

# عربی قرآنی، از خاستگاه های حجازی تا سنت های کلاسیک قرائت آن

۸۱-۱۰۰



**چکیده:** این مقاله ترجمه ای است از فصل اول کتاب عربی قرآنی، اثر مارین فان پوتن که به تازگی منتشر شده است. این اثر دوره جدیدی را در مطالعات تاریخی زبان عربی آغاز می کند. نادرستی بسیاری از پیش فرضها در این کتاب نشان داده شده و نقصهای بسیاری در آراء محققان عربی دان پیشین اصلاح شده است.

**کلیدواژه:** عربی، عربی قرآنی، زبانشناسی تاریخی، عربی کلاسیک، عربیه

Putten, Marijn van. 2022. *Quranic Arabic, From its Hijazi Origins to its Classical Reading Traditions*, Leiden - Boston: Brill.

نوشته حاضر ترجمه فصل نخست این کتاب است. بنده ترجمه کل کتاب را، با اجازه و زیر نظر نویسنده در دست دارم که به زودی منتشر خواهد شد. در مواضعی، خودم توضیحاتی را به صورت پانویس به متن اضافه کرده ام که با علامت «(م)» مشخص شده است.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

**Quranic Arabic: From its Hijazi Origins to its  
Classical Reading**  
Aria Tabibzadeh

**Abstract:** This article is a translation of the first chapter of the Quranic Arabic, by Marine Van Putten, which was recently published. This work begins a new era in the historical studies of the Arabic language. The inaccuracy of many presuppositions is shown in this book and many flaws in the opinions of previous Arabic scholars have been corrected.

**Keywords:** Arabic, Quranic Arabic, Historical Linguistics, Classical Arabic, Arabic

# إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

قرآن (۱۲: ۲) براساس قرائت ابن کثیر

## مقدمه

### ۱.۱. پژوهش های پیشین

«زبان قرآن چیست؟»؛ این پرسش اصلی ای است که کتاب حاضر قرار است به آن پاسخ دهد. به رغم بیش از صدسال مطالعه دقیق قرآن، و جدل بر سر طبیعت زبانشناختی آن، من معتقدم که بحث در مورد این موضوع، از زمان فولرس<sup>۱</sup> (۱۹۰۶)، پیشرفت قابل اعتنایی نداشته است. اگرچه اثر فولرس نقص های زیادی دارد (که محققان پیش از این به تفصیل به این نقص ها اشاره کرده اند، خصوصاً نولدکه<sup>۲</sup> (۱۹۱۰) و گایر<sup>۳</sup> (۱۹۰۹))، با این حال این اثر پرسشی را طرح می کند که به عقیده من، توجه به آن برای پیش برد درک ما از تاریخ زبان عربی و بستری که قرآن در آن ظهور یافته، ضروری است. پرسش او این است: «زبان قرآن چیست؟» (و شاید مهم تر از آن، «ما آن را چگونه می شناسیم؟»).

نظریه بنیادین فولرس، چنین طرح می کند که قرآن در اصل به زبان رایج مردم حجاز (زبان گفتار<sup>۴</sup>) تقریر شده بوده است. از دید فولرس، این زبان در مقایسه با زبان ادبی (زبان نوشتار)<sup>۵</sup>، که قرائت قرآن بعداً با آن صورت گرفت، بسیار به لهجات مدرن عربی شبیه تر بوده است. فولرس معتقد بود که دستورنویسان عرب، زبان قرآن را بازسازی کردند تا مطابق زبان معیار کلاسیک ادبی، یعنی عربیة شود. از نظر او، آثار نوشته شده درباره سنت های قرائت قرآن و اختلافات قرائتی که در این آثار توصیف شده، قرآینی قطعی برای وجود آن «زبان اصلی» است. او سپس نتیجه گرفته است که دستورنویسان عرب زبان قرآن را در دوره های بعد بازسازی کردند و این امر باعث تغییرات بسیاری در طبیعت زبانشناختی متن قرآن شد، از جمله تغییراتی فراگیر در اسکلت صامتی<sup>۶</sup> متن آن.

به طور خاص، فرضیه تغییر در اسکلت صامتی متن قرآن به دست دستورنویسان در دوره ای نسبتاً متأخر، به سختی قابل پذیرش است. امروزه به قطع می دانیم که معیارسازی متن قرآن بسیار پیشتر

1. Vollers.

2. Nöldeke.

3. Geyer.

4. Volkssprache.

این دقیقاً اصطلاحی است که فولرس استفاده کرده است، به معنای زبان گفتاری. (م).

5. Schriftsprache.

این اصطلاحی است که فولرس استفاده کرده است، به معنای زبان نوشتار. (م).

6. Consonantal skeleton.

چیزی در حدود یک قرن) از کار دست‌نویسان عرب رخ داده است (ساینای<sup>۷</sup>; ۲۰۱۴a; ۲۰۱۴b); فان پوتن<sup>۸</sup> (۲۰۱۹c).

اگرچه نظریه فولرس به دلیل کاستی‌های متعددی که دارد امروزه چندان قانع‌کننده نیست، این پرسش بنیادین که «زبان قرآن چه بوده است؟» هنوز پرسشی معتبر است، پرسشی که هرگز به کفایت بدان پاسخی داده نشده؛ در عوض، اجماعی در میان محققان شکل گرفت که البته ظاهراً هیچ‌وقت هم ادله‌ای برای آن ارائه نشده است. رابین<sup>۹</sup> (۲۴، ۱۹۵۵) چنین اشاره می‌کند: «ظاهراً، هنری فلاش<sup>۱۰</sup> [۹۷، ۱۹۴۷-۱۰۱]، رژی بلاشر<sup>۱۱</sup> [۱۵۶، ۱۹۴۷-۱۶۹] و حییم رابین [۳، ۱۹۵۵-۴] هر یک مستقلاً در دهه ۴۰ میلادی به این نتیجه رسیده بودند که چنین نیست که زبان قرآن گونه‌ای کاملاً مکه‌ای بوده، یا اینکه بعداً تغییر پیدا کرده باشد (طبق نظر فولرس)، و یا اینکه قدری با بیان ادبی تطابق یافته باشد؛ بلکه زبان قرآن چیزی نبوده جز همان کواینه<sup>۱۲</sup> شعری<sup>۱۲</sup>».

اما دانه<sup>۱۳</sup> این نظر اجماعی متأخر را فریدریش شوالی<sup>۱۳</sup> پیشتر در سال ۱۹۱۹ در بخش دوم تاریخ قرآن<sup>۱۴</sup> کاشته بوده است. به عقیده من، مطلب شوالی نخستین تأیید صریح این دیدگاه، و همچنین یکی از مستدل‌ترین شکل‌های بیان آن است. نقل کل مطلب شوالی در اینجا سودمند است:

«درکل، هر سنتی که بخواهد متن عثمانی را از هر طریقی به مسائل گویشی ربط دهد، باید رد شود، زیرا قرآن هرگز به یک گویش محلی نوشته نشده است بلکه زبان آن به اشعار پیش از اسلام شبیه است. این اشعار نمی‌تواند به گویش محلی سروده شده باشد، زیرا پدیدآورندگان آن‌ها به قبایل کاملاً متفاوتی تعلق داشته‌اند؛ این شاعران آنقدر با فاصله از هم زندگی می‌کرده‌اند که متونشان منطقیاً باید تفاوت‌های اصطلاحی<sup>۱۵</sup> قابل توجهی داشته باشد. باید اذعان داشت که وقتی متنی را در نظام خط نارسایی همچون عربی می‌گنجانیم، خطی که در آن مصوت‌ها عموماً نمایش داده نمی‌شود و بسیاری از صامت‌ها نیز با علامتی واحد نمایش داده می‌شود، طبعاً بعضی از خصوصیات گفتار شفاهی اصلاً قابل تشخیص نخواهد بود. با این همه، اشتراک و اتفاق این اشعار از منظر واژگان و دستور، تا حدی

7. Sinai.

8. Van Putten.

9. Rabin.

10. H. Fleisch.

11. R. Blachère.

12. Poetic koinë.

کواینه (koine) در جامعه‌شناسی زبان به هرگونه‌ای از زبان اطلاق می‌شود که براساس از بین رفتن اختلافات میان گویش‌های یک زبان به وجود می‌آید (نغزگوی کهن ۱۳۹۳، ۲۸۵). منظور رابین از «کواینه شعری» همان گونه‌ای است که در قضاید متناسب به شاعران پیش از اسلام (یا به اصطلاح شعر جاهلی) دیده می‌شود. (م).

13. Friedrich Schwally.

14. *Geschichte des Korans*.

15. Idiomatic.

است که باید به وجود یک زبان واحد حقیقی قائل شویم. با توجه به آنچه از شرایط زبانی-جغرافیایی در بخش های دیگر جهان می دانیم، اگر بخواهیم فرض کنیم که گویش های مختلف نواحی وسیع شبه جزیره عربستان از بین رفته بوده است، تناقضی بزرگ به وجود می آید. از این رو، لاجرم باید نتیجه بگیریم که اشعار پیش از اسلام، و همینطور قرآن، در یک زبان معیار کاملاً قابل فهم پدید آمده اند که ذاتاً تفاوت های آن با گویش های محلی مراکز فرهنگی ای مثل مکه و مدینه<sup>۱۶</sup> کمتر بوده، تا با مناطق دوردست تر شبه جزیره».

نولدکه و دیگران<sup>۱۷</sup> (۲۰۱۳، ۲۶۰).

من تردید دارم که با اطمینان بشود گفت اشعار پیش از اسلامی منعکس کننده وحدتی زبانشناختی اند؛ این گزاره نیروی قوی معیارسازی عربی کلاسیک را که مسلماً زبان اشعار پیش از اسلام را از طرق مختلف تحت تاثیر قرار داده است، نادیده می گیرد<sup>۱۸</sup>. من همچنین معتقدم که باید درباره منشأ تماماً عربستانی این اشعار تردید کنیم، اما این موضوع بحث ما در اینجا نیست. موضوع کتاب حاضر، زیرسوال بردن این فرض است که قرآن جزئی از همین زبان ادبی بین قبیله ای و تماماً عربستانی است.

به رغم این که دیدگاه شوالی پیش از رابین و همفکرانش در دهه چهارم میلادی، طرح شده است، مشخصاً پس از دهه ۴۰ میلادی بود که این نظر رواج پیدا کرد. تأسف آور است که نظر شوالی هیچ وقت نقل نشده است، باینکه بیان و ساختار آن بسیار بهتر است از نظر کسانی که رابین به آن ها در این مورد ارجاع داده است. این نظر پس از دهه ۴۰ به طور کامل مقبول واقع شد؛ مثلاً سوئتلر<sup>۱۹</sup> (۱۹۷۸، ۱۶۰) می گوید: «بسیاری بر آن شده اند که زبان عربی شاعران پیش از اسلام و زبان قرآن ضرورتاً یکسان است و این بیان زبانی شاعرانه را هیچ گروهی از عرب ها به عنوان زبان گفتار به کار نمی برده اند». همچنین فرستیک<sup>۲۰</sup> (۱۹۸۴، ۵) اینگونه می افزاید: براساس این دیدگاه پذیرفته شده، زبان شاعران پیش از اسلام [...] مساوی با زبان قرآن نیز می شود.

برخلاف اجماعی که درباره این موضوع شکل گرفت، تا حد اطلاع من، هیچکس حقیقتاً تلاش نکرد تا نشان دهد «ضرورتاً یکسان بودن» این دو زبان [یعنی زبان اشعار و زبان قرآن] یعنی چه؛ بلکه این گزاره را صرفاً تصریح کرده اند و بس. بنابراین هرگونه تعریف برای ویژگی های زبانشناختی این زبان

۱۶. که در همان منطقه حجاز قرار دارند (م.).

17. Nöldeke et al.

۱۸. برای بحثی جذاب و بدیع درباره این موضوع ر.ک فورمن (Foreman) (زیر چاپ). او قراین قانع کننده ای ارائه کرده که مبین وجود تفاوت های نظام مند واجی در اشعار مختلف است. فورمن طرح می کند که اشعار پیش از اسلام حتی پس از قرن ها کلاسیک سازی در حین روایت، هنوز تنوعاتی زبانشناختی قابل توجهی دارند.

19. Zwettler.

20. Versteegh.

مشترک فرضی، مسکوت باقی مانده است. اگر محققان تصریحی هم درباره ویژگی‌های زبانشناختی کرده باشند، تنها اشاره به یکدست‌کردن و معیارسازی آن به دست دست‌نویسان عرب بوده است؛ مثلاً ر.ک سوئتسر (۱۹۷۸، ۱۰۱، ۱۴۸).

من در اینجا نمی‌خواهم وارد این بحث شوم که آیا زبان اشعار پیش از اسلام و زبان قرآن همان «عربی باستان»<sup>۲۱</sup> بوده که پیش از اسلام تکلم می‌شده (برای مثال فرستینگ ۱۹۸۴) یا یک گونه کاربردی شفاهی خاص<sup>۲۲</sup> بوده است (سوئتسر ۱۹۷۸)؛ از این‌رو صرف نظر کردن از اصطلاحاتی همچون «عربی باستان»، «کوائنه شعری» و بسیاری از اصطلاحات دیگر که محققان پیشتر به کار برده‌اند، بسیار منطقی به نظر می‌رسد؛ خصوصاً که گاهی یک اصطلاح معنای متفاوتی برای دو محقق مختلف دارد؛ برای مثال، رابین (۳، ۱۹۵۱) «عربی کلاسیک» را زبان اشعار پیش از اسلام می‌داند، در حالیکه فیشر<sup>۲۳</sup> (۲۰۰۲، ۱۴۰) زبان این اشعار را «پیشا کلاسیک»<sup>۲۴</sup> می‌نامد. از این‌رو، من در اینجا اصطلاحات خودم را تعریف می‌کنم:

نخست، من از اصطلاح عربیة برای هر شکلی از عربی استفاده خواهم کرد که دست‌نویسان آن را مناسب توصیف می‌دانسته‌اند (خصوصاً متقدیم‌ترین دست‌نویسان همچون سیبویه و فراء. هرچند به نظر نمی‌رسد که دست‌نویسان بعدی از روش این دو چندان فاصله گرفته باشند). هم [زبان] نثر عربی کلاسیک و هم زبانی که در شعر<sup>۲۵</sup> پیش از اسلامی باقی مانده است در محدوده گونه‌هایی قرار می‌گیرد که این دست‌نویسان توصیف کرده‌اند (با این حال نثر قرآنی کمتر در این محدوده جای می‌گیرد، چنانکه در فصل سوم کتاب خواهیم دید).

از «عربی کلاسیک» برای اشاره به زیرمجموعه‌ای از ویژگی‌های عربیة استفاده می‌کنم که در نهایت بدل به یک معیار تجویزی دقیق شده است؛ عربی کلاسیک همان شکل از عربی است که در درسنامه‌های مدرن عربی کلاسیک، همچون رایت<sup>۲۶</sup> (۱۸۹۶) و فیشر (۲۰۰۲) توصیف شده است. همانطور که در فصل دوم کتاب خواهیم دید، این نوع عربی تنها زیرمجموعه کوچکی را شامل می‌شود از عناصر متعدد تنوعات واجی و صرفی موجود در عربیة.

21. Old Arabic.

22. Oral-formulaic register.

23. Fischer.

24. Pre-classical

۲۵. در متن آمده:

“Both Classical Arabic prose and the language attested in pre-Islamic prose (but less so Quranic prose, as we will see in chapter 3) fall within the range of variation described by the grammarians.”

عبارت «pre-Islamic prose» (= نثر پیش از اسلامی) که زیر آن خط کشیده‌ام، اشتباه چاپی است و باید «pre-Islamic poems» باشد.

26. Wright.

از اصطلاح «عربی قرآنی» برای ارجاع به گونه کاربردی ای<sup>۲۷</sup> استفاده می‌کنم که قرآن در ابتدا به آن تقریر شده است. من برخلاف دیگر محققان، استدلال خواهم کرد که اسکلت صامتی متن معیار قرآن راهنمایی بسیار خوب برای درک ویژگی‌های زبانشناختی آن است.

یکسان دانستن زبان اشعار پیش از اسلام و قرآن البته که نظر جدیدی نیست؛ دست‌نویسان عربی کلاسیک نیز بین «عربی رایج در اشعار» و «عربی فصیحی عرب» و «عربی قرآن» به‌طور نظام‌مند تمایزی نگذاشته‌اند؛ هرکدام از این سه دسته به همان زبان فصیح، عربی، تعلق دارد. با توجه به همه تمایزگذاری‌های زبانی، قائل بودن به چنین تمایزهایی مسلماً سلیقه‌ای است. برای مثال، تفاوت‌های بین سوئدی و نروژی آنقدر کم است که درک متقابل بسیاری بین اهل این دو زبان وجود دارد، اما به دلایل سیاسی، این دو زبان را متمایز در نظر می‌گیرند. از سوی دیگر، یک گویشور بربر اهل سوس در مراکش، بسیار بعید است که بتواند با یک بربر لیبیایی اهل زواره گفتگو کند، اما به دلایلی مربوط به ایدئولوژی پان‌بربریسیم، او ممکن است اصرار داشته باشد که هر دوی آن‌ها به زبانی واحد صحبت می‌کنند.

چنانکه گفتیم، اگرچه اجماعی تقریباً همگانی بر یکسان بودن عربی قرآنی، و زبان شعر پیش از اسلام، یعنی عربی وجود دارد، با این حال به ندرت ویژگی‌ها و شباهت‌های فرضی این دو زبان بیان شده است. وظیفه زبانشناس این نیست که استدلال کند کدام زبان‌ها را باید یا نباید «یکسان» فرض کرد. کاری که زبان‌شناس می‌تواند انجام دهد، ارزیابی ویژگی‌های زبانشناختی یک پیکره مشخص است. برای مثال وقتی قرآن را بررسی می‌کنیم، شاهد کاربرد بسیار نظام‌مند تنها بخشی از ویژگی‌های عربی هستیم؛ مثلاً همانطور که پیشتر دست‌نویسان عرب به آن توجه کرده‌اند، قرآن منحصرأز «ذک»<sup>۲۸</sup>، «تلك»، و «هنالك» برای اشاره بعید<sup>۲۸</sup> استفاده می‌کند و هرگز از «ذاک»، «تیک/ذیک» یا «هناک» استفاده نمی‌کند. در این مورد، قرآن رفتار زبانشناختی بسیار متمایزی از شعر عربی کلاسیک، و نثر عربی کلاسیک ادوار بعد دارد. شعر و نثر عربی کلاسیک صورت‌های مذکور را بسیار آزادانه‌تر به کار می‌برند. براساس هیچ روش عینی‌ای نمی‌توان گفت چه تعداد و چه نوع مرزهای هم‌گویی<sup>۲۹</sup> لازم است تا بتوانیم «یکسان نبودن» چیزی را با زبان شعر پیش از اسلام اثبات کنیم. با این حال، مشاهده کاربرد مکرر و منظم زیرمجموعه محدودی از گونه‌های زبانشناختی می‌تواند معنادار باشد، و به همین دلیل نیز مهم است که آنها را مشخص کنیم، زیرا در غیر این صورت، ممکن است دو پیکره را به وجه ناصحیحی همسان بدانیم (در اینجا، دو پیکره قرآن و شعر پیش از اسلام).

27. Register.

28. Distal demonstrative.

29. Isogloss.

مرز هم‌گویی در گویش‌شناسی، خطی بر روی نقشه است که گونه‌های زبانی مختلف را به لحاظ جغرافیایی از هم جدا می‌کند. مرز هم‌گویی می‌تواند تنها براساس یک مشخصه آوایی، صرفی، نحوی، یا واژگانی باشد (نغزگوی کهن ۱۳۹۳، ۳۱۱-۳۱۲).

بی نیازی محققان معاصر به توضیح این [زبان مشترک فرضی]، و همچنین بی نیازی آنها به نشان دادن شباهت های دو پیکره مذکور، ظاهراً ناشی از این امر است که آنها زبان قرآن را کم و بیش با عربی کلاسیک درسنامه ای معیار (یعنی با نظام زبان شناختی بسیار یکدستی که تدریجاً بر متون کلاسیک ادوار بعد سلطه یافته است) هم سان فرض می کنند. بدون شک، آنچه مؤید این فرض محققان بوده، وجود ویژگی های مشابه اما نه همسان با عربی کلاسیک، در یکی از سنت های قرائت قرآن است که تا به امروز بیشتر مورد توجه واقع شده، یعنی قرائت حفص از عاصم. با این حال، روایت حفص، تنها یکی از دو روایت عاصم است، و غیر از آن، هنوز ۹ قرائت متعارف<sup>۳۰</sup> دیگر، هر یک با دو روایت متعارف، وجود دارد. اختلافات این قرائت تنها در گزارش معنای برخی از آیات نیست، بلکه اختلافات بسیار پربسامدتر و البته مهم تری را از حیث ویژگی های آوایی و واجی و صرفی نیز شامل می شود.

این گونه است که اغلب محققان معاصر معتقدند که شکل بازتاب یافته عربی در قرآن، ضرورتاً دارای همزه است، به رغم اینکه در توصیف دستورنویسان از عربی، صورت های فاقد همزه نیز، بدون هیچ عبارت تجویزی در رد این صورت ها، صراحتاً جایز دانسته شده است (ر.ک سیبویه ۵۴۱/۳ به بعد).

برای مثال، هانس ور<sup>۳۱</sup> (۱۸۴، ۱۹۵۲) در نقد کتاب عربی<sup>۳۲</sup> نوشته فوک<sup>۳۳</sup>، درباره اینکه چرا رسم الخط قرآن را نمی توان برای دریافتن وضعیت واجی عربی قرآنی قابل اعتماد دانست، چنین می گوید: «مهم ترین ویژگی های گفتاری رسم الخط قرآنی، یعنی فقدان تنوین و همچنین بست چاکنایی<sup>۳۴</sup> در میان کلمه و در پایان هجا (مثل بیو، مومن، نابم و...)، نشأت گرفته از همین رسم الخط کهن تر<sup>۳۵</sup> است که مبین تلفظ برخی گویش ها<sup>۳۶</sup> بوده است. هنگامی که نیاز به نگارش تلفظ های عربی با استفاده از رسم الخط رایج آن دوره پیدا شده، آن ویژگی های گفتاری در نوشتار دوباره به کار گرفته شده است».

در مطلب فوق، تلویحاً فرض شده که عربی حتماً دارای صورت های «بئر»، «مؤمن» و «نائم» است، به

30. Canonical reading.

31. Hans Wehr.

32. *Arabiyya*.

33. Fück.

۳۴. «Stimmritzenverschlusslaut» در آلمانی و «glottal stop» (= بست چاکنایی) در انگلیسی؛ همان صدای همزه است (م).  
۳۵. «این رسم الخط کهن تر» در واقع به رسم الخطی فرضی اشاره دارد که از نظر هانس ور در مکه و مدینه پیش از کتابت قرآن رایج بوده است. هانس ور این مطلب را در همانجا، در دو جمله قبل از قسمتی که فان پوتن نقل کرده، بیان کرده است. در اینجا آن دو جمله هانس ور را ترجمه و متن آلمانی را عیناً نقل می کنیم:

«می دانیم که بسیار پیش از کتابت قرآن، مردم در مکه و مدینه در کاربردهای روزمره و احتمالاً در امور تجاری از نوشتار استفاده می کرده اند، و هنگام نوشتن احتمالاً نه زبان شاعرانه، بلکه زبان گفتار خود را منعکس می کرده اند. در هر جایی که نوشتار رایج باشد، [لابد] رسم الخطی کمابیش ثابت هم وجود دارد».

«Wir wissen, daß man in Mekka und Medina schon lange vor der Aufzeichnung des Koran für den Gebrauch des Alltags und wohl auch im Handelsverkehr schrieb, und zwar wohl kaum in der Dichtersprache, sondern so wie man redete. Wo man schreibt, gibt es auch eine mehr oder weniger festliegende Orthographie.» (م).

۳۶. منظور گویش های گفتاری است (م).



همان شکل که در عربی کلاسیک امروزه تدریس می شود. افزون بر این، تصریح شده که این تلفظ ها تلفظ اصلی و مورد نظر عربی قرآنی بوده است. این نکته نشان دهنده اعتماد بیش از حد به سنت فراگیر قرائت حفص است. اگر هانس و به جای قرائت حفص، قرائت قرآن در شمال آفریقا<sup>۳۷</sup> را اساس قرار می داد، عبارت قرآنی «وَبِئْرٍ» (۴۵:۲۲) را نه به صورت «وَبِئْرٍ» (wa-biʔrin)، بلکه به صورت «وَبِیرٍ» (wa-bīrin) می شنید؛ «مُؤْمِنٌ» (۲۸:۴۰) را نه بصورت «مُؤْمِنٌ» (muʔminun)، بلکه به صورت «مُومِنٌ» (mūminun) می شنید که تلفظ قرائت ورش از نافع است، قرائتی به اندازه حفص معتبر و متعارف، که هنوز بسیار محبوب و مورد استفاده مسلمان در سراسر مراکش، الجزایر، و تونس است<sup>۳۸</sup>. به نظر می رسد که هانس ور تلویحاً قرائت ورش را کمتر از قرائت حفص مبین عربی دانسته. اگر چنین باشد، برای این فرض مسلماً باید توضیحی ارائه شود، نه اینکه فقط به طور ضمنی بدیهی انگاشته شود.

نمونه ی حیرت آور دیگری از تحمیل معیارهای مدرن تجویزی عربی کلاسیک به عربی قرآن، که البته غیر عمدی اما بسیار دردسرساز بوده است، در بحث سوئتلر (۱۹۸۷، ۱۷۹، n.۷۰) درباره تلفظ «نبی ء» (= پیامبر) دیده می شود: «استعمال همزه در کلمه «نبی» مصداق یک تصحیح افراطی منحصرأ حجازی است؛ نه ویژگی عربیة است و نه گویش های دیگر»<sup>۳۹</sup>. برای من روشن نیست که سوئتلر از کجا تا این حد مطمئن است که «نبی ء» به عربیة تعلق ندارد. فارغ از اینکه صورت «نبی ء» را در آثار لغت نامه ای همچون لسان العرب، و نیز در آثار دستورنویسانی چون سیبویه (۵۴۷/۳، ۵۵۵) می توان یافت- یعنی دستورنویسانی که هرگز سخنی در عدم تعلق نبی ء به عربیة نگفته اند، این صورت را در یکی از قرائات قرآن، یعنی در سنت نافع نیز می بینیم<sup>۴۰</sup>؛ روایتی که حتی تا امروز، بسیار مورد استفاده بوده است. به نظر من تنها دلیلی که باعث می شود کسی [«نبی ء»] را جزئی از عربیة نداند، تحمیل هنجار بسیار متأخر عربی کلاسیک، بدون توجه به تاریخ تحولات عربی، بر عربیة است. این هنجار هرگز لزوماً نمایانگر عربیة اَظْهور که در زمان پیامبر (ص) فهمیده می شده نیست؛ تازه این هم

37. Maghreb.

۳۸. و در واقع ورش تنها قاری متعارفی نیست که این کلمات را این چنین قرائت می کند؛ ابوجعفر و ابوعمر و نیز گه گاه، چنین قرائت می کرده اند. همچنین، حمزه کلمه «نائبین» را هم در هنگام وقف بدون همزه قرائت می کرده (که احتمالاً اغلب هم بر این کلمه وقف می کرده؛ زیرا هر دو مورد ظهور آن در قرآن، در پایان آیه قرار دارد (۹۷:۷؛ ۶۸:۱۹)).

۳۹. فان بوتن در اینجا به بررسی مطلبی از سوئتلر پرداخته که در نقل قول نیامده است (م):

همچنین می توان افزود که عبارت «لأَنْبِرِ»، نه به معنای «جیع زن» است (مطابق ترجمه رابین به نقل از سوئتلر)، و نه به معنای «صدایت را بلند نکن (یعنی با تکیه ای بازمی)» (مطابق پیشنهاد سوئتلر). «نبر» تنها یک مترادف، و ظاهراً اصطلاح کهن تری برای «همزه» است؛ رک کتاب العین خلیل ابن احمد، ذیل «نبر»، که همین معنا را به عنوان اولین معنای کلمه آورده است (نیز رک لین (۲۷۵۷a Lane)؛ لسان العرب (۴۳۲۳b Lisān)). این معنا (= تلفظ کردن با همزه) قطعاً معنای بهتری در یافت این حدیث جعلی دارد که پیامبر (ص) یکی از پیروان خود را برای گفتن عبارت «یا نبی ء الله» (= ای پیامبر خدا) با دادن پاسخ «لأنبیر باسمی» (= نام من را مهموز مکن!) توبیخ می کنند.

۴۰. افزون بر این، من نمیدانم سوئتلر از کجا مطمئن است که «نبی ء» صورتی شبه صحیح (psedu-correct) است؛ زیرا این کلمه همان «نَبِیٌّ» [در عبری] است که حداقل به طور تاریخی دارای بست جاکنایی بوده است (حرف ʔ در پایان کلمه، این را نشان می دهد). از این رو هیچ دلیلی برای بی همزه بودن این کلمه در عربی وجود ندارد.

در صورتی است که بپذیریم قرآن به همین عربیة تقریر شده، فرضی که البته برای آن هیچ قرینه قابل توجهی در دست نیست.

نولدکه (۱۹۱۰) نظر فولرس (۱۹۰۶) را نقد کرد (که البته نقد او هم کاملاً بی‌ایراد نیست، زیرا او ویراست گوستاو فلوگل<sup>۴۱</sup> از قرآن را به‌طور مسلم متن معیار قرآن قلمداد کرده است. همچنین او به اعتبار یکسان قرائت‌های دیگر که در ویراست فلوگل بازتاب نیافته‌اند اعتنایی نکرده است). با این حال نقد او را باید حامل نوعی «دعوت به عمل» تلقی کرد: اگر سنت‌های قرائت قرآن که با عربی منعکس شده در قرآن فلوگل اختلاف دارند، مبین عربی قرآنی «حقیقی» نیستند، پس مبین چه چیز هستند و کدام یک از این قرائت‌ها (اگر نه هیچکدام) زبان حقیقی قرآن را نشان می‌دهد؟ از سطور پیشین باید آشکار شده باشد که بسیاری از محققانی که درباره زبان قرآن نظر داده‌اند، اگرچه در گفتار به وجود قرائت‌های مختلف از قرآن اشاره کرده‌اند، اما در حقیقت بر اساس همان فرض ساده‌انگارانه فولرس روش خود را ادامه داده‌اند؛ آن‌ها متن معیار قرآن را همان ویراست مورد نظر خود دانسته و آن را انعکاسی از عربی حقیقی قرآن در نظر گرفته‌اند. آنان ۱۹ روایت متعارف قرآن را صرفاً صداهای مزاحمی انگاشته‌اند که باید از آنها صرف نظر کرد.

اختلافات مربوط به سنت‌های قرائت قرآن تنها به خوانش کلمه یا عبارتی معین مربوط نمی‌شود؛ بسیاری از این اختلافات شامل عوامل زبانشناختی گوناگونی مانند تمایزهای صرفی و واجی است؛ مثلاً: ابو جعفر به‌طور قاعده‌مند هر همزه پیشاصامتی را می‌اندازد (مثل: «rās»<sup>۴۲</sup> = سر)؛ کسائی افزون بر سه مصوت بلند رایج در عربی کلاسیک، یک مصوت بلند واجی در قرائت خود دارد («hadē»<sup>۴۳</sup> = هدایت کرد؛ در برابر «da'ā»<sup>۴۴</sup> = فراخواند)؛ و این کثیر به‌طور یکدست از ضمائر جمع دارای اشباع استفاده می‌کند: «?antumū»<sup>۴۵</sup> = شما؛ «?alayhimū»<sup>۴۶</sup> = بر آنها). ما نباید نظر محققانی را که زبان قرآن را همان زبان اشعار پیش از اسلام می‌دانند، بدون پرسشگری بپذیریم؛ نخست باید پرسیم کدامیک از این ۲۰ روایت متعارف (اگر نه هیچکدام) مبین زبان حقیقی قرآن است، و این روایت از حیث بازنمایی عربی، بر دیگر روایات چه ارجحیتی دارد؟ روایت حفص برای محققان صرفاً آشناترین روایت است، زیرا به معیار کلاسیکی که قرن‌ها بعد به وجود آمده نزدیک‌تر است. گفتنی است که این

41. Gustav Flügel.

۴۲. راس، عربی کلاسیک: رأس (م).

۴۳. هدی، در عربی کلاسیک: هدی (م).

۴۴. دعی، به همین شکل در عربی کلاسیک (م).

۴۵. در متن، فعل «دعی» سهواً به صورت «he cried out» ترجمه شده است که به معنای «او بانگ زد / التماس کرد» است. از این رو، ما معنای معمول‌ترین فعل را در ترجمه آوردیم. «he cried out» ترجمه بهتری است برای فعل «نادی»، که در بسیاری از ترجمه‌های انگلیسی قرآن آمده (مثلاً رک «<https://quran.com/21?startingVerse=76>») (م).

۴۶. انْتُمْ (م).

۴۷. عَلَيْهِمْ (م).

معیار کلاسیک زبان اشعار پیش از اسلام را نیز بی رحمانه تغییر شکل داده است (رابین ۱۹۵۵، ۲۱)؛ بنابراین دلیلی وجود ندارد که بحث درباره چستی زبان قرآن را متوقف کنیم.

همانطور که از بحث بالا روشن شد، بیش از یک قرن است که محققان زبان قرآن را با زبان دوره پیش از اسلام و زبان اشعار [پیش از اسلامی] مقایسه می کنند، اما خود قرآن هرگز این مجال را نیافته تا سخنی درباره تاریخ زبانشناختی اش بگوید؛ کسانی که تاریخ زبان شناختی شعر پیش از اسلام را بازگو کرده اند، خود به خود تاریخ زبانشناختی قرآن را جزئی از تاریخ اشعار پیش از اسلامی فرض کرده اند. این فرض، نوعی ساده سازی بیش از حد، و از منظر زبانشناسی تاریخی غیر قابل دفاع است. قرآن - نه فقط سنت های قرآنت آن، بلکه خود ساختار متن قرآن - متنی بلند و دارای ویژگی های زبانشناختی کافی است. محققان به جد کوشیده اند که از رسم الخط قرآن به عنوان منبعی برای فهم زبان آن سلب صلاحیت کنند؛ اما کمتر کسی سعی کرده تا با روش های عملی، اعتبار یا عدم اعتبار این رسم الخط را برای فهم زبان قرآن نشان دهد. رسم الخط قرآن با رسم الخط متأخرتر عربی کلاسیک و همچنین با رسم الخط عربی کتیبه های پیش از اسلام، بسیار متفاوت است. این نکته تأمل برانگیز است که چرا رسم الخط قرآنی تا این حد متفاوت است و چرا حفظ آن این قدر مهم بوده است؟

همچنین، تقریباً در سراسر متن قرآن، الگوهای قافیه ای وجود دارد و فقط آیات معدودی با بقیه هم قافیه نمی شود. متن دارای قافیه ابزاری بسیار ارزشمند است برای متخصصان فقه اللغه دانی که می خواهد زبان دوره معینی را بازسازی کند؛ با استفاده از متن دارای قافیه می توانیم این معضل مهم را حل کنیم که چه بخش هایی از رسم الخط مبین املائی تاریخی، و چه بخش هایی از آن مبین حقیقت آوایی نوشتار است. فولرس (۱۹۰۶، ۵۵ff.) قافیه قرآنی را منبعی برای اطلاعات زبانشناختی می دانست، اما این منبع مهم پس از او تقریباً به کلی نادیده گرفته شد<sup>۴۸</sup>.

## ۲.۱. گونه متن عثمانی و متن صامتی قرآن

اینکه خود قرآن هیچ گاه مجال نیافته تا تاریخ زبانشناختی اش را بیان کند ناشی از تردیدی است که درباره اصالت تعلق متن و رسم الخط آن به دوره پدید آمدنش وجود دارد. نقد تاریخ روایت هر سنت از متن قرآن، از موضوعات مهم مطالعات اسلامی است. خصوصاً در دهه ۷۰ میلادی، محققان به طور جدی در این شک کردند که آیا متن قرآن واقعاً متعلق به همان دوره ای است که سنت می گوید؟<sup>۴۹</sup>

۴۸. موارد استثنائی قابل توجه عبارتند از: نولدکه و دیگران (Nöldeke et al. 2013, 415) و رابین (Rabin 1951, 115f., §bb). هر دوی آنها متوجه شدند که در قافیه قرآنی، بین دو مصوت «ā» و «ē» (که اولی با الف و دومی با یاء نوشته می شود) تمایز وجود دارد؛ در حالیکه هر دو املا در عربی کلاسیک با مصوت «ā» تلفظ می شود. این دیدگاه به طرز شگفت انگیزی هیچگاه مقبولیت گسترده ای نیافت. دیم (۱۹۷۹ Diem) حتی آشکارا انکار کرده که دوگانگی املائی الف مقصوده عربی کلاسیک مبین هرگونه اختلاف تلفظی است؛ البته او هیچ اشاره ای به قراین قافیه ای قرآن که خلاف گفته او را نشان می دهد، نکرده است؛ برای اطلاعات بیشتر درباره دفاع از تمایز واجی بین «ē» و «ā» در عربی قرآنی ر. ک فان پوتن (۲۰۱۷a van Putten).

۴۹. از همه مهم تر، اثر جان ونزیرو، که استدلال کرده که [دوره] متن متعارف حدود دو قرن پس از تاریخ سنتی آن (حدود ۶۵۰

با این حال زمانه دگرگون شده و پیشرفت‌های مهمی به خصوص در حوزه تاریخ متنی قرآن صورت گرفته است؛ نسخه‌های قرآنی کهن در سال‌های اخیر، به لطف روند روزافزون دیجیتال شدن، و انتشار پی‌درپی صورت مصحح نسخه‌ها، به آسانی در دسترس قرار گرفته است. اگرچه قبلاً مشخص نبود که متن قرآنی تا چه حد کهن است و چه قدر خوب حفظ شده، و همچنین دانسته نبود که این متن دقیقاً دارای چه ویژگی‌های رسم الخطی است، امروزه روشن است که متن به طرز قابل توجهی کهن است. فان پوتن (۲۰۱۹) با بررسی ویژگی‌های خاص رسم الخطی در گستره‌ای از نسخه‌های کهن قرآنی، نشان داده که همه این نسخه‌ها از یک کهن‌الگوی مکتوب نشأت می‌گیرند، کهن‌الگویی که خصوصیات رسم الخطی آن با دقت و در طی قرون، [در نسخه‌ها] استنساخ شده است.

همه نسخه‌های کهن قرآنی که تاکنون شناخته شده است، از گونه متنی واحدی، موسوم به گونه متن عثمانی (Uthmanic Text Type/UT) نشأت گرفته‌اند.<sup>۵۰</sup> گونه متن عثمانی منطقاً باید به تمهیدات معیارسازی متن قرآن مربوط باشد - کاری که به خلیفه سوم، عثمان بن عفان (حکومت بین ۲۳-۳۵ ه. ق. / ۶۴۴-۶۵۶ م.) نسبت داده می‌شود. ما براساس قراین نسخه‌شناختی، نمی‌توانیم معیارسازی متن را در دوره قبل از عثمان، قاطعانه ناممکن بدانیم، اما رخداد این امر در دوره‌ای بسیار بعدتر از حکومت عثمان، تقریباً ناممکن است. ما نسخه‌های خطی بسیار زیادی از قرن نخست هجری در دست داریم که حاوی پاره‌هایی از قرآن است. این نسخه‌ها همگی به گونه متن عثمانی متعلق‌اند. براساس تاریخ‌گذاری کربن ۱۴، این نسخه‌ها آنقدر کهن‌اند که پدید آمدن‌شان در تاریخی بسیار متأخرتر از قرن نخست هجری، تقریباً ناممکن است. به عبارت دیگر، ما از متن قرآنی - با تمام جزئیات زبانشناختی‌اش - دید واضحی داریم، متنی که تنها چند دهه پس از رحلت پیامبر (ص) نگاشته شده است. از این رو، ضروری است که این متن، منبع دست اول ما برای فهم زبان قرآن، یعنی زبان خود متن، باشد.

گونه متن عثمانی بسیار منظم و یکدست است؛ با این حال در اسکلت صامتی متن، حدوداً ۴۰ مورد اختلاف وجود دارد. در این ۴۰ مورد، نسخه‌های منطقه‌ای مادر با هم اختلاف دارند. این گونه‌های منطقه‌ای را می‌توان به چهار منطقه جغرافیایی منسوب کرد: سوریه، کوفه، بصره، و مدینه. گونه‌های منطقه‌ای مذکور با هم شجره‌ای تشکیل می‌دهند که اصل آن به یک کهن‌الگوی واحد می‌رسد. (ر. ک.

میلاوی) خاتمه یافت (نویزبرو ۱۹۷۷).

۵۰. البته به استثنای متن زیرین چندنگاشت (palimpsest) صنعا، که کشفی خارق‌العاده است. این متن ظاهراً می‌بین سنت متنی دیگری است که منطقاً از نسخه یکی از صحابه نشأت گرفته است؛ (Sadeghi & Bergman 2010; Sadeghi & Goudarzi 2011)

(Sinai 2020; Cellard 2021). برای دیدن نظری متفاوت ر. ک Hilali 2017»

سیدکی<sup>۵۱</sup> (۲۰۲۱)؛ دتن<sup>۵۲</sup> (۲۰۰۱)؛ کوک<sup>۵۳</sup> (۲۰۰۴). این چهار گونه منطقه ای برای این چهار منطقه جغرافیایی، در حکم کهن الگو بوده و بخشی از توزیع اولیه گونه متنی عثمانی بوده است.

یکی از ارکان اصلی پژوهش حاضر، گردآوری اطلاعات زبانشناختی گونه متنی عثمانی است. اگرچه محققان برای مثال، اسکلت صامت تورات رادیر زمانی است که منبع مهمی برای اطلاعات زبانشناختی عبری توراتی می دانند اما تاکنون چنین توجهی به متن صامت قرآن (/ **Quranic Consonantal Text** / QCT) نشده است (در مورد اهمیت متن صامت تورات در فهم ویژگی های زبانشناختی عبری توراتی، ر.ک کاله<sup>۵۴</sup> (۹۵، ۱۹۴۷-۱۰۲)؛ توو<sup>۵۵</sup> (۴۷، ۱۹۹۲-۴۹)؛ خان<sup>۵۶</sup> (۱۳، ۲۰۱۳-۳۰)؛ و البته خود سنت غنی کتو/قره<sup>۵۷</sup> در سنت ماسوره ای).

از آن جا که هیچ تصحیح انتقادی ای از گونه متنی عثمانی وجود ندارد، حرف نویسی من از متن هم خوانی قرآن، تا حد زیادی مبتنی بر متن معیار خواهد بود - یعنی همان متن مصحف های چاپی امروزی، که اغلب بر اساس ویراست ۱۹۲۴ قاهره (Cairo Edition / CE) است. رسم الخط ویراست قاهره - برخلاف بعضی چاپ های قرآن، از جمله قرآن گوستاو فلوگل (۱۸۳۴) - بسیار محافظه کارانه، و اغلب کاملاً مبین ضبط نسخه های قرآنی قرن هفتم میلادی است. ارائه یک نسخه مصحح انتقادی برای گونه متنی عثمانی، آن قدر لازم نیست که برای عبری توراتی یا صورت های عهد جدید لازم است؛ زیرا اولاً، نسخه های متقدم قرآن بسیار یک دست اند، و ثانیاً [ضبط] این نسخه ها به خوبی در ویراست قاهره منعکس شده است. افزون بر این، ویراست قاهره مبتنی است بر آثار سنتی قرون میانه که در آن ها اختلافات رسم الخطی و املائی گونه متنی عثمانی به دقت ثبت و ضبط شده است. از این رو، متن صامت ویراست قاهره را از جهاتی می توان نتیجه تصحیح متن قرآن در آثار قرون میانه دانست، هر چند که این تصحیح فاقد لوازم جدی و انتقادی مورد انتظار است. ویراست قاهره، به رغم محافظه کاری شدیدش، ضبط نسخه های کهن را در مواردی، به طور دقیق نشان نمی دهد. این مسئله مخصوصاً به نوشتن الف مربوط است. ویراست قاهره، از حرف الف برای نمایش مصوت «ā» بسیار بیشتر از رویه معمول نسخه ها، استفاده کرده است. ویراست قاهره در مقایسه با نسخه های متقدم، شیوه های ابداعی رسم الخطی متعدد دیگری نیز دارد؛ مثلاً ضمیر فاعلی<sup>۵۸</sup> «dū» در ویراست قاهره به طور یک دست به صورت «ذو» نوشته می شود، در حالیکه در نسخه های کهن، همیشه الفی به دنبال

51. Sidky.

52. Dutton.

53. Cook.

54. Kahle.

55. Tov.

56. Khan.

۵۷. כתוב (ktiv) / קרי (qere) معادل کتابت (املا، رسم الخط) / قرآنت (م).

۵۸. «مرفوع» بر اساس اصطلاح شناسی دستورهای سنتی عربی (م).

این کلمه می‌آید (ذوا)<sup>۵۹</sup>. من در موارد مرتبط با بحث، متن را تغییر خواهم داد تا با ضبط نسخه‌های کهن بیشتر سازگار شود، همچنین برای بازسازی املاهای نسخه‌ها در چنین مواردی، به مآخذ مرتبط ارجاع خواهم داد، که درباره این مآخذ، اغلب در ضمیمه «ب» به تفصیل بحث کرده‌ام. من در حرف نویسی خود از متن صامتی قرآن، از «نقطه‌گذاری صامتی»<sup>۶۰</sup> استفاده کرده‌ام، اگرچه این نقطه‌گذاری‌ها در نسخه‌های کهن قرآنی، بسیار کم به کار رفته است. در حقیقت، محققان اغلب معتقدند که ویراست اصلی متن معیار عثمان کاملاً فاقد نقطه‌گذاری صامتی، و صرفاً یک اسکلت صامتی ساده، معروف به «رسم» بوده است. با این حال، بررسی<sup>۶۱</sup> (۲۰۱۸) اخیراً اشاره کرده که اتفاقاً برای دیدگاه فوق‌قراین کمی در دست است؛ قدیم‌ترین نسخه‌های قرآنی‌ای که ما در دست داریم، همگی، داری نقطه‌گذاری - اگرچه بسیار کم - هستند<sup>۶۲</sup>. او همچنین نشان داده که نقطه‌گذاری اندکی نسخه‌های حجازی، آشکارا به الگوهای نقطه‌گذاری اسناد پاپیروسی متقدم شبیه است.

من متن صامتی قرآن را در وهله نخست، برای آسان خوان شدن متن، به طور کامل نقطه‌گذاری کرده‌ام. اما فارغ از این، به نظر من، [امروزه] ما به دو دلیل از نقطه‌گذاری صحیح متن آگاهی:

۱) نسخه‌های کهن در هر موضعی که نقطه‌ها را نمایش می‌دهند، همان نقطه‌گذاری‌ای را به کار می‌برند که در ویراست قاهره و نسخه‌های نقطه‌گذاری شده دیگر به کار رفته است. ما از اینجا مطمئن می‌شویم که نحوه نقطه‌گذاری هر حرف، در بخش زیادی از متن، کاملاً مشخص بوده؛ یعنی حتی وقتی نقطه‌ها در نسخه‌های کهن نگاشته نمی‌شده، نقطه‌گذاری صحیح متن مشخص بوده است.

۲) دلیل دوم ما مبتنی است بر قراین به دست آمده از سنت‌های قرائت؛ سیدکی (زیر چاپ) نشان داده که سنت‌های متعارف قرائت قرآن تنها در ۲۸۴ موضع بر سر نقطه‌گذاری حروف اختلاف دارند. این تعداد اختلاف شاید زیاد به نظر برسد؛ اما باید در نظر بگیریم که قاریان می‌توانسته‌اند در هزاران موضع بر سر نقطه‌گذاری با هم اختلاف داشته باشند، ولی ندارند. از این رو در می‌یابیم که تعداد اختلافات بسیار کم است. می‌توانیم از کم بودن این اختلافات حکم کنیم که اجماعی کهن درباره

۵۹. در متن کتاب، این جمله با اشتباهی چاپی آمده است:

For example, in early manuscripts the nominative pronoun *dū* is consistently spelled "وَد" , while in early manuscripts it is consistently followed by an *ṭalif* ʾaḏ.

که به جای «early manuscripts»، باید «CE» می‌آمد (م.).

60. Consonantal dotting.

منظور مؤلف از این اصطلاح، نقطه‌گذاری در بالا یا پایین حروف هم‌شکل برای تمایز صامت‌های مختلف است، مثلاً: «ب/ ت/ ذ/ / ن/ ی»، «ح/ ج/ خ»، «س/ ش» و... (م.).

۶۱. Bursi.

۶۲. در حقیقت، در نسخه‌های کوفی متأخر است که همه نقطه‌گذاری‌ها تقریباً حذف می‌شود. ما نمی‌دانیم که دیدگاه سنتی - که گونه متنی عثمانی را دارای «رسم» ساده بدون نقطه‌ای می‌داند - آیا صرفاً حاصل بررسی نسخه‌های نسبتاً متأخر کوفی است یا حاصل بررسی نسخه‌های مجازی که نقطه‌گذاری بسیار بیشتری دارد.

کیفیت صامت های متن صامتی قرآن وجود داشته، حتی هنگامی که متن بارها به صورت مبهم و بدون نقطه گذاری نوشته می شده است. البته درباره این اجماع نباید اغراق کرد؛ [زیرا] بسیاری از نقطه گذاری ها را می توان با عقل سلیم و بدون نیاز به حافظه ای مشترک انجام داد؛ مثلاً توالی «دلك» در بیشتر بافت ها، هیچ خوانش معقول دیگری جز «ذلك» نمی تواند داشته باشد.

من در بازنمایی متن صامتی قرآن، الف مقصوره به صورت یاء (مثلاً: «بنی» = او ساخت) را از یاء (مثلاً: «بنی» = پسران (در حالت مفعولی<sup>۶۳</sup> یا اضافی<sup>۶۴</sup>)) متمایز نکرده ام، زیرا برای این دو، در نسخه های کهن، دو نویسه مجزا وجود ندارد<sup>۶۵</sup>. همچنین، در موضع غیر پایانی، هر دو [حرف] را با دندانه ای نقطه دار نمایش داده ام؛ مثلاً: «هدیه» (= او وی را هدایت کرد) و «یهدیه» (= او وی را هدایت می کند).

نسخه های کهن قرآن هرگز از همزه استفاده نکرده اند، زیرا هیچ علامتی برای نمایش آن وجود نداشته است<sup>۶۶</sup>. در حرف نویسی من، اگر حرف «ياء» کرسی همزه باشد، با «ياء» های دیگر فرقی نخواهد داشت، همانطور که ویراست قاهره هم تفاوتی بین یاء کرسی همزه و دیگر یائات نمی گذارد؛ مثلاً: «الذیب» (= گرگ)، و نه «الذیب» (با یاء بدون نقطه)<sup>۶۷</sup>.

من در حرف نویسی خود، تاء مربوطه را هرگز از «هاء» متمایز نکرده ام، زیرا چنین تمایزی در نسخه های کهن قرآن وجود ندارد؛ مثلاً: نعمه الله (= نعمت خدا)<sup>۶۸</sup>. تا حد اطلاع من، کهن ترین نسخه ای که از دوتقطه در بالای تاء مربوطه استفاده کرده، قرآن ابن بواب (متعلق به ۳۹۱ ه.ق. / ۱۰۰۰ م.) است. این

۶۳ accusative case»، معادل اعراب نصب در دستورهای سنتی عربی (م.).

۶۴ genitive case»، معادل اعراب جر در دستورهای سنتی عربی (م.).

۶۵ نه فقط در نسخه های کهن قرآنی، بلکه در نسخه های بسیار متأخر، چه قرآنی و چه غیر آن.

۶۶ سوئتلر (۱۹۷۸، ۱۷۹، ۷۰ n) معتقد است که همزه به احتمال زیاد، قدیمی ترین علامت زیر و زبری است که در نسخه های کهن قرآن به کار رفته است (او از آبت Abbott ۱۹۳۹، ۳۹۴). نقل قول کرده، اما در واقع مطلب او را بد متوجه شده است. نظر سوئتلر را به سختی می توان پذیرفت؛ زیرا اتفاقاً برخلاف نظر او، در نسخه های کهن قرآن در قرن نخست اسلام، هیچ علامت خاصی برای بیان همزه به کار نرفته است. حتی پس از ابداع علائم مصوت نما، همزه صرفاً با همان علائم مصوت نما مشخص می شود، علائمی که نقش مضاعف تبیین همزه را نیز به عهده می گیرند. با این حال، در مواضعی که همزه وجود دارد، همیشه روشن نیست که آن علائم مبین همزه اند یا فقط نشان دهنده مصوت. حتی زمانی که در قرن سوم هجری، نسخه های کوفی شروع به استفاده از رنگ های متمایزی برای همزه می کنند، هنوز بسیاری از نسخه ها تمایزی بین علائم مصوت نما و همزه نما نمی گذارند. گفتنی است که علامت همزه مدرن [یعنی سر عین کوچک: «ء»] متعلق به متأخرترین لایه علائم زیر و زبری عربی است (ر.ک. رول (Revell ۱۹۷۵، ۱۸۰)).

۶۷ نمایش «ياء کرسی همزه» بدون نقطه، به علت محدودیت های چاپی بوده است، و نه ادامه شیوه ای مرسوم در نسخه های قرون میانه ای. ناآگاهی از ویژگی های نسخه های خطی عربی کلاسیک، گاهی منجر به اظهار نظرهای عجیبی شده است، مثلاً هاپکینز (Hopkins ۱۹۸۴، ۲۰۵ §). تأکید می کند که «بیس الرای» (= چه بد اندیشه ای!) قطعاً فاقد همزه است؛ زیرا با یاء منقوط نوشته شده است. یافتن کلماتی با یاء منقوط که حامل همزه باشند - یعنی بافتی که قرائت کلمه با همزه در آن قطعی است - کار سختی نیست.

۶۸ همانطور که رول (Revell ۱۹۷۵، ۱۸۰) اشاره می کند، نقطه گذاری «تاء مربوطه» متعلق به آخرین لایه علائم زیر و زبری عربی است. تاء مربوطه منقوط فقط گاهی، در نسخه های کوفی به کار رفته است. همچنین ر.ک. مدخل «نگارش عربی» (Arabic Writing) نوشته موریتز (Moritz) در جلد نخست دانشنامه اسلام (EI).

قرآن کهن ترین قرآن تاریخ دار به خط نسخ است و قرن ها پس از قرآن های کهن حجازی و کوفی - که ما با آنها سر و کار داریم - کتابت شده است.

هرگاه در قرائت اسکلت صامتی متن، میان سنت های قرائت اختلافی وجود داشته باشد، من صامت / صامت های مورد اختلاف را بدون نقطه نمایش داده ام، مثلاً دو صورت مورد اختلاف «فتبتوا» و «فتثبتوا» (۹۴:۴) را به صورت «فتسوا» نشان داده ام.

در پایان، در مورد نگارش الف برای «ā»، من به طور معمول براساس ویراست قاهره عمل می کنم. تنها باید متذکر این نکته مهم بود که در ویراست قاهره، کلمات دارای مصوت «ā» اغلب با املائی کامل<sup>۶۹</sup> [یعنی با نوشتن الف] نوشته می شود، در حالی که این کلمات در نسخه ها معمولاً بدون الف نگاشته می شود. در موارد مرتبط با بحث، اگر همه نسخه ها کلمه ای را بدون الف ضبط کرده باشند، آن کلمه را به صورت ناقص<sup>۷۰</sup> [بدون الف] خواهم نوشت. اگر کلمه مورد بحث [در نسخه های کهن] گاهی با الف و گاهی بدون الف نوشته شده باشد، در حرف نویسی از الف خنجریه استفاده خواهم کرد. لازم به ذکر است که کارکرد الف خنجریه در حرف نویسی من با کارکرد امروزی آن در نگارش قرآن کاملاً متفاوت است. الف خنجریه در حرف نویسی من، فقط منحصر به املائی ناقص مصوت «ā» نیست؛ بلکه الف خنجریه نشان می دهد که الف - با هر نقش دیگری - در بعضی نسخه ها نوشته نشده است. به عنوان مثال، حرف نویسی «شی» (که مبین «šay?») نشان می دهد که در موضع مورد بحث از متن، ضبط کلمه در نسخه های کهن، به دو صورت «شای» یا «شی» بوده است.

### ۳،۱. مرور اجمالی

چنانکه دیدیم، قرآن هیچ گاه مجال نیافته تا خود به ما بگوید زبانش چیست، بلکه همواره محققان با استناد به برخی استدلال های غامض، رسم الخط قرآنی را منبعی نامناسب برای اطلاع یافتن از زبان قرآن نشان داده اند. با این حال آن محققان در همه استدلال های خود، تلویحاً ویراست مدرن قاهره را بازنمایی دقیقی از زبان قرآن در نظر گرفته اند. ما نمی توانیم چنین گزاره را امری بدیهی فرض کنیم که «قرآن دقیقاً مبین همان زبانی است که به آن تقریر شده است»، همچنین نمی توانیم این گزاره را نیز امری بدیهی بدانیم که «قرآن مبین زبان گفتاری نیست». ما قطعاً نمی توانیم فرض کنیم که زبان قرآن لزوماً با عربی کلاسیک یا عربیة همسان بوده است. هدف پژوهش حاضر پرکردن این خلأ در فهم ما از تاریخ زبان عربی است. به عقیده من، پیش از رسیدن به نتیجه ای نهایی درباره زبان قرآن، باید به چهار موضوع اشاره کنیم. من در فصل دوم عربیة را از منظر دستورنویسان عرب بررسی خواهم کرد، همان دستورنویسانی که گفته می شود عربیة را معیار کرده اند. در واقع، عربیة همواره بیش از حد با

69. Plene.

70. Defectively.



«عربی کلاسیک» یکسان انگاشته شده است. عربی کلاسیک زبان به شدت یک دست و معیاری است که در درسنامه ها توصیف شده و اساس عربی مدرن معیار<sup>۷۱</sup> را ساخته است. اما دستورنویسان عرب گونه های زبانشناختی بسیار بیشتری را نسبت به عربی کلاسیک جایز دانسته اند؛ آنها صراحتاً بسیاری از صورت های نامقبول در عربی کلاسیک را مجاز دانسته و حتی تأیید کرده اند. ما برای درک محیط ظهور قرآن، اطلاعات خود را مسلماً باید از همین منابع متقدم تر به دست بیاوریم، نه اینکه زبان معیار درسنامه ای [امروز] را، بدون توجه به سیر تاریخی زبان، به آن دوره نسبت دهیم و انتظاریم داشته باشیم که قرآن با آن مطابقت کند.

پس از اینکه تصویر واضح تری از گونه های جایز در عربیة براساس آثار دستورنویسان عرب به دست آوردیم، می توانیم سنت های قرائت قرآن را در فصل سوم بررسی کنیم. دیدیم که امروزه قرائت قرآن براساس ۱۰ سنت مختلف جایز است - سنت هایی که بسیاری از آنها هنوز محبوبیت گسترده ای دارند. در این فصل، نشان خواهم داد که بسیاری از گونه های زبانشناختی که دستورنویسان عرب توصیف کرده اند، در سنت های قرائت به کار رفته است. همچنین نشان خواهم داد که این گونه ها، نه تنها نمونه های معدود عدول از زبان و معیاری پذیرفته شده نزدیک به عربی کلاسیک نبوده، بلکه ذاتاً جزئی از عربیة بوده و به همین شکل به کار می رفته است. افزون بر این، در این فصل نشان خواهم داد که گونه های زبانشناختی موجود در سنت های قرائت، [گونه های] گویشی نیستند. همه سنت های قرائت دارای عناصر زبانشناختی ای کاملاً بر ساخته اند؛ این عناصر حاصل تلاشی عامدانه است برای تغییر زبان به عنوان جزئی از یک سیاقی اجرایی بر ساخته. من همچنین نشان می دهم که براساس سنت های قرائت، نمی توانیم بگوییم زبان حقیقی قرآن چیست؛ زیرا هر یک از این قرائت با رویکردهای بسیار متفاوتشان، برای این پرسش ۲۰ پاسخ کاملاً متفاوت ارائه می کنند.

حال که به نظر می رسد سنت های قرائت نمی تواند مسئله زبان قرآن را روشن کند، من در فصل چهارم و پنجم، به زبان متن صامتی قرآن خواهم پرداخت. اگرچه بعضی محققان پذیرفته اند که قرآن در هنگام تقریر، شاید قدری با تلفظ های محلی مطابقت داشته، همچنان اصرار کرده اند که زبان قرآن از نظر دستوری ضرورتاً همان کوائنه شعری است. در فصل چهارم این ادعا را به محک می گذارم، بدین ترتیب که نخست، مرزهای همگویی گویش های عربی را با هم مقایسه می کنم - یعنی همان گویش هایی که دستورنویسان گردآوری کرده اند، سپس آن ها را با داده های زبانشناختی ای مقایسه می کنم که از متن صامتی قرآن به دست می آید. بعد از این، در فصل پنجم، به بررسی ویژگی های واجی متن صامتی قرآن می پردازم. دیدیم که در فصل سوم، ویژگی های واجی سنت های قرائت قرآن هیچ الگویی به ما ارائه نمی کند. همچنین در همانجا روشن شد که همه قرائت ویژگی هایی را از لهجات مختلف

به طور نامنظم و تصادفی با هم آمیخته اند. اما وقتی در فصل پنجم، به متن صامت قرآن نگاه می کنیم، تصویری کاملاً یک دست ظاهر می شود. زبان متن صامتی قرآن از نظر ویژگی های واجی و صرفی، آشکارا عربی حجازی است. در مواردی، قرآینی از کتیبه های عربی پیش از اسلام نیز این امر را تایید می کند. تصویر روشنی که متن صامتی قرآن به ما ارائه می کند تصادفی نیست؛ از این رو، باید نتیجه بگیریم که متن صامتی قرآن نمودی راستین از زبان قرآن، یعنی همان گویش حجاز است.

نهایتاً، در فصل ششم و هفتم به سنت های قرائت بازمی گردیم. در مقالات پیشین نشان داده ام که عربی قرآنی دارای ویژگی هایی کاملاً متفاوت با سنت های متأخر قرائت است؛ از همه مهم تر آنکه، به نظر می رسد عربی قرآنی تقریباً به طور کامل فاقد همزه، مصوت های کوتاه پایانی و تنوین بوده است. محققان در پذیرفتن این واقعیت، با این استدلال تردید کرده اند که اگر زبان قرآن با سنت های قرائت خود تا این حد متفاوت بوده، منطقاً باید نشانه هایی از این تفاوت، در سنت های قرائت وجود داشته باشد، و همچنین باید بتوان صورت هایی شبه صحیح<sup>۷۲</sup> را در این سنت ها مشاهده کرد. من در فصل ششم، مفصلاً به مسئله کلاسیک سازی همزه می پردازم. در این فصل موارد بسیاری از همزه های غیر اصلی<sup>۷۳</sup> را در سنت های قرائت نشان داده ام. همچنین آشکار کرده ام که در این سنت ها موارد زیادی از حذف غیر قابل توجه همزه در کلماتی وجود دارد که منطقاً باید همزه داشته باشد. در فصل هفتم به اختلاف و تردید قرائت ها درباره مسئله تصریف حالت<sup>۷۴</sup> می پردازم؛ بدین منظور، کلماتی را در قرائت نشان می دهم که به طور غیرمنتظره، به کلی فاقد تصریف حالت هستند. همچنین در این دو فصل، به روایاتی درباره قاریان و نیز، به بحث هایی درباره قرائت مورد اختلاف می پردازم. حداقل در مورد بعضی از قاریان که روایات کهنی از آنها در دست داریم، بررسی روایات نشان می دهد که دغدغه قاریان در انتخاب قرائت این نبوده که دقیقاً چیزی را منتقل کنند که به عنوان قرائت پیامبر (ص) می شناخته اند، بلکه انتخاب های آنان کوششی مبتنی بر استدلال، و نیازمند تسلط بر دستور زبان بوده است؛ وظیفه قاری این بوده که مصوت حالت مناسب را برای هر کلمه انتخاب کند، همزه را بر کلمات مناسب اعمال کند، و برای انتخاب های خود استدلال بیاورد. رویکرد کاملاً استدلال محور قاریان را می توان از دل سنت بیرون کشید و آشکار کرد.

## منابع

الخلیل ابن احمد. ۲۰۰۳. کتاب العین مرتباً علی حروف المعجم. تحقیق عبدالحمید الهنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

سیبویه، ابوبشر عثمان. ۱۹۸۸. کتاب السیبویه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبة الخانجی.

72. Pseudo-correct.

73. Non-etymological.

منظور همزه هایی است که در ریشه کلمه وجود ندارد و به صورت تصحیح افراطی (hyper correction) به کلمه اعمال شده است. ۷۴. «case»، همان اعراب در دستور سنتی عربی (م).

ابن منظور، محمد ابن مكرم. بی تا. لسان العرب، قاهره: دار المعارف.

نغزگوی کهن، مهرداد. (۱۳۹۳). فرهنگ توصیفی زبانشناسی تاریخی، علمی.

- Abbott, Nabia. 1939. *The Rise of the North Arabic Script and Its Qur'anic Development: With a Full Description of the Qur'an Manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Blachère, Régis. 1947. *Introduction au Coran*. Paris: G.P. Maisonneuve.
- Bursi, Adam. 2018. "Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'an in the First/Seventh Century." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 3: 111–157.
- Cellard, Éléonore. 2021. "The Ṣan'ā' Palimpsest: Materializing the Codices." *Journal of Near Eastern Studies* 80 (1): 1–30.
- Cook, Michael. 2004. "The Stemma of the Regional Codices of the Koran." *Graeco-Arabica* 9–10: 89–104.
- Diem, Werner. 1979. "Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie i. Die Schreibung der Vokale." *Orientalia* N.S. 48: 207–257.
- Dutton, Yasin. 2001. "An Early Muṣḥaf According to the Reading of Ibn 'Āmir." *Journal of Qur'anic Studies* 3 (1): 71–89.
- Fischer, Wolfdieter. 2002. *A Grammar of Classical Arabic, Third Revised Edition*. Translated by Jonathan Rogers. New Haven & London: Yale University Press.
- Fleisch, Henri. 1947. *Introduction à l'étude des langues sémitiques*. Paris: A. Maisonneuve.
- Foreman, Alex. forthcoming. "Some Jahili Knowns and Unknowns: Naturally, A Preliminary."
- Geyer, R. 1909. "Review of Vollers' *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*." *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 171: 10–56.
- Hilali, Asma. 2017. *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hopkins, Simon. 1984. *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon Papyri Datable to before 300 A.H./912 A.D.* Oxford: Oxford University Press.
- Kahle, Paul E. 1947. *The Cairo Geniza*. London: Oxford University Press.
- Khan, Geoffrey. 2013. *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and Its Reading Tradition*. Second edition. Piscataway: Gorgias Press.
- Lane, E. W. 1863. *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate.
- Nöldeke, Theodor. 1910. *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl. 2013. *The History of the Qur'an*. Leiden & Boston: Brill.
- Putten, Marijn van. 2017a. "The Development of the Triphthongs in Qur'anic and Classical Arabic." *Arabian Epigraphic Notes* 3: 47–74.
- Putten, Marijn van. 2019c. "The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82 (2): 271–288.
- Rabin, Chaim. 1951. *Ancient West-Arabian*. London: Taylor's Foreign Press.
- Rabin, Chaim. 1955. "The Beginnings of Classical Arabic." *Studia Islamica* 4: 19–37.
- Revell, E.J. 1975. "The Diacritical Dots and the Development of the Arabic Alphabet." *Journal of Semitic Studies* 20 (2): 178–190.
- Sadeghi, Behnam, and Uwe Bergmann. 2010. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet." *Arabica* 57: 343–436.

- Sadeghi, Behnam, and Mohsen Goudarzi. 2011. "Šan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam* 87 (1-2): 1-129.
- Sinai, Nicolai. 2014a. "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'an Reach Closure? Part i." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77 (2): 273-292.
- Sinai, Nicolai. 2014b. "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'an Reach Closure? Part ii." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77 (3): 509-521.
- Sinai, Nicolai. 2020. "Beyond the Cairo Edition: On the Study of Early Qur'anic Codices." *Journal of the American Oriental Society* 140 (1): 189-204.
- Sidky, Hythem. 2020. "On the Regionality of the Qur'anic Codices." *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5: 133-210.
- Sidky, Hythem. forthcoming. "Consonantal Dotting and the Oral Qur'an."
- Tov, Emanuel. 1992. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Assen [etc.]: Fortress Press; Van Gorcum.
- Versteegh, Kees. 1984. *Pidginization and Creolization. The Case of Arabic*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Vollers, Karl. 1906. *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Wansbrough, John. 1977. *Qur'anic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Wehr, Hans. 1952. "Review of Fück' Arabiyya." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102: 179-186.
- Wright, William. 1896. *A Grammar of the Arabic Language: Translated from the German of Caspari and Edited with Numerous Additions and Corrections*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zwettler, Michael. 1978. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press.