

شکل گیری علم قرائت از دیدگاه بلاشر*

محمدحسن زمانی و محمد مهدی الهوردیها*****

چکیده

اختلاف قرائت نزد بلاشر و برخی دیگر مستشرقان، بهانه‌ای، برای خدشه‌دار کردن اتقان و سلامت قرآن از تحریف است. بلاشر برای اثبات این ادعای خویش، دلایلی می‌آورد. در این نوشتار، ما بعد از بیان معنای لغوی و اصطلاحی قرائت، به بررسی و بیان زمینه‌ها و عوامل شکل‌گیری علم قرائت از نگاه بلاشر می‌پردازیم که مخالفت‌ها و مواجهه‌های اعتقادی و اجتماعی، پدیده استناد به پیامبر ﷺ در جهت دفع شبهه بدعت از نظرات خود، پایبندی علماء نحو به قواعد صرف و نحو، تجویز اجتهاد در قرائت برای خود و نیز مکاتب موجود در بصره و کوفه و یا اعراب و حرکت نداشتن قرآن‌های موجود در آن زمان و احیاناً تأثیر مراکز علمی که قاریان در آن تحصیل می‌کردند از جمله این عوامل است که زمینه‌های شبهه و تردید و دامن زدن به اختلاف قرائت را پدید آورده است.

واژگان کلیدی: قرائت، بلاشر، خاورشناسان، استناد، علم قرائت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۴ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۸/۱۹

** استادیار جامعه المصطفی العالمیه hirid@ifmc.ir (نویسنده مسئول)

*** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور قزوین iran.qazvin@yahoo.com

مقدمه

یکی از پدیده‌هایی که در تاریخ قرآن رخ نمود و آثار آن به صورتی بس ضعیف، میان مسلمانان بر جا ماند، پدیده اختلاف قرائات است. از آنجا که این امر دستاویزی برای برخی از خاورشناسان برای تهاجم به قرآن و ادعای راه‌یافت تحریف در این کتاب آسمانی را فراهم آورده، پرداختن به آن و بررسی و تحلیل این موضوع بسیار مهم است.

که آثار و کتاب‌های نویسندگان و قرآن‌پژوهان در زمینه قرائت و رسم آن؛ شاهد این معناست، بلاشر نیز آن را پر اهمیت دانسته است (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۰: ۱۲۱). اما با این حال به نظر می‌رسد هم‌چنان وجود زمینه‌های شبهه و ابهام موجب استناد مستشرقان به این موضوع در جهت منویات خاص آنان شده است.

در برخی مسائل و موضوعات، پدیده اختلاف قرائت، زمینه‌ای گسترده‌تر برای تبیین آراء و طرح شبهات از ناحیه مستشرقان فراهم آورده، لذا دیدگاه‌ها و آراء مستشرقان که عموماً متکی به شواهد تاریخی و روایات اهل سنت یا منابع دست‌چندم و یا آمیخته با برداشت‌های شخصی مستشرقان است، طرح نظریاتی نادرست و گاه غرض‌ورزانه از ناحیه آنان را در پی داشته، آنان با پذیرش اختلاف قرائات قرآنی و تشدید و تحکیم قواعد آن، به تشکیک در حجیت نص قرآن موجود و القاء تردید در خاستگاه وحیانی آن برآمده‌اند تا از این طریق، به هدف خود؛ یعنی شبیه‌سازی قرآن با کتاب‌های آسمانی دیگر و القاء وجود نوعی تعارض و تضاد در متن قرآن دست یافته باشند که لاجرم برآیند چنین نگرش وهم‌آلود و ناصحیح، اعتقاد به نوعی تسامح و تساهل در قرائت قرآن از ناحیه نبی اکرم ﷺ را دامن می‌زند، به طوری که از این رهگذر، راه‌یافت تحریف در متن قرآن و در نتیجه، معجزه نبودن قرآن و زیر سؤال رفتن خاستگاه و جایگاه قرآن، امری طبیعی و منطقی تلقی می‌شود.

در عین حال، آنان در این رابطه به نگرش‌ها و نتایج گوناگونی دست یافته‌اند که در مجموع به سه دسته قابل تقسیم هستند.

دسته اول؛ برخی اختلاف قرائات را یک ضعف و کاستی در قرآن، به عنوان یک کتاب مقدس، قلمداد کرده‌اند.

دسته دوم؛ وجود اختلاف قرائات را شهادی بر تدوین متن قرآن در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم دانسته و بدین ترتیب اصالت و آسمانی بودن این کتاب را مورد تردید قرار داده‌اند.

دسته سوم؛ اختلاف قرائت را به معنای راه‌یافت تحریف در قرآن دانسته‌اند. چنان‌که رژی بلاشر نیز از برخی خاورشناسان نقل کرده است که اختلاف قرائت قرآن را به معنای نفی قداست قرآن برشمرده‌اند. و برخی دیگر از آنان، ضمن یکی دانستن روایات «سبعة احرف» با پدیده «قرائت سبعة» که در قرن دوم پدید آمد، مدعی تحریف در قرآن شدند. ما در اینجا، به طور خاص، به بررسی آراء و نظرات رژی بلاشر در ارتباط با اختلاف قرائت با روش تحقیقی و تحلیلی می‌پردازیم.

معنای لغوی قرائت

واژه قرائت، از ریشه قرء گرفته شده، که به معنای جمع کردن و پیوستن است و قرائت یعنی ضمیمه کردن حروف و کلمات در کنار هم در هنگام ترتیل و خواندن؛ و نام‌گذاری قرآن به قرآن، به لحاظ آن است که قرآن نتیجه و حاصل همه کتاب‌های آسمانی گذشته است (راغب اصفهانی، مفردات، ۱۳۸۸: ۶۶۸).

معنی اصطلاحی قرائت

قرائت، جمع قرائت است. در اینجا به برخی تعاریف گوناگون محققان این علم اشاره می‌شود: قرائت از نظر ابن جزری: عبارت است علم به کیفیت اداء کلمات قرآن و چگونگی اختلاف آن که به ناقل و راوی آن نسبت می‌یابد (ابن جزری، النشر فی القرائت العشر، ۱۳۵۰هـ ق: ۳) اما قسطنانی در تعریف این علم می‌گوید: علم قرائت علمی است که از آن اتفاق ناقلان کتاب خدا، اختلاف در لغت، اعراب، حذف و اثبات و... بواسطه آن شناخته می‌شود؛ علم القرائت هو علم يعرف منه اتفاق الناقلين لکتاب الله واختلافهم فی اللغه والاعراب ... (قسطنانی، لطائف الاشارات لفنون القرائت، ۱۳۹۲: ۶۷ / ۱) این تعریف، از آن جهت که در صدد معرفی علم قرائت به گونه عام است می‌تواند تعریفی نسبتاً جامع باشد، اما قرائت (نه علم قرائت)، در میان محققان علوم قرآنی، اصطلاحی است که تنها قسمی خاص از آنچه در تعریف علم قرائت آمده را شامل می‌شود؛ چرا که در تعریف اصطلاحی قرائت، سند و روایت، به معنی نقل نوعی خاص از قرائت با استناد به قرائت رسول خدا ﷺ رکن اصلی تعریف به شمار می‌رود. به همین دلیل قرائتی که سند و روایت ندارد، اگر چه از لحاظ ادبی نیز وجهی صحیح داشته باشد، از دایره بحث خارج است.

اما غالب خاورشناسان، معنای اصطلاحی قرائت را راه و روش تلاوت و رسم قرآن با حروف و حرکات و نقطه‌ها یا عبارت از روش تلاوت قرآن یا رسم آن با برخی از آنها می‌دانند.

بررسی برخی علل پیدایش اختلاف قرائت از نگاه بلاشر

به طور طبیعی اختلاف قرائات، معلول عوامل و پیشینه‌ای بوده است که قرآن پژوهان مسلمان در کتب ویژه خویش بدان پرداخته‌اند، این عوامل، با وحیانی بودن و قدمت متن قرآن و مصونیت قرآن از تحریف ناسازگاری ندارد؛ ولی تعدادی از مستشرقان همچون بلاشر موضوع تعدد قرائات را دستاویزی برای آسیب به صیانت و مصونیت قرآن از تحریف قرار داده و بر اساس این جهت‌گیری، عوامل اختلاف قرائات را چنان به ترسیم کشیده‌اند که محصولش القائات تلخ آنان باشد. در اینجا به بررسی دیدگاه‌های بلاشر در این رابطه می‌پردازیم.

۱. مخالفت‌ها و مواجهه‌های اعتقادی و اجتماعی و تعدد مصاحف

مخالفت گروه‌های مختلف، از جمله شیعیان، با مصحف عثمان در مقام دفاع از مصحف امام علی (علیه السلام) و ابی و ابن مسعود، یکی از عوامل زمینه‌ساز اختلاف قرائت نزد بلاشر به شمار می‌رود، در این ارتباط، بلاشر می‌گوید: «دیدیم که تدوین و نشر مصحف عثمانی با چه عکس‌العمل‌های مختلف و شدیدی مواجه شد» (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۰: ۸۱). «تلاشی برای کنار گذاشتن مصاحف مکتوب ابی و علی (علیه السلام) و ابن مسعود به کار برده می‌شود و نتیجه عادی یک چنان تلاشی این می‌شود که طرفداران آنها وارد شوند که در اشاعه شفاهی مصاحف ایشان شدت عمل به خرج دهند» (همان، ۱۲۵).

با این حال، بلاشر توجه دارد که وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگام اختلاف بین اصحاب، فصل الخطاب بوده ولی از نظر او، بعد از حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) دیگر مرجعی برای رفع اختلاف نبوده است او می‌گوید:

«به طور قطع، در عصر مورد مطالعه ما، موقعیت متن قرآنی، به مراتب نگرانی‌آورتر از عصر حیات محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است. البته در این زمان نیز مقامی عالی وجود داشته که می‌توانسته است میان اختلافات مؤمنان درباره قرائات مختلف، حکمیت کند. با تدوین مصحف، برعکس اختلافات آشکار شده و به دنبال آن متن تثبیت می‌گردد. هر مصحفی، طرفداران، مدافعان و مخالفانی دارد. ولی دیگر کسی در آنجا نیست تا اختلافات آنها را حل کند و هرکس قاضی دعوای خود است. هر یک از گردآورندگان مصاحف، مقام خود را در کنار

استاد بالا می‌برد تا بدین وسیله بر اعتبار مصحف خویش بیفزاید. دخالت اختصاصات محلی، نظریات شخصی که حقایق را زهرآگین می‌کنند، پرمده‌هایی که از این اختلافات سوء استفاده و بهره‌برداری می‌کنند، همه اینها زمینه را برای تفرقه‌افکنی و فرقه‌سازی آماده می‌کند (همان، ۷۰).

«این مصاحف در جزئیات و در قرائت‌ها خیلی متفاوت بوده‌اند. مع ذلک امروز ما نمی‌دانیم که آیا قرائت‌هایی که بعدها به ابی، علی [علیه السلام] و ابن مسعود و غیره نسبت داده شده، مربوط به این عصر می‌باشد یا نه. با وجود این، بسیاری از این قرائت‌ها به نخستین مصاحف می‌رسد. چنانکه ظاهراً هنوز یکی از آنها برای ما قابل دسترس است» (همان، ۶۸).

بررسی

در اینجا باید پرسید با فرض قطعی وجود قرآن مکتوب در زمان رسول خدا ﷺ و خلفای پیشین، چرا باید چنین مخالفت‌هایی جدی باشد. اگر ما کار عثمان را توحید مصاحف بدانیم، آیا دیگر این تحلیل جایی خواهد داشت؟! رژی بلاشر انگیزه مخالفت با مصحف عثمان را موجبات اشاعه شفاهی مصاحف دیگران بیان می‌کند، در حالی که این مصاحف اختلاف ماهوی باهم نداشته‌اند و اثبات و تأیید امام علی [علیه السلام] و سایر مسلمانان نسبت به مصحف موجود، شاهد صدقی بر عدم تفاوت ماهوی این مصاحف است. بنابراین مخالفت‌ها صرفاً جنبه سیاسی یا شکلی و یا شخصی داشته‌اند چنان که وقتی طلحة ابن عبیدالله از امام علی خواست تا جهت رفع اختلاف مردم، دوباره مصحفی را ارائه کند که روزی به مسجد آورده بود، حضرت فرمود: آیا این قرآنی که در دست مردم است، تمامی قرآن است یا آنکه غیر از قرآن است؟ طلحة پاسخ داد: البته تمامی قرآن است. پس امام علی [علیه السلام] فرمود: اکنون که چنین است، اگر آن را گرفته و عمل کنید، به رستگاری می‌رسید. طلحة گفت: اگر چنین است، پس ما را بس است (مظفر، السقیفه، ۱۳۵۲: ۱۲۴). افزون بر اینها، باید یادآور شد که ترتیب سوره‌های مصحف عثمانی، با ترتیب مصحف‌های صحابه (به خصوص مصحف ابی بن کعب) مطابق بود، و تنها در مواردی اندک، با آنها مطابقت نداشت (معرفت، آموزش علوم قرآنی، ۱۳۸۷: ۷۹).

چنان که بلاشر، خود به نوعی بر اتفاق نظر شیعه نسبت به قرآن موجود اذعان دارد و اختلافات را صرفاً در برخی جزئیات و یا ترتیب و چینش آن می‌داند و می‌گوید: «امروز اثری از

محتوای این مصاحف منسوب به علی [علیه السلام] در دست ما نیست و شگفتا که علی رغم بحث‌هایی که خوارج و شیعه بر مصاحف عثمانی روا می‌داشتند، باز هم، همان مصحف عثمانی خیلی زود نزد آنها پذیرفته شد. از مصاحف قدیمی جز چند اختلاف قرائت که روایات بازگفته‌اند، چیزی بر جا نمانده و همان‌ها هم فاقد ارزش بسیار زیادی هستند» (بلاشر، همان، ۶۱) بلاشر در مورد ترتیب مصاحف معتقد است: «مصاحف ابی، علی [علیه السلام] و ابن مسعود ... اختلاف میان آنها منحصر به ترتیب سوره‌ها و جزئیاتی در متن بوده است» (همان، ۶۵).

«و دیدیم که در مصحف منسوب به علی [علیه السلام]، سوره‌ها بر اساس چه اصلی تنظیم شده بود. در مصاحف ابی، ابن مسعود، و به احتمال زیاد در مصحف ابوبکر هم سوره‌ها بر حسب طول نزول تنظیم شده بود» (همان).

وی در ادامه می‌نویسد: «به طور کلی آنچه مورد اطمینان است این است که اگر پیغمبر اسلام در حیات خود شخصاً به مقابله وحی پرداخته بود، این اختلافات به وجود نمی‌آمد. اگر چنین کاری به راستی تحقق یافته بود، هیچیک از تلمیذان بدون شک جرأت نمی‌یافتند نظمی را که استاد برقرار کرده در هم ریزد» (همان، ۶۶-۶۷).

البته در این جا باید به آقای بلاشر گوشزد کرد که این گونه هم می‌توان نتیجه گرفت: اینکه شاگردان و صحابی بی‌بدیلی چون علی [علیه السلام] در این ارتباط سکوت کرده‌اند یا بر آن صحنه نهاده‌اند، خود دلیلی بر صحت این کار و مسبوق به تأیید بودن آن توسط رسول خدا ﷺ است و گرنه آنان، در برابر چنین خبطی، هرگز سکوت نمی‌کردند.

بنابراین تحلیل بلاشر، مبنی بر نقش مواجهه‌های اعتقادی شیعیان و دیگر صاحبان مصاحف با عثمان در اختلاف قرائت، ناقص و از دیدگاه شیعه مردود؛ است چرا که مصحف امام علی [علیه السلام] هم حاوی تفسیر و تبیین آیات و هم متن و نص قرآن بوده، نه صرف نص قرآن؛ احیاناً به ترتیب و چینشی متفاوت داشته، چنانچه وقتی حضرت قرآن جمع‌آوری شده توسط خود را به مسجد آورد، فرمود: تمام آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده است، جمع آورده‌ام. آیه‌ای نبوده مگر آنکه پیامبر ﷺ خود بر من خوانده و تفسیر و تأویل آن را به من آموخته است ... (مظفر، السقیفه، ۱۳۵۲: ۸۲). در نتیجه نمی‌تواند هیچ‌گونه تعارض و تنافی بین حقیقت مصحف امام علی [علیه السلام] که در واقع ترکیبی از قرآن و تفسیر و عام و خاص و... آن است (خویی، البیان، ۱۳۷۵: ۲۴۲، رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۶۹: ۳۷۲) با قرآن موجود باشد.

بنابراین مصحف امام علی علیه السلام با حقیقت مصحف عثمان که صرفاً متن و نص قرآن تنافی نداشته است؛ چرا که رابطه آنان عموم و خصوص مطلق است. لذا امام علی علیه السلام بر مصحف عثمان صحه نهادند و فرمودند: سوگند به خدا که عثمان درباره مصاحف هیچ عملی را انجام نداد، مگر اینکه با مشورت ما بود (سیوطی، الاتقان، ۱۴۱۴: ۱/ ۵۹).

در واقع ایشان، این چنین به تأیید مصحف عثمان پرداختند: اگر من هم به جای عثمان بودم، همان کار (یعنی توحید مصاحف) را می‌کردم (جزری، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱/ ۸). شیعیان نیز از همان آغاز، مصحف را به تبع امام علی علیه السلام و صحابی بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفته بودند.

باید این نکته را یادآور شد که اصولاً انگیزه تدوین قرآن توسط عثمان بعد از آن زمانی شکل گرفت که اختلاف قرائت رو به فزونی نهاده بود و او صرفاً برای جلوگیری از این اختلاف و حفظ وحدت رویه در قرائت متواتر مردم به توحید مصاحف پرداخت تا میراث الهی پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی قرآن و قرائت واحد جبرئیل حفظ شود. روشن است که این اختلاف قرائت، از نظر زمانی که مقدم بر تدوین و توحید مصاحف و مصحف عثمانی است نه آنکه درگیری صاحبان مصاحف با مصحف عثمانی، عاملی برای پیدایش قرائات جدید باشد.

علاوه بر آن، در روایات شیعه بر قرائت تکیه شده است نه مصاحف؛ به این معنا که معیار رفع اختلاف و مرجع رسیدگی و فصل الخطاب و صحت یک قرائت، تطبیق و همسانی آن با قرائت عموم جامعه و کاشف از قرائت پیامبر صلی الله علیه و آله است، نه انتساب به قرائت فرد یا قاری خاص یا مصحف فلان شخصیت و صحابی، چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ به راه حل رفع اختلاف قرائات فرمودند: کف عن هذه القرائه اقرء كما یقرا الناس (کلینی، کافی، ۱۳۶۹: ۲/ ۶۳۳، ح ۲۳) و نیز اما هشتم همین را ملاک قرار دادند (کما یقرا الناس) (مجلسی، بحارالانوار، بی‌تا: ۸۲/ ۲۹، ح ۱۸).

این سفارش ائمه شیعه نه تقیه بردار بوده نه جنبه رعایت مصالح سیاسی یا مصالح عمومی و وحدت مسلمانان را داشته است، وگرنه قرآن موجود را ملاک صحت همه گفتار و کردار خویش و پایه همه قواعد دین و فقه و حقوق و... قرار نمی‌دادند که اگر سخنی از ما به شما رسید و مخالف قرآن موجود بود، آن را واگذارید (کلینی، همان، ۱/ ۸۸)؛ وکل حدیث لایوافق کتاب الله فهو زخرف (فیض کاشانی، الحق المبین، ۹) باید یادآور شویم حد تقیه و

حفظ وحدت تا وقتی است که اصل دین در خطر قرار نگیرد و حد تسامح و وحدت تا جایی است که به اصل دین لطمه نخورد، فامسکت یدی حتی رایت ان راجعه الناس قد رجع ان دین محمد... فخشیت ان لم انصر الاسلام واهله ان اری فیہ ثلما تکونا لمصیبه به علی اعظم من فوت ولا یتکم (نهج البلاغه، ن ۶۲) که در صورت ضرورت و لزوم برای حفظ بنیاد و اصل دین و ثقل اکبر یعنی قرآن ائمه علیهم السلام جان خود را نیز ایثار می کردند چنانچه، امام حسین علیه السلام فرمودند: «ومثلی لایبایع مثله» (اربلی، کشف الغمه، ۳۸۱ ق: ۲/ ۶۲).

بنابراین، ملاک صحت یک قرائت، نه وجود آن در مصاحف یا استناد آن به اقوال قاریان، بلکه استناد آن به طریقه‌ای است که مسلمانان، سینه به سینه، از پدران و اجداد خود، از شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تلقی کرده‌اند (فخاری، سعید، محکم و متشابه نسخ و قرائات از دیدگاه آیت الله معرفت، ۱۳۸۹: ۱۳۴).

۲. علم قرائات زاییده ضرورت و جریان تاریخی

علم قرائات، نه لزوماً در زمان خود پیامبر و یک جریان اصالتمند، بلکه زاییده ضرورت و جریان تاریخی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است، چنان که بلاشر می‌گوید:

«در طی دوره‌ای طولانی که پایانش درست مشخص نیست، زیرا همه در یک زمان واحد پیش نیامده، قاریان زیادی به وجود آمدند. این دوره برای آنها که فاقد دقتی زیاد هستند و یا دوست دارند که از روشی خاص پیروی کنند، عصری طلایی است. همین طور است در مورد روافضی که مورد قبول سنی‌های متعصب قرار گرفته بودند، مصحف ابن مسعود را ملاک قرائت قرار داده بودند.

در این کشمکش‌ها و زیر و بالاهاست که سرانجام پیروزی دانشی به نام «علم قرائات» اعلام می‌شود» (بلاشر، همان، ۱۲۵).

در اینجا باید گفت فرض بلاشر این است که دانش علم قرائات در زمانی بعد از پیامبر پدید آمد در حالی که می‌توان گفت، زمان پیامبر حداقل بسترهای توجه به صحت قرائت و نوع قرائت فراهم بوده است، با این وجود، نمی‌توان زمان و طول فاصله وحی را نادیده گرفت؛ چرا که لهجه‌ها و گویش‌ها می‌توانند بر نوع قرائت اثرگذار باشند. طبقه و طیف قاریان در زمان خود پیامبر پدید آمدند گرچه، به طور تخصصی و ویژه، بعد از پیامبر شکل می‌گیرد. به نظر می‌رسد نظر دقیق و صحیح آن است که علم قرائت از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله به مرور، به

تکامل می‌رسد و این علم، از اختلاف ذاتی موجود در قرائت‌ها سرچشمه نگرفته، بلکه در ابتدا، در مقام حفظ و صیانت قرائت صحیح بوده، لکن بعدها به مرور زمان و با گسترش و وسعت اسلام و مسلمانان، در صدد نفی قرائات غیر صحیح و باطل و شاذ برآمده است.

در هر حال، برخلاف تصور بلاشتر از آغازین آیات نازل و دستور خداوند به پیامبر ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (علق / ۱) آموزش قرائت قرآن توسط ایشان شکل می‌گیرد. و آنگاه حضرت ﷺ آن را بدون ذره‌ای کم و کاست برای مردم اقرار می‌کند که ﴿لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ﴾ (اسراء / ۱۰۶) و رنه رگ گردنش زده می‌شد ﴿لَقَطَفْنَا مِنْهُ الْإِبْرَاقَ﴾ (الحاقه / ۴۶) به این ترتیب، آموزش قرآن و قرائت آن در سرفصل دعوت نبوی ﷺ قرار می‌گیرد: ﴿وَنُزِّلْنَاهُمْ وَلِيُتْلَاهُمْ الْقُرْآنَ﴾ (آل عمران / ۱۶۴) و پیامبر ﷺ ده آیه ده آیه، کلام خدا را بر مردم اقرار می‌فرمایند (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۱: ۲۹، به نقل از قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۱۴۰۵: ۱ / ۲۶): «إذا تعلموا النبی عشر آیات لم يتجاوزوا حتی يعلموا ما فیها ما العلم والعمل: قال افتعلمنا القرآن و العلم والعمل جميعاً» (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۱۴۱۴ / ۳۵۲)؛ با اندکی تفاوت در تعبیر در اصول کافی، کتاب فضل القرآن) با این نگاه، دیگر علم قرائت نمی‌تواند زاینده جریان تاریخی ناخواسته باشد، بلکه پیامبر ﷺ خود آغازگر قرائت اصیل است؛ یعنی همان قرائتی که قرآن بر اساس زبان فصیح و بلیغ عربی و بدون هرگونه عیوب لهجه‌های محلی نازل شده (حجتی، پژوهشی در لهجه قرآن، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ۱۳۸۶: ش ۲) البته علم قرائات متعدد، به دوره پس از ظهور تعدد قرائات مربوط می‌شود، ولی علم قرائت صحیح، برای صیانت از تأثیر تفاوت لهجه‌ها در زمان پیامبر اکرم ﷺ وجود داشته است.

۳. پدیده استناد در علم قرائات

چنان که می‌بینیم، تأکید هر گروه و طایفه به مستندسازی قول خود به پیامبر، خود یک نوع تعدد و تکرار در قرائات را دامن می‌زند و این معنا از یک نظر نیکو است؛ چرا که همگی استناد به سرچشمه وحی دارد، اما از یک نگاه مذموم است؛ زیرا معلوم نیست تکرار و تکرر قرائت‌ها، از ناحیه وحی یا مورد تأکید وحی بوده باشد، با وجود آنکه وحی به یک صورت و به یک قرائت نازل شده است. رژی بلاشتر در این رابطه می‌گوید:

«این علم همانند رویه قضائی و تفسیر، عیال روایت است. مراجعی که قاریان قرآن بدان‌ها ارجاع می‌دهند، همه همانند بوده و در آغاز سلسله اسناد آنها نام‌های ابی، ابن مسعود، علی [علیه السلام]، عمر، ابن عمرو یا ابن عباس چون در هر حدیثی دیگر به چشم می‌خورد. اصولاً هر قاری از خود دفاع می‌کند که او نوآور و بدعت‌گذار نیست. او روایتی را که به اعتقاد خودش محکم است، نقل نموده و اعلام می‌کند که آن را از استادی دریافت داشته که او نیز به نوبه خود از استادی دیگر آموخته است. بدین ترتیب، سلسله تا صحابه مستقیم (بلا فصل) محمد [صلی الله علیه و آله] ادامه می‌یابد (بلاشر، همان، ۱۳۷۰: ۶۵). البته این نقل قول شفاهی را می‌توان به وسیله یک سلسله سند، نسل اندر نسل، تعقیب کرد و غالب اوقات این سلسله به چند سند منتهی می‌شود. مثلاً سلسله سند قرائات نافع مدنی چنین است:

ام سلمه زوجه رسول خدا متوفی (م ۵۹ ر ۶۷۸) ابو هریره (م ۵۷ ر ۶۷۶)، ابن عباس که مصحفی تقریباً همانند مصحف عثمان (م ۶۸ ر ۶۸۷)، در اختیار داشت. ۶۸۹. همگی از اصحاب یزید بن القعقاع (م ۱۳۰ ر ۷۴۷). بنده ابو میمون بنده آزاد شده ام سلمه آزاد شده عبد الله بن عیاش، عبد الرحمن بن هرمز (م ۱۱۷ ر ۷۳۵)، شبیه ابن نصح نافع، متوفی در ۱۶۹ ر ۷۸۵. (م ۱۳۰ ر ۷۴۷) بنده آزاد شده ام سلمه، مسلم بن جندب (م قبل از ۱۳۰ ر ۷۴۷).

بدین ترتیب، سلسله سند دیگری در اختیار داریم که با دقتی تا سرحد وسواس تشکیل شده و به خوبی نشان می‌دهد که در تدوین علم قرائات مبتنی بر روایت تا چه حد مراقبت وسواس‌گرانه‌ای داشته‌اند (بلاشر، همان، ۱۲۶-۱۲۷).

بنابراین سعی شده که «اجماع علماء» را با پوشاندن در کسوت اجازه استادان نخستین (صحابه) معتبر شمرده و بقبولانند. در نتیجه اگر سلسله‌های مختلف روایت قاریان قرن دوم تا هشتم را تعقیب کنیم، بدانجا می‌رسیم که در جوار عثمان و یزید بن ثابت، جواز قرائت به [امام] علی [علیه السلام]، ابی و یا ابن مسعود نیز می‌رسد. بهترین نمونه‌ای که در این باره می‌توان نقل کرد، مورد عاصم (متوفی حوالی، ۱۲۷/۷۴۴) می‌باشد که سلسله اسنادش بدین ترتیب است:

عثمان و ابن مسعود، عثمان، علی [علیه السلام]، ابی، زید بن ثابت و ابن مسعود زر بن حبیش عبد الله بن حبیب السلمی عاصم (بلاشر، همان، ۱۳۱).

بررسی

روشن است که این دقت بیش از اندازه در اسناد، نشانگر اهمیت حفظ و صیانت از نص اصیل قرآن نزد مسلمانان بوده است.

لذا اگرچه همه قاریان ادعای استناد قرائت خویش به پیامبر ﷺ را داشتند و در این میان، قرائات غیر اصیل نیز شیوع می‌یافت، ولی این قرائات، مادامی که به حضرت استناد نمی‌یافت، موجه، تلقی نمی‌شد و مشروعیت نداشت. پس صرفاً قرائتی حجیت و مشروعیت دارد که در سلسله اسناد صحیح به قرائت پیامبر منتهی شود، ورنه به خودی خود، ارزش و اعتباری ندارد. در واقع، نقش اصلی این سلسله اسناد تعیین قرائت رسول خدا ﷺ است و صرفاً جنبه کاشفیت سند از قرائت معصوم را دارند، نه موضوعیت. به همین دلیل، این سلسله اسناد تا وقتی مطابق قرائت متواتر و عموم جامعه و مستند به قرائت پیامبر باشد، قابل اعتناء هستند، وگرنه مقبول نخواهند بود و مشروعیت ندارند. البته از نگاه شیعه و عموم مسلمانان، تنها قرائت موجود و منطبق بر نص موجود متواتراً و قطعاً مستند به حضرت است؛ یعنی روایت حفص از عاصم که به علی رضی الله عنه و از ایشان به پیامبر منتهی می‌شود و بر خلاف سایر قرائات، حاصل اجتهاد قاریان نیست، بلکه مبتنی بر نقل است (معرفت، آموزش علوم قرآن: ۱۳۷۴: ۹۴) چرا که عاصم قرائت کامل خود را تنها از استاد خود ابو عبد الرحمن سلمی و او نیز به طور کامل، از امام علی رضی الله عنه دریافت کرده است. وی در این باره می‌گوید: من در قرائت، هیچ اختلافی با ابو عبد الرحمن نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نورزیدم، زیرا به یقین می‌دانستم که ابو عبد الرحمن سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی رضی الله عنه مخالفت نورزیده است (ذهبی، محمد بن احمد معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۴۸). از این طریق، اسناد طلایی که به رسول خدا ﷺ منتهی می‌شود، فراهم می‌آید و همین سر پذیرش عموم مردم نسبت به قرائت او و نیز تأکید امامان شیعه بر آن است. بنابراین، همچنان که بزرگانی چون بدرالدین زرکشی (زرکشی، فی علوم القرآن، ۱۲۷۶: ۱ / ۳۱۸) و علامه خوئی، (خوئی، البیان، ۱۳۷۵: ۱۷۳) فرموده‌اند: قرآن و قرائات دو حقیقتند: آن وحی الهی است که بر پیامبر اکرم فرو آمده و این اختلاف قراء بر سر شناخت آن وحی، که بیشتر بر پایه اجتهادات شخصی آنان قرار دارد. لذا حدیث «قراوا کما یقرا الناس» ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن را از پیامبر به ارث برده‌اند (معرفت، آموزش علوم قرآنی، ۱۳۸۷: ۹۸) و تخلف از آن جایز نیست (موسوی خمینی، تحریر الوسیله، بی‌تا: ۱ / ۱۵۲، مسئله ۱۴).

۴. تأثیر متقابل علم صرف و نحو و علم قرائت

از نگاه رژی بلاشر، علم قرائت قرآن، مستقیماً بر روند رشد قواعد علم صرف و نحو اثر می‌گذارد، همچنین قواعد صرفی و نحوی تأثیر مستقیم بر شکل‌گیری و سامان یافتن علم قرائت دارد، به صورتی که تفکیک این دو علم از هم هرگز ممکن نیست، وی می‌گوید:

در اینجا جریاناتی نیز محافظه کارانه و بسیار عمیق و مقتدر وجود دارد که در ادامه شریعت اسلامی، سرانجام با قبولی عام به پیروزی می‌رسد. پیشرفت قرائت با عوامل دیگری برخورد می‌کند که در اساس، جنبه نوآوری بیشتر دارند. در این مسیر و پیش از هر چیز، نقش اساسی مربوط به مطالعات زبان شناسی از نظر صرف و نحو و علم اللغه است. اگر در حقیقت، همانطور که بارها دیده‌ایم، تفسیر و علم قرائت اساس صرف و نحو عرب باشد؛ برعکس، این علوم نیز به نوبه خود در تثبیت و از برخواندن قرآن، متقابلاً اثر می‌گذارند. از همان اوایل در بصره، فعالیت قاری با تلاش نحوی و لغوی با هم اشتباه می‌شد (به عبارت دیگر، میان علم قرائت و نحو و لغت جدایی نبود). نصر بن عاصم (۱۰۶هـ) و یحیی بن یعمر (۱۰۸هـ) را به ترتیب به عنوان قاری و نحوی و لغوی می‌شناسند (بلاشر، همان، ۱۲۷)

بررسی

برداشت بلاشر می‌تواند ناشی از تعصب و پای بندی برخی از علمای نحو به صنعت و فن خود باشد که آنان را وادار ساخته تا اجتهاد در قرائت را برای اهل لغت و آشنایان با زبان عرب جایز بدانند. حتی زمانی که قرائت آنان با قرائت اهل تحقیق و نیز جمهور مردم سازگار نباشد. چنان که کسائی در مسجد النبی، همزه را با «نبر» یعنی با تحقیق همزه می‌خواند برخلاف قاریانی که به تسهیل و ابدال و یا حذف همزه می‌پرداختند مثلاً قد افلح، را قد فلح قرائت می‌کردند (ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابه فی معرفه الصحابه: ۱۴۲۷، ۷/۵) این در حالی بود که بسیاری به قرائت حمزه اعتراض می‌کردند اما کسائی به اعتراضات مردم اعتناء نمی‌کرد (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بی‌تا: ۲۷/۳) در این میان، خود فریفتگی قاری به علم و دانش خود، او را به این ورطه می‌افکند که قرائت شاذی را بر می‌گزیند که هم مخالف رسم الخط و هم قرائت جمهور بود (ابوحیان، البحر المحیط، بی‌تا: ۴۲۸/۶؛ معرفت، التمهید، بی‌تا: ۳۴).

در هر حال، پای‌بندی برخی علمای نحو به صناعت و فن خود، سبب شد که اجتهاد در قرائت را برای عالمان به لغت و زبان عرب جایز بدانند، و بر اساس این عقیده، هر قرائتی را که مطابق قواعد عربی بود، صحیح می‌انگارند هر چند، روایت و نقل، آن را تأیید نکند. اما چنان که گفته شد، در اصل هر راه و روشی که مستند به قواعد باشد - و نتوان آن را مبتنی بر نقل و روایتی نمود - مشمول معنای اصطلاحی قرائت نخواهد بود.

در اینجا باید توضیح داد که اجتهاد علمای صرف و نحو، بر پایه متن اصیل موجود و متواتر بوده است، نه خارج از چارچوب متن موجود، لذا دیدگاه‌های آنان نمی‌تواند اصالت قرآن یا قرائت متواتر را خدشه‌دار کند و صرفاً نوعی اظهار نظر یا اجتهاد نحوی که فاقد مشروعیت است، لذا علمای قرائت، این دسته از دانشمندان نحو را شدیداً مورد حمله قرار داده‌اند. البته باید یادآور شد، عقیده و رأی به جواز اجتهاد در قرائت، میان دانشمندان نحو و لغت طرفدارانی محدود دارد. چنان که ابو العباس مبرد که از دانشمندان بزرگ نحو و ادب است، می‌گفت: هر گاه من یکی از قراء به شمار می‌رفتم، در «لکن البر» باء «البر» را به فتح می‌خواندم. [در حالی که تمام قرآء در هر دو مورد آن را به کسر خوانده‌اند]. این بیان مبرد (م ۳۵۴ هـ. ق) اعتراف ضمنی و بلکه صریح است که قرائت، فن و تخصص او نبوده و نمی‌تواند درباره آن اجتهاد و اظهار نظر کند.

همچنین از ابی عمر عیسی بن عمر ثقفی نحوی نقل شده است که او طرق قرائت قرآن را مبتنی بر قواعد عربی می‌دانست و نیز از ابی بکر محمد حسن بن مقسم بغدادی مقری نحوی (م ۳۵۴) نقل شده که تصور می‌کرد: هر وجهی در قرائت که از نظر عربیت صحیح باشد، قرائت آن در نماز جائز است. ابی طاهر بن ابی‌هاشم پس از نقل این گفتار، در کتاب *البيان* خود اضافه می‌کند که ابن مقسم مطابق بدعتی که گذارد، به بیراهه افتاده است. ابن جزری می‌نویسد: به خاطر همین بدعت، در بغداد مجلسی مشحون از فقها و قراء، با حضور ابن مقسم بر پا شد و حاضران، به اتفاق آراء، وی را از اینگونه اظهار نظرها نهی کردند. ابن مقسم نیز توبه کرد و فی المجلس توبه نامه نگاشت. بسیاری از ائمه قرائت از قبیل نافع و ابی عمرو بن علام می‌گفتند: هر گاه ما به آنچه باید قرآن را قرائت کنیم موظف نمی‌بودیم، چنین و چنان قرآن را قرائت می‌کردیم (نصیری، اختلاف قرائات و تحریف قرآن، ۱۳۸۷: ۶۰ و حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ۱۳۸۶: ۲۵۰-۲۵۳).

در این ارتباط استاد حسن زاده نقل می‌کنند:

«چه بسیار از کلمات قرآن است که طرز نگارش آن با قواعد دستوری علم نحو سازگار نمی‌باشد، مثلاً چه بسا فعل ماضی است که بر صیغه جمع است و در آخرش «الف» نوشته شده است. و چه زیاد فعل مفردی که آخرش به الف نوشته شده. و چه زیاد است کلمه‌ای که در وسطش «الف» افزوده شده با اینکه نیازی به آن نبوده تا بدانجا که صحابه به خاطر پیروی از مصحف‌هایی که در عهد پیغمبر نگاشته شده بود، در شیوه نگارش آن به قواعد علم نحو و رسوم خط عرب توجهی نکرده‌اند تا اینکه خط قرآن و حروفش دستخوش دگرگونی نشود و هیچکس گمان نبرد که در آن تصحیف شده. یا در وقت نسخه‌برداری، کلمه یا نقطه‌ای از آن تغییر داده شده، یا کم و زیاد گردیده است» (حسن زاده آملی، قرآن هرگز تحریف نشده، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

۵. ابتدایی بودن خط عربی و نداشتن اعراب و حرکت در قرآن‌های عصر اول از نظر مستشرقان، یکی از زمینه‌ها و عوامل مؤثر در پدید آمدن اختلاف قرائات، فقدان اعراب و حرکات در قرآن‌های اولیه است.

با وجودی که بلاشر اذعان به مأنوس بودن عرب نسبت به مفهوم نوشتار و حساب و کتاب و وجود انگیزه کافی نسبت به حفظ کتاب خدا از ناحیه مسلمانان می‌نماید چنانچه گفته است: همچنین در قرآن دیده می‌شود... اعمال در نامه‌ای که هر کس در روز قیامت به دست دارد به ثبت رسیده است. پس بدین ترتیب مفهوم کتاب و دفتر و نامه در فکر همه مأنوس است... و در نتیجه و به همان دلیل که برای مؤمنان تنها راه نجات، توسل بدان است (منظور آموزه‌های قرآنی است)، به همان دلیل شایسته است که از آن نگهداری شود (منظور او حفظ قرآن به واسطه نوشتن قرآن است) (بلاشر، همان، ۳۴).

ولی با این حال مشخص نیست که چرا باز مستشرقان و بلاشر بر طبل فقدان نوشتار یا ابتدایی بودن آن می‌کوبند. به نظر می‌رسد مستشرقان در نوعی سردرگمی، ابهام و یا بدگمانی گرفتار آمده‌اند و آنان این زمینه‌ها را شرایط، خوبی برای مشوش نشان دادن قرآن تلقی کرده‌اند. یکی از محققان می‌گوید:

باید یادآور شد که خط عربی، با وجود عدم تکامل احتمالی، چنان نبوده است که نتواند متن قرآن و اصالت آن را صیانت بخشد. نمی‌شود صرفاً به این دلیل، دامنه این شبهه را گستراند که احتمالاً مشکلاتی از این ناحیه، در کتابت قرآن بوده است (رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۶۹: ۴۹۱)

بلاشر در ارتباط با ابتدایی بودن خط و دشوار بودن خواندن متن به علت نقص الفبا می‌گوید: «به هر حال می‌توان گفت که متن، همچنان از نظر خواندن، به علت نقص الفباء، بسیار دشوار بوده است» (بلاشر، همان، ۸۱) «بدون اطاله کلام، باید پذیرفت که اگر علامتگذاری کلمات به نظم آیات در سوره‌هایی که به قید کتابت درآمده بودند، کمک می‌کرد و اگر این علامت‌گذاری‌ها موجب شد که از قلم افتادگی‌ها و اختلافات در تعداد و جای کلمات از میان برود، برعکس ابتدائی بودن الفباء و ثابت نبودن املاء کلمات، موجب تشدید اختلاف در ضبط کلمات و تغییر تلفظ کلمات گردید» (همان) آیا لازم است که در این جا باز تکرار کنیم که رسم الخط معمول آن روز، که هنوز تکامل نیافته بود، مسلماً امکان نمی‌داد که بدون مراجعه به حافظه، به قرائتی مطمئن دست یافت؟ این حقایق مسلماً نشان می‌دهند که علی‌رغم شور مسلمانان متعدد، ضبط متن کامل وحی‌ها هنگام رحلت محمد [ﷺ]، کامل و رضایت‌بخش نبوده است (همان، ۳۲). «اگر به این موضوع، ناستواری روش کتابت به کار رفته را نیز بیفزائیم، به دو نتیجه می‌رسیم: اولاً خواندن این خطوط رمزگونه همیشه اطمینان‌بخش نبود، ثانیاً از حفظ و به آواز بلند خواندن، امکان می‌داد که به خواندن دقیق و قابل اطمینان این خطوط موفق گردیم. اضافه روایات به کمک دلایل کم‌وبیش بدیهی، نتیجه اخیر را تشریح می‌کنند. اساساً در دوران محمد [ﷺ] حافظه به عنوان وسیله اساسی نقل و حفظ قرآن شمرده می‌شد. حتی علامت‌گذاری کتبی (اعراب گذاشتن) آیات نازل شده، نه تنها اثر این نیروی عقلی (حافظه) را کاهش نداد، بلکه سرانجام به این نتیجه متناقض رسید که حافظه را خدمت‌گذار ضروری خود سازد. بلافاصله در اینجا یک نکته مهم مطرح می‌شود: آیا دلیلی داریم که در زمان حیات محمد [ﷺ] آن عده از صحابه پیامبر که قرآن را از حفظ داشتند - و چنانکه خواهیم دید تعدادشان محدود است - تمامی قرآن را در حافظه خود ضبط نموده بودند؟ برای این پرسش نیز در روایات پاسخ لازم هست (همان، ۳۱) این ملاحظه بسیار جدی، اهمیتش از مسأله‌ای که مطرح خواهیم ساخت، کمتر می‌باشد. بطور قطع، در عصر مورد مطالعه ما، موقعیت متن قرآنی، به مراتب نگرانی‌آورتر از عصر حیات محمد [ﷺ] بوده است. البته در این زمان نیز مقامی عالی وجود داشته که می‌توانسته است میان اختلافات مؤمنان درباره قرائت مختلف، حکمیت کند. با تدوین مصحف، برعکس اختلافات آشکار شده و به دنبال آن، متن تثبیت می‌گردد. هر مصحفی، طرفداران، مدافعان و مخالفانی دارد. ولی

دیگر کسی در آنجا نیست تا اختلافات آنها را حل کند و هرکس قاضی دعوای خود است. هریک از گردآورندگان مصاحف مقام خود را در کنار استاد بالا می‌برد تا بدین وسیله بر اعتبار مصحف خویش بیفزاید. دخالت اختصاصات محلی، نظریات شخصی که حقایق را زهرآگین می‌کنند، پرمدهایی که از این اختلافات سوء استفاده و بهره‌برداری می‌کنند، همه اینها زمینه را برای تفرقه‌افکنی و فرقه‌سازی آماده می‌کند (همان، ۷۰). اگر علامت‌گذاری کلمات به نظم آیات در سوره‌هایی که به قید کتابت درآمده بودند کمک می‌کرد و اگر این علامت‌گذاری‌ها موجب شد که از قلم افتادگی‌ها و اختلافات در تعداد و جای کلمات از میان برود، برعکس ابتدایی بودن الفباء و ثابت نبودن املاء کلمات، موجب تشدید اختلاف در ضبط کلمات و تغییر تلفظ کلمات گردید (همان، ۴۸).

بررسی

گرچه مورّخانی، چون ابن خلدون، ابتدایی بودن خطّ عربی را تایید کرده‌اند و گفته است: خطّ عربی در آغاز طلوع اسلام از لحاظ استواری و زیبایی و خوبی نه تنها به مرحله‌ی نهایی کمال بلکه به حدّ متوسط هم نرسیده بود، چون عرب‌ها در وضع بادیه نشینی و وحشی‌گری به سر می‌بردند و از پیشه و هنر دور بودند.

باید دید چه نظریه‌هایی به خاطر رسم الخطّ قرآن که صحابه آن را با خط‌های معمول خود نوشته‌اند پدیدآمده است. آنها با خط‌هایی که از زیبایی بهره‌چندانی نداشت، اصول خطّ قرآن را نوشته‌اند، و در نتیجه در نظر کارشناسان، بسیاری از شیوه نگارش آنان با قواعد و رسوم صنعت خطّ سازش ندارد، و سپس تابعین نیز همان رسم الخطّ را از لحاظ تَیَمُّن و تبرک رسم الخطّ اصحاب پیامبر ﷺ پیروی کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، قرآن هرگز تحریف نشده، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

در اینجا در مقام نقد سخن مستشرقان، به طور عام باید گفت: گرچه اعراب نداشتن، در مواردی، به ویژه، بعد از توسعه اسلام، تلفظ غلط قرآن را محتمل می‌کرد و به همین دلیل، بعدها قرآن دارای اعراب و حرکت شد.^[۱] اما با توجه به اقدامات دفاعی و صیانت بخش پیامبر، نظیر مقابله و نزول هر ساله قرآن و نیز وجود حافظان وحی که بر حفظ فرهنگ شفاهی (معرفت، التمهید، بی تا: ۴۲/۲ به بعد و ص ۲۲۶-۲۱۸). تکیه داشتند، احتمال خلل در آن مرحله نبود. ضمن آنکه تواتر قرائت موجود، خود شاهدهی محکم بر مصونیت قرائت مشهور است.

در هر حال، مسلماً نوشتار و نگارش متن قرآن، بدون اعجام و ... بوده، اما این سؤال پیش می‌آید که آیا آن، یک روند طبیعی بوده؛ یعنی هنوز نگارش عربی نقطه و حرکت نداشته یا بنا بر نقل، این امر به دستور عثمان صورت گرفته است که گفته: «جرّدوا القرآن»؛ یعنی قرآن را از هر گونه مشخصات املائی تجرید کنید. گویند ابی بکر نیز صحیفه‌های قرآن را همین گونه فراهم آورده بود؛ یعنی صحیفه‌های، مجرد از هر گونه مشخصات املائی،

علایم، تفسیر و توضیح او بوده‌اند (حجتی، کرمانی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ۱۳۸۶: ۴۵۱). به نظر می‌رسد، طرح نظریه تجرید قرآن از هر گونه علامت و توضیح از سوی عثمان و جهت انعطاف داشتن برای قرائات مختلف، صرفاً توسط طرفداران دیدگاه اختلاف قرائات و برای توجیه آن شکل گرفته است. در صورتی که مقصود عثمان از «جرّدوا القرآن» حذف اضافات تفسیری، توضیحات و شأن نزول‌ها و روایات ذیل قرآن بوده، نه عاری ساختن آن از اعجام و اعراب و ...؛ زیرا طبیعتاً در آن مقطع که خط عربی اعراب و اعجام و... نداشت و بعدها

ضرورت جلوگیری از اشتباهات در قرائت مسلمانان را به سمت اعراب‌گذاری قرآن سوق داد. باید یادآور شد که علیرغم غلط‌های املائی مصحف عثمان و امام علی [علیه السلام] مردم را واداشت تا به همان مصحف ملتزم باشند تا مبدا بعدها کسانی، به بهانه اصلاح قرآن، آن را تغییر داده یا تحریف کنند. از این رو تأکید کردند: از امروز هیچ کس نباید به قرآن دست بزند؛ ان القرآن لایهاج الیوم ولا یحول (طبری، جامع البیان فی تاویل القرآن، ۱۴۱۲: ۲۷/۱۰۴ و طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۲۱۸/۹) و علمای شیعه اجماع دارند که قرآن موجود در دست مسلمانان همان قرآن کامل و جامع است (مجلسی، بحار الانوار، بی‌تا: ۹۲/۴۲-۴۱) این حساسیت در حفظ اصالت متن قرآن تا بدان جا بوده که امام صادق [علیه السلام] حتی تغییر در رنگ مرکب نوشته‌های قرآنی را بر نمی‌تابیدند (معرفت، آموزش علوم قرآنی، ۱۳۸۷: ۹۹).

۶. اعراب و حرکت نداشتن قرآن‌ها زمینه برداشت‌های متعدد و قرائات مختلف به نظر بلاشر، از جمله زمینه‌های برداشت‌های گوناگون و تعدد قرائات، اعراب و حرکت نداشتن قرآن‌ها است، به نظر می‌رسد، بلاشر بین مفهوم تفسیر و قرائات خلط کرده و برداشت‌های مفسرانه از یک متن بدون اعراب و اعجام را تعدد قرائات تلقی کرده است، چنان که می‌گوید:

یک رافضی، یک عالم شیعه سعی می‌کند که از میان تعبیر مختلفی که از یک کلمه بدون نقطه و علامت (اعراب و اعجام) می‌تواند به دست آید، آن را استنباط نماید که بیشتر موافق عقیده‌اش هست (همان، ۱۲۹).

بدین ترتیب، نظام «قرائت» عقلی محض به وجود می‌آید که می‌تواند، غالباً به طور مفیدی، علیه تسلط شدید قرائت‌های روایی به ستیزه برخیزد (همان، ۱۲۸).

بررسی

واضح است که حدود نیمی از حروف الفبای عربی در نوع شکل خود مشابه‌اند (مثل ب، ث، ت و ...) و نداشتن نقطه، چه بسا، اختلافی بسیار در قرائت پدید آورد (فخاری، محکم و متشابه نسخه و قرائت از دیدگاه آیت الله معرفت، ۱۳۸۹: ۵۵).

به طور مسلم، اگر شیوه حفظ مسلمانان در حفظ قرآن و وجود حافظان و ذکر شبانه‌روزی آن نبود، اختلافاتی پدید می‌آمد. لذا اگر چه این عامل، اثری بسزا بر فراهم کردن زمینه برداشت‌های متعدد نسبت به نوع قرائت‌ها داشت و در نتیجه، زمینه برداشت‌های عقلی محض را پدید می‌آورد، ولی همان طور که ذکرش گذشت، صحت و مشروعیت برداشت از متن و نص قرآن، منوط به استناد و نقل صحیح است، و گرنه برداشت‌ها و اجتهادات عقلی در رابطه با قرائت صرفاً می‌تواند، به عنوان یک احتمال مطرح باشد اما چون اساس قرائت، همان طور که گفته شد مبتنی بر تواتر سینه به سینه و استناد قطعی به پیامبر ﷺ، بوده است، به طور قاطع باید گفت: در اصل و نص قرآن و حقیقت آن، در این رابطه، کوچکترین خدشه‌ای وارد نشده چنان که مثلاً اگر «موسی» نوشته می‌شود و «موسا» خوانده می‌شود، صرفاً بر پایه نقل متواتر قرار دارد، و نه برداشت‌های عقلی و همان طور که گفتیم، حقیقت قرآن یک چیز است و قرائت یک چیز دیگر. پس این گونه نظامات عقلی و اجتهادات، در نص قرآن و قرائت متواتر مرسوم راهی ندارد و تنها می‌تواند یک نظریه ذهنی به شمار رود، نه بیشتر.

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی در ارتباط با عوامل و زمینه‌های اختلاف قرائت که مستقیم یا غیرمستقیم بلاشر به آن‌ها اشاره داشته و در نوع نگاه و نتیجه‌گیری او از مباحث مؤثر بوده است می‌توان گفت؛ در مجموع از همه عواملی که بیان کرده تنها، برخی عوامل، چون تأثیر لهجه‌ها و گویش‌ها و یا غلط‌های جزئی مصحف‌ها و یا افزودنی‌های تفسیری صحابه، می‌توانستند موجبات برخی اشتباه‌های سطحی را فراهم کند و آن هم تنها در محدوده خاص که با تدابیر پیامبر و صحابه بزرگی چون امیرالمومنین علی علیه السلام برطرف گردید، و سایر زمینه‌ها و عوامل نمی‌توانستند ماهیت و حقیقت نص قرآن را تحت تأثیر قرار دهند و در واقع

هیچ تأثیری در خدشه وارد کردن به حقیقت و ماهیت قرآن و یا سلامت و مصونیت قرآن نداشته و ندارند و هم‌چنان که عموم اندیشمندان و مسلمانان در عمل بر تبعیت از سیره مشهور و متواتر تبعیت از قرائت حفص از عاصم ملتزم بوده و هستند، بر اساس معیار تواتر قرائت حفص از عاصم به طور یقین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که قرائت موجود همان قرائت نبی اکرم ﷺ است که به وسیله جبریل امین برسینه عرشی پیامبر القاء گردیده است.

پی‌نوشت

[۱] چنان چه نقل است امام علی علیه السلام به ابوالاسود دثلی فرمود: من در شهر شما لحنی به گوشم خورد، از این رو می‌خواهم کتابی در اصول عربیت بنویسم ... آنگاه صحیفه به سوی من افکندند که در این عبارت بود، همه کلام‌ها یا اسم یا فعل یا حرف است. ... سپس فرمود: این را دنبال کن و هر چه پیش آمد بر آن بیفزای (کلینی، الاشباه والنظائر، ۱۹۸۵: ۱/ ۱۳؛ رازی، الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة) می‌توان جریان امام علی علیه السلام و کل فاعل مرفوع و ... را آورد.

[۲] چرا که برخی صحابی، قرآن را همراه با تفسیر و توضیح آن می‌آوردند مثلاً آیه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (بقره/ ۱۹۸) {فی مراسم الحج} می‌نگاشتند البته این نکته باعث نمی‌شود که آنان تفسیر قرآن را با متن قرآن اشتباه کنند و هرگز آنها را به عنوان اجزاء آیات تلقی نمی‌کردند و آن را با متن قرآن و آیات آن اشتباه نمی‌کردند لذا آنها توضیحات و تفاسیر را در مصاحف خود می‌نگاشتند (سیوطی، الاتقان، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۳۴).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام علی علیه السلام، نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، تدوین محمد بن حسین سیدرضی، قم: انتشارات دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۷.
۴. ابن جزری، المنجر المقرئین، قاهره: الوطنیه الاسلامیه، ۱۳۵۰ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دارصادر، بی تا.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایه، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۷. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۸. احمدی، محمد حسن، محدثان شیعه و آسیب شناسی روایات تحریف قرآن، فصلنامه شیعه شناسی، سال چهارم، شماره ۶، ۱۳۸۵.
۹. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، مقدمه نویسی احمد حسینی اشکوری، قم: الشریف الرضی.
۱۰. اصفهانی راغب، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، داوودی، صفوان عدنان، ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۱۱. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر بعثت، بی تا.
۱۲. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۳. جزری، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۴. حجتی کرمانی، محمد باقر، پژوهشی در تاریخ قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن، قرآن هرگز تحریف نشده، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم: قیام، ۱۳۷۱.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، قرآن هرگز تحریف نشده، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم: قیام، ۱۳۷۱.

۱۷. الدمیاطی، احمد بن محمد الشهیر بالبناء، اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربع عشره، القاہرہ: المطبعہ العصریہ، ۱۳۲۷ق.
۱۸. دمیاطی، احمد، اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الرابع عشر، قاہرہ: بی نا، ۱۳۵۹ق.
۱۹. ذہبی، شمس الدین، معرفۃ القراء الکبار، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۷.
۲۰. رازی، ابو حاتم، الزینہ فی الکلمات الاسلامیہ، تحقیق حسین الہمدانی، قاہرہ: ۹۵۷م.
۲۱. رامیار، محمد، تاریخ قرآن، تہران: بی نا، ۱۳۶۹.
۲۲. زکشی، بدرالدین محمد بن عبد اللہ، فی علوم القرآن، تحقیق، محمد ابو الفضل ابراہیم، بیناہ دارالحیاء العربیہ، ۱۲۷۶ ق
۲۳. سیوطی جلال الدین عبدالرحمن الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق،
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تاویل القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. فخاری، سعید، محکم و متشابہ نسخ و قرائات از دیدگاہ آیت اللہ معرفت، ۱۳۸۹.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاہ مرتضی، الحق المبین فی تحقیق کیفیہ التفقہ فی الدین، مصحح: جلال الدین محدث، تہران: سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۹.
۲۸. قسطلانی، شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد بن ابو بکر، لطائف الاشارات لفنون القرائات، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الاشباہ و النظائر، تحقیق عبدالطہ، دمشق: مجمع اللغة العربیہ، ۱۹۸۵م.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تہران: کتابفروشی علمیہ اسلامیہ، ۱۳۲۷ق.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، مؤسسۃ الوفاء، بی تا.
۳۲. مظفر، محمدرضا، السقیفۃ، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی، ۱۳۵۲ق.
۳۳. معارف، مجید، مقدمہ ای بر تاریخ اختلاف قرائت قرآن، نشریہ گروہ تحقیقاتی دانشکدہ الہیات و معارف اسلامی، شماره ۶۳، ۱۳۷۷.

۳۴. معرفت، محمدهادی آموزش علوم قرآنی، قم: نشر یاران، ۱۳۸۷.
۳۵. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، بی تا.
۳۶. موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۳۷. نصیری، علی، اختلاف قرائت و تحریف قرآن، ماهنامه آموزشی و اطلاع رسانی معارف، شماره ۶۰، ۱۳۸۷ ش.