و جداسازی میان «قراءات معتبر و متواتر» و قراءاتی که از طریق احاد روایت شده و یا قراءاتی که از «قراءات شاذه» به شمار می رفت دوران خود را آغاز نموده، و مسئله مطابقت قرائت با رسم الخط عثمانی — به عنوان معیار اعتبار قرائت — خودنمایی کرد.

قاضی ابوبکر باقلانی در کتاب «الانتصار» آورده است:

«هدف عثمان با هدف ابی بکر در مسئله جمع قرآن میان دو لوح، متفاوت بود. عثمان با این هدف دستور جمع و تدوین قرآن کریم را صادر کرده بود که مردم را بر قراءاتی که نقل آن از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) ثابت و معروف بود متحد سازد، و قراءاتی را که از این خصیصه برخوردار نبود مُلغی و مردود اعلام کند، و به اتفاق مهاجرین و انصار، مردم را به یک مصحف وادارَد؛ چرا که از اختلاف اهل عراق و شام در رابطه با پاره ای از کلمات و حروف قرآن کریم بیناک شده بود»^۲.

به احتمال قوی اختلافاتی که میان اهل عراق و شام و دیگران پدید آمده بود — و همین امر موجب گشت که مصاحف یکنواخت گردد و مسلمین برسر قراءات معتبری که وجود داشت متحد شوند — می توان این اختلافات را مبدء

۱. نثر المرجان ۷/۱.

۲. المواهب الفتحية ۸۶/۲.

انتشار «قراءات شاذّه» دانست. این نکته را عثمان در خبر و گزارش حذیفه بن الیمان احساس کرد: ابی داود از طریق یزید بن معاویه نخعی در کتاب خود آورده است که یزید می‌گفت: «من در زمان ولید بن عقبه در مسجد کوفه، در جمع حلقه ای که حذیفه بن الیمان میان آنها بود قرار داشتم. حذیفه شنید که شخصی قرآن را طبق قرائت ابن مسعود می‌خواند، و فرد دیگر بر طبق قرائت ابوموسی اشعری به قرائت می‌پرداخت. حذیفه از این جریان به خشم آمد، آنگاه برخاست و زبان به حمد الهی گشود، و سپس گفت: مردمی که پیش از شما بودند بدینسان دستخوش اختلاف گشتند؛ سوگند به خدا به سوی خلیفه مرکب خواهم راند»^۱.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در خبر حذیفه از قرائت ابن مسعود یاد شده است، و قرائت او شامل بسیاری از نصوص «قراءات شاذّه» می‌باشد، و شاذ بودن آنها از آن رواست که گویند با رسم الخط عثمانی غالباً ناسازگار به نظر می‌رسد.

مرحله نهم

مرحله نهم وقتی سر می‌رسد که گروهی از هر شهری به مصحف عثمانی و قرائت آن، طبق دریافت خود از صحابه — که صحابه نیز به نوبه خود از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) دریافت کردند — روی آوردند. پس در هر شهری قرائت وجود داشتند؛ چنانکه همزمان با حیات آنحضرت نیز چنین بود.

الف. مدینه:

معاذ بن حارث، معروف به «معاذ القارئ» (م ۶۳ هـ. ق)، سعید بن مسیب (م ۹۴ هـ. ق)، عروة بن زبیر (م ۹۵ هـ. ق)، عمرو بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ هـ. ق)، عطاء بن یسار (م ۱۰۳ هـ. ق)، سالم بن عبدالله بن عمر (م ۱۰۶ هـ. ق)، سلیمان بن یسار (م ۱۰۷ هـ. ق)، مسلم بن جندب

(م ۱۱۰ هـ. ق)، عبدالرحمن بن هرمز اعرج (م ۱۱۷ هـ. ق)، محمد بن مسلم بن شهاب زهّری (م ۱۲۴ هـ. ق) و زید بن اسلم (م ۱۳۰ هـ. ق).

ب. مکه:

عبید بن عمیرات (م ۷۴ هـ. ق)، مجاهد بن جبر (م ۱۰۳ هـ. ق)، طاوس بن کیسان (م ۱۰۶ هـ. ق)، عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۵ هـ. ق)، عبدالله بن ابی مُلَیکه (م ۱۱۷ هـ. ق) و عکرمه، مولی ابن عباس (م قبل از ۲۰۰ هـ. ق).

ج. کوفه:

عمرو بن شَرَحْبیل (م پس از ۶۰ هـ. ق)، علقمة بن قیس (م ۶۲ هـ. ق)، مسروق بن اجدع (م ۶۳ هـ. ق)، عبید بن عمرو سلمانی (م ۷۲ هـ. ق)، ابوعبدالرحمن عبدالله بن حبیب سلمی (م ۷۴ هـ. ق)، اسود بن یزید نخعی (م ۷۵ هـ. ق)، عمرو بن میمون (م ۷۵ هـ. ق)، عبید بن فضله (م حدود ۷۵ هـ. ق)، زربن جُثَیث (م ۸۲ هـ. ق)، ربیع بن خَیثم (م قبل از ۹۰ هـ. ق)، سعید بن جُبَیر (م ۹۵ هـ. ق)، ابراهیم بن یزید نخعی (م ۹۶ هـ. ق)، عامر بن شراحیل شعبی (م ۱۰۵ هـ. ق)، حارث بن قیس جَعْفی (که قرائت را از ابن مسعود روایت می‌کرد)، و ابوزرعة بن عمرو بن جریر.

د. بصره:

عامر بن عبدقیس (م حوالی ۵۵ هـ. ق)، ابوالعالیه رفیع بن مهران ریاحی (م ۹۰ هـ. ق)، یحیی بن یعمر عدوانی (م ۹۰ هـ. ق)، نصر بن عاصم لیثی (م قبل از ۱۰۰ هـ. ق)، ابورجاء عطاردی (م ۱۰۵ هـ. ق)، حسن بصری (م ۱۱۰ هـ. ق)، محمد بن سیرین (م ۱۱۰ هـ. ق)، قتادة بن دعامة (م ۱۱۷ هـ. ق)، معاذ بن معاذ عنبری (م ۱۹۶ هـ. ق)، و جابر بن یزید جَعْفی.

ه. شام:

مغیره بن ابی شهاب مخزومی (م هفتاد و اندی پس از ه. ق.)، حليلة بن سعد: «صاحب ابی الدرداء»^۱.

در این مرحله آنچه که نزد قراء، به عنوان «اختیار» معروف است به وجود آمد. و ما در جای خود «اختیار» را تعریف خواهیم کرد.

این مرحله نیمه دوم قرن اول و نیمه اول قرن دوم را زیر پوشش می گیرد؛ تاریخ وفات قرائی که یاد کردیم همین مطلب را آشکارا تأیید می نماید.

مرحله دهم

همان مرحله ای است که ابن الجزری درباره آن می گوید: آنگاه، [یعنی پس از آن قرائی که از آنها یاد کردیم] گروهی از مردم تمام فرصت خود را اختصاصاً به قرائت و فراگیری آن معطوف ساخته و به ضبط قرائت سخت اهتمام می ورزیدند تا آنجا که در سایه پشتکار و اهتمام خویش به صورت دانشمندانی در آمدند که مردم به آنها اقتداء کرده و پیرو قرائت آنها بوده و به سوی آنها بار سفر می بستند و قرائت را از محضر آنان اخذ می کردند، و مردم بلاد با دیده قبول به قرائت آنها می نگریستند و درباره آنها حتی میان دو نفر نیز اختلاف نظر دیده نمی شد:

این قراء — بر حسب شهرهای مختلف — عبارتند از:

الف. مدینه:

ابوجعفر یزید بن قعقاع (م ۱۳۰ ه. ق.)، شیبه بن نصاح (م ۱۳۰ ه. ق.)، و نافع بن ابی نعیم (م ۱۶۹ ه. ق.).

۱. شرح سال اکثر این قراء را طائش کثیری زاده در کتاب «مفتاح السعادة» جلد اول، «فصل علم القراءه» آورده است. و نیز بنگرید به: النشر فی القراءات المشرقة ۸/۱.

ب. مکه:

عبدالله بن کثیر (م ۱۲۰ ه. ق.)، حمید بن قیس اعرج (م ۱۳۰ ه. ق.)، و محمد بن محییص (م ۱۲۳ ه. ق.).

ج. کوفه:

یحیی بن وثاب (م ۱۰۳ ه. ق.)، عاصم بن ابی النجود (م ۱۲۹ ه. ق.)، سلیمان اعمش (م ۱۴۸ ه. ق.)، حمزة بن حبيب زیات (م ۱۵۶ ه. ق.)، و کسائی (م ۱۸۹ ه. ق.).

د. بصره:

عبدالله بن ابی اسحاق (م ۱۲۹ ه. ق.)، عیسی بن عمر ثقفی (م ۱۴۹ ه. ق.)، ابوعمر و بن علاء (م ۱۵۴ ه. ق.)، عاصم جحدری (م ۱۲۸ ه. ق.)، و یعقوب حضرمی (م ۲۰۵ ه. ق.)^۱.

ه. شام:

عبدالله بن عامر (م ۱۱۸ ه. ق.)، عطیه بن قیس کلابی (م ۱۲۱ ه. ق.)، اسماعیل بن عبدالله بن مهاجر، — یحیی بن حارث ذماری (م ۱۴۵ ه. ق.)، و شریح بن یزید حضرمی (م ۲۰۳ ه. ق.).

تخصص این قراء و امثال آنها در قرائت و سرمایه گذاری آنها از لحاظ وقت و زمان در فرا گرفتن قرائت، مصالح و مواد لازم را برای بنیانگذاری «علم قراءات» و تدوین آن و نیز تألیف درباره آن غنی ساخت. این مرحله در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم کار خود را آغاز می کند.

مرحله یازدهم

این مرحله را باید شروع کار تألیف و تدوین در قراءات دانست. میان مورخین درباره نخستین کسی که کتابی در قراءات تألیف کرد اختلاف نظر وجود دارد. اکثر بر این اعتقادند که ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ هـ. ق) نخستین کتاب را در قراءات تدوین کرد؛ اما ابن الجزری در کتاب «غایة النهایة» بر آنست که اولین مُدَوِّن کتاب قراءات عبارت از ابو حاتم سجستانی (م ۲۲۵ هـ. ق) می باشد. سید حسن صدر در کتاب «تأسیس الشيعة» می نویسد: باید ابان بن تغلب را نخستین مؤلف کتاب قراءات دانست. اما من پس از مراجعه به منابع و مصادر لازم چنین دریافتم اولین کسی که در قراءات دست اندر کار تألیف شد یحیی بن یعمر (م ۹۰ هـ. ق) می باشد. آنگاه پس از او کتابهایی در قراءات بی در پی تألیف گردید. من در صدد تهیه فهرست نامهای کسانی برآمدم که تا زمان ابن مجاهد کتابها و آثاری در قراءات تدوین کردند آنها را با توجه به این نکته که ابن مجاهد کتابی را تألیف نمود؛ کتابی که شامل قراءات قراء سببه بود. باری پس از تتبع و تحقیق باید گفت فهرست زیر - به ترتیب تاریخ تألیف - شامل نامهای کسانی است که تا زمان ابن مجاهد آثاری را در قراءات تدوین کردند:

۱ - یحیی بن یعمر (م ۹۰ هـ. ق). ابن عطیه می گوید: «اما شکل و نقطه گذاری مصحف - به منظور مشخص کردن اعراب آن - باید یادآور شد که - طبق روایات - عبدالملک بن مروان به گماشتگان خود فرمان آنرا صادر کرد، و در نتیجه حجاج بن یوسف ثقفی در شهر «واسط» عهده دار اجراء این طرح گردید و در آن کوشید و علاوه بر دستور نقطه گذاری قرآن - به منظور نشان دادن اعراب آن - به تحزیب قرآن اقدام کرد، یعنی دستور داد که اجزاء قرآن را تقسیم بندی کنند، و انجام این کار را در عهده حسن بصری و یحیی بن یعمر گذاشت. یحیی بن یعمر در «واسط» - به دنبال این کار - کتابی در قراءات تألیف نمود که روایات مربوط به اختلاف مردم را در آنچه موافق رسم الخط

عثمانی بود در این کتاب گرد آورد، و مردم نیز تا زمانی که ابن مجاهد کتابی را درباره قراءات تألیف کرد به کتاب یحیی بن یعمر در امر قرائت عمل می کردند»^۱.

۲ - ابان بن تغلب کوفی (م ۱۴۱ هـ. ق). ابن الندیم می نویسد: ابان بن تغلب، او را کتب و آثاری است که عبارتند از کتاب «مبانی القرآن» که نبشتاری لطیف و کم حجم است، و کتاب «القراءات»^۲.
۳ - مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ هـ. ق) که کتاب «القراءات» را نگاشت.
۴ - ابو عمرو بن علاء (م ۱۵۴ هـ. ق) که «القراءات» را تألیف کرد.
۵ - حمزة بن حبيب زیات (م ۱۵۶ هـ. ق).
۶ - زائدة بن قدامة ثقفی (م ۱۶۱ هـ. ق) که از او است کتاب «القراءات».

۷ - عبد الحمید بن عبد المجید «اخفش اکبر» (م ۱۷۷ هـ. ق). ابوعلی اصفهانی درباره او آورده است: «وی کتب فراوانی در قراءات و علوم عربیت تألیف کرد»^۳.

۸ - هارون بن موسی اعور (م حدود ۱۷۰ تا ۱۸۰ هـ. ق). ابن الجزری در «غایة النهایة» می نویسد: «ابو حاتم سجستانی گفته است: نخستین کسی که در بصره، وجوه قراءات را سماع کرده و درباره آن کتاب نوشت، و قراءات شاذه را بررسی نمود و آنها را جدا کرده و در اسناد آنها کاوش به عمل آورد، هارون بن موسی اعور می باشد که از قراء به شمار می رفت»^۴.

۹ - هشیم بن بشیر سلمی (م ۱۸۳ هـ. ق). ابن الندیم می نویسد: وی را کتب و آثاری است که عبارتند از: «کتاب السنن» در فقه، «کتاب التفسیر» و «کتاب القراءات»^۵.

۱. مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۲۷۵.

۲. الفهرست، ط خیاط، ص ۲۲۰.

۳. ابوعلی فارسی، نقل از منجد المقرئین، ص ۴.

۴. غایة النهایة ۳۴۸/۲.

۵. الفهرست، ص ۲۸۴، ط دانشگاه تهران.

- ۱۰ — عباس بن فضل انصاری (م ۱۸۶ هـ . ق)، که او را کتابی است به نام «القراءات».
- ۱۱ — علی بن حمزة کسائی (م ۱۸۹ هـ . ق) که یکی از قراء سببه می باشد.^۱
- ۱۲ — اسحق بن یوسف ازرق (م ۱۹۵ هـ . ق) که کتاب «القراءات» را نگاشت.
- ۱۳ — یحیی بن مبارک یزیدی (م ۲۰۲ هـ . ق) که کتاب «قراءة ابی عمرو بن علاء» را تألیف کرد.^۲
- ۱۴ — یحیی بن آدم (م ۲۰۳ هـ . ق) که کتابی با عنوان «القراءات» از او است.
- ۱۵ — یعقوب بن اسحق حضرمی (م ۲۰۵ هـ . ق). نام اثر او در قراءات، «الجماع» است که در آن همه اختلاف وجوه قرآن را گردآورده و هر حرف و قرائتی را به کسی که بدان قرائت کرده است منسوب داشت.^۳
- ۱۶ — ابوزید انصاری نحوی (م ۲۱۵ هـ . ق) که کتابی با عنوان «قراءة ابی عمرو بن علاء» را نگاشت.
- ۱۷ — ابو ذهل احمد بن ابی ذهل کوفی که قرائت را از کسائی روایت کرده است. وی نیز کتابی تحت عنوان «قراءة ابی عمرو بن علاء» دارد.
- ۱۸ — مغیره بن شعیب تمیمی، که حروف و قراءات را از کسائی روایت کرده و کتاب «قراءة الکسائی» را نگاشت.
- ۱۹ — عبد الرحمن بن واقد واقدی (م ۲۰۹ هـ . ق) که او را کتابی است به نام «الکسائی»^۴ و نیز کتاب «القراءات»^۵.
- ۲۰ — ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ هـ . ق). ابن الجزری می نویسد:

۱. بنگرید به: روضات الجنات: خوانساری، ص ۴۷۲، ط سنگی.

۲. الفهرست، ط خیاط، ص ۲۸. تاریخ التراث العربی ۱ — التفسیر: فهرس الظاهرية «بخش علوم القرآن».

۳. انباه الرواة ۴/۴۵.

۴. الفهرست، ط خیاط، ص ۳۰.

۵. همان، ص ۳۵.

- «اولین پیشوای معتبر و قابل اعتمادی که قراءات را دریگ کتاب گردآورد، ابو عبید قاسم بن سلام می باشد، و بر حسب آماری که تهیه کردم، وی با در نظر گرفتن قراء سببه، شمار قراء را در بیست و پنج نفر قرار داده است»^۱.
- ۲۱ — خلف بن هشام بزار (م ۲۲۹ هـ . ق).
- ۲۲ — محمد بن سعدان ضریر کوفی (م ۲۳۱ هـ . ق).
- ۲۳ — عبد السمید بن عبد الرحمن ابوالاظهر مصری (م ۲۳۱ هـ . ق) که کتاب «قراءة نافع و حمزه» را نگاشت.^۲
- ۲۴ — سراج بن یونس مروزی بغدادی (م ۲۳۵ هـ . ق) که کتاب «القراءات» را تألیف کرد.
- ۲۵ — عبد الله بن احمد دمشقی، معروف به «ابن ذکوان» (م ۲۴۲ هـ . ق) که ابن مجاهد در کتاب «السبعة» در بسیاری از مواضع، از کتاب او نقل می کند. به عنوان نمونه به صفحه ۵۶۳ همین کتاب بنگرید.
- ۲۶ — ابو عمرو دوری (م ۲۴۶ هـ . ق).^۳
- ۲۷ — هارون بن حاتم کوفی (م ۲۴۹ هـ . ق) نویسنده کتاب «القراءات».
- ۲۸ — نصر بن علی جهضمی (م ۲۵۰ هـ . ق) مؤلف کتاب «القراءات».
- ۲۹ — احمد بن یزید حلوانی (م ۲۵۰ هـ . ق) که کتاب «قراءة ابی عمرو بن علاء» را نوشت.
- ۳۰ — احمد بن محمد بزی مکی (م ۲۵۰ هـ . ق) که کتابی در قراءات نگاشته، و ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در «المفردات السبع» از این کتاب مطالبی را آورده است. به عنوان نمونه به صفحه ۱۰۵ کتاب دانی رجوع نمائید.
- ۳۱ — اسحق بن بهلول تنوخی انباری (م ۲۵۲ هـ . ق) که کتابی در قراءات دارد.^۴
- ۳۲ — ابو عبید الله محمد بن عیسی اصفهانی (م ۲۵۳ هـ . ق) که کتاب

۱. النشر ۱/۳۴. و نیز بنگرید به: الفهرست ابن النديم، ص ۳۵، ط خیاط.

۲. غایة النهاية ۱/۲۳۳.

۳. رجوع کنید به: مقدمة کتاب «السبعة»، نوشته دکتر شرقی ضیف، ص ۱۱.

۴. معجم المؤلفين ۲/۲۳۱.

«الجامع فی القراءات» را تألیف کرده است.^۱

۳۳ — ابوحاتم سهل بن محمد سجستانی (م ۲۵۵ هـ . ق). ابن الجزری می نویسد: «من تصور می کنم ابوحاتم سجستانی نخستین کسی است که در قراءات، کتابی را تألیف کرده است»^۲. شاید منظور ابن الجزری آن بوده است که ابوحاتم در تألیف کتابی راجع به قراءات نسبت به قاسم بن سلام پیشتاز بوده است. فیروزآبادی گفته است: «اهل بصره دارای چهار کتاب بوده اند که از رهگذر آنها بر اهل زمین افتخار می کردند: ۱ — کتاب «الین» خلیل بن احمد، ۲ — «الکتاب» سیبویه، ۳ — «الحيوان» جاحظ، ۴ — و کتاب ابی حاتم در قراءات»^۳.

۳۴ — احمد بن حنبل بن محمد کوفی، ساکن «انطاکیه» (م ۲۵۸ هـ . ق). ابن الجزری می نویسد: «احمد بن حنبل کتابی در قراءات پنجگانه به تعداد شهرها فراهم آورد»^۴. و در کتاب «الابانة» آمده است: «ابن حنبل مقرر — که قبل از ابن مجاهد می زیست — کتابی در قراءات تألیف کرد که آنرا «کتاب الثمانية» نامید، و بر این قراء سبعة، یعقوب حنبل را افزود»^۵.

۳۵ — عبد الوهاب بن فلیح مکی (م ۲۷۳ هـ . ق) که کتاب «حروف المکین» را نگاشت.^۶

۳۶ — عبد الله بن مسلم «ابن قتیبه» (م ۲۷۶ هـ . ق).

۳۷ — قاضی اسماعیل بن اسحق مالکی (م ۲۸۲ هـ . ق). ابن الجزری می نویسد: «وی کتابی در قراءات فراهم آورد که متضمن قرائت بیست استاد قرائت می باشد و قراءات قراء سبعة نیز از جمله آنها است»^۷.

۱. غایة النهایة ۲/۲۲۴.

۲. غایة النهایة ۱/۳۲۰. و نیز بگردید به: الفهرست ابن النديم، ص ۳۵، ط خیاط.

۳. البلیة، ص ۹۴.

۴. النشر ۱/۳۴.

۵. الابانة، ص ۵۱. از اختلاف در روایت استفاده می شود که ابن حنبل دارای دو کتاب در قراءات بوده است: یکی در قراءات پنجگانه، و دیگری در قراءات هشتگانه.

۶. غایة النهایة ۲/۲۲۲.

۷. النشر ۱/۳۴.

۳۸ — فضل بن شاذان (م حدود ۲۹۰ هـ . ق) که کتابی در قراءات تألیف کرد.

۳۹ — احمد بن یحیی «مطلب نحوی» (م ۲۹۱ هـ . ق).

۴۰ — هارون بن موسی بن شریک تنلی (م ۲۹۲ هـ . ق) که کتابهای زیادی در قراءات و ادب عربی نگاشت.^۱

۴۱ — محمد بن اسحق ربیع مکی، مسروف به «ابی ربیع» (م ۲۹۴ هـ . ق) که کتابی در روایت بزی و قنبل از عبد الله بن کثیر تألیف کرد، چنانکه این مطلب را ابن الجزری در کتاب خود آورده است.^۲

۴۲ — ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ هـ . ق). ابن الجزری می نویسد: «ابن جریر کتابی جامع در قراءات تألیف کرده و آنرا به «الجامع» نامبردار ساخت. در این کتاب بیست و اندی قرائت گردآوری شده است»^۳.

۴۳ — یحیی بن محمد صاعد (م ۳۱۸ هـ . ق) که کتابی در قراءات دارد.

۴۴ — ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی (م ۳۲۴ هـ . ق). ابن الجزری می گوید: «وی کتابی در قراءات فراهم آورد و ابی جعفر را در این کتاب به عنوان یکی از قراء عشره بر شمرده است»^۴.

* * *

با ملاحظه این کتب نتیجه می گیریم که فقط درباره قراءات سبعة تألیف نشده اند و به ویژه که در میان این کتب، آثاری به چشم می خورد که قبل از بعضی از قراء سبعة نگارش یافته اند، مانند کتاب یحیی بن یعمر، و ابان بن تئلب و همچنین کتابهای ابوعمر بن علاء، و حمزة بن حبیب زیات، و نیز آخرین قراء سبعة یعنی علی بن حمزة کسائی که به سال ۱۸۵ هجری از دنیا رفت، و آغاز این مرحله — که درباره آن گفتگو می کنیم — به نیمه دوم قرن اول هجری می پیوندد و

۱. غایة النهایة ۲/۳۴۷.

۲. غایة النهایة ۲/۹۹.

۳. النشر ۱/۳۴.

۴. همان. درباره کسانی که در پاروئی منابعی راجع به آنها ذکر نشده است به الفهرست، ط خیاط، صفحات ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۵۵، ۷۴، ۱۷۱، ۲۲۶، ۲۳۱، و ۲۳۳ رجوع نمایند.

این مرحله به دست یحیی بن یسمر (م ۹۰ هـ. ق) آغاز می‌گردد؛ چنانکه با مطالعه آثار مربوط به این مرحله به چنین نتیجه‌ای می‌رسیم. این مطلب نیز مورد تأیید «فؤاد سزگین»، مستشرق معروف می‌باشد؛ با این تفاوت که سزگین کتاب یحیی بن یسمر را در کنار کتاب «ابن عامر مقرر» (م ۱۱۸ هـ. ق) یاد کرده است؛ در حالیکه موضوع کتاب ابن عامر عبارت از اختلاف مصاحف می‌باشد؛ چنانکه ابن عامر کتاب خود را با عنوانی یاد کرده است که بازگوکننده موضوع آن است؛ چرا که او این کتاب را «اختلاف مصاحف الشام و الحجاز و العراق» نامیده است.^۱ پیدا است که قراءات و اختلاف مصاحف از هم متفاوتند؛ زیرا این دو تشکیل دهنده دو فن و دو علم متمایزی از علوم قرآنی می‌باشند.

شگفت آور است که سزگین — که در مقام نگارش تاریخ تدوین و تألیف قراءات برمی‌آید — گرفتار چنین اشتباهی می‌گردد، و شگفت‌تر اینکه وی — علیرغم آنکه مَدَوْن تاریخ تدوین قراءات می‌باشد — اختیار محمد بن محیصن (م ۱۲۳ هـ. ق) — که در قرائت، بر مذهب وروش عربیت است — و اختیار عیسی بن عمر ثقفی (م ۱۴۹ هـ. ق) را دو کتاب در قراءات بر شمرده است. تصور می‌کنم اشتباه سزگین از عدم آشنائی کامل وی نسبت به تعبیر و مصطلحات قرائت ریشه می‌گیرد.^۲

مرحله دوازدهم

در این مرحله سخن از قراءات سبع به میان آمد و نیز به فراهم آوردن قراءات قراء سبعة در مدونات بسنده شد، و اینکار در همین مرحله آغاز گردید. شروع این کار از ناحیه ابی بکر محمد بن موسی بن عباس بن مجاهد تمیمی بغدادی (م ۳۲۴ هـ. ق) در کتابش — که به «القراءات السبعة» نامبردار است — انجام گرفت.

۱. تاریخ التراث العربی «القراءات».

۲. رک: تاریخ التراث العربی، الباب الاول، «القراءات». برای اطلاع از مطالبی که یاد کردیم، رجوع کنید به: غایة النهاية از ابن الجزری، ضمن ترجمة احوال ابن محیصن وثقفی. و نیز بنگرید به: الفهرست ابن التمیم در مؤلفات مربوط به «اختلاف رسم المصحف».

مکی بن ابی طالب (م ۴۳۷ هـ. ق) — در اینکه چرا علماء و به ویژه ابن مجاهد در میان آنهمه قراءات به قراءات قراء سبعة بسنده کردند — چنین استدلال می‌کند: «اگر کسی بپرسد و چنین گوید: به چه علت و دلیلی این قراء هفتگانه در رابطه با قرائت برخوردار از شهرت شدند، و حتی آن قرائی که پیش از آنها و برتر از آنان بودند تا این حد معروفیت کسب نکردند، حتی با یک نوع تساهل و تسامح در تعبیر، «احرف سبعة» را با قراءات قراء سبعة مرتبط می‌سازند، و سرانجام این قراء در عصر ما از دیگران، یعنی امثال کسانی که به درجاتی از آنها برتر و دارای ارزشی والا تر از لحاظ علمی بودند، دارای شهرت و معروفیت بیشتری می‌باشند. سؤال این است که این شهرت از چه علل و اسبابی ریشه می‌گیرد؟

پاسخ این است: راویانی که قراءات را از اساتید قرائت روایت کرده‌اند در دوره دوم و سوم از لحاظ شمار فرزونی داشته و دارای اختلاف بیشتری در امر قرائت بوده‌اند. مردم در دوره چهارم بر آن شدند که در مورد قراءاتی که با رسم الخط قرآن کریم منطبق بوده است بر آنگونه قراءاتی — که حفظ آنها سهل و آسان، و نیز قرائت قرآن بر طبق آنها قابل ضبط و شایسته انطباق با قواعد کلی است — بسنده کنند. لذا در صدد جستجو و یافتن پیشوائی در قرائت برآمدند که به وثاقت و امانت و حسن تدین و کمال علم معروف بوده و از عمری طولانی و شهرتی در امر قرائت برخوردار باشد؛ و نیز معاصران او، عدالت و وثاقتش را در روایات و قراءات، و هم چنین علم و آگاهی او را نسبت به آنچه که قرائت کرده متفقاً مورد تأیید قرار داده باشند، و نیز قرائت وی نسبت به رسم الخط مصحفی که به آنها منسوب است متفاوت به نظر نرسد؛ به همین جهت مردم از هر سرزمینی امام و پیشوائی را در قرائت گزین کردند که دارای چنان صفات و خصوصیات بودند، و قرائت او منطبق با مصحفی بود که عثمان به سرزمین آنها گسیل داشت، و نسبت به شهرهائی که عثمان مصحفی به سوی مردم آن شهرها گسیل داشت دانشمندان زیر از سوی مردم به عنوان پیشوایان مورد قبول انتخاب شدند. اینان عبارتند از:

الف) ابوعمر بن علاء، از بصره.

ب) حمزة بن حبيب زيات، وعاصم از کوفه و حوالی و نواحي آن.

ج) کسائی، از مردم عراق.

د) ابن کثیر، از اهل مکه.

ه) ابن عامر، از اهل شام.

و) نافع، از اهل مدینه.

اینان از زمره کسانى به شمار می‌روند که امامت و پیشوائى آنان در قرائت، معروف و از طول عمر در امر إقراء و ارتحال و کوچیدن مردم به سوى آنها از سرزمین‌های اسلامی، برخوردار بوده‌اند.^۱

چرا قراء سبعه در میان قراء اسلامی

از شهرت و امتیاز خاصی برخوردار شده‌اند؟

* مرحوم فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ هـ. ق) می‌نویسد:

«علت و انگیزه توافق و هماهنگی مردم درباره این قراء، و اقتداء و

پیروی از آنان از دو امر ریشه می‌گیرد:

۱- این قراء، عمده اهتمام و فرصت خود را درباره قرائت مصروف داشته و به شدت در رابطه با قرائت بذل عنایت کرده و سخت می‌کوشیدند، علاوه بر اینکه از علم و آگاهی فزونتری نسبت به قراء دیگر بهره‌مند بوده‌اند. اما دانشمندی که پیش از آنها و یا معاصر با آنان بوده‌اند و قراءات آنها به عنوان «شواذ قراءات، یا قراءات شاذة» به شمار است اهتمام آنها صرفاً به امر قرائت محدود نبود؛ بلکه عنوان و سمت و تخصصی که درخور آنان بوده است عبارت از فقه، یا حدیث و یا سایر علوم دیگر می‌باشد که ضمناً پاره‌ای از فرصت آنها در امر قرائت مصروف می‌گشت.

۲- قرائت این قراء (یعنی قراء سبعه) - هم لفظاً، و هم سماعاً - در رابطه با آغاز تا پایان قرآن کریم، به طرز مُشند به دست آمده است. (به عبارت دیگر، روایات مربوط به قراءات آنها شامل همه کلمات قرآن کریم بوده و به

صورت مسند نقل شده است). باید براین مزایا افزود که این قراء دارای فضائل و مزایا و ویژگیها و بدانها معروف و نامور و نیز عملاً نسبت به وجوه قرآن به پرکاری مشهور بوده‌اند و تنها از آگاهی - منهای عمل به وجوه قرآن - برخوردار نبوده‌اند؛ بلکه با این وجوه عملاً در مقام إقراء سروکار داشته‌اند.^۱

* دمیاطی (م ۱۱۱۷ هـ. ق) می‌نویسد:

«باید بدانیم سبب و موجبی که باعث اخذ قرائت از قراء مشهور شده و قرائت قراء دیگر به عنوان ملاک و مأخذ قراءات قرآن کریم تلقی نشد این است که اختلاف مربوط به قراءاتی - که رسم الخط مصاحف عثمانی آن قراءات را پذیرا بوده است - روبرو از دیداد گذاشت، مصاحفی که عثمان آنها را به سرزمین‌های شام و یمن و بصره و کوفه و مکه و بحرین فرستاد، و یک مصحف را در مدینه برای خود نگاه داشت که آنرا «مُصَحَّفُ إِمَام» می‌نامند. بدعت‌پیشگان و آن گروهی که در امر قرائت بر طبق هوس و دلخواه خود دست‌اندر کار قرائت بوده‌اند هماهنگ با رأی و نظر خویش قرآن کریم را به گونه‌ای که تلاوت قرآن بدانصورت روا نبوده است قرائت و یا إقراء می‌کردند. و همین مسئله موجب گشت که مسلمین تصمیم بگیرند بر قراءات قراء مورد اعتماد و افراد موثق، متفقاً رأی دهند، یعنی راجع به قرائت قرائی به توافق رسند که صرفاً اهتمام خویش را درباره قرآن و قراءات آن مبذول می‌داشتند؛ لذا بر آن شدند از هر سرزمین و یا شهری - که مصحفی از طرف عثمان به سوی آن فرستاده شده بود - پیشوایان و قرائی را انتخاب و گزین کنند که معروف به وثاقت و امانت در نقل و درک صحیح و کمال علم بوده و عمری را در قرائت و إقراء سپری ساختند، و کارشان معروف و مشخص بود، و اهل سرزمینی که این قراء در آن می‌زیستند بر عدالت آنها متفق الرأی بوده و قرائت آنان نیز نسبت به رسم الخط مصحفشان ناسازگار نبوده است».^۲

* مرحوم محمد جواد عاملی (م ۱۲۲۶ هـ. ق) یادآور می‌شود:

«چون ضبط روات، یعنی راویان و ناقلان قراءات - به علت کثرت

۱. مجمع البیان ۲۵/۱.

۲. اتحاف فضلاء البشر: دمیاطی بناء، ص ۵، ۶.

بیش از اندازه آنها — در وسع مردم نبوده است در میان قراءاتی که موافق رسم الخط مصحف عثمانی بوده است به قراءاتی بسنده کردند که حفظ آنها آسان به نظر می‌رسید، و قرائت بر طبق آنها منضبط می‌نمود. لذا به قراءات کسانی روی آوردند که مشهور به ضبط و امانت و صرف عمری طولانی در امر قرائت بوده و مردم در فراگرفتن قرائت از آنها دارای اتفاق نظر بوده‌اند. در نتیجه از میان جمع قراء در هر شهر و سرزمین پنجگانه یاد شده امام و پیشوایی در قرائت انتخاب کردند، که عبارتند از: نافع، ابن کثیر، ابوعمر، ابن عامر، عاصم، حمزه، و کسانی^۱.

* طبقه‌بندی قراء و یا حاملات قرآن کریم از نظر ابن مجاهد:

آنگاه که برمی‌گردیم و علت انتخاب «قراء سبعه» را از خود ابن مجاهد جویا می‌شویم می‌بینیم که وی در مقدمه کتاب «السبعة» می‌گوید:

(۱) پاره‌ای از قراء و حاملان قرآن کریم، مُعَرَّب و دانا و آگاه به وجوه اعراب و قراءات، و آشنای به لغات و معانی کلام، و بینای به عیوب و خرده‌های قراءات، و اهل نقد آثار و اخبار می‌باشند. اینان همان پیشوایانی هستند که حُفاظ قرآن کریم در هر سرزمینی از بلاد اسلامی به آنها پناه آورده و حل مشکل مربوط به قرائت را نزد آنان جستجو می‌کنند.

(۲) گروهی از قراء به اعراب کلمات قرآن و قواعد عربی و دستور زبان آگاه هستند و در قرائت خود گرفتار اشتباه و لغزش نمی‌شوند؛ اما به جز این کار دارای آگاهیهای دیگری نیستند. اینگونه قراء به سان اعراب صحراگرد و بادیه‌نشینانی هستند که طبق لغت و زبان خود، قرائت و تکلم می‌کنند، و در ایجاد دگرگونی زبان خویش ناتوان می‌باشند. اینان بر اساس طرز تکلم خود سرشته شده‌اند، و کیفیت خواندن و مکالمه آنها — که با قواعد هماهنگی دارد و اشتباه و لغزش در آن دیده نمی‌شود — فطری است.

(۳) عده‌ای از قراء را باید عبارت از افرادی برشمرد که فقط قادرند آنچه را

که از دیگران فرا گرفته‌اند اداء نمایند و به دیگران تسلیم کنند، و جز اداء و تسلیم — در رابطه با معلوماتشان — مایه دیگری در اختیار ندارند، نه از اعراب و قواعد و ضوابط عربی آگاهی دارند و نه چیز دیگری می‌دانند. این دسته از قراء عبارت از حافظان قرآن می‌باشند که بعید نیست به علت طول زمان و مرور ایام نسبت به معلوماتشان دچار نسیان گردند، و در اعراب کلمات — به علت شدت تشابه اعراب و کثرت فتح و ضم و کسر در طی یک آیه — به لغزش افتند و اشتباه کنند؛ زیرا اینان در اعراب کلمات به علم عربیت و دستور زبان عربی متکی نیستند، و نیز نسبت به معانی کلمات فاقد بینش لازم می‌باشند. اینان در قرائت خود فقط به حفظ و شنیدن از دیگران متکی هستند. پیدا است که گاهی حافظ قرآن دچار نسیان شده و همین نسیان در شونده‌های وی ضایعه می‌آفریند و کلمات در نظر وی مشتبّه گشته و به هم می‌آمیزند، و در نتیجه کلمات را توأم با غلطی — که نمی‌تواند آنرا به مدد علم عربیت شناسائی کند — قرائت می‌نماید؛ و همین اشتباه، او را بر آن می‌دارد که قرائت غلط را به عنوان روایت از دیگران بازگو کرده و خویشتن را از آن تبرئه نماید. و چه بسا که از دیدگاه مردم به عنوان فردی که از نظر مردم مورد تأیید می‌باشد تلقی گردد. و در نتیجه، این اشتباه و غلط را از او فرا گرفته و برای دیگران نقل کنند؛ در حالیکه خود او به علت فراموشی راجع به آن کلمه و یا کلمات دچار لغزش گشته؛ لکن به لزوم چنین غلط و اشتباهی جسارت و گستاخی نموده و نسبت به آن پافشاری می‌کند. یا آنکه قرآن را بر کسی خوانده است که گرفتار نسیان بوده و اعراب را نادرست خوانده و شبیه‌ای در ذهن او به هم رسیده و مآلاً دچار اشتباه می‌گردد. چنین حُفاظ و قرائی نباید در قرائت مورد تقلید قرار گیرند و نیز نشاید به نقل و روایت آنها احتجاج کرد.

(۴) و سرانجام دسته‌ای از قراء قرآن کریم را از لحاظ اعراب، درست قرائت می‌کنند و به معانی آیات آشنا هستند، و لغات قرآن را می‌شناسند؛ اما نسبت به قراءات و اختلاف مردم و آثار و روایات درباره قراءات فاقد علم هستند؛ و چه بسا آگاهی آنها به اعراب و دستور زبان عربی آنان را بر آن می‌دارد که قرآن را با وجهی که در زبان عربی جائز و مطابق با قواعد آن است قرائت کنند، قرائتی که هیچیک از پیشینیان قرآن را بدانگونه نخوانده‌اند. باید اینگونه قراء را

بدعت گزاران و نوآورانی برشمرد^۱ [که در علم قرائت آماج نکوهش و اعتراض متخصصان قرائت قرار گرفته اند].

در طی استدلالاتی ضمنی ابن مجاهد و تقسیم و طبقه بندی چهارگانه او درباره قاریان قرآن، به این نتیجه می‌رسیم که در این زمینه مسئله مهمی وجود دارد که ابن مجاهد را بر آن داشت که از میان جمع قراء فراوان، هفت قارئ را برای بررسی قراءات قرآن گزین کند، و آن مسئله مهم عبارت از پاسداری روش و راه و رسم قراءات قرآنی است تا قراءات از طریق نقل و روایت مورد اعتماد به طریق نقل و روایت مشکوک منحرف نشود، و یا از طریق نقل و روایت از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و منصومین (علیهم السلام) به طریق اجتهادات شخصی جابجا نگردد.

شواهد و مؤیدات شهرت علمی قراء سبعة

مؤید این شهرت علمی — که قراء سبعة از آن برخوردار بوده اند — اتفاق علماء در اعتماد به قرائت آنها است. و نیز می‌توان بر این نکته وثاقت ابن مجاهد و علو مرتبت علمی و اصالت و عمق آگاهی او در قراءات را بر این شاهد و مؤید افزود.

تأیید مقام علمی و دینی ابن مجاهد از سوی بزرگان علم:

— ذهبی: ابن مجاهد، ثقة و حجت بوده است.

— ابو عمرو دانی: ابن مجاهد در عصر خود — علاوه بر گسترش معلومات و چیرگی و چالاکي او در درک و فهم، و صدق گفتار، و زهد آشکار و پدیدارش — بر همگنان و کسانی که از رقباي علمی او به شمار می‌رفتند فزونی و برتری داشت.^۲

— ابن الجزری: نام ابن مجاهد تا جاهای دوردست انتشار یافته و در کارش

مشهور گشته، او نسبت به همگنان پیشتان و نسبت به آنها برتر بوده است؛ و باید بر این مزایا دینداری و قوت حافظه و خیر و برکت وجودش را افزود. و من در میان اساتید قراءات کسی را نمی‌شناسم که شاگردانی بیش از شاگردان ابن مجاهد را در پیرامون خود فراهم کرده باشد، و کسی تاکنون به ما گزارش نکرده است دانشجویان تا آن حد که بر مجلس درس ابن مجاهد روی می‌آورده اند به درس استادی روی آورده باشند.^۱

— ابن الندیم: وی فردی یگانه در عصر خود و بی رقیب بوده است، و علاوه بر فضل و علم و دیانت و معرفت نسبت به قراءات و علوم قرآنی از حسن ادب و ظرافت اخلاقی و شوخ طبعی و هوش و فراستی عمیق برخوردار بوده است.^۲

انگیزه ابن مجاهد در انتخاب قراءات قراء سبعة:

ضمن آنکه ما در لابلای کلام علماء به حظ و نصیب ابن مجاهد از لحاظ شخصیت علمی و دینی پی می‌بریم به آن انگیزه‌ای که او را به این کار واداشت نیز مطلع می‌گردیم که چرا وی دست اندر کار انتخاب قراء سبعة در جمع قراء قرآن کریم شد:

تصورم بر این است که ما همین نکته را نیز از خلال آنچه راجع به او نقل شده است به دست می‌آوریم مبنی بر اینکه مردی از وی پرسید: استاد عزیز! چرا شما قرائت ویژه‌ای را برای خود انتخاب نمی‌کنید تا دیگران قرائت خود را با آن همگام سازند و در نتیجه وجهی دیگر بر قراءات قراء سبعة افزون گردد؟ ابن مجاهد در پاسخ گفت: ما بیش از هر چیز احتیاج داریم کوشش و فعالیت خود را در نگاهبانی آنچه ائمه قراءات ما بازگو کرده اند به کار گیریم، و دست آورد آنها به کوشش ما در جهت حفظ و نگاهبانی از آنها نیازمندتر از آن هستند که ما به انتخاب وجهی در قرائت روی آوریم و بدان همت گماریم تا آن وجه را مردم

۱. غایة النهایة ۱/۱۴۲.

۲. الفهرست، ط خياط، ص ۳۱.

۱. السبعة ۳۹۱/۱.

۲. معرفة القراء ۲۱۷/۱.

پس از ما در قرائت قرآن کریم به کار گیرند.^۱

سخنی که ابن جنی درباره «قراءات شاذه» یاد کرده است همین مطلب را تأیید می‌نماید. وی می‌گوید: «قراءات — علیرغم سلامت و درستی همه آنها، و نیز غنائ آنها از لحاظ مأخذ و منبع — به دو بخش قابل تقسیم می‌باشد:

۱ — بخشی از آن مورد اتفاق اکثر قراء سرزمینهای اسلامی است که مصاحف به آن سرزمینها فرستاده شد. این بخش از قراءات عبارت از همان قراءاتی است که ابوبکر احمد بن موسی بن مجاهد در کتاب «قراءات السبعة» خود درج کرده است. و ابن مجاهد به خاطر شهرتش در قرائت بی نیاز از تعریف است، و برای پی بردن به ارزش شخصیت علمی او نیازی به معرفی نیست.

۲ — بخشی دیگر فراتر از قراءات قراء سبعة است که باید آنها بر قراءات سبعة افزود، و معاصرین ما [معاصران ابن جنی] آنها «قراءات شاذه» می‌نامند، یعنی قراءاتی است که باید آنها بیرون از قراءات سبعة دانست که ما قبلاً از این قراءات سبع یاد کردیم.^۲

آنگاه ابن جنی می‌گوید: «ما قرآن کریم را به قراءات شاذه تلاوت نمی‌کنیم؛ چون نمی‌خواهیم این قراءات میان مردم رائج گردد».^۳

به نظر می‌رسد عامل دیگری وجود دارد که به وضع بسیار گسترده‌ای در شهرت علمی قراءات سبع مؤثر بوده است، و این عامل را باید بر عوامل قبلی — که موجب شهرت قراءات سبع گردید — افزود. عامل مزبور عبارت از این است که ابن مجاهد کتاب مستقل و جداگانه‌ای را درباره قراءات شاذه تألیف کرد و در نتیجه، قراءات سبع از امتیاز و شهرت ویژه‌ای برخوردار گشت.

من تصور می‌کنم همان انگیزه‌هایی که باعث قیام ابن مجاهد برای انتخاب قراءات سبع گشت و موجب شد که کتابی درباره این قراءات تدوین نماید وی را بر آن داشت که به جز قراءات سبع، قراءات دیگر را به عنوان «قراءات شاذه» برشمارد.

۱. غایة النهایة ۱/ ۱۴۲.

۲. المحتسب ۳/ ۳۲، ۳۳.

۳. همان مرجع.

و بدینسان، این مرحله به صورت مبدی روند برای نظام و سازمان قراءات سبع، و نیز شاذ برشمردن «قراءات شاذه» درآمد.

نولدکه به همین نکته در کتاب خود اشاره کرده و می‌گوید: «مراجع و مصادر قراءات شاذه — در واقع — به مردی می‌پیوندند که سازمان قراءات مشهور «قراءات سبع» را بنیاد کرد. (این مرد عبارت از «ابن مجاهد» می‌باشد). وی در کنار «کتاب السبعة» کتاب دیگری را تألیف کرد که نام آن «کتاب الشواذ» می‌باشد؛ لکن این کتاب اخیر از میان رفته است».^۱

مقیاس و معیار ابن مجاهد در انتخاب «قراءات سبع»

مقیاسی که ابن مجاهد در انتخاب قراءات سبع از آن پیروی کرده عبارت از دو امر است:

امراؤل:

قاری باید از سوی مردم سرزمینش با اتفاق نظر از لحاظ قرائت مورد قبول و تأیید باشد.

ابن مجاهد در «کتاب السبعة» می‌نویسد:

«این قراء هفتگانه، هفت نفر از اهل حجاز و عراق و شام هستند که در قرائت به عنوان خَلَف و جانشینان تابعین به شمارند، و توده مردم همه سرزمینهای یاد شده و نیز مردم سرزمینهای مجاور آنها قراءات آنان را پذیرفته و مورد تأیید قرار دادند؛ البته به استثنای مردمی که وجوه شاذه‌ای را در قرائت برای خویش پسند کرده، و در میان وجوهی که از پیشینیان روایت شده است اینان به تنهایی قرآن را برحسب وجوه انتخابی خود قرائت می‌نمودند. بدیهی است نباید این وجوه شاذه را جزء قراءاتی تلقی کرد که توده مردم با آنها سروکار دارند و قرآن کریم را برطبق آنها قرائت می‌کنند».^۲

۱. تاریخ القرآن: دکتر عبدالصبر شاهین، نقل از «تاریخ قرآن»: نولدکه، ط ۱۹۶۱ م، ج ۲، ۲۲۸، از ذیل اثر پریترل، و برگشتراست.

۲. السبعة، ص ۸۷.

امردوم:

باید تأیید مردم سرزمین قاری از قرائت او از آنجائی ریشه گیرد که این قارئ از غنائ علمی در قرائت و لغت و زبانشناسی برخوردار هست آنهم بدانگونه که بیانگر اصالت و عمق او در فن قرائت و لغت می باشد.

ابن مجاهد در همین «کتاب السبعة» می نویسد:

«پاره ای از حاملان قرآن (قراء) عبارت از کسانی هستند که به عربیت و وجوه اعراب و قراءات آگاه بوده و به لغات و معانی کلام خدا آشنا، و برخوردار از بصیرت نسبت به عیوب و خردهای قراءات، و دارای شایستگی نقد آثار هستند. اینان همان پیشوایانی در قرائت به شمار می روند که حفاظ و قراء قرآن کریم در هر سرزمین و شهرهای اسلامی باید در قرائت به آنان رجوع کرده و بدانها پناه آورند»^۱.

معیار و مقیاس ابن خالویه در انتخاب قراءات

چنانکه ملاحظه شد مقیاسی که ابن مجاهد در گزین کردن قراءات سبع در مدنظر قرار داد متوجه ارزشیابی شخصیت خود قارئ است (یعنی اگر قاری از شخصیت والائی در قرائت برخوردار باشد می توان قرائت وی را انتخاب کرد)؛ در حالیکه شاگرد او، یعنی «ابن خالویه» مقیاسی را به ما عرضه می کند که خود قرائت در این معیار مورد ارزشیابی قرار می گیرد.

ابن خالویه این مقیاس را در سه امر خلاصه می کند:

- ۱) قراءات مختلف نباید با مصحف عثمانی ناسازگار باشد.
- ۲) قراءات مختلف نباید مخالف با قواعد اعراب و دستور زبان باشد.
- ۳) قراءات مختلف باید از جمله قراءاتی باشد که ائمه قراءات آنها را از یکدیگر اخذ کرده باشند،^۲ یعنی محصول نظریات شخصی آنها نباشد.

۱. السبعة، ص ۴۵.

۲. القراءات: ابن خالویه (نسخة عکسی «معهد المخطوطات البرية» ۲۰۱۲) برگ ۱۸.

دو مقیاس تازه از راه رسیده

در زمان ابن مجاهد دو مقیاس دیگر از راه رسیده و از نوزاده شدند که در همان بستر تولد به مرگ و بی اعتباری گرفتار آمدند؛ چون مسلمین این دو مقیاس را پذیرا نگشتند و آندو را مردود اعلام نمودند.

این دو مقیاس عبارت بودند از:

- ۱ — مقیاس ابن شنبوذ (م ۳۲۷ هـ . ق) که در انتخاب قراءات به صحت سند قرائت و هماهنگی آن با قواعد عربیت و دستور زبان بسنده کرده بود.
- ۲ — مقیاس ابن مقسم (م ۳۵۴ هـ . ق) که معیار او در انتخاب قراءات عبارت از مطابقت با رسم الخط مصحف و هماهنگی آنها با قواعد عربیت و دستور زبان بوده است.^۱

مرحله سیزدهم

احتجاج و استدلال بر قراءات و نقد و بررسی آنها

پس از آنکه ابن مجاهد با تدوین کتابی در «قراءات سبع»، قراءات قراء سبعة را انتخاب کرد، و ضمن کتاب دیگری، قراءات دیگر را «قراءات شاذه» برشمرد، مرحله و دوره احتجاج و استدلال بر قراءات — در ابعاد لغوی، یعنی از لحاظ صوتی و صرفی و نحوی و امثال آنها — فرارسید.

در این دوره دو کتاب: «السبعة»، و کتاب «الشواذ» ابن مجاهد به عنوان مدار و محوری برای بررسی و مطالعه و نقد و تحلیل قراءات و احتجاج بر آنها درآمد.

نویسندگان کتابها و آثاری که در احتجاج بر قراءات تدوین شد

- ۱ — نخستین کسی که در مقام اثبات ارزش قراءات سبع دست اندر کار تدوین کتاب گشت ابوبکر محمد بن سری (م ۳۱۶ هـ . ق) و معاصر ابن مجاهد

۱. بنگرید به: غایة البهائية ۲/ ۱۲۴.

می‌باشد. اما وی موفق به اتمام کتاب خود نشد، و فقط توانست احتجاج مربوط به قراءات سورة فاتحه و جزئی از سورة بقره را به سرانجام رساند.^۱

۲ — از آن پس، محمد بن حسن انصاری (م ۳۵۱ هـ. ق) «کتاب السبعة بعللها الکبیر» را نگاشت.^۲

۳ — ابی بکر محمد بن حسن بن مقسم عطار (م ۳۶۲ هـ. ق) که ابن الندیم کتابهای زیر را از او در احتجاج بر قراءات یاد کرده است:

الف — کتاب احتجاج القراءات.

ب — کتاب السبعة بعللها الکبیر.

ج — کتاب السبعة، الاوسط.

د — کتاب الاوسط (که غیر از کتاب اخیر الذکر می‌باشد).

هـ — کتاب الاصغر (که به «شفاء الصدور» معروف است).^۳

۴ — حسین بن احمد بن خالویه (م ۲۷۰ هـ. ق) که کتاب «الحجة فی علل القراءات السبع» را تألیف کرد.

۵ — ابوعلی فارسی (م ۳۷۷ هـ. ق) که کتاب «الحجة» را در احتجاج بر قراءات سبع نگاشت.

نویسندگانی که کتاب «الحجة» ابوعلی فارسی را تلخیص کرده‌اند:

عده‌ای از دانشمندان کتاب «الحجة» فارسی را به شرح زیر مختصر و فشرده ساخته‌اند:

الف — مکی بن ابی طالب (م ۴۳۷ هـ. ق).

ب — اسماعیل بن خلف انصاری (م ۴۵۵ هـ. ق).

ج — محمد بن شریح اشیلی (م ۴۷۶ هـ. ق).

باید یادآور شویم که ابوعلی فارسی درصدد بود کتابی در احتجاج بر قراءات شاذه تألیف کند؛ «لکن روزگار مانعی در برابر این هدف پیش آورد و

۱. مفتاح السعادة ۱/۱۶۵، ط دارالکتب الحلیة.

۲. الفهرست، ط خیاط، ص ۳۳.

۳. همان، ص ۵۹.

پیش آمده‌های زمان وی را از این کوشش بازداشت» چنانکه شاگرد ابوعلی فارسی، یعنی ابوالمفتح ابن جنی (م ۳۹۲ هـ. ق) همین مطلب را بازگو کرده است: یعنی ابن جنی در مقدمه کتاب «المحتسب» — که احوال قراء قراءات شاذه را در آن آورده است — عدم توفیق ابوعلی فارسی — در نگارش کتابی راجع به قراءات شاذه — را متذکر گشته و نیز گفته است: من درصدد تحقیق هدفی برآمدم که استادم ابوعلی فارسی آهنگ آن داشت [ولی] بدان توفیق نیافت و من با نگارش این کتاب درباره قراءات شاذه آهنگ و آرزوی او را محقق ساختم.

منظور آن نیست که احتجاج بر قراءات در این مرحله آغاز گشته است؛ چرا که ابن الندیم می‌نویسد: محمد ابن یزید «مبرد» (م ۲۸۵ هـ. ق) کتابی تحت عنوان «کتاب احتجاج القراءات» نگاشت.^۱

و نیز شاگرد مبرد، یعنی ابن السراج (م ۳۱۳ هـ. ق) دانشمند دیگری است که برحسب نوشته ابن الندیم کتابی در احتجاج قرائت تألیف کرد.^۲ همچنین شاگرد دیگرش: ابن درستویه (م ۳۳۰ و اندی پس از هجرت) کتابی در «احتجاج قراء» تدوین کرد.^۳

هدف این است که در این مرحله سیزدهم مسئله احتجاج بر قراءات به صورت پدیده‌ای از پدیده‌های تألیف و تدوین آثاری در قراءات خودنمایی کرد؛ و الا این کار از پیش آغاز شده بود؛ ولی چندان نضج و پختگی و گستردگی و رواجی در آن به چشم نمی‌خورد.

مرحله چهاردهم

رونق و رواج مدونات و آثار مربوط به قراءات سبع

پس از آنکه ابن مجاهد کتاب «السبعة» را درباره قراءات سبع مدون ساخت تألیفات مربوط به قراءات سبع روبه رونق و رواج گذاشته و آثاری پیاپی

۱. الفهرست، ص ۵۹.

۲. الفهرست، ص ۶۳.

۳. الفهرست، ص ۳۵.

در این باره نگارش یافت که ما در زیر از مهمترین و معروفترین آثاری که پس از «کتاب السبعة» ابن مجاهد فراهم آمد یاد می‌کنیم:

۱ — مؤلفات ابو عمرو و عثمان بن سعید دانی (م ۴۴۴ هـ. ق) از قبیل:
الف — التیسیر فی القراءات السبع: که ابن الجزری آنرا از صحیح‌ترین کتب و روشن‌ترین اثری برمی‌شمارد که درباره روایات مربوط به قراءات سبع تألیف شده است.^۱ و نیز زرکشی راجع به این کتاب می‌نویسد: «بهترین و درست‌ترین اثر و نهادی که درباره قراءات سبع فراهم آمده است عبارت از کتاب «التیسیر [فی القراءات السبع] ابو عمرو دانی می‌باشد».^۲

ب — کتاب «جامع البیان فی القراءات السبع» که حاوی پانصد و آنندی روایت و طریق از قراء سبعه می‌باشد. ابن الجزری درباره این کتاب می‌گوید: «کتابی شکوهمند در این علم می‌باشد که مانند آن تاکنون تألیف نشده است».^۳

ج — کتاب «المفردات السبع» که دانی در این کتاب قرائت هریک از قراء سبعه را به‌طور مفرد و مستقل آورده است.

د — کتاب «التهدیب» درباره اختصاصات هریک از قراء سبعه در قراءات.

۲ — منظومه ابوالقاسم بن خیره اندلسی شاطبی (م ۵۹۰ هـ. ق) که «حرز الامانی و وجه التهان» نام دارد، و به «شاطبیه» معروف است. در این کتاب، محتوای کتاب «التیسیر» دانی به رشته نظم درآمده، و ابیات آن به یک‌هزار و یکصد و هفتاد و سه بیت می‌رسد.^۴

و همانگونه که ابن الجزری می‌گوید: تألیف «شاطبیه» را باید مهمترین اسباب و موجبات شهرت کتاب «التیسیر» دانست.^۵

و چون کتاب «التیسیر» و کتاب «شاطبیه» برفضای درسی و

۱. تحبیر التیسیر (نسخه خطی «المکتبه المحمدیه» مدینه) برگ ۱.

۲. البرهان فی علوم القرآن ۳۱۸/۱.

۳. النشر فی القراءات النشر ۶۱/۱.

۴. الرسالة: احمد بدوی، شماره ۶۶۶، ص ۳۳.

۵. تحبیر التیسیر، برگ ۱.

تحقیقات مربوط به قراءات قرآنی حاکم و چیره گشته بود، و نیز «شاطبیه» از شروح متعددی برخوردار شد؛ قراءات سبع برای همیشه به صورت محور و کانون حرکت درس و تحقیق درآمد، و تدریس و تحقیقات دانشمندان پیرامون همین قراءات سبع انجام می‌گرفت. همین کتاب «شاطبیه» بنحود فضای درسهای قرائی را زیر پوشش قرار داد.

شرح معروف کتاب «شاطبیه»

۱ — فتح الوصید، از علی بن محمد سخاوی (م ۶۴۳ هـ. ق) شاگرد شاطبی و دوست و یار مصاحب او. «سخاوی نخستین کسی است که «شاطبیه» را شرح و گزارش کرده و از رهگذر همین شرح بوده است که کتاب «شاطبیه» کسب شهرت نمود».^۱

۲ — شرح احمد بن شکر اندلسی (م ۶۴۰ هـ. ق).

۳ — المهند القاضی، از احمد بن علی اندلسی (م حدود ۶۴۰ هـ. ق).

۴ — الدرة الفریدة، از ابن ابی العز همدانی (م ۶۴۳ هـ. ق).

۵ — کنز المعانی، از محمد بن احمد موصلی، معروف به «شعله» (م ۶۵۶ هـ. ق).

۶ — الفریدة الباریة، از محمد بن حسن فاسی نحوی (م ۶۵۶ هـ. ق).

۷ — المفید، از قاسم بن احمد لورقی (م ۶۶۱ هـ. ق).

۸ — ابراز المعانی، از ابی شامه عبد الرحمن بن اسماعیل دمشقی (م ۶۶۵ هـ. ق).

۹ — الالکی الفریدة، از محمد بن حسن فاسی (م ۶۷۲ هـ. ق).

۱۰ — کشف الرموز، از یعقوب بن بدران جرایدی (م ۶۸۸ هـ. ق).

۱۱ — شرح علی بن احمد (م ۷۰۶ هـ. ق).

۱۲ — شرح ابن الخطیب (م ۷۲۵ هـ. ق).

۱۳ — شرح احمد بن محمد مقدسی (م ۷۲۸ هـ. ق).

۱۴ — کنز المعانی، از ابراهیم بن عمر جعفری (م ۷۳۲ هـ. ق). قسطلانی درباره آن می‌گوید: «این کتاب شرح بزرگ و مهمی بر «الشاطبیه» است که تاکنون کتابی مانند آن تألیف نشده است»^۱.

۱۵ — شرح هبة الله بن عبد الرحیم بارزی (م ۷۳۴ هـ. ق).

۱۶ — الحواشی المفیده فی شرح القصیده، از عبد الرحمن بن احمد دوقی (م ۷۳۵ هـ. ق).

۱۷ — شرح ابن ام قاسم مرادی (م ۷۴۹ هـ. ق).

۱۸ — المقد النضید، از احمد بن یوسف سمین حلبی (م ۷۵۶ هـ. ق).

۱۹ — الجوهر النضید، از ابن جندی (م ۷۶۹ هـ. ق).

۲۰ — شرح عبد الله بن محمد حسنی (م ۷۷۶ هـ. ق).

۲۱ — شرح عبد الرحمن بن احمد واسطی (م ۷۸۱ هـ. ق).

۲۲ — سراج القاری، از ابن قاصح علی بن عثمان بنگادی (م ۸۰۱ هـ. ق).

۲۳ — شرح محمد بن محمود بن نجار (م ۸۴۳ هـ. ق).

۲۴ — شرح احمد حصکفی (م ۸۹۵ هـ. ق).

۲۵ — شرح جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ هـ. ق).

۲۶ — فتح الدانی، از احمد بن محمد قسطلانی (م ۹۲۳ هـ. ق).

۲۷ — النایة، از حسین بن علی حصنی، که به سال ۹۶۰ هـ. ق این شرح را نگاشت.

۲۸ — شرح محمد بن اندلسی (م ؟).

۲۹ — اظهار الممانی، از احمد مغنیاوی (م ۱۰۹۰ هـ. ق).

مختصرات و تلخیصهای معروف «الشاطبیه»

۱ — حرز الامانی، از ابن مالک نحوی (م ۶۷۲ هـ. ق).

۲ — مختصر ابن التبریزی (م ۷۶۵ هـ. ق).

۳ — نظم در الرجال، از عبد الوهاب ابن احمد بن وهبان دمشقی

(م ۷۶۸ هـ. ق).

۴ — مختصر بلال رومی (م ؟).

تکمله های معروف «الشاطبیه»

۱ — نظیره، از ابن الفصیح همدانی. (م ۷۵۵ هـ. ق).

۲ — تکملة فی القراءات الثلاث، از احمد بن محمد بن سعید شرعی یمنی (م ۸۳۹ هـ. ق).

۳ — الدر النضید، از محمد بن یعقوب اسدی (م ؟)^۱

به نظر می‌رسد مؤلفات و آثار ابو عمرو دانی و معاصرانش، یعنی دانشمندان قراءات در سده پنجم هجری امثال بغدادی، نویسندۀ کتاب «الروضة»؛ و رعینی، مؤلف کتاب «الکافی»؛ و مکی، صاحب کتاب «التبصرة»؛ و طبری، مؤلف کتاب «التلخیص»؛ و اهوازی، صاحب کتاب «الموجز» و دیگران، حد فاصل و مرز تفرقه و جدائی میان قراءات صحیح و قراءات شاذه هستند، و به ویژه مؤلفات و کتابهای دانی — با شهرتی که کسب کرد و با اقبالی که از سوی دانشمندان برخوردار گشت، و اینکه کتاب «التیسیر» او در «الشاطبیه» به رشته نظم در آمد و شروح و بررسیهایی که در رابطه با آن انجام گرفت — باعث گشت میان قراءات صحیح و قراءات شاذه امتیاز و تفاوتی آشکار مشخص گردد.

به این دلیل:

که ما در مؤلفات و آثار مُدَوَّن قرن چهارم، امثال «کتاب السبعة» ابن مجاهد قراءاتی را می‌یابیم که این قراءات از دیدگاه ابن مجاهد و شاگردش، ابن خالویه، متواتر به نظر می‌رسیدند؛^۲ لکن دانشمندان سده پنجم و علماء بعد، این قراءات را، به عنوان قراءات شاذه بر شمرده بودند. ما نمونه‌هایی از اینگونه قراءات را — که از دیدگاه ابن مجاهد و ابن خالویه، متواتر معرفی شدند، لکن

۱. رک: کشف الظنون «فصل قراءات». الاعلام: زرکلی. معجم المؤلفین. غایة النهایة، ضمن ترجمة احوال شراح و تلخیص کنندگان و تکملة نویسان «الشاطبیه».

۲. رک: القراءات.

برحسب نظر رجال سده پنجم به بند به عنوان قراءات شاذه تلقی می‌گشتند — در زیر می‌آوریم:

(۱) ابن کثیر «غیر المغضوب» را در سورة فاتحه به نصب راء «غیر» قرائت می‌کرد.

(۲) همو «لَا خَلْدَى الْكَبَرِ» را در سورة مدثر، بدون همزه؛ «لَا خَلْدَى الْكَبَرِ» قرائت می‌نمود.

و قراءات شاذه‌ای که در «مختصر البدیع» ابن خالویه آمده است نمونه‌ای از اینگونه قراءات می‌باشد، مانند:

(۳) قرائت ابن کثیر — به روایت بزی — که در سورة نور، «سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ» می‌خواند که سحاب را به ظلمات اضافه می‌کرد و بدون تنوین در باب «سحاب» قرائت می‌نمود.

اینها نمونه‌هایی از قراءات به شمار می‌روند که دانشمندان سده چهارم آنها را متواتر برمی‌شمردند.^۱

در ظلّ این بررسیها نتیجه می‌گیریم که می‌توانیم عصر و دوره ابوعمر و دانی را عبارت از عصری تلقی کنیم که در طی آن حدود و مرزها میان قراءات صحیح و قراءات شاذه مشخص گردیده، و این حد فاصل استقرار یافت.

مرحله بانزدهم

در این مرحله بود که علماء در صدد تفرید (یعنی نگاشتن مفرده‌ها) و تسدیس (ششگانه‌سازی) و تشمین (هشتگانه‌سازی) و تشبیر (ده‌گانه‌سازی) قراءات برآمدند تا این توهم را از ذهنها بیرون برانند که منظور از «احرف سبعة» — در حدیث «انزل القرآن علی سبعة احرف»^۲ — عبارت از قراءات قراء سبعة نیست؛ قراء سبعة‌ای که قراءات آنها را ابن مجاهد انتخاب نموده و آنها را معتبر برشمرده و قراءات دیگر را «شاذه» معرفی کرده است.

۱. این قراءات را در رساله‌ام: «قراءة ابن کثیر و اثرها فی الدراسات النحویة» معرفی کردم.

۲. مقدتان فی علم القرآن، ص ۲۰۷.

ابن الجزری می‌نویسد:

«امام شیخ الاسلام ابوالفضل عبدالرحمن بن احمد رازی (م ۴۵۴ ه. ق) — پس از ذکر شبهه‌ای که به خاطر آن عده‌ای از مردم عوام و فاقد هوشمندی لازم بدان دچار آمدند و پنداشتند که «احرف سبعة» عبارت از قراءات همین قراء سبعة است — می‌گوید: مردم دست‌اندر کار تقسیم قراءات به هشت و ده گشتند، و بر عدد هفتگانة قراءات بدینسان افزودند تا این شبهه از ذهنها برطرف شود و تصور نکنند «سبعة احرف» عبارت از قراءات قراء سبعة‌ای است که ابن مجاهد بدانها پسندیده است»^۱.

آنگاه می‌گوید: «من فقط به خاطر برطرف ساختن شبهه از اذهان بوده‌ام — که در امر تألیف و تدوین — دست‌اندر کار تشمین و تشبیر و یا تفرید قراءات شدم».

منظور از «تفرید» این است که مستقلاً کتابی درباره یک قرائت تدوین شود؛ چنانکه مراد از «تسدیس» عبارت از این است که فقط شش قرائت ذکر گردد، و همینگونه تشمین و تشبیر و... تا بدینوسیله روشن شود که قراءات سبع موجود در کتاب «السبعة» ابن مجاهد عبارت از «احرف سبعة» نیست که در حدیث «انزل القرآن علی سبعة احرف» جلب نظر می‌کند. و یا از دیدگاه دیگران این نکته روشن گردد که قراءات سبع ابن مجاهد را نباید تنها قراءاتی برشمرد که متواتر و صحیح می‌باشند؛ بلکه احیاناً قراءاتی جز قراءات سبع نیز وجود دارند که مانند قراءات سبع از تواتر و صحت برخوردار هستند.

ابن الجزری پاره‌ای از این کتب را در نمودار مصادر و مآخذ کتابش: «النشر فی القراءات العشر» یاد کرده است، از قبیل:

۱ — مفردة یعقوب، از عبدالباری سعیدی (م ۶۵۰ و اندی پس از هجرت).

۲ — الکفایة فی القراءات العشر، از: هبة الله بن احمد حریری

(م ۵۳۱ ه. ق).

۳ — التذکرة فی القراءات الثماني، از: ابن غلبون حلبی (م ۳۹۹ ه. ق).

۴ - التلخیص فی القراءات الثمانی، از: ابی مشرطبری (م ۴۷۸ هـ. ق).
 ۵ - السجام فی القراءات المشرقة، از: نصر بن عبد العزیز فارسی (م ۴۶۱ هـ. ق).

۶ - الروضة فی القراءات الاحدی عشرة، از: حسن بن محمد بغدادی (م ۴۳۸ هـ. ق).

۷ - البستان فی القراءات الثلاث عشرة، از: ابن الجندی (م ۷۶۹ هـ. ق).
 ۸ - الکامل، از: یوسف بن علی هذلی (م ۴۶۵ هـ. ق). هذلی در این کتاب، پنجاه قرائت را از ائمه قراءات در یک هزار و چهارصد و پنجاه و نه طریق فراهم آورده است.

۹ - و سرانجام کتاب «اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربع عشر» را در برابر خود می بینیم که آنرا دمیاطی بناء (م ۱۱۱۷ هـ. ق) تألیف کرده است.

این مرحله از قرن چهارم تا قرن دوازدهم هجری امتداد یافت. آن نکته ای که در طول این مرحله - از قرن چهارم تا دوازدهم هجری - جلب نظر می کند این است که مؤلفات و آثار مربوط به قراءات نتوانست از شهرت و حیثیت قراءات سبع بکاهد؛ بلکه همینگونه این قراءات شهرت و معروفیت خود را حفظ کرده و به عنوان محور بحث و مطالعه و تدریس، مورد توجه و عنایت بوده و هست.

ملاک مؤلفان و قاریان در این مرحله برای اختیار و انتخاب قراءات:

مؤلفان کتب قراءات در این مرحله در اختیار و انتخاب قراءات - که آنها را «اختیارات» خود معرفی کرده اند - ارکان زیر را ملاک خویش قرار داده و یادآور شده اند که قراءات منتخب آنها واجد ارکان مزبور می باشد. این ارکان عبارتند از:

الف - قراءات منتخب باید دارای وجهی قوی در عربیت و هماهنگی با دستور زبان عربی باشد.

ب - با رسم الخط مصحف عثمانی منطبق باشد.

ج - عموم مردم پذیرای آن بوده و بر روی آن توافق داشته باشند.

قراءاتی که در این مرحله اختیار و انتخاب شد - یعنی قراءات قراء سبعه - واجد این ارکان بوده است.

تأیید این نکته در گفتار مکی بن ابی طالب:

مکی بن ابی طالب این مطلب را در طی سخنان خود فشرده ساخته و بدان اشارت دارد که با وجود گذشت زمان، قراءات سبع اعتبار و شهرت خود را از دست نداده است. وی در این باره می گوید:

«قراءات قراء سبعه از رهگذر قراءات دیگران رها نشد، و نیز در امر اختیار و انتخاب قراءات، دانشمندانی که پس از قراء سبعه آمدند تاکنون قراءات قراء سبعه را اختیار کرده اند. و همین قرائت یعقوب حضرمی است که متروک نشده است، و بدینسان قرائت عاصم جحدری و نیز ابی جعفر و شبیه - که امام و استاد نافع بوده اند - فراموش نگردید. و هم چنین اختیار ابی حاتم و ابی عبید، و اختیار مفضل، و نیز اختیارات دیگران همین نکته یعنی اهتمام به قراءات سبع را تأیید می کند، و مردم نیز براساس چنین اختیاراتی در هریک از بلاد و شهرهای مشرق قرآن را قرائت می کرده و نیز قرائت می کنند. و این دانشمندانی که در مقام اختیار قراءات برآمدند آنها را برای مردم و براساس روایاتی قرائت کردند و هریک از آنها از آنچه قرائت و روایت نموده، قرائتی را انتخاب کردند که این قرائت منتخب با استفاده از تعبیر «اختیار» بدانها منسوب می باشد. طبری و دیگران نیز دست اندر کار اختیار قراءات شدند.

اکثر اختیارات این دانشمندان در مورد وجهی از قرائت محدود بود که سه شرط در آن وجود داشت:

(۱) دارای وجهی قوی و معتبر در عربیت و هماهنگی با قواعد و دستور زبان می بود.

(۲) با رسم الخط مصحف عثمانی قابل انطباق به نظر می رسید.

(۳) عموم مردم پذیرای آن بوده و قرائت خود را متفقاً براساس آن قرار می دادند.

- منظور از عموم و «عامة» نزد آنان عبارت از آن وجهی بود که اهل

مدینه و اهل کوفه بر آن توافق داشتند، و این توافق از دیدگاه آنان به عنوان حجت و دلیلی نیرومند و استوار به شمار رفته که ناگزیر باید آنرا اختیار می‌کردند.

— احیاناً اهل حرمین (مکه و مدینه) را از تعبیر «عامه و عموم» در مدنظر می‌گرفتند.

— و نیز گاهی هدف آنها از «عامه» عبارت از آن وجهی بود که نافع و عاصم در آن اتفاق نظر داشتند؛ لذا قرائت این دو استاد مطمئن‌ترین قراءات و دارای صحیح‌ترین سند و فصیح‌ترین قراءات در عربیت محسوب می‌گردید. و قراءات ابی عمرو و کسائی — به ویژه از نظر فصاحت — در نوبتی پس از قراءات نافع و عاصم قرار داشت.^۱

اگر ما بخواهیم راجع به تطوری که در مقیاس قراءات متواتره — از قرن چهارم — پدید آمده آشنائی به هم رسانیم و درباره آنچه ابن خالویه در کتاب «القراءات» خود یاد کرده است آگاه گردیم، باید این تطور را در همان شرط سوم (پذیرش عامه) ترسیم کنیم، یعنی به جای آنکه در تحقق قراءات متواتره شرط کنیم که باید از جمله قراءاتی باشند که ائمه و اساتید قرائت آنها را به یکدیگر منتقل ساخته و از هم روایت کرده‌اند، باید بگوئیم از قرن چهارم به بعد این شرط تبدیل و تطور یافت و به این صورت درآمد که در قراءات متواتره لازم بود عموم و یا عامه نسبت به آنها از توافق برخوردار می‌بودند. و احیاناً این تطور به وضع قیود مضبوط و شرائط کافی فزونتری برمی‌گشت تا مبادا قرائت از اداء وظیفه خود در جهت حفظ و نگاهبانی لفظ و نص قرآن کریم، خارج و ناتوان گردد.

مرحله شانزدهم

عصر تطویر مقیاس امتیاز میان قراءات صحیح و قراءات غیر صحیح

در این مرحله، مقیاسی که مکی ابن ابی طالب برای تشخیص و امتیاز میان قراءات صحیح و غیر صحیح یاد کرده بود تطور یافت. منظور از ذکر این مقیاس آن

بود که مبادا در قرائت قرآنی قرائتی که از قراءات قرآنی نیست نفوذ کند از قبیل: قراءات غیر مسند، و قراءاتی که روایات مربوط به آن ضعیف است، و قراءاتی که متواتر و یا مستفیض نیست، و یا قراءاتی که آنرا فقط یک راوی از قراء سبعه نقل کرده و نتوان — به خاطر آنکه سند آنها قطعی نیست — به عنوان قرآن برشمرد.

همه این نگرانیها و تطویر مقیاس از آنرو بود که شرط سوم یعنی پذیرش و توافق عامه احیاناً به گونه‌ای تلقی می‌شد که نمی‌توانست به وظیفه خود، یعنی به ضبط و مصونیت قرآن و قرائت صحیح آن قیام کند؛ لذا این شرط و وصف را می‌باید به شرط وصفی — که از دقتی فزونتر و توانائی بیشتر در اداء این وظیفه برخوردار است — دگرگون سازد.

مقیاس صحت و اعتبار قراءات در این مرحله:

مقیاس صحت قراءات بدین صورت تطور و دگرگونی یافت که می‌باید قرائت دارای شروط و ارکان زیر می‌بود:

- (۱) صحت سند.
- (۲) موافقت و انطباق با قواعد عربیت و دستور زبان و لغت.
- (۳) انطباق با رسم الخط مصحف عثمانی.

کواشی موصلی (م ۶۸۰ هـ. ق) می‌گوید:

«هر قرائتی که دارای سندی صحیح و متضمن وجهی از مجوز در عربیت می‌باشد، و تلفظ آن با رسم الخط عثمانی منطبق به نظر رسد باید آنرا از جمله «احرف سبعه» ای دانست که طی روایات بدانها تصریح شده است، ولو آنکه آنرا هفتاد هزار نفر — بطور دسته جمعی و یا پراکنده — روایت کرده باشند.

قبول و صحت قراءات بر این سه شرط مبتنی است؛ چه آنکه از هفت نفر (قراء سبعه) و یا از هفت هزار نفر روایت شده باشد. و چنانچه قرائتی فاقد یکی از شرائط سه گانه یاد شده باشد باید آنرا «شاذ» دانست.^۱

تقسیم قراءات براساس این مقیاس:

در ظلّ این مقیاس، قراءات را به دو بخش تقسیم کردند:

الف) قراءات صحیح: و آن عبارت از قراءاتی است که شرائط مذکور در آنها موجود باشد.

ب) قراءات غیر صحیح: و آن عبارت از قراءاتی است که فاقد هریک از این شرائط و ارکان سه گانه به نظر رسد.

چه انگیزه‌هایی موجب وضع این مقیاس گردید؟

ابن الجزری ما را به انگیزه‌هایی رهنمون می‌سازد که باعث وضع این مقیاس گردید. وی می‌گوید:

«آنگاه قراء — پس از قرائی که از آنها یاد کردیم (یعنی قرائی که در این شهرهای پنجگانه اهم فرصت خود را در اختیار بحث و تدریس قراءات قرار داده بودند) — روبه فزونی گذاشته و در بلاد اسلامی پراکندند، و گروهی پس از گروهی دیگر جانشین هم گشتند، طبقات آنها شناسائی شد و معلوم گشت که از لحاظ صفات و ویژگیها متفاوت بودند:

— پاره‌ای از آنها دارای قرائتی صحیح و استوار، و برخوردار از شهرت در روایت و درایت به نظر می‌رسیدند.

— پاره‌ای دیگر فقط واجد برخی از اوصاف و مزایا بودند، و اختلاف زیادی میان آنها جلب نظر می‌کرد، و ضبط قراءات روبه کاهش نهاده و شکاف و اختلاف گسترش یافت تا جائی که احیاناً درست و نادرست به هم درآمیخت و باطل به صورت حق خودنمایی می‌کرد. لذا دانشمندان آگاه و نقاد و علماء برجسته و ائمه زبده قرائت به پا خاستند، و نهایت تلاش و کوشش خویش را به کار گرفته، و حقی را که هدف و آماج تلاش آنها بود آشکار ساختند، و حروف و قراءات را گردآوری کردند، و وجوه و روایات را به اسناد آوردند، و از رهگذر بنیاد اصول و مبانی، و گزارش ارکان و شرائط، امتیاز میان قراءات مشهور و شاذ، و

قراءات صحیح و فاقد و متروک و مردود را مشخص نمودند»^۱.

تطوّر همین مقیاس از رهگذر اندکی توسعه در محدوده شرط دوم و سوم در این مرحله:

آنگاه این مقیاس — از طریق اندکی توسعه در دائره شرط دوم و سوم — تطوّر و دگرگونی پذیرفت، و شرائط و ارکان صحت و اعتبار قراءات به شرح زیر درآمد که ابن الجزری نیز از آنها یاد کرده است:

(۱) صحت سند.

(۲) موافقت با قواعد عربیت ولو آنکه این موافقت برحسب یکی از وجوه و اقوال مربوط به قواعد عربی باشد.

(۳) موافقت با رسم الخط مصحف عثمانی، هرچند این موافقت مبنی بر احتمال باشد.^۲

گزارش اختلاف علماء قرائت در تعیین معیار صحت سند:

دانشمندان قرائت در سطحی که بتوان سند قرائتی را در چنین سطحی صحیح برشمرد دچار اختلاف نظر هستند:

۱ — عده‌ای تواتر سند را به عنوان شرط صحت آن برشمرده‌اند؛ و استدلال می‌کنند که قرائت عبارت از قرآن است (یعنی به عنوان قرآنیت آن تلقی می‌شود) و قرآن نیز جز از طریق تواتر قابل اثبات نمی‌باشد.

۲ — عده‌ای دیگر در صحت سند به مستفیض^۳ بودن آن بسنده کرده‌اند؛

۱. النشر ۱/۹.

۲. همان مرجع.

۳. خبر عزیز و مشهور و مستفیض دارای وجه مشترکی هستند، و آن این است که این گونه اخبار در حد متوسطی میان «تقرّد نسبی و تواتر منوری» جای دارند. در این انواع سه گانه نوعی از ویژگیهای حدیث «غریب» وجود دارد که آن عبارت از فرد نسیی است. زیرا اگر در نقل و روایت حدیث غریب از شیخ روایت، دو نفر و یا سه نفر مشترک باشند، آنرا «عزیز» می‌نامند. و اگر جماعت و گروهی آنرا از شیخ حدیث روایت کرده باشند، آنرا «مشهور» می‌نامند. و اگر آنرا جماعتی از شیخ حدیث روایت کرده و در ابتداء و انتهای مساوی بود، آنرا «مستفیض» می‌نامند. برخی از دانشمندان میان حدیث مشهور و مستفیض به این صورت فرق گذاشته‌اند که در مشهور آن جماعتی که آنرا روایت می‌کنند سه نفر و یا بیشتر باشند. پس طرق مشهور حداقل باید از دو بیشتر باشد در حالیکه مستفیض باید طرق آن حداقل از سه فزونتر باشد، لذا امکان ندارد که در مستفیض از سه کمتر باشد (رک: علوم الحديث: د کثر صبیح صالح، ص ۲۲۹، ۲۳۰ و ۲۳۴).

چون استفاضه سند، مفید قطع مطلوب و مورد نظر در اثبات قرآنیت قرائت می‌باشد.

از جمله کسانی که به استفاضه حدیث در جهت اثبات صحت آن بسنده کرده‌اند، ابوشامه (م ۶۶۵ هـ. ق)^۱، و ابن الجزری (م ۸۸۳ هـ. ق) هستند؛ اخیراً چنین استدلال می‌کند: اگر تواتر قرائتی احراز شود، به دو رکن و دو شرط دیگر برای اثبات قرآنیت قرائت نیازی نخواهد بود.^۲

به نظر می‌رسد که ابن الجزری غفلت کرد که دو رکن و دو شرط دیگر، برای مصونیت قرائت — همانگونه که خود یاد کرده بود — در مد نظر می‌باشد، و نیز این دو رکن علاوه بر صحت سند شرط شده است تا آن اموری که منجر به هرج و مرج و اضطراب و ضعف در قراءات می‌گردد، از پیرامون قراءات صحیح طرد شود. ۳ — مکی بن ابی طالب نیز در احراز صحت سند به استفاضه آن اکتفاء کرده است؛ با این تفاوت که او قائل به تفصیل و فرق می‌باشد، به این معنی که از نظر او قرائتی که در عربیت دارای وجه و مجوزی است و تلفظ آن نیز موافق با رسم الخط مصحف عثمانی است، هم قرآن و هم قرائت به شمار است؛ لکن قرائتی که در عربیت، موجه و دارای مجوز دستوری است، اما تلفظ آن با رسم الخط مصحف عثمانی سازگار نمی‌باشد، از دیدگاه او باید فقط به عنوان «قرائت» محسوب گردد؛ نه «قرآن». و همچنین اگر قرائتی با رسم الخط مصحف عثمانی سازگاری داشت، ولی نتوان برای آن وجهی را در عربیت یافت از نظر ابن الجزری صرفاً شایسته احراز عنوان «قرائت» می‌باشد و نمی‌توان آنرا «قرآن» برشمرد.^۳

۴ — پاره‌ای از ائمه قرائت، صحت قراءات را به صحت سند ندانسته و چنین شرطی را در اعتبار قراءات مطرح نکرده‌اند؛ بلکه صرفاً به موافق بودن قراءات با رسم الخط مصحف عثمانی — برای ثبوت آن — اکتفاء نموده‌اند مانند ابن مقسم (م ۳۵۴ هـ. ق).

۱. النشر ۱/۱۳.

۲. همان مرجع.

۳. الابانة، ص ۴۸ — ۵۰.

ابن الجزری می‌گوید: «از ابن مقسم نقل می‌کنند که او می‌گفت: هر قرائتی که با رسم الخط مصحف عثمانی سازگار باشد، و قابل انطباق با وجهی در عربیت به نظر رسد قرائت قرآن برطبق آن جائز است، اگرچه نتوانیم برای آن سندی را به دست آوریم».^۱

برای نقد و بررسی امثال این آراء و نظریات در مبحث مربوط به «مصادر و منابع قراءات» سخنی در پیش داریم.

اما این اختلاف — که آیا در مسئله صحت سند، شهرت و یا استفاضه و یا تواتر، کدامیک ضرورت دارد — تا دوره‌های اخیر برسر پا بوده و تا زمان ما این اختلاف امتداد یافته است.

اختلاف علماء در کیفیت شرط سوم (موافقت با رسم الخط مصحف عثمانی):

ابن شنبوذ (م ۳۰۰ هـ. ق) و معاصر با «ابن مجاهد» ی — که هفتگزار قراءات معتبر، و شاذانگزار قراءات دیگر بوده است — درباره شرط سوم — که عبارت از انطباق و سازگاری قراءات با رسم الخط مصحف عثمانی می‌باشد — با دانشمندان دیگر به مخالفت برخاسته و معتقد به جواز قرائتی بود که با رسم الخط مصحف عثمانی مخالف بوده است؛ اما مشروط به آنکه صحت نقل آن از نظر روایت محرز باشد.^۲

شاید مخالفت ابن شنبوذ با آراء علماء قرائت در رابطه با شرط سوم از مناقسه و رقابت او با ابن مجاهد ریشه می‌گرفت،^۳ و نیز از آنجا ناشی می‌شد که ابن شنبوذ به این نکته توجه نداشت که شرط موافقت و سازگاری قراءات با رسم الخط مصاحف عثمانی بدین دلیل بوده است که مصاحف عثمانی براساس آن تلفظ و قرائتی که در «عرضه اخیر»^۴ تثبیت شد نگارش یافت؛ چنانکه این

۱. غایة النهایة ۱/۱۲۴.

۲. تاریخ القرآن: دکتر عبدالصبور شاهین، ص ۲۰۷.

۳. در این باره بنگرید به: طبقات: ذهبی. طبقات ابن الجزری، ضمن ترجمه احوال «ابن شنبوذ». تاریخ القرآن: شاهین، ص ۲۰۷.

۴. در آخرین باری که جبرائیل (علیه السلام) قرآن کریم را با رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مقابله کرد.

نکته را جمعی از مفسرین و مورخین یاد کرده اند:

— ابن کثیر می گوید:

«جبرائیل (علیه السلام) در هر سال — در ماه رمضان آن — به معارضه و مقابله قرآن کریم با رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می پرداخت؛ اما وقتی آخرین سالی رحلت آنحضرت فرارسید، قرآن کریم را — برای خاطر تأکید و تثبیت و استحکام امر — دوبار مقابله کرد».^۱

— ابن الجزری می نویسد:

«مصاحف عثمانی بر اساس قرائت و تلفظی — که در «عرض» و مقابله اخیر» از سوی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) تثبیت و تأیید شده بود — به کتابت درآمد؛ چنانکه شمار قابل توجهی از دانشمندان پیشین بدین نکته تصریح کرده اند».^۲

باری امکان دارد مخالفت ابن شنبوذ با شرط سوم به خاطر آن بوده است که وی به معماری و نقشه پردازی ابن مجاهد در شاذ انگاری قراءات بیرون از قراءات سبعه، رضایت نمی داد؛ چرا که ابن شنبوذ می دید در جمع قراءات متواتره قراءاتی جلب نظر می کرد که با رسم الخط مصحف عثمانی سازمند نبوده است؛ و فقط اعتبار آنها متکی به سند و نقل و روایت بوده است نه سازگاری با رسم الخط مصحف عثمانی. و ما در زیر نمونه هایی از قراءات را یاد می کنیم که علیرغم اینکه دارای تواتر است با رسم الخط مصحف عثمانی سازگاری ندارد، مانند:

* قرائت «جئ» که با الف و به صورت «جائی» در مصحف عثمانی نگارش شده است.

* قرائت «لأذبحنه» که با الف و به صورت «لاأذبحنه» نوشته شده است.^۳

* قرائت ابی عمرو: «ان هذین» با یاء که با الف و به صورت «ان هذان» نگارش شده است.

* و سرانجام، قرائت «فاصدق واكون» با واو، که بدون واو و به صورت

«... واکن» نوشته شده است.^۱

سزا است یادآور گردیم: ابن شنبوذ — علیرغم آنکه در مقام رویارویی با ابن مجاهد برآمد — هرگز او را جرح و نکوهش نکرد. ابن الندیم می گوید: «ابن شنبوذ در مقام مبارزه و رقابت با ابی بکر (ابن مجاهد) برآمد؛ اما او را به فساد و بطلان شخصیتش منسوب نکرد و درصدد جرح او برنیامد».^۲

با توجه به نکته ای که در مخالفت قراءات — در پاره ای از موارد — با رسم الخط مصحف عثمانی، جلب نظر می کند باید در این مسئله تجدید نظر کرد؛ چرا که موافقت با رسم الخط مصحف عثمانی — که به عنوان شرط اخیر در صحت قراءات محسوب می شود — سنتی است که تاکنون از آن پیروی می شد؛ چنانکه صفاقسی به همین مطلب تصریح کرده است. وی می نویسد: ما معتقدیم وقتی رسم الخط از یکسو، و قراءات متواتره و یا مشهوره از سوی دیگر — چنانکه در نمونه های اخیر دیدیم — با هم معارض و ناسازگار بودند باید برطبق قراءات متواتره و یا مشهوره عمل کرده و آنها را ملاک قرار داد^۳ [و به رسم الخط توجهی نکرد].

صفاقسی می گوید:

«شیخ عارف بالله، (سیدی) محمد بن الحاج در کتاب «المدخل» گفته است: هیچکسی را روا نیست که نوشته های مصحف را قرائت کند، مگر آنگاه که قرائت را بروجه صحیحش فرا گیرد، و یا رسم الخط مصحف عثمانی را بیاموزد، و نیز درباره آن مواردی از رسم الخط — که مخالف با قرائت است — کسب اطلاع کند. اگر جز این عمل نماید باید گفت: با مطلبی که مورد اتفاق امت اسلامی است به مخالفت برخاسته است».^۴

و یا باید سرانجام بگوئیم:

۱. الصاحی، ص ۱۱.

۲. الفهرست، ط خياط، ص ۳۱.

۳. غیث النفع، ۲۱۸.

۴. همان کتاب و صفحه.

۱. فضائل القرآن، ص ۶.

۲. النشر ۸/۱.

۳. غیث النفع، ص ۲۱۸.

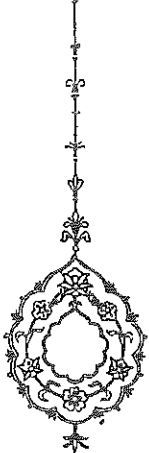
در رابطه با شرط سوم (یعنی موافقت قرائت با رسم الخط) موارد استثنائی وجود دارد که این موارد بدون هیچگونه ابهامی مشخص گردیده است. بنابراین مخالفت قراءات با رسم الخط مصحف عثمانی در غیر این موارد استثنائی، جائز نیست.

فصل دوم

تعریف قراءات

یا

بیان معنی و مفهوم قراءات



تعریف قراءات یا بیان معنی و مفهوم قراءات

تعریف قراءات

۱- زرکشی، قراءات را بدینگونه معرفی کرده است:

«قراءات عبارت از اختلاف مربوط به «الفاظ» و عبارات وحی است که این اختلاف در رابطه با حروف و کلمات قرآن و کیفیت آنها - از قبیل تخفیف و تشدید و امثال آنها - از سوی قراء نقل شده است»^۱.
از این تعریف نتیجه می‌گیریم: قراءات، محدود و منحصر به الفاظی از قرآن کریم می‌باشد که در طرز خواندن آنها اختلاف وجود دارد؛ در حالیکه می‌بینیم علماء قراءات، دائرة آنرا به مواردی که در قرائت آنها اختلافی وجود ندارد تعمیم و گسترش می‌دهند، و این نکته در طی تعریفی که آنان درباره «علم قراءات» بیان کرده‌اند جلب نظر می‌کند.

۲- ابن الجزری در تعریف قراءات گفته است:

«قراءات، عبارت از علم به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف این کیفیت می‌باشد، اختلافی که به ناقل و راوی آن منسوب است»^۲ [یعنی این اختلاف را به کسی که آنرا نقل و بازگو کرده‌اند نسبت می‌دهند].

۱. البرهان فی علوم القرآن ۱/۳۸.

۲. منجد المقرئین، ص ۳.

۳- دمیاطی بقاء، قراءات را بدینصورت تعریف می‌کند:

«قراءات، عبارت از علمی است که از رهگذر آن اتفاق نظر، و یا اختلاف ناقلین کتاب خدا... در رابطه با حذف و اثبات، و متحرک خواندن و ساکن کردن، و فصل و وصل حروف و کلمات و امثال آنها، از قبیل کیفیت تلفظ و ابدال و جز آنها... از طریق سماع و شنیدن، قابل شناسائی است».^۱

باید پس از ذکر این تعریف‌ها افزود که ابن الجزری و دمیاطی، نقل و سماع را در تعریف قراءات مندرج ساخته و آنها را به عنوان شرط‌هایی در قرائت برشمردند؛ (چرا که قرائت عبارت از سنتی است که باید لزوماً از آن در تلاوت قرآن کریم پیروی شود) چنانکه این گفتار از زید بن ثابت انصاری صحابی نقل شده است.^۲ با توجه به همین اصل است که ابن الجزری می‌گفت: «باید قارئ — از اقراء به قرائتی که از دیدگاه شخصی او درست است، و نقل و روایت، آنرا تأیید نمی‌کند، و نیز از اقراء آن وجهی از نظر اعراب و لغت که در زمینه آن، روایتی وجود ندارد — سخت خودداری کند».^۳

۴- در طی تعریف زکریا انصاری (م ۹۵۲ هـ. ق) از شرط دیگری در تعریف «قراءات» مطلع می‌شویم که عبارت از انطباق قراءات مسموع و منقول با قرآن کریم — از نظر تلاوت و اداء — می‌باشد، [یعنی شنیده‌ها و روایات مربوط به قراءات باید از نظر تلاوت و اداء با خود قرآن کریم منطبق باشد]. زکریای انصاری می‌گوید:

«قرائت — به کسر قاف، و تخفیف راء — از نظر قراء عبارت از این است که قرآن کریم قرائت شود، اعم از آنکه قرائت به صورت «تلاوت» یعنی پی هم و پیوسته برگزار شود، و یا به صورت «اداء» یعنی از طریق فراگیری و دریافت از مشایخ و اساتید قرائت انجام گیرد».^۴

در ظلی این تعریفات درمی‌یابیم که قرائت عبارت از تلفظ الفاظ قرآن

کریم به همان صورت و کیفیتی است که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) تلفظ می‌کرد، و یا عبارت از خواندن و تلفظ الفاظ قرآن کریم به همان صورت و کیفیتی است که در حضور رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) خوانده شد، و آنحضرت آن تلفظ و خواندن را تأیید کردند. خواندن قرآن کریم براساس تلفظی که نقل و روایت شده است فرقی نمی‌کند که تلفظ خود آنحضرت باشد و یا تلفظ خواندن دیگران که مورد تأیید ایشان قرار گرفته است، اعم از آنکه یک و یا چند نفر باشند.

قرائت برحسب چنین تعریفی به ما می‌فهماند که گاهی قرائت به صورت سماع و شنیدن قرائت خود نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) به دست می‌آید، و نیز گاهی از طریق نقل قرائت دیگران در حضور رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و تأیید آنحضرت راجع به آن، احراز می‌گردد.

— گاهی قرائت به صورت یک «لفظ» و یک وجه روایت می‌شود که از آن به «متفق علیه بین قراء» تعبیر می‌گردد.

— و گاهی قرائت به بیش از یک وجه روایت می‌شود که آنرا «مختلف فیه بین قراء» معرفی می‌کنند.

اقسام قراءات:

قراءات در رابطه با شرائط و ارکانی — که ضمن معرفی «مقیاسهای قراءات صحیح» یاد کردیم — دازای اقسام مختلفی می‌گردد. مقیاسهایی که قبلاً یادآور شدیم عبارتند از: «صحیح سند، انطباق با عربیت و دستور زبان و لغت، و مطابقت با رسم الخط مصحف عثمانی».

باری قراءات — با توجه به شرائط و ارکان مزبور — به دو بخش تقسیم می‌گردد:

الف — قراءات متواتره:

ابن الجزری در معرفی قراءات متواتره می‌گوید: «هر قرائتی که با قواعد و دستور زبان هماهنگی دارد و منطبق با رسم الخط یکی از مصاحف عثمانی است

۱. اتحاف فضلاء البشر، ص ۵.

۲. الاتقان ۱/۵۷.

۳. منجد المقرئین، ص ۳.

۴. کشف اصطلاحات الفنون ۵/۱۱۵۸.

— ولو آنکه این انطباق برسیل فرض و احتمال باشد —، اگر به طور متواتر نیز نقل شود، این قراءات را باید «قراءات متواتره و قطعی» دانست.^۱

ب — قراءات صحیحه:

این بخش از قراءات را می توان به دو دسته قابل تقسیم دانست:

۱ — قراءاتی که جامع ارکان و شرائط سه گانه یاد شده است.

۲ — قراءات شاذه.

قراءات جامع ارکان سه گانه:

ابن الجزری در معرفی این قراءات می گوید: «قراءاتی است که سند آنها — از رهگذر نقلِ راوی عادل و ضابطی از راوی ضابط دیگر، که نقلی اینچنینی تا منتهای سلسله اسناد ادامه دارد — از مزیتِ صحت برخوردار می شود و این قراءات منطبق با ضوابط عربیت و موافق با رسم الخط عثمانی می باشد».^۲

تقسیم قراءات جامع ارکان سه گانه:

این قراءات به دو بخش تقسیم می گردد: مستفیضه و غیر مستفیضه.

۱ — قراءات مستفیضه:

ابن الجزری در تعریف آن می گوید: قراءاتی است که نقل آن، مستفیض بوده و ائمت آنها را تلقی به قبول کرده اند.

و همین ابن الجزری نمونه هائی از اینگونه قراءات را تصویر می کند و می گوید: قراءاتی است که برخی از روایات و یا برخی از کتب معتبر در نقل آنها متفرد^۳ هستند؛ و نیز مراتب قرائت در «مد» می تواند به عنوان نمونه ای از قراءات مستفیضه تلقی گردد.

این نوع قراءات (یعنی قراءات مستفیضه) از دیدگاه علماء — با وجود آنکه به پایه قراءات متواتره نمی رسد — به قراءات متواتره ملحق می شود و به سان

۱. منجد المقرئین، ص ۱۵.

۲. همان مرجع، ص ۱۶.

۳. یعنی فقط این روایات و این کتب آنها را نقل کرده اند.

آنها دارای اعتبار است؛ به دلیل اینکه این قراءات، مستفیض، و مقرون با خصوصیات است که اتصال آنها به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا معصوم (علیه السلام) قطعی و قابل اطمینان می سازد، و همین علم به اتصال روایت قراءات به معصوم (علیه السلام) اساس اعتبار قرائت از لحاظ قرآنیست می باشد.

۲ — قراءات غیر مستفیضه:

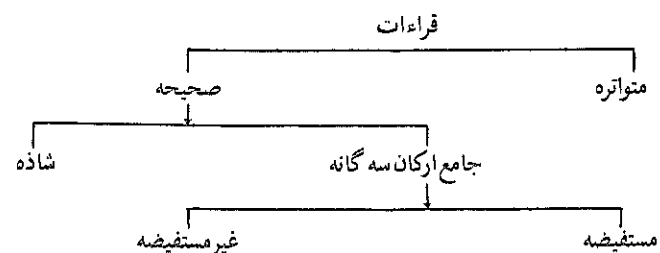
عبارت از قراءاتی است که نقل آن، مستفیض نبوده و ائمت نیز آنها را تلقی به قبول نکرده اند.

این بخش از قراءات — از نظر مقرئین — از لحاظ قبول مورد اختلاف است؛ لکن اکثر بر آنند که قراءات مذکور مقبول می باشد.

ابن الجزری در تعریف قراءات غیر مستفیضه می گوید: «قراءاتی است که موافق با عربیت و دارای سندی صحیح، لکن مخالف با رسم الخط مصحف عثمانی می باشد».^۱

ابن الجزری نمونه هائی از اینگونه قراءات را یاد می کند و می گوید: «قراءاتی که با اسناد صحیح در مورد زیاده و یا نقصان، و یا ابدال کلمه ای به کلمه دیگر و امثال آن مطرح می باشد می تواند مثالهایی از اینگونه قراءات به شمار رود».^۲

طرح زیر، گویای خلاصه ای از اقسام قراءات می باشد:



۱. منجد المقرئین، ص ۱۶.

۲. همان مرجع و صفحه.

سرانجام می‌توانیم قراءات را در سه بخش خلاصه کنیم:

۱- قراءات متواتره:

منظور از اینگونه قراءات عبارت از قراءاتی است که اتصال آنها به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا معصوم (علیه السلام) قطعی است، اعم از آنکه نقل آنها متواتر و یا مستفیض باشد.

در این بخش از قراءات، قراءات متواتره و مستفیضه مندرج است، و من این قراءات مستفیضه را نیز «متواتره» نامیدم و عنوان «مقطوع بها» را برای آن به کار نبردم تا مصطلح قرائی موروث و واژه و اصطلاح قدماء را حفظ کرده باشم.

۲- قراءات آحادیه:

منظور از آنها، قراءاتی است که جامع ارکان سه گانه می‌باشند؛ لکن در سطحی قرار ندارند که بتوانند مفید علم و یقین از لحاظ اتصال آنها به معصوم (علیه السلام) باشد.

۳- قراءات شاذه:

و آنها عبارت از قراءاتی است که مخالف با رسم الخط مصحف عثمانی است.

فرق و امتیاز قراءات متواتره با قراءات شاذه

برای آگاهی از فرق و امتیاز میان این دو گونه قراءات — بر حسب آنچه ابن الجزری در کتاب خود یاد آور شده است — باید روش های مؤلفین کتب قراءات را مورد توجه قرار دهیم:^۱

الف — عده ای از نویسندگان تألیفشان را بر این اساس نهادند که طبق این اساس، اختیار و انتخاب قراءات، منوط به وجود ارکان قراءات متواتره بود، و

مردم کتاب و اثر او را — پس از آنکه به گونه ای متواتر نقل شد — تلقی به قبول کردند، مانند کتابهای زیر:

غایه ابن مهران، غایه ابی الحلاء همدانی، سبعة ابن مجاهد، ارشاد ابی العز قلاتسی، تیسیر ابو عمرو دانی، موجز ابی علی اهوازی، تبصرة ابن ابی طالب، کافی ابن شریح، تلخیص ابی معشر طبری، اعلان صفراوی، تجرید ابن الفحام، حرز ابوالقاسم شاطبی، نشر، تقریب، تحبیر التیسیر ابن الجزری و امثال آنها.

ب — و هستند عده ای دیگر از نویسندگان که تألیفات خود را بر اساس جمع و گردآوری هر چیزی که در دسترسشان قرار گرفت بنیاد کردند، و در قید و بند آن نبودند که منقولات خود را در قراءات به مواردی محدود سازند که جامع ارکان باشد. باید بدانیم که نمی‌توان همه منقولات چنین آثار و تألیفاتی را متواتر دانست؛ بلکه باید در رابطه با آنها به مؤلفاتی که در بخش اول — یعنی «بخش الف» — امثال غایه ابن مهران و... یاد کردیم مراجعه نمائیم؛ اگر این قراءات منقول با آنچه در این مؤلفات آمده هماهنگ بود، می‌توان آنها را «متواتر» برشمرد، و اگر مخالف با آنها بود باید آنها را «شاذ» دانست.

اما آن مؤلفانی که صرفاً به جمع و گردآوری قراءات پرداختند عبارتند از امثال:

سبط الخياط، ابی معشر طبری (در کتاب «جامع»)، ابی القاسم هذلی (در کتاب «کامل» خود)، ابی الکرم شهرزوری، ابی علی مالکی، ابی علی اهوازی — البته در غیر کتاب «موجز» — و دیگران که صرفاً به گردآوری قراءات همت گماردند.

قراءة البدو = قرائت بادیه نشینان:

قبل از آنکه سخن را درباره اقسام حدیث به پایان بریم مناسب دیدیم به قرائتی اشارت داشته باشیم که معروف به «قراءة البدو» می‌باشد. این قرائت تا آنجا که بر آنها دست یافتیم از حد و ارزش قراءات شاذه فراتر نمی‌رود، یعنی مانند قراءات شاذه و فاقد ارزش کافی است.

یکی از نمونه های چنین قرائتی را قراء در کتاب «معانی القرآن» آورده است.

وی می گوید:

خداوند متعال فرمود: «الحمد لله». درباره قرائت آن، همه قراء متفقاً دال «الحمد» را به رفع خوانده اند؛ اما بادیه نشینان، پاره ای از آنها می گویند: «الحمد لله» به رفع دال و کسر لام «الله»، و عده ای دیگر می گویند: «الحمد لله» به کسر دال و لام. و سرانجام گروهی می خوانند: «أَلْحَمْدُ لله» به رفع دال و لام.

فرق میان قراءات و قرآن

از جمله مسائلی که جا دارد در اینجا مورد بحث قرار گیرد، مسأله فرق میان قراءات از یکسو، و قرآن از سوی دیگر می باشد. اهم اقوال و آراء در این زمینه عبارتند از:

۱. قرآن و قراءات، دو حقیقت متفاوت از یکدیگر هستند:

بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی (م ۷۹۴ ه. ق) به همین رأی گرایش دارد. وی می گوید:

«قرآن و قراءات دو حقیقت متغایر هستند: قرآن عبارت از وحیی است که بر محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) به منظور بیان قوانین الهی و اعجاز نازل شده است؛ اما قراءات عبارت از اختلاف وحی از لحاظ حروف و کلمات و کیفیت اداء حروف این کلمات از نظر مشدد و یا مخفف خواندن و امثال آنها است»^۱.

قسطلانی در کتاب خود از نظریه زرکشی پیروی کرده و عین عبارت او را در این کتاب آورده است.^۲

از دانشمندان معاصر چند تن از علماء طبق نظریه زرکشی قائل به تفاوت میان قرآن و قراءات هستند:

۱. البرهان فی علم القرآن ۳۱۸/۱.

۲. بنگرید به: لطائف الاشارات.

الف — آیه الله حاج سید ابوالقاسم خوئی^۱.

ب — دکتر صبحی صالح که نصّ بیان زرکشی را در کتاب خود آورده است.^۲

ج — ابراهیم ابیاری.^۳

۲. نظریه تفاوت قراءات از لحاظ احتواء آنها بر شرایط قراءات صحیح:

در این نظریه آمده است اگر قراءاتی واجد صحت سند و منطبق با دستور زبان عربی، و مطابق با رسم الخط مصحف عثمانی باشد می توان آنرا به عنوان قرآن تلقی کرد، و میان چنین قراءات و خود قرآن تفاوتی وجود ندارد. اما آن قراءاتی که حتی فاقد یک شرط از این شرائط سه گانه باشد نمی توان آنرا به عنوان قرآن تلقی کرد و فقط می توان عنوان قراءات و یا قرائت را بر آن اطلاق نمود و باید میان اینگونه قراءات و قرآن تفاوت گذاشت.

این نظریه را جمهور علماء و مقررین اظهار کرده اند.

۳. هر قرائتی — حتی قراءات شاذه — نیز شایسته احراز عنوان «قرآن» است:

ابن دقیق العید چنین نظریه ای را متذکر شده است.

* نظریه قابل قبول در این مسئله:

آیه الله خوئی برای اثبات نظریه خود — مبنی بر تفاوت میان قرآن و قراءات — می نویسد:

«هریک از این قراء سبعة ممکن است احياناً گرفتار اشتباه شده باشند، و دلیلی از نظر عقل و شرع وجود ندارد که لزوماً باید از قارئ خاصی از این قراء سبعة و یا دیگران در قرائت قرآن پیروی نمود؛ عقل و شرع نیز ما را از پیروی امری که قطعی و یقینی نیست منع کرده است»^۴.

۱. مباحث فی علم القرآن.

۲. البیان فی تفسیر القرآن ۱۷۱/۱.

۳. الموسوعة القرآنية، مجلد اول.

۴. البیان ۱۸۰/۱.

آنگاه آیه الله خوئی — در اینکه قراءات باید به عنوان اجتهاد از سوی قراء تلقی گردد — به ادله زیر استشهد می نماید:

دلیل اول — ابن ابی هاشم می گوید:

علت اختلاف قراءات سبع و قراءات دیگر این است: جهات و مناطقی که مصاحف عثمانی فرستاده شد یکی از صحابه در آن منطقه به سر می برد، و اهل آن منطقه قراءات را از او اخذ می کردند، و مصاحف مزبور نیز عاری از هرگونه مشخصات اعراب و نقطه های حروف متشابه بود.

آنگاه ابن ابی هاشم گفته است:

بنابراین ثابت گردید که اهل هر ناحیه و منطقه قرآن کریم را به همان کیفیت قرائت می کردند که به صورت «سماع» از صحابه اخذ کرده بودند؛ اما با حفظ این شرط که قرائت مذکور با رسم الخط مصحف عثمانی منطبق باشد؛ و لذا قراءاتی را که مخالف با رسم الخط مصحف عثمانی بود رها کرده و بدانها واقعی نمی نهادند، به همین جهت میان قراء این منطقه ها اختلاف در قراءات پدید آمد.^۱

دلیل دوم — زرقانی می گوید:

علماء در صدر اول اسلام نقطه و اعراب گذاری مصاحف را مکروه می دانستند؛ چون به شدت می کوشیدند که از قرآن کریم — طبق رسم الخط مصحف عثمانی — نگاهبانی نموده و سنت چنان رسم الخطی را حفظ و صیانت کرده باشند و نیز بیم آن داشتند که مبدا نقطه و اعراب گذاری به ایجاد تغییر و دگرگونی در خود قرآن کریم منجر گردد؛ لذا از این کار خودداری می کردند. لکن خود زمان دگرگونی یافت و مسلمین ناگزیر شدند حروف متشابه قرآن را نقطه گذاری کرده و مشخصات اعراب را روی حروف و کلمات پیاده کنند، و انگیزه آنها در این کار نیز همان هدف یاد شده، یعنی صیانت و حفظ قرآن کریم از هرگونه دگرگونی بوده و می خواستند قرآن کریم را همانگونه قرائت کنند که رسم الخط مصحف عثمانی آنگونه قرائت را ایجاب می کرد، و بالاخره از آن

می ترسیدند که تجرد قرآن از مشخصات املائی — اعم از اعراب و نقطه — به تخییر در خود قرآن منجر گردد.^۱

دلیل سوم — احتمال عدم وثاقت در مورد همه راویان قراء سبع:

در مورد پاره ای از راویان قراءات قراء سبع احتمال عدم وثاقت وجود دارد که عده ای حقیص دوری (راوی عاصم) و نیز خود نافع را از نظر حدیث ضعیف بر شمرده اند.

دلیل چهارم — علم اجمالی به عدم صدور پاره ای از قراءات از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم):

سرانجام اجمالاً علم داریم که پاره ای از این قراءات از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) صادر نشده است، و همین امر موجب می گردد میان قراءات، تعارض بوجود آید، و همین تعارض نیز به نوبه خود موجب تساقط قراءات بوده و مآلاً ناگزیریم در زمینه آنها به اصول لفظیه و عملیه رجوع کنیم.^۲

بنابراین طبق نظر آیه الله خوئی باید قراءات را متفاوت از قرآن تلقی کرد.

* نظریه گروهی دیگر از دانشمندان شیعه:

شیخ طوسی:

مرحوم شیخ طوسی (قدس سره) (م ۴۶۰ هـ. ق) می گوید:

«باید بدانیم آنچه در مذهب و مکتب اصحاب ما (امامیه) معروف، و در اخبار و روایات آنها شایع می باشد این است که قرآن کریم به یک حرف و قرائت و بریک پیامبر نازل شده است؛ اما دانشمندان شیعه بالاتفاق قرائت قرآن کریم را — طبق قرائت متداول و معمول میان مردم — تجویز کرده و یادآور شده اند که انسان می تواند قرآن کریم را به هر یک از این قراءات بخواند، و انتخاب قرائت خاص را — که نتوان به جز آن قرائت کرد — مکروه بر شمرده اند؛ بلکه این

رخصت را اعلام کردند که می‌توان قرآن کریم را طبق قرائت مجاز تلاوت نمود، قرائتی که میان قراء، جائز معرفی شده، و منع و تحریمی از سوی آنها — در رابطه با چنان قراءات متداولی — اظهار نشده است»^۱.

شیخ طبرسی:

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی:

«باید متوجه باشیم ظاهراً در مذهب امامیه (شیعه اثنی عشری) این مطلب جلب نظر می‌کند که علماء امامیه بالاتفاق قرائت قرآن کریم را برطبق قراءاتی که میان امت اسلامی معمول و متداول است جائز می‌دانند؛ با توجه به این نکته که در میان قراءات موجود، آن قراءاتی را که میان قراء جائز است اختیار و انتخاب کرده‌اند؛ اما گزینش قرائت خاصی را که نتوان جز آن به قرائت دیگری قرآن را تلاوت کرد مکروه برشمرده‌اند»^۲.

محمد باقر خوانساری:

مرحوم خوانساری می‌گوید:

در حجیت قراءات سبع، و حتی حجیت سه قرائت دیگری که بر قراءات سبع افزودند و مجموعاً به «قراءات عشر» معروف است، اجمالاً اختلافی میان علماء امامیه وجود ندارد.^۳

شهید اول:

شهید اول (م ۷۸۶ هـ. ق) معتقد است که «قراءات عشر»، متواتر بوده و جواز قرائت قرآن برطبق آنها اجماعی است.^۴

۱. الثبیان ۷/۱.

۲. مجمع البیان ۲۵/۱.

۳. روضات الجنات ۲۶۳.

۴. ابن الجزری در «غایة النهایة» ۲/۲۶۵، شهید ازل را با این تعبیر معرفی می‌کند: «وهو امام فی الفقه والنحو والقراءة».

در روضات الجنات آمده است:

«قرائت معتبر که اجراء و کفایت آن مورد اتفاق است، و می‌توان گفت همه آنرا روح الامین، [یعنی جبرئیل (علیه السلام)] فرود آورد، و همه وجوه هفتگانه آن — به عقیده همه اهل اسلام — به تواتر از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) رسیده است، و چنانکه به همین حقیقت گروهی از فقهاء تصریح کرده‌اند، مطلبی است که از رهگذر روایات متعددی که در این باره رسیده قابل تأیید می‌باشد. از قبیل حدیث «الخصال» صدوق که در آن آمده است:

«رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: از پیشگاه خداوند کسی [یعنی جبرائیل] نزد من آمد و گفت: خداوند متعال به تو دستور می‌دهد که قرآن را بر یک حرف [و یک وجه] قرائت کنی. گفتم: پروردگارا! بر ائمتّم سخت نگیر و دامنه قرائت را توسعه ده. جبرائیل گفت: خدا به تو دستور می‌دهد که قرآن را بر حسب هفت حرف و هفت وجه قرائت کنی»^۱.

ما از طریق روایات «اهل بیت وحی و تنزیل» (علیهم السلام) نیز موظفیم قرآن کریم را همانگونه قرائت کنیم که مردم قرائت می‌کنند. و مشهورترین قراءاتی که در میان مردم، جائی برای خود باز کرده و قرائت آنان برطبق آنها استقرار یافته همین «قراءات سبع» است که به همان قراء سبعه منسوب بوده و مردم نیز بر قراءات آنها متکی هستند»^۲.

محمد جواد عاملی:

مرحوم محمد جواد عاملی می‌گوید:

«در کتاب «جامع المقاصد» مرحوم کرکی، اجماع علماء شیعه بر تواتر قراءات قراء سبعه جلب نظر می‌کند؛ چنانکه در کتاب «العزیه» و «الروض» اجماع علماء بر همین مطلب دیده می‌شود. و در کتاب «مجمع البرهان» نیز این حقیقت مطرح شده است.

۱. الخصال، ص ۳۲۷، ۳۲۸ — که روایت فوق — با اسانید آن و نیز مفصلتر از آنچه در متن بازگو شده — آمده است.

۲. روضات الجنات، ص ۲۶۳.

قراءات سبع در کتابهای زیر [که مؤلفان آنها شیعی اثنی عشری و امامی هستند] به عنوان قراءاتی که برخوردار از تواتر در نقل می باشد معرفی شده است: منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول، از علامه حلی (۲۱ رمضان ۶۴۸ — ۱۱ یا ۲۱ محرم ۷۲۶ ه. ق).

تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، در فقه، از همو.
تذکره الفقهاء، در فقه شیعه و مذاهب اربعة اهل سنت، از همو.
ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، شهید اول (۷۳۴ — ۷۸۶ ه. ق).

الموجز الحاوی.

کشف الالباس.

المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الالفیة، از شهید ثانی (۹۱۱ ه. ق).

وامثال آنها از کتب فقهی و اصول فقهی.

جماعتی از علماء نیز از جماعتی دیگر، تواتر این قراءات، و نگارش مصحف بر طبق آنها، و تدوین کتب در زمینه آنها را نقل و بازگو کرده اند؛ تا آنجا که این قراءات — در حروف و حرکاتشان — محدود و مشخص می باشد. و باید همین نکته را دلیل بر آن دانست که تواتر این قراءات، قطعی و غیر قابل تردید می باشد؛ چنانکه به این حقیقت در «مجمع البرهان» اشاره شده است.^۱

میرزا ابوالحسن شعرانی:

مرحوم شعرانی (رضوان الله علیه) یکی از دانشمندان معاصر گفته است: «تمام مسلمین — به اتفاق — می گویند: قراء در قراءاتشان به سماع و نقل و روایت مؤثق متکی هستند، و این مبانی مطمئن تکیه گاه قراءات آنها را تشکیل می دهد. آنان هرگز بر اجتهاد و اظهار نظر شخصی، و استشهاده به قواعد و دستور زبان عربی در قراءات خود روی نیاورند، یعنی قراءاتی را که ارائه کرده اند بازده اظهار نظر شخصی و یا نتیجه اقتضای قواعد و دستور زبان عربی نبوده است.

پیدا است که ما می توانیم «یاء نسبت» را بر حسب قواعد عربی به فتح و یا سکون قرائت کنیم، و مندرک نمی بینیم که قراء در تمام موارد قرآن کریم به هر دو وجه قرائت کرده باشند؛ بلکه می بینیم در (۵۶۶) مورد به سکون، و در (۱۸) مورد به فتح، و در (۲۱۲) مورد، بعضی از قراء به سکون و بعضی دیگر به فتح قرائت کرده اند.

آنگاه مرحوم شعرانی می گوید:

«هم اکنون قراءات سبع همراه با نام قراء آنها در کتب تفسیر ذکر شده است، و حتی در زمان ما این قراءات همواره به گوش می رسد که باید آنها بازده کوشش و تلاش علماء برجسته اسلامی دانست، با اینکه مذاهب آنها مختلف و منطقه هائی که در آن به سر می بردند متفاوت می باشد که گستره آنها محیط اطلسی تا محیط هندی تشکیل می دهد، و هم اینان بودند که کتب خاصی در این زمینه تدوین کردند، و کتاب «التیسیر» از اهم کتب قراءات است که دانشمندی اسپانیائی (اندلسی) آنها نگاشته است و مؤلف آن، یعنی ابوعمر و عثمان بن سعید دانی را هزاران دانشمند علم قراءات — از لحاظ صحت نقل و روایتش — تأیید کرده اند».

* * *

اما ایباری می گوید:

ما نمی توانیم تأویلات فراوانی را — که قراء ارائه کرده اند، و در نتیجه آن احیاناً یک کلمه قابل تحمل بیست و یا سی وجه و یا بیشتر می گردد — صحیح بدانیم، حتی طُرُق این قراءات تنها در رابطه با قراءات عشر به نهصد و هشتاد طریقه می رسد.

تحقیقاً این تأویلات عدیده نتیجه اجتهاد قراء بوده که می توان آنها اسراف و زیاده روی و تجاوز از حد در اجتهاد و استنباط دانست. اگر ما دنبال سخن زمخشری را در مورد قراء تعقیب کنیم، می بینیم موارد زیادی از قراءات آنها را مردود اعلام کرده و پذیرای آنها نشده است.

بدینسان ابن قُتیبه کار قراء را دنبال کرده و در صد پی جوئی برآمده، و آمار فراوانی از این قراءات مردود را نشان داده است. وی در این باره می گوید:

«از این طبقه به ندرت افرادی دیده می‌شوند که در وجه قرائت خود از غلط و اشتباه مصون باشند»^۱.

و ما وقتی که امکان ایجاد می‌کنیم که چنین قراءاتی به حیات خود ادامه دهد مانند کسانی هستیم که می‌خواهیم از آینده و هدف جمع آورندگان قرآن در زمان عثمان، و همچنین از هدف امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) که قبل از عثمان دست‌اندرکار جمع و تدوین قرآن کریم شده‌اند تهریم کنیم؛ و نیز چنان است که درصدد آن هستیم از مقصود و مقصد صحابه به یکسو رویم؛ هدف همه آنها این بود که قرآن کریم در تلاوت از یکنواختی و وحدت [در رابطه با قراءات صحیح] برخوردار گردد، و مردم قرآن را به یک روش قرائت کنند. این سخن براین فرض است که چنین قراءاتی نتیجه اجتهاد قراء بوده و نگارش مصحف و پیاده نکردن مشخصات املائی — از قبیل نقطه گذاری حروف متشابه و اعراب — باعث پدید آمدن پاره‌ای از اینگونه قراءات گردید.^۲

نقد نظریه ابیاری:

اما باید یادآور شد: این مطلب معلوم نیست که ابیاری تعدد طریقی را — که از آن به طریقه تعبیر کرده است — به عنوان تعدد قرائت برمی‌شمارد. طریقی عبارت است از نسبت قرائت به راوی، که او از راوی دیگر نقل می‌کند، و نمی‌توان مفهومی بیش از این از عنوان «طریق» استفاده کرد؛ به این دلیل علماء، نسبت قرائت به ائمه و پیشوایان قرائت — و کسانی که پس از آنها قرار دارند — را به چهار بخش تقسیم کرده‌اند:

۱ — قرائت: وقتی است که قرائت به یکی از ائمه و پیشوایان قرائت، یعنی قراء، منسوب گردد، مانند «قرائت نافع».

۲ — روایت: در صورتی است که قرائت به راوی یکی از قراء منسوب گردد، مانند روایت قالون از نافع.

۱. تأویل شکل القرآن، ص ۴۷.

۲. المرسعة القرآنية ۸۰/۱.

۳ — طریق: در موردی است که قرائت به راوی — که او از راوی قاری نقل می‌کند — روایت کند، مانند طریق ابی نشیط از قالون، و او از نافع.

۴ — وجه: عبارت از قرائتی است که به انتخاب و گزینش قاری منسوب باشد.^۱

هریک از این انواع چهارگانه باید برخوردار از تعدد باشد تا اسناد آن به حد «تواتر» و یا دست کم به «استفاضه» برسد.

مسئله انحصار طریقی قراء عشره در چنین عدد و شمار را باید به عنوان نوعی انتخاب و گزینش قراء — در طول تاریخ قرائت — دانست؛ زیرا منحصر ساختن طریقی قرائت با توجه به اختلاف زمانها و منطقه دشوار و عملاً ناممکن است.

پاسخ مکی بن ابیطالب درباره انگیزه کثرت اختلاف قراء:

مکی بن ابیطالب در مقام استدلال بر مطلب مذکور، این سؤال را مطرح می‌سازد که:

اگر کسی بپرسد علتی که زمینه اختلاف را از ناحیه قراء پدید آورد چیست، و چرا هر یک از آنها دارای قرائت متفرد و ویژه‌ای است که آنرا از میان قراءاتی که بر استاد خود خوانده انتخاب کرده است؟

در پاسخ باید گفت: هر یک از ائمه قرائت بر گروهی از اساتید — برحسب قراءات مختلفی — قرآن را قرائت کردند و همان قراءاتی را که بر آنها خوانده‌اند نقل و بازگو نموده‌اند؛ لذا طی مدتی مردم را به همان قراءات إقراء می‌کردند، و چنانچه به هر وجهی بر آنها قرائت می‌نمودند آنرا مردود اعلام نمی‌کردند؛ چرا که خود آنها نیز قرآن را بر طبق همین قراءات برائمه قرائت (یعنی قراء) خوانده‌اند. می‌بینیم نافع گفته است: «من قرآن را بر هفتاد نفر از تابعین قرائت کردم، آن قرائتی که دو نفر از آنها درباره آن نظر موافق را اظهار می‌کردند آنرا پذیرفته و معتبر برمی‌شمردم؛ ولی اگر می‌دیدم فقط یک نفر بر طبق آن قرائت می‌کند رهایش می‌کردم»^۲.

۱. اتحاف فضلاء البشر، ص ۱۷، ۱۸.

۲. الابانة، ص ۴۵.

این کثرت اختلاف را دکتر عبدالصبور شاهین مورد توجه قرار داده و به نتایج زیر رسیده است:

- ۱- این کثرت، مربوط به قراءات شاذه است.
- ۲- کثرت اختلاف در یک محدوده مشخصی از آخرف و وجوه، محدود و منحصر است.

۳- همه این وجوه مختلف، روایت شده، و نتیجه اجتهاد نیست.^۱ آنچه که زمخشری و ابن قتیبه در این زمینه یاد کرده اند رأی ویژه آنها از این حد - که آنها قواعد نحوی را بر قرائت ترجیح می دهند - فراتر نمی رود؛ در حالیکه این مسئله محل اختلاف و نزاع علماء است:

الف - اکثر نحویین بصره و شمار اندکی از پیروان آنها از قبیل زمخشری و ابن قتیبه بر این عقیده بوده اند که پاره ای از قراءات - به خاطر مخالفت و عدم انطباق آنها بر قواعد نحوی - مردود است؛ قواعدی که خود آنها در بیرون از دائرة قراءات و امثال آن، یعنی لهجه ها و اسلوب های عربی وضع کرده اند.

ب - نحویین متأخر، آراء نُحات بصره و پیروان آنها را مردود می دانند؛ لذا پاره ای از قراءاتی را که نُحات بصره و پیروانشان رد کرده اند پذیرا گشته و معتبر می شمارند، و در ظل چنین قراءاتی - که آنها را علیرغم عدم انطباقشان با قواعد نحوی پذیرا شدند - قواعد نحوی را در مسئله قراءات به یکسو نهاده و آنرا ملاک اعتبار قراءات قرار داده اند.^۲

باید افزود که ابیاری رأی خود را - که قبلاً از آن بازگو کردیم - بر مبنای اختلاف قرائت خط مصاحف عثمانی نهاده است، یعنی همان شبهه ای را مطرح می سازد که گولدزیهر آنرا مطرح می کرد. و ما در مبحث مربوط به «اختلاف قراءات و علل و موجبات آن» این شبهه را بازگو کرده و به نقد و رد آن می پردازیم.

* اما راجع به عقیده جمهور علماء - اگر چه ما ناگزیریم در زمان حاضر

آنرا پذیرا شویم؛ چون انگیزه ای که باعث وضع شرائطی برای صحت قراءات گردید همواره تا کنون اعتبار خود را حفظ کرده است - باید در رابطه با این عقیده یاد آور شد: آن قراءاتی که یقیناً نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) بدانها قرائت فرمودند، و یا مردم در برابر آنحضرت بدانگونه قرائت می کردند و واجد دو شرط اخیر - یعنی موافقت با قواعد عربی و مطابقت با رسم الخط مصحف عثمانی - نبود نمی توانیم آنها را غیر قرآنی تلقی کنیم؛ چون رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در مقام قرائت قرآن کریم قرائتی را که غیر قرآنی باشد نمی خواند.

* ابن دقیق العید نیز در اثبات صحت نظریه خود چنین استدلال می کند:

«قراءات شاذه از طریق نقل آحاد (یعنی به صورت خبر واحد) از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده است؛ چون بدیهی است که آنحضرت بر حسب پاره ای از قراءات شاذه، قرآن کریم را قرائت کرده است؛ اگر چه این بخش از قراءات مشخص و معین نیست؛ اما با علم اجمالی می دانیم که آنحضرت طبق آنها به قرائت قرآن کریم پرداخته است».

وی به دنبال این مقدمه چنین نتیجه می گیرد که اینگونه قراءات شاذه که مشخص نیست برخوردار از قوت است؛ بنابراین چرا آنها را «شاذه» می نامند. قراءات شاذه امکان ندارد که متواتر باشد!^۱

باید به ابن دقیق العید یاد آور شد که نقل آحاد (یعنی خبر واحد) - مادامی که همراه با قرائن مقید قطع نباشد - یقین آور و قطعی نیست. پس از طریق نقل آحاد، قرآنی قراءاتی که از این طریق روایت شده است قابل اثبات نیست.

و چنانچه قراءاتی با قرائنی همراه باشد و یا از طریق روایت شود که موجب قطع و یقین به صدور آنها از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) گردد، آن قراءات را می توان قرآن بر شمرده و قرآنی آنها را اثبات نمود. ولی باید گفت: نباید قرآن را بر طبق قراءات شاذه قرائت کرد؛ به همان دلیل که از رهگذر آن،

۱. القراءات القرآنیة، ص ۲۱۹.

۲. بنگرید به کتاب ما: «قراءة ابن کثیر و اثرها فی الدراسات النحویة».

چنین قراءاتی مرفوض و مردود می باشد، تا با کنار گذاشتن آنها، نص قرآن کریم صیانت گردد و غیر قرآن به قرآن راه نیابد.

علاوه براین، مصداق چنین قراءاتی عبارت از آنگونه قراءاتی است که به ندرت استعمال می شوند؛ چون انگیزه برای نقل قرائت قرآن کریم از رهگذر روایات متواتر، موجود است و نیازی به استعمال چنان قراءات شاذه ای نداریم و هیچ موجبی نیز برای چنین استعمالی وجود ندارد.

گفتاری که در زیر می آوریم راه و روش درستی را برای انتخاب و اختیار قراءات صحیح در پیش روی ما قرار می دهد:

زرکشی در کتاب «البرهان» گفته است:

امام ابو محمد اسماعیل بن ابراهیم هروی در کتاب «الکافی» گفته است: اگر کسی بگوید: به چه دلیل قرائت ابو جعفر مدنی و یعقوب حضرمی را در طی قراءات قراء سبعة وارد ساختید، در حالیکه ایندو از زمره قراء سبعة که قرائت آنها مورد اتفاق علماء می باشد به شمار نمی آیند؟

پاسخ می دهیم: ما بدانجهت از قرائت ایندو به سان قراءات قراء سبعة — پیروی کرده ایم، چون دیدیم قراءات ایندو واجد شرائطی هستند که قراءات قراء بعدی واجد آنها است؛ از این لحاظ که برخوردار از علم و وثاقت و اتصال اسناد هستند، و هیچگونه موجبی برای خدشه و طعن در روایت ایندو دیده نمی شود.

آنگاه یاد آور می شویم: تمسک به قراء سبعة (ولا غیر) مطلبی نیست که بتوان در زمینه آن اثر و خبر و سنتی را جستجو کرد، یعنی هیچ شواهد از طریق خبر و سنت برای انحصار تمسک به قراءات قراء سبعة وجود ندارد؛ بلکه سنت براین است که باید قرائتی را معتبر بر شمرد که روایت مربوط به آن از نظر نقل و قرائت و لفظ و تعبیر برخوردار از اتصال باشد، و بر هیچیک از روایات و ناقلان آن قرائت نتوان خدشه از لحاظ وثاقت و علم وارد ساخت.

به خاطر همین ملاک، قراء سبعة را بر دیگران مقدم داشته و بدینسان ابو جعفر مدنی و یعقوب حضرمی را بر سایرین ترجیح می دهیم.

فصل سوم

مصادر و مآخذ قراءات



مصادر و مأخذ قراءات

در بحثهای گذشته برای ما معلوم گشت که «قرائت» عبارت از «سنت» است، سنتی که اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از آنحضرت و یا اصحاب ائمه (علیهم السلام) از آنها و تابعین از اصحاب، آنرا نقل و روایت کرده، آنگاه متأخران — نسل به نسل و در طول قرون — آنرا به یکدیگر منتقل ساختند.

قرائت از لحاظ شأن و موقعیت همانند احادیث می باشد و به سان حدیث دارای قواعد و ضوابطی است.

منظور این است: آن مأخذ و منبعی که ماده و اساس نخستین قراءات قرآنی از آن اشباع و سیراب می گردد همین روایات بازگوکننده قراءاتی است که از دهان و زبان رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) شنیده شده و بازگویی میشوند، و یا عبارت از روایاتی است که گویای قراءاتی است که در حضور رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه (علیهم السلام) انجام گرفته و آنحضرات بدان گوش فراداده و آنها را تأیید فرموده اند.

اینگونه روایات قرآنی را می توان در مواردی که ذیلاً از آنها یاد می کنیم به دست آورد:

۱ - اختلاف میان صحابه در زمان رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از قبیل آنچه میان عمر بن خطاب و هشام بن حکیم روی داد

بخاری می‌گوید: حدیث کرد ما را سعید بن عفیر، و او گفت: حدیث کرد ما را لیث، و او گفت: حدیث کرد مرا عقیل از ابی شهاب که ابی شهاب گفت: روایت کرد مرا عروة بن زبیر: که مسعود بن مخرمه و عبدالرحمن بن عبدالقاری که عروة بن زبیر را حدیث کردند که آندو شنیدند عمر بن خطاب می‌گفت: «شنیدم هشام بن حکیم سورة فرقان را در حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌خواند و من به قرائت او گوش فرادادم، دیدم او این سوره را با قراءات و وجوهی می‌خواند که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) مرا در قرائت این سوره چنین اقراء نکرده بود. [من به علت ناراحتی] نزدیک بود که در حال نماز بدو یورش برده و با او درگیر شوم. اما علیرغم تمایل صبر کردم تا وی سلام نماز را گفته و آنرا به پایان برد. من رداً او را کشیدم و به وی گفتم: چه کسی قرائت این سوره را - بدانگونه که از تو شنیدم - تعلیم داد؟ گفت: مرا رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) این چنین اقراء فرمود. گفتم: دروغ می‌گوئی؛ زیرا آنحضرت به وجوهی دیگر این سوره را به من آموخت. من هشام را به راه انداخته و او را به سوی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) با خودم می‌کشاندم. [وقتی حضور رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) رسیدم] به آنحضرت عرض کردم: شنیدم که این مرد سورة فرقان را به وجوهی قرائت می‌کرد که شما مرا این چنین اقراء نفرمودید. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: ای هشام! سوره فرقان را قرائت کن. هشام این سوره را با همان قرائتی که در حال نماز از او شنیدم بر آنحضرت قرائت کرد. فرمود: «كَذَلِكَ أُنزِلَتْ: این سوره بدینسان نازل شده است». آنگاه فرمود: عمر! تو این سوره را قرائت کن. عمر می‌گوید: من این سوره را به همان صورتی که نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مرا اقراء فرمود قرائت کردم [و علیرغم آنکه قرائت ما با یکدیگر متفاوت بود] فرمود: كَذَلِكَ أُنزِلَتْ: سورة فرقان به همین صورت نازل شده است». [آنحضرت به دنبال آن فرمود:]

«إِنَّ الْقُرْآنَ أُنزِلَ عَلَيَّ سَبْعَ أَحْرَفٍ فَأَقْرَأُوا مَا تَسْرِفُونَهُ»^۱:

قرآن کریم بر هفت حرف [و هفت وجه] نازل شده است، قرآن را به همان اندازه که برای شما میسر است و دوست می‌دارید قرائت کنید.

۲ - اختلافاتی که در زمان عثمان پدید آمد:

یعنی همان جریاناتی که ضمن مبحث مربوط به «پیدایش قراءات و تطور آنها» بازگو ساختیم.

سخنان دانشمندان در زمینه مأخذ و منبع قراءات = سنت و حدیث یا یگانه مأخذ قراءات:

باری، ما به این نتیجه می‌رسیم که روایت از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) [و معصومین (علیهم السلام)] مأخذ منحصر به فرد و منبع اصیل قرائت از دیدگاه علماء اسلامی است.

* در طی حدیث ابن الجزری از عمر بن خطاب، و زید بن ثابت (از صحابه) و از ابن منکدر، و عروة بن زبیر، و عمر بن عبدالعزیز، و عامر شعبی (از تابعین) آمده است که اینان می‌گفتند:

«قراءت، سنتی است که بعدی از قبلی دریافت می‌کند، پس قرآن کریم را همانگونه که آنرا فرا گرفتید قرائت کنید»^۲.

* اسماعیل بن ابراهیم هروی می‌گفت:

«سنت این است که قرائت در صورتی قابل اخذ و معتبر می‌باشد که روایت مربوط به آن نقلاً و قراءه و لفظاً متصل باشد، و درباره هیچیک از روایات و ناقلان آن قرائت، طعن و خدشه‌ای از سوی علماء دیده نشود»^۳.

* ابو عمرو عثمان بن صلاح می‌گفت:

«باید قرائتی که بدان عمل می‌شود، نقل آن از رسول خدا (صلی الله علیه

۱. فضائل القرآن: ابن کثیر، ص ۳۶.

۲. النشر ۱/۱۷.

۳. البرهان فی علوم القرآن ۱/۳۳۰.

وآله وسلم) به عنوان قرآن، متواتر، و یا مستفیض باشد».^۱

* ابن الجزری می گوید:

«باید قاری — از اقراء به قرائتی که طبق رأی او درست و نیکو به نظر می رسد، و در زمینه آن، نقل و روایتی وجود ندارد — برخذر باشد؛ و نیز باید از اقرائی که از نظر قواعد عربی و لغوی درست می نمایند، ولی فاقد روایت است خودداری کند».^۲

* ابو عمرو و عثمان بن سیددانی می گوید:

«اِثْمه و استادان قرائت در مورد هیچیک از انواع قراءات قرآن به آنچه که از لحاظ لغت، رایج تر، و منطبق تر با قواعد عربی است وقتی نمی نهند؛ بلکه بر آن قراءاتی تکیه می کنند که از ثبوت فزونتری در روایت و صحت بیشتری در نقل برخوردار باشد. وقتی روایت و نقل در رابطه با قرائت ثابت شود نه قیاس و معیارهای قواعد و دستور زبان عربی می تواند آنرا مردود سازد و نه رواج و شیوع لغت می تواند اعتبار آنرا متزلزل کند؛ زیرا قرائت، سنتی است که باید از آن پیروی نموده و آنرا پذیرفت و سرانجام بدان روی آورد».^۳

* گولدزیه می گوید:

«صحت هیچ قرائتی مورد تأیید و اعتراف قرار نمی گیرد، و هیچ قرائتی در دائرة تعبیر قرآنی راه نمی یابد — تعبیری که دارای اعجاز است و مردم را به مقابله و معارضه دعوت می کند — آری راه نمی یابد مگر آنکه بتوان آنرا به ادله روایی — که قابل وثوق و مورد اطمینان است — مستند ساخت».^۴

* نوری صفاقسی می گوید:

«قرائت، سنتی شایسته پیروی و نقل و روایت محض است؛ لذا اثبات و تواتر آن ضروری و لازم است. و جز از رهگذر این فن — یعنی علم به اسانید برای اثبات و تواتر قرائت — راه دیگری وجود ندارد».^۵

۱. النشر ۱/۳۸.

۲. منجد المقرئین، ص ۳.

۳. متاهل القرآن ۱/۴۱۵، به نقل از «جامع البیان».

۴. مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۵۵.

۵. غیث النفع، ص ۲۱.

ابن مجاهد در این باره دو حدیث را یاد کرده است:

۱ — «از ابن مسعود روایت شده است که می گفت: در امر قرائت، تابع و پیرو باشید، و از پیش خود بدعت نگذارید و به نوآوری های نادرست روی نیاورید؛ چرا که تحقیقاً نیاز شما در این امر برآورده و تأمین شده است».

۲ — «از امیر المؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به شما دستور می دهد قرآن را همانگونه که به شما آموختند قرائت کنید.

به خاطر اینگونه روایات است که علماء، قرائت قرآن را — بر طبق قیاس مطلق — نهی کرده اند. قیاس مطلق این است که نتوان برای قرائت، اصل و مأخذی روایی یافت تا بتوان قرائت را به آن ارجاع داد، و یا بر پایه و استوانه ای استوار مبتنی نباشد که بتوان بدان اتکاء و اطمینان کرد».^۲

و نیز به همین جهت است که بسیاری از ائمه و اساتید قرائت — از قبیل نافع و ابی عمرو — می گفتند:

«اگر من به حکم روایت و نقل، موظف نمی بودم که صرفاً مطابق نقل و روایت قرآن را قرائت کنم، قرآن را چنین و چنان قرائت می کردم».^۳

باید در میان متقدمین، «ابن مقسم بغدادی» را در این باره از افراد استثنائی برشمرد؛ چرا که او معتقد بود می توان قرآن را به همان صورتی که با رسم الخط مصحف عثمانی سازگار است قرائت کرد، اگرچه چنین قرائتی روایت نشده باشد».^۴

در میان مفاخرین، آیه الله خوئی معتقد است قراءات — به احتمال قوی — محصول اجتهاد و آراء خود قراء می باشد. و نیز ابراهیم ایبیری صریحاً قراءات را به عنوان «اجتهاد قراء» قلمداد کرده است.

سیوطی می گوید: «گروهی از متکلمین برآنند که اعمالی رأی و اجتهاد

۱. السیمة، ص ۴۶، ۴۷.

۲. النشر ۱/۱۷.

۳. النشر ۱/۱۷.

۴. غیث النفع، ص ۲۱۸.

در اثبات قرائت و یا در اثبات وجوه و یا حروف خاصی در قرائت جائز می باشد، مشروط به آنکه این وجوه در عربیت و قواعد زبان عربی درست باشند، اگرچه ثابت نشود که نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) بدان قرائت کرده باشد. اما اهل حق و آنانکه سچین به راستی و درستی بر زبان می آورند این نظریه را نمی پذیرند؛ بلکه آنرا رد و انکار نموده و قائلین چنین نظریه ای را تخطئه کرده اند.^۱

رای و نظریه اجتهادی بودن قرائت را باید مخالف دید و نظریه تمام مسلمین دانست که علماً و عملاً با آن مخالف هستند. و همین امر برای مردود بودن نظریه مذکور، کافی است. علاوه بر آن قبلاً نیز این نظریه را به نقد گذاشته و آنرا نظریه ای نادرست معرفی کردیم.

آیا می توان در مسئله قرائت به قیاس تکیه کرد؟

پاره ای از علماء، «قیاس مقبول» را به عنوان یکی از مصادر قرائت برشمردند.

قیاس مقبول بدین معنی است: قرائتی را که از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت نشده — از نظر جواز قرائت — بر قرائتی که از آنحضرت روایت شده است حمل و قیاس کنیم. و این قیاس به خاطر وجود علت مشترک میان این دو قرائت است که می توان همین علت را مجوز آن دانست.

برای اینکه کاملاً از این مطلب آگاه شویم عبارتی از مقدمه کتاب «المبانی» را به عنوان مثال و نمونه قیاس مقبول یاد می کنیم. نویسنده این کتاب [که ناشناخته مانده است] می گوید:

«وجه دوم از وجوه قراءات این است که قرآن کریم بر طبق لغتی نازل شده است، آنگاه بعضی از قراء خود را از قید و بند این لغت رها ساخته و به لغت دیگری از لغات عرب روی می آورند که میان این دو لغت از لحاظ معنی تفاوت و بیگانگی وجود ندارد. علماء از چنین قرائتی خرده نگرفتند؛ چرا که خواستند

مسئله قرائت را آسان ساخته و توسعه ای در آن بوجود آورند.

چنین قرائتی — که عبارت از جا به جا کردن لغتی به لغتی مشابه آن می باشد — نقل و دست به دست شد و بعضی از قراء به همان صورت قرآن را قرائت کردند. این قرائت به میان قرائتی است که از انس بن مالک یاد کرده اند مبنی بر اینکه وی آیه دوم سوره «انشراح» را بدینگونه می خواند: «وَحَلَّلْنَا عَثْكَ وَزَرْكَ»، [به جای «وَضَعْنَا» کلمه «حَلَّلْنَا» را قرار داد که تفسیری در معنی ایجاد نمی کند]. کسی هم انکار نمی کند که این نوع قرائت در پیش روی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) انجام گرفت و آنحضرت نیز در مقام رد و انکار آن بر نیامد.^۱

البته این مسئله از مسائل مورد اختلاف و نزاع میان اهل سنت می باشد.^۲

عقیده جمهور راجع به «قیاس مقبول» در قراءات:

آن عقیده ای که جمهور بر آنند این است که «قیاس مقبول» در قراءات جائز نیست؛ زیرا صحبت روایت در هر نوعی از انواع قرائت، شرط است؛ چرا که قیاس یک «حجت ظنی» است که نمی توان به آن — به عنوان اصل و مأخذ — رجوع کرد، مگر آنکه دلیل خاصی از کتاب، یعنی «قرآن» و یا سنت و یا عقل، رجوع به آنرا تأیید کند. در کتاب و سنت دلیلی دیده نمی شود که بتوان بر اساس آن به «قیاس مقبول» — که یک حجت ظنی است — در رابطه با قراءات رجوع نمود. اما عقل، باید گفت: که خود مانع از قیاس در قراءات است؛ زیرا قرآنیست قرآن کریم جز با دلیلی که به یقین منتهی گردد قابل اثبات نیست، و قیاس نیز نمی تواند یقین آفرین باشد.

دکتر طه حسین و نظریه او درباره مصادر قراءات:

وی معتقد است: مأخذ و منبع قراءات، عبارت از لهجه های مختلف

۱. مقتدیان، ص ۱۷۰.

۲. النشر ۱/۱۷.

۱. الاتقان ۱/۷۸، به نقل از «الانتصار» قاضی ابی بکر باقلانی.

عربی است. او در این باره می نویسد:

«در اینجا درنگی وجود دارد که ناگزیر از آن هستیم؛ چرا که گروهی از رجال دین به این نتیجه رسیدند که این قراءات هفتگانه به تواتر از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده، و جبرائیل (علیه السلام) آنها را بر قلب آنحضرت نازل کرده است؛ و لذا منکر این قراءات را باید — بی هیچگونه شک و تردید — کافر برشمرد.

رجال دین در مقام استدلال بر این سخن خود، دلیلی جز آن روایتی که در صحیح بخاری آمده است در اختیار ندارند. در این روایت می بینیم رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ». اما حق سخن این است که این قراءات هفتگانه — چه در کل و چه در بعض آن — را نباید از زمره وحی تلقی کرد، و نمی توان منکر این قراءات را کافرو یا فاسق و یا از نظر دینی مخدوش برشمرد؛ بلکه مصادر و منابع قراءات سبع عبارت از لهجه های عربی و اختلاف آن است.^۱

رد نظریه طه حسین:

ولی باید گفت: طه حسین از کجا به این نتیجه رسیده است که علماء برای اثبات تواتر قراءات سبع به حدیث «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» استدلال کرده اند. و هریک از علماء — هرچند که از لحاظ توان فکری چندان نیرومند هم نباشند — می دانند که تواتر، عبارت از اتفاق جمعی از روایات و یا مردم بر یک امری است که عقل و یا جریان معمولی و عادی حاکم است بر اینکه امکان ندارد چنین جمعی در جهت ساختن یک دروغ با هم به توافق برسند و در پرداختن چنان دروغی توطئه کنند.

ارتباط و پیوند این حدیث با مسئله قراءات فقط در این جهت محدود است که پاره ای از علماء — اشتباهاً — بر آن شدند «أَحْرَفٍ سَبْعَةٍ» را که در حدیث مذکور یاد شده است به قراءات سبع تفسیر کنند تا ثابت شود که قراءات سبع

۱. فی الادب الجاهلی، ص ۱۶۵، ۱۶۶.

برخوردار از قرآنیت، و همان قرآن مُنَزَّل است. علماء درخواستی اند از رهگذر این روایت، مطلبی فراتر از این را استنتاج نمایند.

استاد ابوشامه مقدسی به همین مطلب اشاره کرده و در مقام نقد کوشش علماء در تطبیق «سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» با قراءات سبع برآمده و کوشش آنها را مردود اعلام کرده است.

ابوشامه در این باره گفته است:

«جماعتی که از خبره و بینش کافی در اصول و مبانی این علم بهره ای ندارند چنین پنداشته اند که قراءات این قراء هفتگانه عبارت از همان چیزی است که رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) از آنها در طی گفتارش، یعنی «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» به «سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» تعبیر کرده است. نتیجه چنین برداشتی آن است که قرائت هریک از قراء سبعه عبارت از حرفی از این «أحرف سبعه» می باشد. این جماعت فاقد بینش علمی دچار اشتباه هستند، و حتی آن کسی که چنین چیزی را به ابن مجاهد نسبت داده است گرفتار اشتباه می باشد». ابوطاهر عبد الواحد بن ابی هاشم می گفت:

این بی خبر آهنگ آن داشت که استاد ما ابی بکر بن مجاهد را مورد خدشه و انتقاد قرار دهد، و چون دید ابن مجاهد حضور ندارد سوء نیت و عدم حضور ابن مجاهد وی را بر آن داشت تا سخنی را به وی نسبت دهد که نه خود او گفته و نه دیگران.

این بی خبر و بداندیش از ابن مجاهد بازگو کرده! که او معتقد بود تفسیر معنی سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، یعنی حدیث: «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» این است که منظور از «سبعة احرف» قراءات سبع قرائی است که مردم مناطق و بلاد اسلامی از آنها پیروی می کنند. این بی خبر بر ابن مجاهد به دروغ افتراء بسته، و البته در سایه این اتهام به فائده و نتیجه دست نیافته است؛ چون ابن مجاهد بیدارتر و هشیارتر از آن بود که پای بند عقیده ای گردد که احدی بدان قائل نبوده است. او عاقلتر از آن بود رأیی را بپذیرد که در ظل بررسی و تتبع، نادرستی آن بر همگان مکشوف بوده است.^۱

۱. الرشید الرجیز، ص ۱۶۶، ۱۶۷.

باید براین شواهد و أدله افزود که یک نگاه گذرا و کوتاه بر «مفردات قراءات»، آشکارا برای ما ثابت می‌کند که تمام قراءات، لهجه‌ها نیست و از آنها مایه نمی‌گیرد. قراءات واژه‌های زیر می‌توانند لهجه بودن قراءات را نفی کنند:

«يَخَذُ عَوْنٌ — يُخَاذِعُونَ»، «يَكْذِبُونَ — يَكْذَبُونَ»، «فَأَزَلَّهُمَا — فَأَزَّاهُمَا»، «لَا يُقْبَلُ — لَا يُقْبَلُ»، «وَأَعْدْنَا — وَعَدْنَا»، «نَغْفِرُ — يَغْفِرُ — تَغْفِرُ»، «عَمَّا يَعْمَلُونَ — عَمَّا يَعْمَلُونَ»، «خَطِيبَةٌ — خَطِيبَاتُهُ»، «لَا تَمِيدُونَ — لَا يَمِيدُونَ»، «حَسَنًا — حُسْنًا»^۱.

ما از طه حسین می‌پرسیم کدامیک از این واژه‌ها به عنوان لهجه محسوب می‌شود؟ و بدینسان باید گفت بسیاری از کلمات دیگر قرآن کریم — که دارای قراءات مختلف می‌باشد — از اختلاف لهجه ریشه نمی‌گیرد.

البته می‌پذیریم که اختلاف لهجه‌ها در امثال آن چیزهایی که ابن قتیبه یاد کرده است در اختلاف قراءات مؤثر است، مانند: إمالة، ادغام و امثال آنها و نیز در پاره‌ای از کلمات از قبیل «منسأة» با الف، و کلمه «الرُّجْز» به ضم راء، و کلمه «حاش» به حذف الف دوم، و کلمه «ورق» به سکون و کسر راء.

اینگونه قراءات را رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) — بمنظور تسهیل در قراءات و توسعه بر امت — امضاء و تأیید فرموده است. بنابراین مصدر و مأخذ این قراءات به تقریر و تأیید آنحضرت بازمی‌گردد؛ چنانکه ما همین حقیقت را با شرحی فزونتر در مبحث «اختلاف قراءات و علل و اسباب آن» گزارش خواهیم کرد.

باری، تقریر و تأیید نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مانند گفتار و کردارش سنت و حجت است.

فصل چهارم

اختلاف قراءات و بررسی علل و اسباب آن



اختلاف قراءات و بررسی علل و اسباب آن

وجوه و انواع اختلاف قراءات:

دانشمندانی امثال ابن قتیبه و امام فخرالدین رازی، و ابن الجزری و دیگران در مقام استقراء قراءات — علیرغم اختلاف انواع آن — برآمدند، و سعی کردند جهات و یا وجوه اختلاف را نیز مشخص سازند.

مساعی آنها در این زمینه به این نتیجه بارور گشت که وجوه و یا انواع اختلاف قراءات به مواردی که در زیر یاد می‌کنیم محدود می‌باشد:

* ۱ — اختلاف در حرکات کلمه، بدون اینکه در معنی و صورت و شکل آن تغییری ایجاد کند، مانند:

«... وَيَضِيقُ صُدْرِي...» (شراء: ۱۳)

و سینه‌ام تنگ می‌شود (دل‌تنگ می‌گرم).

که هم به رفع قاف: «وَيَضِيقُ»، و هم با نصب آن «وَيَضِيقُ» قرائت شده است.

و نیز مانند اختلاف قرائت کلمه «اطهر» در آیه:

«قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ...» (هود: ۷۸)

لوط به این مردم زشت کردار فرمود: ای مردم اینها دختران من هستند و برای تأمین هدف شما پاکیزه‌تر و مناسب‌تر می‌باشند.

در این آیه، راء «اطهر» هم به رفع و هم به نصب قرائت شده است.
 * ۲ — اختلاف در حرکات که تغییری در معنی ایجاد کند؛ لکن صورت و شکل کلمه محفوظ می ماند، مانند «كَفَّلَهَا» در آیه:
 «... وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا...» (آل عمران: ۳۷)

و خداوند زکریا را کفیل مریم قرار داد، (یا خود زکریا کفالت مریم را به عهده گرفت).

کلمه «كَفَّلَهَا» هم به تخفیف فاء: «كَفَّلَهَا» و رفع (محلی) زکریا به عنوان فاعل، و نیز به تشدید فاء: «كَفَّلَهَا» و نصب (محلی) زکریا به عنوان مفعول دوم قرائت شده است.

* ۳ — اختلاف در حروف کلمه که در معنی تغییر ایجاد کند؛ لکن صورت و شکلی کلمه محفوظ می ماند، مانند «ننشزها» در آیه:

«... وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الظُّلُمِ كَيْفَ تُنْشِرُهَا...» (بقره: ۲۵۹)

و بنگر به استخوانها که چگونه آنها را به هم می پیوندیم.

کلمه «ننشزها» هم بازاء: «نُنْشِرُهَا»، و هم با راء: «نُنْشِرُهَا» قرائت شده است.

* ۴ — اختلاف در حروف که در صورت و شکل کلمه تغییری به وجود می آورد؛ لکن معنای کلمه محفوظ می ماند، مانند «الْيَهْنِ الْمُنْفُوشِ» در آیه:

«وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالِيَهْنِ الْمُنْفُوشِ» (تارعه: ۵)

و کوهها به سان پشمی که ندافی زده شده است در می آید.

این آیه به صورت «كَالِصُوفِ الْمُنْفُوشِ» نیز قرائت شده است.

و یا مانند کلمه «بصطة» در آیه:

«... وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً...» (اعراف: ۶۹)

و در آفرینش شما ستبری و گسترشی را افزوده است.

که هم با سین: «بسطة»، و هم با صاد: «بصطة» قرائت شده است.

* ۵ — اختلاف در حروف که موجب تغییر در معنی و شکل می گردد،

مانند کلمه «طلع» در آیه:

«وَطَلَّحَ مُنْضُودٌ» (واقعه: ۲۹)

و درخت مُرْزُودِی به هم پیچیده.

کلمه «طلع» هم به حاء: «وَطَلَّحَ»، و نیز به عین: «وَطَلَع» قرائت شده است.

* ۶ — اختلاف در تقدیم و تأخیر، مانند:

«وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ...» (ق: ۱۹)

و بیروشی مرگ — به حق — در رسیده است.

که به صورت «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ»، یعنی به صورت تقدیم «الحق» بر «الموت» قرائت شده است.
 و نیز مانند:

«فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...» (نحل: ۱۱۲)

پس جامه گرسنگی و ترس را به اهل آن آبادی چشاند.

که به صورت «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ»، یعنی به تقدیم «الخوف» بر «الجوع» قرائت شده است.

* ۷ — اختلاف در زیاده و نقصان، مانند:

«... وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ...» (یس: ۳۵)

و آن کاری که دست آنها انجام داده است.

که به صورت «وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ» نیز قرائت شده است.

و نیز مانند:

«إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (لقمان: ۲۶)

تحقیقاً خدا است که بی نیازی ستوده در گفتار و کردار است.

که به صورت «إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» نیز قرائت شده است.^۱

۱. رک: تأویل مشکل القرآن، ص ۲۸، ۲۹. فضائل القرآن: ابن کثیر، ص ۳۸ (ابن کثیر در این کتاب آنچه را که باتلاقی یاد کرده آورده است). النشر ۲۶/۱، ۲۷ (که در آن وجه اختلاف را یاد کرده و وجهی که ابن قتیبه و امام فخررازی آورده اند بازگو نموده است). القراءات و اللهجات، ۱۳ — ۲۰ (که همه وجه را یاد کرده و میان آنها مقایسه نموده است).

ابن الجزری اختلاف در اصول قرائی را به وجه اول (یعنی به مورد اختلاف در حرکاتی که تغییری در شکل و صورت و معنای کلمه ایجاد نمی‌نماید) ملحق می‌کند و می‌گوید:

«و اما اختلافهای امثال اظهار و ادغام، و روم و اشمام، و تفخیم و ترفیق، و مدّ و قصر، و امله و فتح، و تحقیق و تسهیل، و ابدال و نقل — که از آنها به «اصول» تعبیر می‌شود — از آنگونه اختلافهایی نیست که لفظ و معنی از رهگذر آنها مختلف و متنوع گردد؛ زیرا این صفات گوناگون، یعنی اظهار و ادغام و امثال آنها — از دیدگاه او — لفظ و کلمه را از اینکه یک لفظ و کلمه است خارج نمی‌سازد، و بر فرض هم اگر بگوئیم: اختلاف اینگونه صفات در کلمه و لفظ، باعث می‌شود که ما نتوانیم بگوئیم یک لفظ و یک کلمه است باید چنین اختلافی را از نوع اختلاف مورد اول بدانیم، یعنی در زمره اختلاف در حرکات محسوب گردد که به هیچوجه اختلافی در معنی و شکل و صورت کلمه ایجاد نمی‌کند»^۱.

ابن قتیبه به دنبال این موارد هفتگانه — که راجع به وجوه اختلاف قراءات یاد کردیم و آنها را با مثالهای مربوطه برشمردیم — می‌گوید:

«همه این وجوه را باید کلام خداوند متعال برشمرد که آنرا «روح الامین» یعنی جبرائیل (علیه السلام) بر رسولش (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل کرده است؛ به این دلیل که آنحضرت در هر ماهی از ماه رمضان آنچه که از قرآن نزد او فراهم می‌آمد با جبرائیل (علیه السلام) معارضه و مقابله می‌کرد، و خداوند بر طبق مشیت به حق خود یا بر آن می‌افزود و یا چیزی را نسخ می‌کرد؟! و هر طور که می‌خواست در رابطه با قرآن کریم دستوراتی در جهت توسعه و تسهیل بر بندگانش اعلام می‌فرمود، و از جمله آنها این بود که دستور داد هر گروهی مطابق لغت و لهجه و عادت خود از لحاظ تلفظ، قرآن کریم را قرائت کنند»^۲.

اسباب و موجبات اختلاف قراءات

راجع به اسباب و موجبات اختلاف قراءات، آراء و نظریات مختلفی از سوی علماء اظهار شده است که ما آنها را بیان می‌کنیم:

۱- اختلاف قرائت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم):

روایاتی به ما رسیده است که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگام تعلیم قرآن کریم مقید و ملتزم به یک نوع لفظ و قرائت نبوده است. * ابو عبیده قاسم بن سلام روایت کرده و گفته است: حدیث کرد ما را یزید و یحیی بن سعید، و ایندو از حمید طویل، از انس مالک، از ابی بن کعب، که ابی بن کعب می‌گفت: از آن زمان که اسلام آوردم چیزی در دلم نخلید و قلبم را تحت تأثیر نگرفت مگر آن هنگامی که آیه ای را قرائت می‌کردم و همان آیه را فردی دیگر به گونه ای متفاوت از قرائت من می‌خواند. من به او گفتم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این آیه را به همین صورتی که قرائت می‌کنم اِقرأ فرمود؟ او در پاسخ گفت: آنحضرت مرا نیز به همین صورتی که خوانده ام اِقرأ کرد. با هم نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رفتیم. من عرض کردم: یا رسول الله! آیا نه این است که به من دستور دادی فلان آیه را بدینگونه قرائت کنم؟! فرمود: آری. آن شخص هم به عرض رساند: مگر نه این است که شما به من امر نمودید که فلان آیه را بدینگونه قرائت نمایم؟! فرمود: آری.

آنگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرائیل و میکائیل (علیهما السلام) نزد من آمدند، جبرائیل در طرف راست، و میکائیل در طرف چپ من نشستند. جبرائیل گفت: قرآن را بر یک حرف قرائت کن؛ میکائیل گفت: از خدا بخواه که بر یک حرف بیفزاید تا آنجا که یک حرف و یک وجه به هفت حرف بالغ گردید، و هر یک از این حروف سبعة و وجوه هفتگانه کافی و شافی است»^۱.

۱. النشر ۱/۲۶، ۲۷.

۲. تأریل مشکل القرآن، ص ۳۰.

* و از آن جمله نیز روایتی است که حاکم از طریق عاصم جحدری از ابی بکر در کتاب خود آورده است که:

نهی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می خواند:
«مُتَكَيِّمِينَ عَلَى رَفَافٍ خُضِرَ وَغَبَاقِرِي حِسَانٍ»

[همین آیه را در قرآن موجود چنین می بینیم:

«مُتَكَيِّمِينَ عَلَى رَفَافٍ خُضِرَ وَغَبَاقِرِي حِسَانٍ» [الرحمن: ۷۶]

تکیه کنندگان بر بالشهای سبز و زرتارهایی زیبا.

* و نیز حاکم از حدیث ابی هریره در کتاب خود آورده است که نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می خواند:

«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ مِنْ قُرْآنٍ آخِرٍ...»^۱

که در قرآن موجود — طبق قرائت مشهور آمده است:

«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ...» (سجده: ۲۸)

پس نمی داند کسی چه چیزی برای آنها نهان شده است که عبارت از روشنی چشم می باشد.

* و نیز از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده است که آنحضرت در سورة فاتحه، هم «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، و هم «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» قرائت می کرد.^۲

۲ — تنوع و اختلافِ تقریر و تأیید نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در برابر قرائت مسلفین:

ابن قتیبہ می گفت:

«از جمله اموری که خداوند متعال به منظور تسهیل و توسعه بر امت اسلامی مقرر کرد این بود که رسولش را مأمور کرد به مردم اعلام نماید هر گروهی

۱. الا تقان ۷۷/۱. و نیز بنگرید به: مجمع البیان ۳۳۰/۸ که در آن آمده است: حمزه و یعقوب، «أَخْفَى» را به سکون یاء، و دیگران به فتح یاء قرائت کرده اند؛ و آن طبق شواهد قراءات از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ابی هریره، و ابودرداء، و ابن مسعود روایت شده است که «قرات اعین» قرائت کرده اند.

۲. ابرار الممانی، ص ۵۵.

می توانند قرآن کریم را مطابق لهجه و لغت و متناسب با عادتشان قرائت کنند: هذلی، «حَتَّى حِينَ» را — که در آیه ۳۵ سورة يوسف آمده است — «عَتَّى حِينَ» قرائت می کرد؛ چرا که این قوم، «حتی» را «عتی» تلفظ می نمودند، و این کلمه را بدینگونه استعمال می کردند.

اسدی، کلمات زیر را به کسرتاء قرائت می کردند:

«تَعْلَمُونَ» در آیه ۳۳ بقره. «تَعْلَمُ» در آیه ۱۰۶ بقره. «تَشَوُّدُ وَجْهٍ» در

آیه ۱۰۶ سورة آل عمران. و همچنین این قبیله در آیه ۶۰ سورة یس «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ» را به کسر همزه «إِعْهِدْ» قرائت می کردند.

تمیمی، کلمات را مهموز می خواندند.

قرشی، بدون همزه قرائت می کردند. یعنی قرائت آنها همراه با تسهیل بوده است.

قبیله دیگر، حرف یاء در «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ...» (ضمن آیه ۱۱ سورة بقره) و «غِيْضَ الْمَاءِ» (ضمن آیه ۴۴ سورة هود) را با اشمام ضم به کسر قرائت می کردند. و نیز ضمن آیه ۶۵ يوسف: «هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُذَّتْ إِيَّانَا» کلمه «رُذَّتْ» را با اشمام کسر به ضم می خواند، و هم چنین ضمن آیه ۱۱ يوسف: «مَالِكٌ لَا تَأْمَنُا...» با اشمام ضم به ادغام قرائت می کردند. و اینگونه قراءات از مواردی است که زبان بدان یاری نمی دهد و از چنین تلفظی پیروی نمی کند.

اگر هر یک از قبیله ها و گروهها موظف می شدند که از لغت و لهجه و آن روندی که زبانشان بدان مأنوس و معتاد است دست بردارند، آنهم زبانی که از کودکی با آن عادت کردند و با آن پرورش یافتند و تا سن پیری بدان خو گرفته اند، این وظیفه بر آنها دشوار می گشت، و باید از پس آزمون بسیار سنگینی برمی آمدند که در توان آنها نبوده است، و نیز ادای چنین وظیفه جز پس از ریاضت و تمرینی طولانی و رام ساختن زبان و ترک عادت امکان پذیر نمی بود. لذا خداوند در ظل رحمت و لطف خویش اراده کرد برای مردم گستره ای گسترده در امر لغات، و موردی برای تصرف در حرکات فراهم آورد؛ چنانکه در امر دین بر آنها تکالیف را آسان گرفت.^۱

۱. تأویل مشکل القرآن، ص ۳۰. و در چاپ سوم، ص ۳۸ — ۴۰.

۳ - اختلاف نزول:

صاحب کتاب «المبانی» - که ناشناخته است - به این نظریه در مقدمه همین کتاب گرایش دارد. وی می‌گوید:

«وجه سوم از قراءات عبارت از وجهی است که برحسب اختلاف نزول، مختلف می‌گشت؛ چرا که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) قرآن کریم را به وسیله جبرائیل (علیه السلام) در هر ماه رمضان عرضه و با او مقابله می‌نمود؛ و این کار پس از آن زمانی صورت می‌گرفت که آنحضرت به مدینه مهاجرت کرد. اصحاب از آنحضرت وجوه قراءات هر عرضه و مقابله را فرامی‌گرفتند. پاره‌ای از این اصحاب بر یک حرف و یک وجه، و پاره‌ای دیگر بر یک حرف و وجه دیگری قرآن کریم را قرائت می‌کردند تا آنکه خداوند متعال آنانرا مشمول لطف خویش قرار داد و آنها را بر قراءاتی که در آخرین عرضه و یا در عرضه و مقابله سوم و چهارم اعلام شد متحد و مجتمع ساخت، تا آنجا که از آن پس جز در حروف و وجوه معدود و یا الفاظ و عبارات نزدیک به هم، اختلاف زیادی باقی نماند. و اختلافاتی که مربوط به حروف هجاء بوده و مردم نیز در مورد آن متحد گشتند آنها را اصحاب رسول خدا - هنگامی که مصاحف را می‌نوشتند - روی آنها پیاده کردند و در مصاحف منعکس ساختند تا از میان نرود. به همین جهت مصاحف اهل شام و عراق و حجاز در حروف و وجوه معدودی - که از آنها در مبحث قبل یاد کردیم - دارای اختلاف گشت»^۱.

این مطلب را روایتی که درباره عمر و هشام در مبحث مربوط به مصادر و مآخذ قراءات ذکر کردیم تأیید می‌کند؛ چون در طی این روایت دیدیم رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: «كَذَلِكَ أُنزِلَتْ». تعبیر مذکور از جمله شواهدی است حاکی از این نکته که اختلاف قراءات در مصاحف، نتیجه و بازده تعدد نزول می‌باشد.

۱. مقدتان فی علم القرآن، ص ۱۷۰، ۱۷۱.

۴ - اختلاف روایت و نقل از صحابه:

برحسب نوشته محمد طاهر کردی، این نظریه، رأی جمهور مقررین می‌باشد. وی می‌نویسد:

«سبب و موجب اختلاف قراءات سبع و امثال آنها - همانگونه که ابن ابی هاشم گفته است - این است: جهات و مناطقی که مصاحف عثمانی را بدانجاها فرستادند آن کسانی که مصاحف را بدانجاها حمل کردند اهل همان مناطق بودند. و این مصاحف فاقد هرگونه مشخصات املائی از قبیل نقطه‌ها و اعراب بوده است».

همو گفته است: «بنابراین ثابت شد اهل هر ناحیه و منطقه برحسب قراءاتی که سماعاً از صحابه دریافت کرده بودند قرآن کریم را می‌خواندند، قراءاتی که موافق با رسم الخط مصحف بوده است؛ لذا از آن قراءاتی که با رسم الخط مصاحف هماهنگ نبود - به خاطر فرمان بردن از امر عثمان - احتراز می‌جستند، عثمانی که صحابه با او در مورد نگارش قرآن به توافق رسیدند؛ چون احساس می‌کردند که این همیاری و توافق آنها با عثمان موجب رعایت احتیاط نسبت به قرآن کریم و صیانت آن از هرگونه اختلاف و تحریف می‌باشد. باید گفت اختلاف میان قراء بلاد و سرزمینهای اسلامی از همین جا ریشه می‌گرفت با آنکه همه آنها خود را به یک حرف و وجه از حروف و وجوه هفتگانه پای‌بند می‌دیدند»^۱.

صحابه - به نوبه خود - قرائت قرآن کریم را از زبان رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) دریافت می‌کردند، و آنچه آنها دریافت می‌کردند مختلف بود. زرقانی می‌گوید: «صحابه در اخذ و تلقی قرآن کریم از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) مختلف بودند:

- پاره‌ای از آنها قرآن را براساس یک حرف و یک وجه از آنحضرت فراگرفتند.

۱. تاریخ القرآن، ص ۹۲ که سخن مذکور را از: «فتح الباری علی صحیح البخاری» نقل کرده است.

— پاره‌ای دیگر با دو حرف.

— و عده‌ای نیز با حروف و وجوهی بیش از آن، قرآن کریم را از آنحضرت فرا گرفتند.

آنگاه اینان در بلاد و سرزمینهای اسلامی پراکندند در حالیکه دارای چنین موضع‌های مختلفی از لحاظ اخذ حروف و وجوه قرائت بودند. علیهذا قهراً تابعین نیز در اخذ قرآن از صحابه مختلف بودند و همینگونه این وجوه با چنان موضع‌های مختلف در طول قرون اسلامی از تابعین به بعدی‌ها منتقل شد تا آنکه به همین نحو در دسترس اساتید قرائت و قُرّاء مشهوری قرار گرفت که متخصص در قراءات بودند، و عمده مجال و فرصت زندگانی خود را در اختیار بحث و بررسی قراءات قرار دادند و به قراءات و نشر آن سخت اهتمام می‌ورزیدند.^۱ این مجاهد در کتاب «السبعة» به همین اختلاف اشارت دارد، و منشأ آنرا چنین بیان می‌کند:

«آثار و اخبار [در زمینه قراءات] از صحابه و تابعین — با توجه به اینکه هدف، توسعه و تسهیل و رحمت نسبت به امت اسلامی بود — مختلف نقل شده است.»^۲

و ما در این کتاب — آنگاه که اسانید قراء سبعه را ارائه می‌کردیم — دریافتیم که اختلاف مربوط به قراءات، به صحابه و پس از آن به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌پیوندد. این مطلب نیز می‌تواند ما را به منشأ اختلاف قراءات معتبر رهنمون باشد و نیز گفتار ابن مجاهد را تأیید نماید.

۵ — اختلاف لغات یا — لهجه‌ها:

به نظر می‌رسد نخستین کسی که ریشه اختلاف قراءات را بدینگونه یاد کرده، ابن قتیبه است که از این مطلب در کتاب «تأویل مشکل القرآن» ذکری به میان آورده است. قبلاً سخنی از وی درباره «اختلاف تقریر و تأیید نبی اکرم

(صلی الله علیه وآله وسلم)» بازگو ساختیم که نکته مزبور در طی آن جلب نظر می‌کند.

ابوشامه نیز مانند ابن قتیبه اظهار نظر کرده و می‌گوید:

در قرآن عربی از تمام زبانها و لهجه‌های عربی لغاتی وجود دارد؛ زیرا قرآن بر تمام عربها نازل گردید، و خداوند متعال به آنها رخصت داد که می‌توانند آنرا بر حسب لغات مختلف خود قرائت کنند. به همین جهت قراءات مختلف در مورد قرآن کریم پدید آمده است.^۱

گفتاری که ضحاک از ابن عباس روایت کرده است سخن ابی شامه را تأیید می‌کند. ابن عباس می‌گفت: «خداوند متعال این قرآن را به زبان هر قوم و قبیله‌ای از اقوام و قبائل عرب نازل کرده است.»

از معاصرین، دکتر طه حسین ریشه اختلاف قراءات را بر همین اساس می‌بیند. وی می‌گوید:

«به اختلاف دیگری در قراءات اشاره شده است که عقل آنرا می‌پذیرد، و نقل و روایت نیز آنرا تجویز و تأیید می‌کند، و ضرورت اختلاف لهجه‌ها که میان قبائل عربی دیده می‌شود این اختلاف را ایجاد می‌نماید؛ قبائلی که نمی‌توانند حنجره‌ها و زبانها و لبهای خود را دگرگونه سازند تا بتوانند قرآن کریم را همانگونه قرائت کنند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و خویشاوندان قرشی او قرائت می‌کردند. این قبائل قرآن را بدانگونه که تکلم می‌نمودند قرائت می‌کردند؛ لذا در قرائت خود «اماله» را به کار می‌بردند که قریش آنرا به کار نمی‌گرفت. و یا کلمه‌ای را ممدود می‌خواندند که قریش آنرا به مد نمی‌خواند. و یا مقصور قرائت می‌کردند که قریش به قصر قرائت نمی‌کرد. و یا سکونی را در مورد حرفی به کار می‌بردند که قریش آنرا ساکن قرائت نمی‌کرد. و یا ادغام و اخفات و نقل را در مورد کلماتی مورد استفاده قرار می‌دادند که قریش چنین نمی‌کردند.»^۲ و هم چنین از جمله معاصرین — که مبنای اختلاف قراءات را بدینگونه

۱. ابراز المعانی، ص ۴۷۸.

۲. فی الادب الجاهلی، ص ۹۵.

۱. مناهل البرهان ۴۰۶/۱.

۲. السبعة، ص ۴۵.

توجیه می‌کردند — سه تن از دانشمندان به نام: علی جندی، و محمد صالح سمک، و محمد ابوالفضل ابراهیم می‌باشند. اما با توجه به این مطلب که منشأ مذکور، یعنی اختلاف لغات و لهجه‌ها از دیدگاه آنها در رابطه با تمام قراءات نیست؛ بلکه اختلاف لهجه‌ها و لغات منشأ برای پاره‌ای از قراءات می‌باشد؛ چنانکه در کتاب خود بدان اشاره کرده‌اند.^۱

نظریه این سه دانشمند اخیر تا حدودی مقبول به نظر می‌رسد؛ چرا که قبلاً یادآور شدیم سخن دکتر طه حسین در مورد مصادر و مآخذ قراءات — که همگی آنها را معلول اختلاف لهجه‌ها می‌دانند — قابل قبول نیست. دلیل این سخن را نیز قبلاً یادآور شدیم.

این نوع از اختلاف قراءات ظاهراً بخشی از قراءات را تشکیل می‌دهد که می‌توانیم این بخش را ضمن تقریر و تأیید نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نسبت به قراءات مسلمین مندرج سازیم؛ چنانکه به همین مطلب — یعنی اینکه منشأ پاره‌ای از قراءات، اختلاف لغات و لهجات است — در پاره‌ای از نصوص منقوله اشارت رفته است.

نتیجه:

می‌توان گفت: تمام عوامل یاد شده که مصادر و منابع اختلاف قراءات را تشکیل می‌دهند، مرجع همه آنها عبارت از فعل و تقریر و تأیید نبی اکرم می‌باشد و مأخذ اختلاف اصحاب، قراءات خود آنحضرت می‌باشد. و این اختلافی که در قراءات از سوی آنحضرت ارائه شد در جهت تسهیل و توسعه نسبت به امت اسلامی در مد نظر بوده است تا از این رهگذر مشمول مرحمت الهی قرار گرفته باشند. و شاید حدیث «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَأُوا مَا تيسر مِنْهُ» اشاره به همین تسهیل و توسعه باشد. به ویژه در روایت احمد بن حنبل، از خالد، از حماد، از عاصم، از زُرّ، از حذیفه می‌بینیم که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود:

«(من جبرائیل (علیه السلام) را در کنار «احجار المرأ» دیدار کردم و به

او گفتم: ای جبرائیل! من به سوی امتی امی و ناآشنای به خواندن و نوشتن، از زن و مرد و غلام و کنیز و سالخورده [و کم سال] فرستاده شدم، به سوی مردمی که هرگز نبشتری نخواندند. جبرائیل (علیه السلام) به دنبال سخن آنحضرت عرض کرد: «إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ».^۱

به همین مطلب صاحب «الحدائق الناضرة» اشاره کرده، آنجا که می‌گوید:

«استاد ما^۲ شهید ثانی در «شرح الرسالة الالفیه» — در اشاره به قراءات سبع — می‌گفت: همه این قراءات از سوی خدای متعال است که آنها را «روح الامین» بر قلب سید المرسلین (صلی الله علیه وآله وسلم) — به منظور تخفیف و تسهیل بر امت اسلامی و آسان گرفتن بر اهل ملت اسلام — نازل کرده است».^۳

۶ — عاری بودن مصاحف امام از نقطه و اعراب، و اجتهاد قراء در قرائت قرآن کریم در حالیکه بر روایت و نقل از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) متکی نبوده‌اند.

گولدزیهر و نظریه او درباره منشأ اختلاف قراءات:

عامل یاد شده را باید یکی از عوامل اختلاف قراءات — البته از دیدگاه کسانی امثال گولدزیهر — بر شمرد؛ گولدزیهر می‌گفت:

«پیدایش بخش عمده‌ای از این اختلافات از خصوصیت و ویژگی خط عربی ریشه می‌گیرد. خطی که پیکره نبش‌تارش، اندازه‌های مختلف صوتی را پیش می‌آورد، اندازه‌های مختلفی که پی‌آمد اختلاف نقطه‌هائی می‌باشد که روی این پیکره و یا زیر آن قرار می‌گیرد، و یا پی‌آمد شمار مختلف این نقطه‌ها است [که مصاحف اولیه فاقد آنها بوده است].

حتی با تساوی اندازه‌های صوتی نیز این اختلاف در قراءات پیش

۱. فضائل القرآن: ابن کثیر، ص ۳۰.

۲. منظور از عنوان «استاد و یا شیخ» استاد و یا شیخ روایت بلا واسطه نیست.

۳. الحدائق الناضرة ۶۹/۸. و نیز رجوع کنید به: مفتاح الکرامه ۳۹۲/۲.

می‌آمد. اختلاف حرکات — که در شیوه نگارش عربی صدر اسلام، آن مشخصاتی که بتواند حرکات مزبور را معین و مرزبندی کند وجود نداشت — منجر به اختلاف مواضع کلمه از لحاظ اعراب گردید، و همین امر موجب می‌شد که در دلالت کلمه نیز اختلافی پدید آید.

بنابراین اختلاف آرایش و تجهیز خط و نبشته به وسیله نقطه‌ها، و نیز اختلاف حرکات — که مصاحف اولیه فاقد آنها بوده است — دو عامل نخستین در پیدایش جنبش و حرکت اختلاف قراءات در نص و متنی از نوشتار می‌باشد که اصلاً فاقد نقطه بوده و یا دقتی در نقطه و اعراب گذاری آن به کار نرفته است.^۱

پیروان نظریه گلدزیه:

در میان معاصرین دو تن از دانشمندان تحت تأثیر نظریه گولدزیه قرار گرفتند:

۱ — ابراهیم ایاری که ما قبلاً نظریه او را در مبحث «تعریف قراءات» بازگو کرده و به نقد آن پرداختیم.

۲ — دکتر جواد علی که به خاطر تأثر از نظریه گولدزیه می‌گفت: «اختلاف قراءات از رسم الخط و شیوه نگارش قرآن کریم سرچشمه می‌گیرد».^۲

دانشمندی که به نقد نظریه گولدزیه پرداختند و آنرا مردود اعلام کردند:

۱ — عبد الوهاب حموده در کتاب «القراءات و اللهجات»، فصل دهم.

۲ — محمد طاهر کردی در کتاب «تاریخ القرآن» ذیل عنوان «الرد علی الافرنج القائِلین باستنباط القراءات عن الرسم».

۳ — دکتر عبدالرحمن سید ضمن بحث و تحقیق خود تحت عنوان «کولدتسیهر و القراءات» که در مجله «المربد» از نشریات دانشگاه بصره، سال اول، شماره اول، چاپ و منتشر شد.

۱. مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۸.

۲. رک: مجلة المجمع العلمی العراقی، مجلد دوم، جزء دوم «لهجات القرآن الکریم».

۴ — شیخ عبدالفتاح قاضی در کتاب «القراءات فی نظر المستشرقین و الملحدین».

۵ — لبنیب السعید در کتاب «المصحف المرتل».

فشرده ردیه این دانشمندان بر گولدزیه:

می‌توانیم مضامین ردیه‌ای را که این دانشمندان بر گولدزیه‌وارد ساختند در گفتار زیر فشرده سازیم:

الف — شیوع و رواج پدیده قراءات قرآنی قبل از زمانی روی داد که هنوز مصاحف امام نگارش نشده بود. و در نقل و روایت قرآن کریم بر حفظ و نگاهبانی دلها و سینه‌ها و اذهان مردم آشنای به قرآن تکیه می‌شد، و لذا بر مصاحف و نوشته‌های قرآنی در رابطه با قراءات اعتماد نمی‌کردند.^۱

ب — توجه به مسئله قرائت و تحرک مربوط به آن نیز پیش از پیدایش نقطه و اعراب انجام گرفت؛ چنانکه این مطلب به طور مفصل در مبحث مربوط به «پیدایش قراءات و تطور آن» بازگوشده است.

ج — قراءات براساس نقل و روایت مبتنی بوده است؛ همانگونه که ضمن بحث گسترده‌ای در فصل مربوط به «مآخذ و منابع قراءات» راجع به آن گفتگو کردیم.

• شاهد و مؤید دیگری نیز در مردود بودن نظریه گولدزیه وجود دارد، و آن عبارت از سخنی است که ابی شامه در شرح گفتار زیر — که از شاطبی است — یاد کرده است. شاطبی در کتاب خود ضمن ایبانی، این مصرع را آورده است:

«وایلاف کُلَّ وَهُوَ فِی الْخَطِّ سَاقِطٌ»

ابی شامه در همین شرح که به «ابراز المعانی» نامبردار است در گزارش این مصرع می‌نویسد:

«یعنی همه قراء سبعه در قرائت خود، یاء را در کلمه دوم، یعنی در

«ایلافهم رحلة» اثبات کرده‌اند، یعنی آنرا تلفظ نموده‌اند، در حالیکه این یاء در خط و کتابت مصحف، محذوف می‌باشد، و نیز همین یاء در کلمه اول این سوره از لحاظ خط و نگارش، ثابت است. و در هر دو مورد، الفی که پس از لام «ایلاف» تلفظ می‌شود در خط و نوشته مصحف وجود ندارد؛ شکل و فرم نوشته در مصحف بدینصورت آمده است:

«۱- لا یلف قرنی ۲- إلفهم»^۱

قراء بالاتفاق «ایلاف» دوم را با یاء قرائت کرده‌اند؛ در حالیکه این کلمه در رسم الخط فاقد یاء می‌باشد؛ اما در مورد «ایلاف» اول — با وجود اینکه از لحاظ رسم الخط، دارای یاء می‌باشد — اختلاف نظر دارند. این نکته، کار این قراء را — که در قرائت خود به نقل و روایت صحیح تکیه می‌کردند و به رسم الخط و مقتضیات قواعد و دستور زبان عربی اعتناء و توجهی مبذول نمی‌نمودند — تقویت و تأیید می‌کند.

* بجا است در اینجا گفتار صفاقسی را یاد کنیم؛ چرا که وی می‌گفت: «شیخ عارف، سیدی محمد بن الحاج در کتاب «المدخل» گفته است: برای احدی جائز نیست آنچه در مصحف آمده است قرائت کند مگر آنکه قرائت قرآن کریم را بوجه صحیح آن فرا گیرد، و یا آنکه رسم الخط مصحف و نیز قراءاتی را که مخالف با رسم الخط مصحف می‌باشد بیاموزد. و اگر جز این، راه دیگری را در قرائت قرآن پیش گیرد باید گفت: راهی را که برخلاف اجماع امت اسلامی است در پیش گرفته است».

و همو در همین کتاب گفته است: لازم نیست تلاوت قرآن کریم با رسم الخط آن سازگار باشد؛ زیرا رسم الخط — اگرچه یک سنت قابل اتباع است — لکن گاهی تلاوت و قرائت با آن سازگار، و نیز گاهی ناسازگار می‌باشد. بنگرید که چگونه کلمه «جاء»^۲ را با الفی قبل از یاء، و کلمه

۱. ابراز الممانی، ص ۴۰۶.

۲. سوره زمر، آیه ۶۹.

«لَا أَدْبَحْتَهُ»^۱ و نیز «لَا أَوْصَنُوا»^۲ را با الفی قبل از «لا» می‌نگارند. امثال این نمونه‌ها در قرآن کریم فراوان است که باید آنها را برخلاف رسم الخط مصحف قرائت کنند.

ابی شامه نیز می‌گوید: قرائت، عبارت از نقل و روایت است، آنچه از قراءات منقوله اگر موافق رسم الخط مصحف باشد از قراءات دیگر اقوی است؛ اما پیروی از صرف رسم الخط — تا وقتی که نقل و روایت آنرا تأیید نکند — واجب نیست.^۳

د — گولدزیهر در صدر و ذیل سخن خود، گرفتار تناقض گوئی است. دکتر عبدالرحمن سید می‌گوید:

گولدزیهر، سخن خود را درباره قراءات با مطلبی به پایان می‌برد که از رهگذر آن، نتایجی را که به دست می‌آورد ویران می‌سازد و آن نظریاتی را که بدان تمسک بسته از میان می‌برد. او از علی (کرم الله وجهه) نقل کرده — وقتی از او راجع به تغییر و تحویل آیه‌ای به آن معنائی که مقصود گوینده است سؤال کردند — فرمود:

«إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُهَاجُ الْيَوْمَ وَلَا يُحَوَّلُ»:

امروز و هم اکنون نباید قرآن را جایجا کرده و در آن تغییری به هم رساند.

لذا نباید مسلمین رأیی را در قبول و یا تغییر آن اظهار نمایند؛ بلکه آنان موظفند مقید به نصوص قرآن بوده، و آنگاه که قرآن را بر آنها می‌خوانند درنگ نمایند.

هم چنین گولدزیهر آن نظریه‌ای را که مسلمین بدان روی آوردند — مبنی بر اینکه قرآن کریم بر هفت حرف نازل شده و همه این هفت حرف صحیح است — یاد می‌کند و متذکر می‌شود که «نباید به صحت قرائتی اعتراف کرد، و هیچ قرائتی را در دائره تعبیر قرآنی داخل دانست — قرآنی که همه مردم را به مقابله با خود دعوت کرده است — مگر آنکه آن قرائت به حجت‌ها و ادله‌ای از

۱. سوره نمل، آیه ۲۱.

۲. سوره توبه، آیه ۴۷.

۳. ابراز الممانی، ص ۴۰۶.

نقل و روایت قابل اطمینان مستند باشد»^۱.

و نیز گفته است: «دانشمندان محتاط و سختگیر اهل سنت — اگرچه قراءات مورد قبول قراء مورد اعتماد را مباح و جائز برشمرده اند — معذک فرضیه های اختیاری و انتخابی قراءات را در دائرة قراءات شاذه ای قرار دادند که چنین قراءاتی از نظر آنها مردود می باشد، و دستور دادند این قراءات انتخابی را در زده قراءات شاذه برشمارند. حتی احیاناً این فرضیه های انتخابی در قراءات، کيفر و مجازات سختی را از سوی مؤسساتی — که برای حفظ و صیانت میراث دینی تأسیس شده بود — به دنبال داشت. در سالهای ۳۲۲ و ۳۲۳ هجری دوتن از قراء حرفه ای بغداد به کيفر سختی مجازات شدند؛ چرا که آنها می خواستند قراءاتی را شایع و رایج سازند که مخالف با نص عثمانی بود»^۲.

«وقتی که رأی و نظر مسلمین از صدر اسلام از چنین کیفیتی برخوردار بود، و آنان متفقاً بر آن بودند که پس از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) هیچ رأی و اظهار نظری در مسئله قرائت دارای ارزش و اعتبار نیست، و نباید جز به قرائتی که از ناحیه آنحضرت ثابت شده است عمل کرد، و نیز نباید جز آنچه که آنحضرت قرائت کرد پذیرا گشت، کاملاً روشن می شود نتایجی که گولدزیهر بدان رسیده است سراسر غلط و نادرست می باشد و استنباط او بر یک اساس سالم و استواری مبتنی نیست»^۳.

ه — اختلاف میان مصاحف امام که بدستور عثمان فراهم آمدند بسیار اندک و محدود بوده است:

— اختلاف میان مصحف اهل مدینه و عراق به دوازده حرف محدود بوده است.

— اختلاف میان مصحف اهل شام و عراق در شماری حدود چهل حرف منحصر بوده است.

— و اختلاف میان مصحف اهل کوفه و بصره منحصر به پنج حرف بوده

۱. کولدزیهر، ص ۵۵.

۲. همان مرجع، ص ۶۶.

۳. مجله «المربد»، ص ۹۷، ۹۸.

است.

نویسنده کتاب «المبانی» فصل ویژه ای را در مقدمه آن ترتیب داده و شمار این اختلافها و موارد و کلمات مورد اختلاف را در آن یاد کرده است.^۱
و — وجود حروف و وجوه فراوانی از قراءات که قراء در مورد پاره ای از آنها — برخلاف رسم الخط مصحف — آنها را قرائت کرده اند، مانند همان نمونه هایی که از شرح ابی شامه: «ابراز المعانی» قبلاً یاد کردیم. و نیز مانند حروف و وجوه دیگری که قراء برخلاف رسم الخط پاره ای از مصاحف، آنها را قرائت کردند. در کتابهایی که راجع به رسم الخط قرآن تألیف شده است این مطلب آمده و نیز شمار و آمار این کلماتی که قرائت آنها مخالف با رسم الخط مصاحف می باشد و نیز خود این کلمات مفصلاً بیان شده است.

ز — اختلاف رسم الخط و شیوه نگارش مصاحف براساس نوعی از اختلافاتی — که در مورد قراءات از نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) روایت شده است — مبتنی بود. معنی این سخن آن است که قراءات براساس اختلافات مربوط به رسم الخط مصاحف مبتنی نیست؛ چنانکه گولدزیهر چنین پنداشته و چنان وانمود کرده است که اختلافات قراءات از اختلاف رسم الخط ریشه می گیرد.

سخنی از ابو عمرو عثمان بن سعیددانی:

ابو عمرو عثمان بن سعیددانی می گفت: «اگر کسی راجع به سببی که موجب اختلاف رسم الخط این حروف و وجوه قراءات گردیده و آنها را بر مصاحف افزودنید بپرسد، ما در پاسخ او می گوئیم: علت این اختلاف از نظر ما به خاطر آن بود: وقتی عثمان قرآن را در مصاحف فراهم آورد، دستور داد آنها را یکنواخت و به یک شکل و صورت بنگارند، و در نگارش آنها لغت و لهجه قریش را بر لغات و لهجه های دیگر عربی ترجیح دهند، یعنی آن لغاتی که صحت آنها مسلم و ثابت نبوده است، و ترجیح لغت قریش بر چنین لغاتی به منظور عنایت به امت اسلامی و

۱. بنگرید به مقدمه «المبانی» ذیل عنوان «الفصل الخامس فی اختلاف المصاحف والقراءات والقرآن فی کیفیتها».

رعایت حزم و احتیاط نسبت به اهل ملت اسلام بوده، و نیز از نظر عثمان این حروف و وجوه قراءات از سوی خدای (عزوجل) بدینسان نازل گردید، و مردم آنها را از خود رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدند، و می دانست که فراهم آوردن و پیاده کردن همه این حروف و وجوه در یک مصحف — با وجود اختلاف میان آنها — جز اینکه یک کلمه دوبار تکرار شود امکان پذیر نیست، و اگر این حروف و وجوه را در یک مصحف وارد سازد موجب خلط و تغییر در رسم الخط معمول و متداول می گردد — و این خلط هم بر کسی پوشیده نیست — لذا این حروف و وجوه مختلف قراءات را در این مصاحف متعدد توزیع و تقسیم کرد؛ و در نتیجه پاره ای از این وجوه را در برخی مصاحف آورده، و در برخی دیگر نیاورده است؛ بلکه وجوه دیگری را در آنها آورده تا امت اسلامی این حروف و وجوه قراءات را — همانگونه که از پیشگاه خدا نازل شده، و به همان صورت که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیده شده است — حفظ و پاسداری کنند.

بنابراین علت اختلاف رسم الخط مصاحفی که از سوی عثمان به بلاد مختلف اسلامی فرستاده شد عبارت از همین نکته است.^۱ مهدوی در اشاره به همین مطلب می گوید:

«همه این قراءات — که قرآن کریم طبق آنها نازل شده است — در رسم الخط مصاحفی که مسلمین برآن اتفاق نظر داشتند وارد شده، و از این مصاحف بیرون نیست».^۲

نتیجه این بررسی:

از مجموع سخنی که بازگو کردیم می توانیم به طور فشرده نتیجه گیری کنیم که قراءات قرآنی در رابطه با اختلافشان به دو سبب و علت عمده و اساسی باز می گردد:

۱ — تمدد نزول:

قرائت نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و بسیاری از قراءاتی که از صحابه روایت شده است — و آنها به نوبه خود از آنحضرت نقل کرده اند — و نیز پاره ای از تقریرات و تأییدات رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) نسبت به قرائت مسلمین، تحت همین علت و سبب اختلاف قراءات مندرج است.

۲ — تمدد لهجه ها:

شمار معدودی از رفتار و کردار خود نبی اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و بسیاری از تقریرات آنحضرت نسبت به قراءات مسلمین ناشی از همین سبب و علت می باشد، و باید آنها را قراءاتی برشمرد که زیر پوشش چنین علت و سببی قرار می گیرند.

و هم چنین نتیجه می گیریم که این تعدد و تنوع در قراءات به منظور تسهیل و توسعه بر امت اسلامی پدید آمده است، امتی که مشمول مرحمت الهی هستند و با عنوان «أُمَّتٍ مَّرْجُومَةٍ» از سایر امم ممتازند.

اگر ما به مطالبی رجوع کنیم که آنها را طی بحث از «تطور قراءات» بازگو ساختیم به نتیجه دیگری نیز واقف می گردیم، و آن این است که پاره ای از همین وجوه و قراءات مشمول قاعده مربوط به «قراءات شاذه» هستند، و علماء آنها را در شمار قراءات شاذه تلقی کرده اند.

۱. المقتنع، ص ۱۱۴، ۱۱۵.

۲. مختصر وجهه القراءات (نسخه عکسی «معهد المخطوطات النربیة»).

فصل پنجم

اختیار و انتخاب در قراءات



اختیار و انتخاب در قراءات

پس از آنکه مصادر و مآخذ قراءات و وجوه و اسباب اختلاف آنها را شناختیم به مورد است، اختیارات و گزینش‌هایی را که در قراءات انجام گرفت شناسائی کرده و آنها را به بررسی گیریم، اختیارات و گزینش‌هایی که از همین وجوه و مصادر و مآخذ قراءات سرچشمه می‌گیرد.

ضمن بحث از «تاریخ قراءات» یادآور شدیم: نیمه دوم قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری را باید مرحله پیدایش اختیار و گزینش در قراءات دانست؛ از آنجهت که هریک از قراء در این فترت زمانی به بررسی حروف و وجوه مختلف قرائی پرداختند و از میان آنها — براساس مقیاس معینی — حروف و وجوهی را اختیار و انتخاب نمودند، مقیاسی که در ارزیابی و گزینش قراءات آنها در مد نظر قرار می‌دادند، که گاهی این مقیاس به سطح وثاقت سند پیوند می‌خورد، و احیاناً به قوت و صحت فزونتری نسبت به آن وجهی که در قواعد زبان عربی مطرح بود مربوط می‌گشت، و گاهی این مقیاس در رابطه با مطابقت و سازمندی قرائت نسبت به رسم الخط مصحف عثمانی در مد نظر بود، و احیاناً به عوامل دیگری ارتباط پیدا می‌کرد.

آنگاه پس از اختیار و انتخاب قراءات، گزیده‌های قرائی خود را مبنی قرار داده و در نتیجه بدو منسوب می‌شد. و آنها با عنوان «اختیار» و «حرف» خود نامبردار و مشخص می‌ساخت.

با توجه به این مطلب می‌توانیم «اختیار در قراءات» را بدینگونه تعریف کنیم:

«عبارت از حرف و وجهی که قاری آنرا از میان آنچه برای او روایت شده است اختیار و انتخاب کرده و برای گزینش آنها اجتهاد و مساعی خود را به کار می‌گیرد»

به عنوان مثال: نافع قرآن کریم را بر هفتاد نفر از تابعین قرائت کرد، و از میان قرائتهائی که بر آنها خواند و آنها را از آنان روایت کرد فقط آن قراءاتی را اختیار نمود که حداقل دو نفر از تابعین درباره آنها دارای توافق نظر بودند، و سایر قراءات را که از چنین مزیتی برخوردار نبود رها می‌کرد. و بدینسان قراء دیگر دست‌اندرکار اختیار و گزینش قراءات شدند.

عبارتی که از قرطبی در زیر می‌آوریم تصویر واضح و روشنی از سخن ما را ترسیم می‌کند، وی در تفسیرش می‌گوید:

«این قراءات مشهور، اختیارات و گزینشهای این گروه از قرائی است که پیشوایان و اساتید قرائت به شمار می‌روند؛ انتخاب مذکور بدینصورت بوده است که هر یک از این قراء از میان قراءاتی که روایت شده و از دیدگاه او در جمع قراءات، بهتر و درست‌تر به نظر می‌رسید به اختیار و انتخاب می‌پرداخت، و به اختیارات خود به عنوان «طریقه» پای‌بند بود، و دیگران را به این قراءات منتخب وامی‌داشت، و چنین قراءاتی از سوی او میان مردم شهرت پیدا می‌کرد، و او را با این قراءات می‌شناختند و با تعبیر خاصی قراءات مذکور را بدو منسوب می‌داشتند و می‌گفتند: «حرف نافع»، و یا «حرف ابن کثیر» و...»^۱.

پس از شناسائی مسئله «اختیار در قراءات» این نکته مورد تأکید و تأکید قرار می‌گیرد که اجتهاد قراء در رابطه با وضع و تأسیس قراءات نبوده است — اگرچه برخی بر این پندار بوده‌اند — بلکه اجتهاد آنها در جهت اختیار و انتخاب روایت مبذول می‌گشت. میان اجتهاد در انتخاب روایت از یکسو، و اجتهاد در وضع و تأسیس قرائت از سوی دیگر تفاوت هست.

آن محظوری که برخوردار از اجماع مسلمین است و به اتفاق علماء اسلامی ممنوع می‌باشد مربوط به اجتهاد در وضع و ابتکار قرائت است نه اجتهاد در انتخاب روایت.

ابن الجزری — آنگاه که درباره انتساب قرائت به قاری گفتگو می‌کند — به همین نکته اشاره دارد، وی می‌گوید:

«این نسبت عبارت از نسبت اختیار و دوام و لزوم می‌باشد، نه نسبت اختراع و رأی و اجتهاد»^۱، به این معنی که قاری، به انتخاب قرائت می‌پردازد و به آن عملاً تداوم می‌ورزد و بدان پای‌بند می‌گردد تا آنجا که به چنین قرائتی میان مردم شهرت پیدا می‌کند، و مردم در این قرائت به وی روی می‌آورند، و در نتیجه قرائت مذکور به او منسوب می‌گردد.

اختیار نزد قراءِ اوائل، مانند قراءِ سبعة، یا عشرة، و یا نزد قرائی که قبل از آنها و یا معاصر آنها بودند از همین مصادر و وجوه سرچشمه می‌گرفت، مصادر و وجوهی که قبلاً بازگو شد.

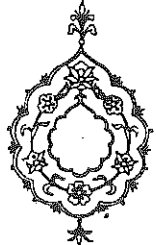
اما اختیار و انتخاب قراءات نزد علماء و اهل اداء (یعنی علماء تجوید) که متأخر از قراءِ یاد شده هستند عبارت از اختیاری بود که از میان حروف و وجوه قراءِ سبعة و یا عشرة صورت می‌گرفت، مانند اختیاراتِ دانی و ابن الجزری از جمع دانشمندان پیشین، و اختیاراتِ ضباع و حُصَری از جمع علماء معاصر.

فصل ششم

مقیاس قرائی

یا

معیار قراءات معتبر



مقیاس قرآنی یا معیار قراءات معتبر

در بحثهای گذشته یادآور شدیم که قراء، مقیاسهایی برای قرائت متواتر وضع کرده اند تا از طریق آن، قراءات متواتر را از قراءات شاذّه بازشناسانند. این مقیاسها مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته که طی آنها طبق نیازهای علم قراءات و مناسبات مربوط به آن، تطور یافت.

کهنترین مقیاس — که ما بر آن دست یافتیم — مقیاس ابن مجاهد می باشد که پس از او — به ترتیب — مقیاسهای دانشمندان بعدی به صورتی که یاد می کنیم ارائه شد:

مقیاس ابن خالویه، مقیاس مکی بن ابی طالب، مقیاس کواشی، و سرانجام مقیاس ابن الجزری که عرف قرائی تا هم اکنون بر محور این مقیاس استقرار خود را تداوم بخشیده است.

ما این مقیاسها را به طور فشرده در زیر گزارش می کنیم:

۱ — مقیاس ابن مجاهد (م ۳۲۴ هـ. ق):

الف — باید قاری از شخصیهائی باشد که قرائت وی از سوی مردم سرزمین و منطقه ای که او در آن بسر می برد بالا توافق مورد تأیید قرار گیرد.

ب — باید اجماع و اتفاق و تأیید مردم منطقه قاری در رابطه با قرائت وی براساس کارائی علمی ریشه دار و عمیق او در قرائت و لغت مبتنی باشد.

۲ — مقیاس ابن خالویه (م ۳۷۰ هـ. ق):

الف — مطابقت قرائت یا رسم الخط مصحف عثمانی.

ب — موافقت قرائت با قواعد و دستور زبان عربی.

ج — توارث نقل؛ یعنی دست به دست گشتن قرائت از طریق اسناد مورد اعتماد.

۳ — مقیاس مکی بن ابیطالب (م ۴۳۷ هـ. ق):

الف — وجه قرائت در قواعد عربی برخوردار از قوت و رجحان باشد.

ب — قرائت باید با رسم الخط مصحف عثمانی مطابقت کند.

ج — عموم مردم سرزمین قاری در قرائت او به توافق رسیده و قرآن را برطبق قرائت او تلاوت کنند.

۴ — مقیاس کواشی (م ۶۸۰ هـ. ق):

الف — صحت سند.

ب — موافقت و هماهنگی با قواعد زبان عربی.

ج — مطابقت با رسم الخط مصحف.

۵ — مقیاس ابن الجزری (م ۸۳۳ هـ. ق):

الف — صحت سند.

ب — مطابقت با قواعد زبان عربی مطلقاً [ولو آنکه با وجه ضعیفی در قواعد زبان عربی سازگار باشد].

ج — مطابقت با رسم الخط مصحف، ولو آنکه فرضی و احتمالی باشد.

مقایسه میان این مقیاسها و معیارهای یاد شده ما را به نتایج زیر رهنمون است:

۱ — مقیاس ابن مجاهد متوجه خود قاری است، و اوقاری را مستقیماً ارزش می‌نهد. شاید او معتقد است که ارزش نهادن به قاری در حقیقت معادل با

ارزش نهادن قرائت او می‌باشد؛ در حالیکه مقیاسهای دیگری که در کنار مقیاس ابن مجاهد یاد شده است مستقیماً خود قرائت را ارزش می‌نهد و با ارزیابی آن قرائت معتبر را مطرح می‌سازد.

۲ — مقیاسهای چهارگانه ابن خالویه، و مکی بن ابی طالب، و کواشی و ابن الجزری در دو شرط — یعنی مطابقت با رسم الخط مصحف و موافقت با قواعد زبان عربی — با هم هماهنگ و متحد می‌باشند؛ البته میان مقیاس مکی بن ابی طالب و مقیاس ابن الجزری اندکی تفاوت وجود دارد، و آن این است که مکی بن ابی طالب می‌گوید: باید قرائت با قواعد و وجوهی — که در زبان عربی از رجحان و قوت برخوردار است — هماهنگ باشد؛ در حالیکه ابن الجزری دائرة این هماهنگی را نسبت به تمام وجوهی که در زبان عربی وجود دارد — اعم از وجه ضعیف و مرجوح، و وجه راجح و قوی — توسعه داده و معتقد است اگر قرائت حتی با وجه ضعیفی در قواعد عربی هماهنگ باشد — در صورتیکه دو شرط دیگر در آن وجود داشته باشد — باید آنرا معتبر بشمرد.

شرایط و اوضاعی که پیرامون قراءات پدید آمد در این تطورات گذشت، به این معنی که دائرة شرط موافقت با قواعد زبان عربی را — از دیدگاه مکی بن ابی طالب — محدود ساخته، و یا به توسعه این دائرة از نظر ابن الجزری مدد رسانده است. چنانکه می‌بینیم ابن الجزری در شرط مربوط به موافقت با رسم الخط مصحف قائل به توسعه بوده است، یعنی او قرائت «مالک» در سورة فاتحه را با الف — که رسم الخط «ملک» نیز محتمل آن است — به عنوان قرائت معتبر برشمرده است. به عبارت دیگر: وی مطابقت احتمالی با رسم الخط مصحف را کافی می‌داند.

۳ — شرط دیگر — (یعنی غیر از شرط مطابقت با رسم الخط، و غیر از شرط موافقت با قواعد زبان) که عبارت از اجماع و توافق اهل منطقه و بلد قاری بر قرائت او می‌باشد، و این شرط را که ابن مجاهد اولین بار مطرح کرده است — شرطی است که در آن نوعی توسعه نسبت به شرط مکی بن ابی طالب در این زمینه دیده می‌شود؛ چون مکی بن ابیطالب توافق «عامه» و اهل منطقه را به توافق اهل مدینه و کوفه، و یا اهل حرمین یعنی مکه و مدینه تفسیر کرده است؛ در حالیکه

ابن مجاهد توافق و پذیرا بودن عامه و مردم اهل منطقه قاری را کافی می‌دانست. از آن رو می‌بینیم ابن خالویه به صحت سند اشارت دارد، چرا که او یکی از شرائط را عبارت از توارث نقل می‌دانست، و ظاهراً این تعبیر و اصطلاح جز صحت سند معنای دیگری ندارد.

به احتمال قوی، ابن مجاهد و مکی بن ابی طالب نیز با تعبیر «اجماع اهل منطقه قاری» و یا تعبیر «اجماع عامه و مردم» به صحت سند اشاره دارند؛ زیرا آندو ملتزم به روایت برای تدوین قراءات در کتب خود بوده‌اند، و نیز مفهوم «اتفاق اهل منطقه قاری» یا «اتفاق اهل دوشهریاد شده» عبارت از اتفاق بر نقل و روایت قراءات و برخورداری این روایت از تواتر، و یا شهرتی است که دست کم باید مفید علم باشد.

پس از تمهید این مقدمه می‌توانیم به آخرین نتیجه در این بحث دست یابیم، و آن این است که ارکان قرائت متواتر عبارتند از:

۱ — صحت سند.

۲ — مطابقت با رسم الخط مصحف.

۳ — موافقت با قواعد زبان عربی.

ظاهراً نیازی نداریم که ارکان قراءات معتبر را به آنچه ابن الجزری یاد کرده است مقید سازیم؛ به ویژه پس از آنکه عرف و اصطلاح قرائی در جهت همان هدفی که در مد نظر ابن الجزری بوده استقرار یافته است، و نیز پس از آنکه عرصه قواعد زبان عربی تا آنجا توسعه یافته که با تمام قراءات متواتره می‌توانست هماهنگ به نظر رسد، و نیز عرف قرائی در شناخت رسم الخط بر محور رجوع به روایت و نیز رجوع به گفته‌های دانشمندان رسم الخط مصحف — که کلمات قرآن کریم را از نظر شیوه نگارش ضبط کرده‌اند — استقرار یافته بود.

دو مقیاس دیگر:

سزا است در اینجا به ظهور دو مقیاس دیگر در اعتبار قراءات اشارت داشته باشیم که در زمان ابن مجاهد از سوی دو نفر از مقررین معاصر وی اظهار شده است، آندو مقیاسشان عبارتند از:

۱ — ابن شنبوذ (م ۳۲۷ هـ. ق):

الف — صحت سند.

ب — موافقت با قواعد زبان عربی.

۲ — ابن مقسم (م ۳۵۴ هـ. ق):

الف — مطابقت با رسم الخط مصحف.

ب — موافقت با قواعد زبان عربی.

اما باید یادآور شد که این دو مقیاس در مذهبیه که زاده شدند از دنیا رفتند، چون ابن شنبوذ مطابقت با رسم الخط مصحف را از شرائط قراءات معتبر مطلقاً نکرد، و ابن مقسم شرط صحت سند را مورد غفلت قرار داد، و هریک از آندو، یک شرط اساسی را در اعتبار قراءات مطرح نکردند.

توضیحی درباره ارکان سه گانه قراءات معتبر

۱ — صحت سند یا روایت فرائی ۲ — مطابقت با رسم الخط ۳ — موافقت با قواعد

الف — صحت سند یا روایت فرائی:

میان علماء در اینکه صحت سند روایت در قراءات معتبر شرط است هیچگونه اختلافی وجود ندارد؛ بلکه اختلاف آنها به سطح و پایه و درجه صحت سند مربوط می‌شود، که در این زمینه نظریات زیر از سوی علماء اظهار شده است:

۱ — شهرت مفید علم، که از آن به «استفاضه» تعبیر می‌کنند. نظریه مذکور عبارت از رأی محققان پیشین می‌باشد که آنها در اعتبار قراءات شرط کرده‌اند باید روایات مشهوری آنها را تأیید نمایند که این روایات از لحاظ درجه شهرت بتواند مفید علم باشد.

۲ — تواتر، که رأی جمهور علماء است.

۳ — تواتر یا استفاضه که نظریه ابن الجزری است. منظور ابن الجزری این

است که باید سند روایت مربوط به قرائت، مفید قطع و علم باشد. در این جهت میان روایات متواتر و مستفیض و روایات احادی — که همراه با قرائن مفید قطع می‌باشد — تفاوتی وجود ندارد.

می‌توان این سخن را با مثالهایی که ابن مجاهد در کتاب «السبعة» یاد کرده است توضیح داد؛ وی پاره‌ای از قراءات را یاد کرده است که فقط یک راوی در طبقه و یا زمان خود آنرا نقل کرده است، مانند روایت بکار بن عبدالله بن کثیر از پدرش که می‌گفت پدرش «لَا حَذَى الْكُبَر» را که در آیه ۳۵ سورة مدثر آمده است بدون الف، یعنی «لَا حَذَى الْكُبَر» قرائت می‌کرد.

با توجه به مطالب فوق نتیجه می‌گیریم که:

همه علماء در صحت سند روایت مربوط به قرائت شرط کرده‌اند که باید مفید علم باشد، یعنی باید ایجاد علم کند که قرائت چه به صورت فعل و چه به صورت تقریر و تأیید از معصوم (علیه السلام) صادر شده است.

مالاً به این نکته می‌رسیم که از نظر این دسته از دانشمندان میان قرآن و قراءاتی که در زمینه آنها چنین روایات صحیحی وجود دارد هیچ تفاوتی نیست؛ زیرا قرآنیت قرآن جز از طریق علم قابل اثبات نمی‌باشد؛ یعنی ناگزیر باید آنچه به عنوان قرآن قرائت می‌شود یقیناً قرآن باشد.

از همین جا است که عده‌ای از علماء برآن شدند قراءاتی را که روایات مربوط به آنها از لحاظ سند صحیح و یا متواتر بوده است — علیرغم عدم مطابقت آنها با رسم الخط مصحف — تجویز کنند، و حروف و وجوه متواتری که مخالف با رسم الخط مصحف به نظر می‌رسد تلقی به قبول نمایند.

ب — مطابقت با رسم الخط مصحف:

پس از آنکه به مقصود و منظور قراء از صحت سند مربوط به روایات قراءات آگاه شدیم باید ببینیم مقصود آنها از «مطابقت قرائت با رسم الخط مصحف» چیست. و چنانکه دیدیم این مطلب یکی از عناصر عمده و اساسی مقیاسهای قراءات معتبر به شمار می‌رود.

مقصود از رسم الخط مصحف، همان چیزی است که مصاحف امام در

زمان عثمان و به دستور او براساس آن نگارش شده است.

و اینکه علماء شرط کرده‌اند باید قراءات معتبر، با رسم الخط چنین مصاحفی منطبق باشد براین اساس بوده است که عثمان — آنگاه که به یکنواخت ساختن مصاحف و نگارش آن فرمان داد — منظورش آن بود که رسم الخط مصاحف یاد شده حاوی حروف و وجهی از قراءات باشد — که در عرضه اخیر، و آخرین مقابله قرآن با جبرائیل — خواندن قرآن کریم برآن حروف استقرار یافته بود.

و به عبارت دیگر: هدف این شرط — یعنی مطابقت قراءات با رسم الخط این بود که از ورود قراءات شاذ و غیرمعتبر در دائرة قراءات معتبری که خواندن قرآن براساس آنها جائز بود پیشگیری شود.

بایسته است به سخن صاحب کتاب «الانتصار» نظر بيفکنیم تا این مطلب را بهتر باز یابیم. وی می‌گفت:

«هدف و مقصودی که عثمان برای جمع و تدوین قرآن در میان دولوح، نصب العین خود قرار داده بود با هدف ابی بکر در این کار تفاوت داشت؛ هدف عثمان صرفاً این بود که میان مردم براساس قراءات معروفی — که صدور آن از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) ثابت شده بود — اتحاد و همبستگی ایجاد کند، و آن قراءاتی را که فاقد این ویژگی بوده است الغاء کرده و مردود اعلام نماید تا با اتفاق نظر مهاجرین و انصار مردم را وادارد که مصحف واجدی را ملاک و مأخذ قرار دهند. انگیزه سعی و تلاش عثمان در تحقق چنین هدفی آن بود که از اختلاف اهل عراق و شام درباره پاره‌ای از وجوه قراءات، سخت بیمناک شده بود که مبدا فتنه‌ای به پا خیزد»^۱.

و برای اینکه از رسوخ قراءات غیرمعتبر و غیر متواتر در عرصه و مجال قراءات معتبر پیشگیری کنند در صدد برآمدند که وجوه و حروفی را که مخالف با رسم الخط مصاحف امام بود آمارگیری کرده و آنها را مشخص سازند، و دست اندر کار تأسیس و تدوین «علم اختلاف رسم الخط مصاحف»، و یا «علم

رسم الخط قرآن»، و یا «علم هجاء مصاحف» شدند

و صریحاً یادآور گشتند — به منظور شناخت حروف و وجوه قراءاتی که مخالف با رسم الخط صریح مصاحف بود — باید افرادی که فاقد شناخت صحیح نسبت به قراءات متواتر می‌باشند علم رسم الخط مصاحف را فراگیرند تا شرط مطابقت با رسم الخط مصاحف — در رابطه با قراءات معتبر — بتواند هدف و منظورشان را که عبارت از پاسداری نسبت به قراءات معتبر بوده است تحقق بخشد، و از رسوخ قراءات دیگر جلوگیری نمایند.

در اینجا بنابر دیگر عین عبارت کتاب «غیث النفع» را — برای بیان لزوم و ضرورت فراگیری «علم رسم الخط مصاحف» — بازگو می‌سازیم:

«شیخ عارف بالله، سیدی محمد بن الحاج در کتاب «المدخل» گفته است: برای احدی روا نیست آنچه در مصحف آمده است قرائت کند مگر آنکه قرائت قرآن کریم را بوجه صحیح آن فراگیرد، و یا آنکه رسم الخط مصحف و نیز قراءاتی را که مخالف با رسم الخط مصحف می‌باشد بیاموزد؛ و اگر جز این، راه دیگری را در فراگیری قرآن پیش گیرد باید گفت: راهی را که برخلاف اجماع امت اسلامی است در پیش گرفته است».

کتابهایی که درباره رسم الخط مصاحف تدوین شد:

کهنترین اثری که در این فن تدوین شد از: عبدالله عامر، مقرئ شام (م ۱۱۸ هـ. ق) می‌باشد، و نام این اثر — چنانکه گذشت — «اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق» است.

اما مشهورترین کتبی که در این زمینه تألیف شده و به طبع رسید عبارتند

از:

۱ — کتاب «المصاحف»: ابن ابی داود، یعنی عبدالله بن سلیمان بن اشعث سجستانی (م ۳۱۶ هـ. ق).

۲ — هجاء مصاحف الامصار، از: احمد بن عمار مهدوی (م ۴۳۰ هـ. ق).

۳ — المقنع، از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (م ۴۴۴ هـ. ق).

۴ — النقط والشکل — یا — «المحكم فی نقط المصاحف» از همو.

در این کتب و امثال آنها با قراءات متواتر و یا قراءات معتبری مواجه می‌شویم که مخالف رسم الخط مصاحف امام می‌باشند، قراءاتی که قراء در قبول و قرائت قرآن بر اساس آنها اتفاق نظر دارند، از قبیل:

* وقف با هاء در کلماتی که با تاء مبسوط و کشیده نوشته شده است، مانند:

— إِمْرَأَت، در آیه ۳۵ آل عمران.

— يَغْتَت، در آیه ۲۱۱ بقره.

— اِئْتِ، در آیه ۱۲ تحریم.

* اثبات یاء نسبت، در مواردی که با یاء نگارش نشده است، مانند:

— فَاتَّقُوا، در آیه ۴۱ بقره، و آیات دیگر.

— فَازْهَبُوا، در آیه ۴۰ بقره، و آیه ۵۱ نحل.

— و امثال آنها

* اثبات واو در مثالهای زیر:

— وَتَذِخِ الْإِنْسَانَ، در آیه ۱۱ اسراء.

— وَيَوْمَ تَذِخِ الدَّاعِ، در آیه ۶ قمر.

— سَتَذِخِ الرَّبَّانِيَّةَ، در آیه ۱۸ علق.

— وَتَذِخِ اللَّهَ الْبَاطِلِ، در آیه ۲۴ شوری.

* الحاق هاء سکت به «ما» استفهامیه مجرور در قرائت بزی، مانند:

— «عمه»، «فیمة»، «لمه»، «بمه»، «معه».

* اثبات الف در:

— آيَةُ الْمُؤْمِنِينَ، در آیه ۳۱ نور.

— يَا آيَةُ السَّاجِرِ، در آیه ۴۹ زخرف.

— آيَةُ الثَّقَلَيْنِ، در آیه ۳۱ رحمن.

* حذف الف دوم — طبق قرائت ابن کثیر — در:

— لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ، آیه ۱ قیامة.

* حذف الف اول — طبق قراءات همه قراءه — در: — لَا اَذْبَحُهَا، در آیه ۲۱ سوره نمل.

* و موارد دیگر که اینجا مجال بازگو کردن آنها نیست.

طریقه توزیع قراءات بر مصاحف در زمان خلافت عثمان:

روشی که نویسندگان در زمان عثمان برای توزیع قراءات در مصاحف پیش گرفتند عبارت بودند از:

۱ — اگر شکل و صورت کلمه فقط متحمل و پذیرای یک قرائت می بود — و ضمناً قرائت آن به صورت دیگر محرز می گشت — در نگارش آن کلمه بدینگونه عمل می کردند که طبق یک قرائت بزرگ مصحف، و طبق قرائت دیگر بر مصحف و یا مصاحف دیگر می نگاشتند، مانند: «قَالَ مُوسَى»^۱ که در مصحف مکه بدون واو، و در سایر مصاحف با واو: «وَقَالَ مُوسَى» کتابت شده بود. و «يَا عِبَادِ»^۲ که در برخی مصاحف بدون یاء و در برخی دیگر با یاء: «يَا عِبَادِي» نگارش شد.

دوباره برای آگاهی بیشتر و روشنتر نسبت به این مسئله به گفتار ابو عمرو عثمان بن سعید دانی باز می گردیم، وی می گفت:

«اگر کسی راجع به سببی — که موجب اختلاف رسم الخط این حروف و وجوه قراءات گردیده و آنها را بر مصاحف افزودند — بپرسد، ما در پاسخ او می گوئیم: علت این اختلاف از نظر ما به خاطر آن بود: وقتی عثمان قرآن را در مصاحف فراهم آورد، و دستور داد آنها را یکنواخت و به یک شکل و صورت بنگارند، و در نگارش آنها لغت و لهجه قریش را بر سایر لغات و لهجه های دیگر عربی ترجیح دهند، لغاتی که صحیح آنها مسلم و ثابت نبوده است، و ترجیح لغت قریش بر چنین لغاتی به منظور عنایت به امت اسلامی و رعایت حزم و احتیاط نسبت به اهل ملت اسلام بوده، و نیز از نظر عثمان این حروف و وجوه قراءات از

۱. قصص، ۳۷.

۲. زخرف، ۶۸.

سوی خدای (عز وجل) بدینسان نازل گردید، و مردم آنها را از خود رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدند، و می دانست که فراهم آوردن و پیاده کردن همه این حروف و وجوه در یک مصحف امکان پذیر نیست، و اگر همه آنها را در یک مصحف وارد سازد موجب خلط و تغییر در رسم الخط معمول و متداول می گردد — و این خلط هم بر کسی پوشیده نیست — لذا این حروف و وجوه مختلف قراءات را در این مصاحف متعدد توزیع و تقسیم نمود؛ و در نتیجه پاره ای از این وجوه را در برخی مصاحف آورده، و در برخی دیگر نیاورده؛ بلکه وجوه دیگری را در آنها آورده است تا امت اسلامی این حروف و وجوه قراءات را — همانگونه که از پیشگاه خدا نازل شده و به همان صورت که از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) شنیدند — حفظ و پاسداری کنند».

بنابراین علت اختلاف رسم الخط مصاحفی که از سوی عثمان به بلاد مختلف اسلامی فرستاده شد عبارت از همین نکته می باشد.

۲ — چنانچه شکل و صورت کلمه ای — به خاطر عاری بودن آن از مشخصات املائی از قبیل نقطه و اعراب — در برابر قراءات مختلف قابل انعطاف و پذیرای آنها بود آنرا به یک صورت در تمام مصاحف می نگاشتند مانند:

— «فَتَبَيَّنُوا» در آیه ۶ سوره حجرات و «فَتَسَبَّحُوا». که اگر این کلمه فاقد مشخصات املائی یاد شده باشد به هر دو صورت قابل قرائت است.

— «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» در آیه ۳۷ بقره، که در صورت فقدان این مشخصات به چند صورت قابل قرائت می باشد [به این معنی که ابن کثیر، «آدم» را به نصب، و «کلمات» را به رفع خوانده، و قرائت سایر قراءه به عکس است؛^۱ و اگر این قسمت از آیه، مُعَرَّبٌ و مُشْكُولٌ نباشد، در برابر هر دو قرائت قابل انعطاف است].

کاری که عثمان بدان قیام کرد در جهت حل مشکل اختلاف میان مسلمین در مسئله قراءات بوده است، اختلافی که گاهی از آشوب و نزاع و درگیریهای سختی میان آنها سر بر می آورد، و هرج و مرجی را در قراءات باعث

۱. مجمع البیان ۸۸/۱.

می‌گشت. عثمان خواست مسلمان را حول قراءات معتبر با هم متحد ساخته و آنها را برای قرائت قرآن کریم، به قراءات معتبر محدود و مقید نماید. البته این مساعی با پیروزی و موفقیت توأم بود، و از سوی دیگر باعث صیانت قرآن از نفوذ قراءات غیر معتبر در تلاوت آن گشت.

شروع نقط و شکل و اعجام قرآن کریم:

مصحف به همین صورت، یعنی بدون هرگونه مشخصاتی از نظر شکل و اعراب، و نقطه‌های حروف متشابه نگارش می‌شد، تا اینکه همین فقدان مشخصات املائی موجب نفوذ قراءاتی در قرآن گردید که عثمان و صحابه می‌خواستند از ورود آنها در محدوده قراءات معتبر پیشگیری کنند.

باری به خاطر مشخص نبودن کلمات از لحاظ اعراب و نقطه‌های حروف متشابه، تصحیف در قرائت روه ازدیاد نهاده و به ویژه در عراق — که غیر عرب نیز در این سرزمین به سر می‌بردند — اشتباه و لغزش مردم در قرائت قرآن بسیار چشمگیر بود. در زمان امیر المؤمنین علی (علیه السلام) لغزش مردم در قراءات گسترش فزونی یافت که آنحضرت، شاگرد خود ابی الاسود دؤلی را برای تأسیس قواعدی برای اعراب قرآن فراخواند. آنگاه در زمان عبدالملک بن مروان، حجاج بن یوسف ثقفی که والی او در عراق بود برای نقطه گذاری قرآن همت گماشت، و این کار به دست نصر بن عاصم لثی، و یحیی بن یمر عدوانی — که هر دو به سال ۹۰ هـ. ق از دنیا رفتند — انجام گرفت. و ایندو از دانشمندان مشهور و از نحویین و قراء موثق به شمار می‌رفتند.

در کتاب «شرح مایقع فیہ التصحیف و التحریف» از ابی احمد عسکری آمده است:

«روایت شده است که سبب و انگیزه نقطه گذاری، یعنی پیاده کردن مشخصات اعراب در قرآن این بود که مردم در گذشته حدود چهل و اندی سال تا زمان خلافت عبدالملک بن مروان، قرآن کریم را در مصاحفی قرائت می‌کردند که طبق رسم الخط مصحف عثمانی نگارش شده بود، آنگاه تصحیف و لغزش در قرائت روه ازدیاد نهاد و در عراق گسترش یافت. حجاج بن یوسف ثقفی به

کتاب و نویسندگان پناه آورد و از آنها درخواست کرد که برای این حروف متشابه و همانند با یکدیگر [از قبیل باء، و تاء، و ثاء، و یاء ... و امثال آنها] علامات و مشخصاتی را وضع و ابتکار نمایند.^۱

کار این علماء به نقط و شکل — یعنی نقطه گذاری قرآن به منظور نشان دادن اعراب و نیز نقطه‌ها و علامات حروف متشابه — محدود بود، بدون اینکه هیچگونه تغییر و دگرگونی در صورت و شکل کلمه ایجاد کرده باشند. بنابراین آن کلماتی که میان رسم الخط آن، و روایت مربوط به قرائت آن اختلاف وجود داشت به همان حالت نخستین موجود در مصاحف امام باقی ماند. و برای شناخت قرائت چنین کلماتی همواره به روایت و کتب مربوط به رسم الخط قرآن مراجعه می‌شد. مانند «جائ = جیئی»^۲ در مصحف مکه، و «لَا أُذْبِحْهُ»^۳ با افزودن الف اول در تمام مصاحف.

این کار نیز به خاطر حزم و احتیاط و دوراندیشی از سوی اینان انجام گرفت تا عرصه و مجال برای ایجاد دگرگونی در قراءات به وجود نیاید، و در نتیجه قراءاتی که سابقاً از آنها احتراز می‌شد به قرآن راه پیدا نکند.

چنین به نظر می‌رسد که نقط و شکل و اعجام — که اولی و دومی به معنی نگارش مشخصات اعراب، و سومی به معنی رفع ابهام از راه نقطه گذاری حروف متشابه و یا نگارش ویژه‌ای برای تشخیص حروف متشابه و همانند می‌باشد — تابع روش اهل بلد و منطقه‌ای بود که مصحف بدانجا فرستاده شد، و نیز تابع قرائتی بود که از فرستادگان عثمان فرا گرفته بودند.

پس از نقط و شکل و اعجام مصاحف، مرحله استنساخ مصاحف با رنگهای مختلف فرارسید، به این معنی که مصحف را طبق یکی از قراءات سبع با رنگ خاصی می‌نگاشتند، و قراءات دیگر را با رنگی دیگر تا میان آنها تفاوتی به وجود آید؛ چون دیدند کلمات قرآن پس از پیاده کردن نقط و شکل و اعجام صرفاً پذیرای یک قرائت است و نمی‌تواند از این پس در برابر دو قرائت قابل

۱. الحیة العلمیة فی الشام، ص ۳۵ — نقل از «التصحیف و التحریف»: عسکری، ص ۱۳.

۲. در سورة زمر، آیه ۶۹.

۳. در سورة نمل، آیه ۲۱.

انعطاف باشد.^۱

پس از آنکه کار اهل مغرب — در نگارش قرآن — بر طبق روایت حفص استقرار یافت، قراءات حفص را با مُرْکَبِ سیاه می نوشتند، و قراءات دیگر را با رنگ سرخ کتابت می نمودند.^۲

چاپ قرآن

اولین چاپ قرآن کریم در مصر — مطابق قواعد رسم الخط قرآن — به سال ۱۳۰۸ هـ. ق از سوی شیخ (استاد) رضوان بن محمد مختلای انجام گرفت.^۳ و پس از آنکه پاره ای از زمینه های اختلاف در نگارش آن پدید آمد از سوی لجنه ای که وزارت فرهنگ مصر آنرا منعقد ساخت دوباره همان قرآن چاپی طبق قواعد رسم الخط مصحح شد. اعضاء این لجنه عبارت بودند از: حفنی ناصیف، احمد اسکندری، و مصطفی عنانی تحت اشراف اساتید الازهر. و پس از آنکه این تصحیح از سوی استاد مقرئین مصر، یعنی شیخ محمد بن علی بن خلف حسینی، و نیز شیخ جامع الازهر: شیخ محمد ابوالفضل، در دهم ربیع الاول ۱۳۳۷ هـ. ق مورد تأیید قرار گرفت به چاپ رسید.^۴

— آنگاه به سال ۱۳۴۲ هـ. ق = ۱۹۲۳ م — فقط طبق روایت حفص از قرائت عاصم — و تحت نظر اساتید الازهر و تأیید لجنه ای که از سوی ملک فؤاد اول تعیین گردید در قاهره به طبع رسید. اعضاء این لجنه عبارت بودند از: شیخ محمد علی نجار (استاد دانشکده زبان و ادبیات عرب)، و شیخ عبدالحمید بسیونی (مدیر دفتر رئیس جامع ازهر)، و شیخ علی محمد ضباع استاد مقرئین مصری.

لجنه یاد شده همه آن مطالبی را که در چاپ لجنه قبلی نیاز به ترمیم

۱. غیث النفع، ص ۳۸.

۲. رک: روضات الجنات، ص ۲۶۳.

۳. السبیل الی ضبط کلمات التنزیل، ص ۵۷.

۴. عبدالحمید حسن (در یادواره حفنی ناصیف)، مجله «مجمع اللغة العربیة» قاهره ۱۳۱۰ هـ. ق = ۱۹۷۰ م، ج ۲۶، ص ۴۴.

داشت جبران کرد.

«جهان اسلامی این مصحف را تلقی به قبول نمودند و میلیونها نسخه در سال از این قرآن به چاپ می رسید که به صورت مصحف منحصر به فرد در میان مسلمین درآمد و میان آنها متداول گشت؛ چرا که دانشمندان شرق و غرب بلاد اسلامی — با اتفاق نظر — دقت کامل رسم الخط و کتابت این مصحف را گواهی و تصدیق کرده بودند».^۱

پس از این مراحل، مصحف را روی صفحه و نوار به صورت مرتل با صدای معروفترین مقرئین معاصر امثال شیخ محمود خلیل حُصَری^۲ ضبط کردند، و هدف این بود که بُنِید صوتی قراءات قرآنی را مورد صیانت قرار داده و از آن حفاظت به عمل آورند.

همه این کار به امر عثمان [و نظارت تام و کامل امیر المؤمنین علی (علیه السلام) بر کار عثمان] آغاز شد و تداوم یافت تا سرانجام به صورت «مُصحف مرتل» درآمد که هدف همه این مساعی و کوششها در طول بیش از چهارده قرن این بود که سازمان قراءات از آنجهت نگاهبانی شود که هرج و مرج و آشوب و قراءات غیر معتبَر بدان راه نیابد، و نیز هدف آن بود که نص و متن قرآن کریم از طریق ثبت و ضبط محفوظ مانده و لحن و غلط قرائی در آن نفوذ نکند، و یا از لحاظ تلفظ دستخوش تغییر و دگرگونی واقع نگردد.

ج — موافقت با قواعد زبان عربی:

اما یکی از ارکان اساسی که علماء آنرا در رابطه با قراءات معتبر شرط و مطرح کرده اند، عبارت از موافقت و هماهنگی قراءات با قواعد و دستور زبان عربی است. منظور از آن این است که باید قراءات، هماهنگ آن قواعد و آراء نحوی باشد که از طرز تکلم به زبان فصیح عربی استخراج شده است. آن عامل و انگیزه ای که موجب اشتراط این شرط گردید همان عامل و

۱. مباحث فی علوم القرآن، ص ۱۰۰، و نیز رجوع کنید به: السبیل الی ضبط کلمات التنزیل، ص ۵۸.

۲. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: کتاب «المصحف المرتل».

انگیزه‌ای بوده است که باعث شد علماء در اعتبار قراءات، شرط و قید موافقت با رسم الخط مصاحف را پیشنهاد کنند؛ زیرا علماء قراءات احساس کردند: قراءات معتبر با قواعد زبان عربی ناسازگار نیست، و هیچ قرائت معتبری وجود ندارد که با مکتبی در نحو یا با نظریه‌ای در این فن ناسازگار باشد؛ در حالیکه در میان قراءات شاذه قراءاتی به چشم می‌خورد که با قواعد زبان عربی ناسازگار می‌باشد.

و برای خاطر اینکه قراءات شاذه را از عرصه قراءات معتبر بیرون رانند، و قراءات معتبر را از نفوذ قراءات شاذه در آنها محفوظ نگاه دارند این شرط اخیر را پیشنهاد کردند؛ چنانکه به همین منظور، شرط موافقت با رسم الخط مصاحف را مطرح ساختند.

ظاهراً منظور آنها از پیشنهاد شرط موافقت با قواعد زبان چنان نبوده است که قراءات معتبر را تابع قواعد نحوی معرفی کنند، و گرنه به مناقشه و نزاع با پاره‌ای از نحویین بر نمی‌خاستند، و در مقام رد آنها در مورد قراءاتی بر نمی‌آمدند که برخوردار از صحت سند بود؛ لکن با قواعد زبان عربی سازگاری نداشت. نحویین قراءاتی را که دارای سند صحیح بوده ولی چون با قواعد زبان عربی منطبق نبود مردود اعلام کردند، از قبیل قرائت حمزه در باره «الارحام» — که در آیه اول سورة نساء آمده — و حمزه آنرا به جر قرائت می‌کرد؛ و نیز مانند قرائت ابن عامر در «قتل اولادهم شرکائهم» — که در آیه ۱۳۷ سورة انعام آمده — و ابن عامر میان مضاف یعنی «قتل» و مضاف الیه یعنی «شرکائهم» به وسیله مفعول مصدر، یعنی «اولادهم» فاصله ایجاد می‌کرد.

از همین جا است که باز می‌یابیم این شرط، یعنی موافقت با قواعد زبان، مانند شرط قبلی، یعنی مطابقت با رسم الخط، یک شرط حفاظی است، نه آنکه به صورت شرط مستقلی تلقی شود؛ چنانکه این نکته را قبلاً توضیح دادیم. و نیز به این حقیقت می‌رسیم: منظور آنها چنان نبوده است که نمی‌توان قراءات را به عنوان یکی از مصادر و مآخذ قواعد نحوی و عالی‌ترین مقیاس برشمرد که صحت این قواعد را بدانها ارزیابی کرد.

گمان بر آن است که پدید آوردن آثار و مصنفات در «إغراب قرآن» به همین هدف بازمی‌گردد، یعنی هدف تألیف این آثار عبارت بود از اینکه قراءات

معتبر با قواعد زبان عربی هماهنگی دارد.

باری، ضمن معرفی مقیاس قرائی به تطوری که این شرط اخیر مراحل آنرا طی کرده است پی بردیم که این شرط از ابن خالویه — به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی — آغاز شد و گفت: یکی از شرائط اعتبار قراءات مطابقت آن با قواعد زبان می‌باشد و قید قوت وجه و امثال آنرا در این شرط مطرح نداشت. آنگاه این شرط به وسیله مکی بن ابیطالب به «قوت وجه» مفید گردید یعنی او می‌گفت باید قراءات معتبر منطبق با قواعدی در زبان عربی باشد که این قواعد از رجحان و قوت برخوردار باشد. و پس از او کواشی مانند ابن خالویه هیچ قیدی را پیشنهاد نمی‌کند. و سرانجام به دوره ابن الجزری می‌رسیم که این شرط را توسعه داده است. به این معنی که وی می‌گفت: اگر قرائتی بر حسب یکی از وجوه — ولو وجه ضعیف — صحیح باشد می‌توان آنرا معتبر شمرد. و مسئله مطابقت با قواعد زبان — بر اساس نظریه ابن الجزری — تا هم اکنون بر سر پای مانده است.