

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)
سال نهم، شماره ۱، ۱۳۹۱، پیاپی ۱۷

قرائت‌های قرآن

(ترجمه مقاله «قرائت‌های قرآن» در دایره‌المعارف قرآن لیدن^۱ به‌ضمیمه
نکاتی چند)

روح‌الله نجفی^۲، محمد نجفی^۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۲۸

تاریخ تصویب: ۸۹/۷/۲۶

چکیده

مقاله حاضر ترجمه‌ای است درحد امکان دقیق و شیوا از مقاله انگلیسی «قرائت» در دایره‌المعارف قرآن لیدن. مترجم نکاتی چند را به‌عنوان تعلیقه و حاشیه، به متن مقاله افزوده است.

مؤلف در مقاله خود به سیر تاریخی پدیده اختلاف قرائت می‌پردازد و نشان می‌دهد که روند تثبیت قرائت، امری تدریجی و همراه با فراز و نشیب‌های فراوان بوده است. نگاه تاریخی-توصیفی، عنایت عالمانه به منابع معتبر نخستین، و نمایاندن اختلاف‌های اهل فن در رویارویی با مسئله اختلاف قرائت، از امتیازهای دیگر این مقاله محسوب می‌شود.
واژه‌های کلیدی: اختلاف قرائت، تاریخ قرائت، تثبیت قرائت، معیارهای اختیار قرائت، مصحف عثمانی.

1. Leemhuis, Frederik (2004). "Readings of the Qur'an". *Encyclopaedia of the Quran*. Brill, Leiden. Boston.

۲. استادیار گروه دین و فلسفه دانشگاه خوارزمی Rnf1981@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه ولی عصر رفسنجان

۱. قرائت‌های قرآن^۱

این تعبیر معمولاً برای نشان دادن قرائات، یعنی شیوه‌های مختلف خواندن قرآن به کار می‌رود. یکی از جنبه‌های مهم در خوانش قرآن، امکان تلاوت آن به شیوه‌های متفاوت است^۲؛ اما اصطلاح قرائات، بیانگر چیزی بیش از این است. مبانی متفاوت [تلاوت] نظیر اختلاف درباره طول هجاها، زمان تلفیق صامت‌ها با صامت‌های متعاقب و موضع وقف یا وصل کردن انتهای آیات، [تنها] بخشی تکمیل‌کننده از نظام‌های مختلف قرائت را تشکیل می‌دهند.

درباره شیوه‌های متفاوت تلاوت یا قرائت قرآن، گزارش‌هایی از [همان] آغاز اسلام نقل شده است. روایت‌هایی از دوران پیامبر^۳ یادآور آن‌اند که اختلاف در تلاوت، [از همان عهد] پدید آمده و آن حضرت آنها را مجاز شمرده‌اند؛ با وجود این، هیچ‌گونه توضیحی درباره ماهیت این اختلاف‌ها دیده نمی‌شود.

در روایت‌های دینی منسوب به [حضرت] محمد، این اختلاف‌ها در تلاوت، با «أحرف (مفرد آن: حرف) سبعة» مطابق با آنچه جبرئیل^۴ قرآن را بر [حضرت] محمد تلاوت کرد- ارتباط می‌یابند. مضامین این روایت‌ها حاکی از آن‌اند که مقصود از «حرف»، چگونگی خواندن یا تلفظ است^۵. به هر حال، از تألیفات نخستین، این نکته آشکار است که در قرن دوم هجری قمری/ قرن هشتم میلادی، واژه «حرف» در معنایی معادل قرائت- به معنی اخص آن در [تعبیر] «قرائت مختلف»- به کار گرفته می‌شد.

تقریظ‌های نخستین بر قرآن، همانند آثار مجاهد (م ۱۰۴ق/ ۷۲۲م)، سفیان ثوری (م ۱۶۲ق/ ۷۷۸م)، عبدالله بن وهب (م ۱۹۷ق/ ۸۱۲م)، عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق/ ۸۲۷م)، اخفش اوسط (م درمیان سال‌های ۲۱۰ تا ۲۲۱ق/ ۸۲۲ تا ۸۳۵م) و فراء (م ۲۰۷ق/ ۸۲۲م) نشان می‌دهند که این قرائات مختلف به‌گونه‌ای کاملاً جدی و فراگیر به

^۱. Readings of the Qur'an

^۲. RECITATION OF THE QUR'AN, RECITERS OF THE QUR'AN

^۳. HADITH AND THE QUR'AN

^۴. Jibril

^۵. ORALITY; ARABIC LANGUAGE

همه حیطه‌های مسائل زبانی اعم از صرف اختلاف‌های تلفظ در شکل‌های مختلف پایان کلمات و یا در ساختار فعل‌ها [و نیز در حوزة] مترادف‌ها و شبه‌مترادف‌ها، تا درج عبارت-هایی کامل راه یافته‌اند.^۱

۲. قرائات [در مرحله] پیش از پذیرش عمومی مصحف عثمانی

به نظر نمی‌رسد معمول کردن رسم‌الخط عثمانی (شکل هماهنگ شده و عاری از علائم قرآن در قالب سندی عربی)^۲، بر محدود شدن قرائت‌های متنوع مغایر با رسم‌الخط، تأثیری فوری و قطعی گذاشته باشد؛ مثلاً در تفسیر نسبتاً کوچک سفیان ثوری، ۶۷ نمونه از قرائت‌های مختلف ذکر می‌شود که ۲۴ مورد آنها با رسم‌الخط مغایرت دارد. همه این ۶۷ نمونه با عنوان «فی القرائه»، یعنی «در خواندن» و یا با عنوان «کان یقرئونها»، یعنی «آنها آن را چنان می‌خواندند» معرفی شده‌اند و بیشتر آنها مخالف با رسم‌الخط، مترادف‌هایی هستند که به ابن مسعود (م ۳۲ق/ ۳-۶۵۲م) نسبت داده می‌شوند.

در مجموع، روشن می‌شود که در قرن دوم هجری، قرائت‌های متنوع با رسم‌الخط مغایر، به‌ویژه از مصحف ابن مسعود، هنوز آزادانه مورد بحث واقع می‌شدند و با عنوان «قرائات» یا «حروف»- که کمتر کاربرد داشت- از آنها نام برده می‌شد.

فراء (معانی، iii، ۴۴) قرائت آیه شریفه «و آمددناهم بعین عین»، یعنی «و ما آنها را با زیباچشمانی سپیدرو- که سپیدی‌شان با اندکی تیرگی آمیخته است- مؤید می‌داریم» را به جای «و زوَجناهم بحور عین»، یعنی «و ما آنها را با زیباچشمانی سپیدرو همسر می‌گردانیم» (قرآن، سوره ۴۴، آیه ۵۴)، قرائت ابن مسعود^۳ ذکر کرده است. عبدالرزاق صنعانی (تفسیر: ii، ۲۱۰) در تفسیرش، ذیل آیه ۵۴ سوره ۴۴، به سادگی از «بعین عین» به عنوان حرف ابن مسعود یاد می‌کند؛ در حالی که سفیان ثوری (تفسیر، ذیل آیه ۲۰ سوره ۵۲) آن را به عنوان قرائت ابن مسعود ثبت می‌کند؛ طبری نیز (م

^۱. EXEGESIS OF THE QUR'AN: CLASSICAL AND MEDIEVAL; GRAMMAR AND THE QUR'AN

^۲. ARABIC SCRIPT; CODICES OF THE QUR'AN; COLLECTION OF THE QUR'AN

^۳. HOURIS

۳۱۰ق/ ۹۲۳م؛ تفسیر، ذیل آیه ۵۴ سوره ۴۴) دو روایت می‌آورد که یکی از آنها عبارت یادشده را «قرائت» و دیگری آن را «حرف» می‌نامد؛ عبدالرزاق [نیز] (تفسیر، ۱، ۳۹۰) کاربرد همانند و تطابق‌پذیر این دو واژه را نشان می‌دهد.

درواقع هرچند به‌نظر می‌رسد در این زمینه، واژه «حرف»، به‌ویژه در قرائت‌های ابن‌مسعود، از گونه‌ای اولویت برخوردار است، هردو واژه «حرف» و «قرائت»، آشکارا هم برای قرائت‌های موافق با مصحف عثمانی و هم برای غیر آنها به‌صورتی تبادل‌پذیر به‌کار می‌روند.

عبدالرزاق درباره آیه ۹۳ سوره ۱۷، روایتی از مجاهد نقل می‌کند که می‌گوید: «ما نمی‌دانستیم خانه‌ای از زیور (زخرف) چه مفهومی دارد تاآنکه در قرائت ابن‌مسعود، عبارت "خانه‌ای از طلا (ذهب)" را یافتیم».

بدین ترتیب، این احتمال که ممکن است «حرف» به اختلاف مکتوب ارجاع دهد و «قرائت» به اختلاف شفاهی، با متون نخستین سازگاری ندارد.

بررسی مباحثی که در قرن دوم هجری قمری/ هشتم میلادی و سوم هجری قمری/ نهم میلادی، به قرائت‌های مختلف پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که قرائت‌های ابن‌مسعود به‌عنوان جوهری محتمل یا پسندیده، به جایگاهی رفیع دست یافته‌اند. [این اختلاف‌ها] به متنی کم‌وبیش مرسوم و معیار، و ازقرار معلوم به‌وفور مقبول تعلق دارند که بیشتر با رسم‌الخط عثمانی مطابقت می‌کند. [در این زمینه، نظر] فراء در کتاب *معانی القرآن*، به‌گونه‌ای خاص، شایسته توجه است؛ چون وی درباره ارزش قرائات مختلف، به‌ویژه از ابن‌مسعود- که بسیاری از آنها رسمی مغایر با رسم مصحف عثمانی دارند- بحث می‌کند. شیوه تعامل فراء با این اختلاف‌ها نشان می‌دهد که در زمان وی، آن قرائات هنوز می‌توانستند در عبارت‌ها و وضعیتی مشابه با متن عثمانی مطرح و بررسی شوند. در تفسیرهای سفیان ثوری و عبدالرزاق نیز هیچ نشانی از مقبول‌نبودن آنها وجود ندارد. به‌نظر می‌رسد اصل پیش‌برنده و راهنما برای پذیرش یک قرائت، این بوده است که آن [قرائت] باید مشهور باشد؛ خواه از طریق یک مصحف و خواه از طریق روایتی کاملاً معتبر.

هویداست که نزد فراء و چه بسا دیگران، معیاری دیگر هم از جایگاه [خاص خود] برخوردار بود؛ بدین شرح که قرائت مغایر مورد قبول باید با قواعد زبان عربی هماهنگی داشته باشد^۱. البته هنوز خود مصحف عثمانی [نیز] برای قرائت‌های متفاوت، مجالی باقی گذارده بود. گفته می‌شود مصاحف مدینه، مکه، دمشق، کوفه و بصره، برخی اختلاف‌های کم‌اهمیت را در موضعی چند عرضه داشته‌اند که مهم‌ترین آنها درباره‌ی اضافه‌بودن «واو» یا «الف»، یا وجود «ذی» به جای «ذو» یا «ذا» [است].

فصل مربوط به اختلاف‌های میان این مصاحف در کتاب ابن ابی داوود سجستانی (م ۳۱۶ق/ ۹۲۹م) در باب مربوط به مصاحف اولیه^۲، آنها را در فهرست‌هایی خلاصه کرده است که به نظر می‌رسد در آن زمان، کاملاً تثبیت شده و مقبول بوده‌اند.

به هر حال، گفتگو درباره‌ی اینکه از میان نص‌های تدوین شده یا تلاوت شده، کدام مبنا و پایه است، در روند تاریخی پذیرش تدریجی مصحف عثمانی به صورت یگانه [مصحف] مقتدر، فصلی مهم را به خود اختصاص داد.

قضاوت اخفش اوسط (م ۲۱۵ق/ ۸۳۰م) و فراء درباره‌ی چگونگی تعامل با قرائات مختلف در کتاب‌های معانی القرآن‌شان این [نکته] را [به خوبی] آشکار می‌کند. هر دو کتاب در خدمت هدف عمومی واحدی هستند [که عبارت است از]: تثبیت قرائتی صحیح از قرآن و در مواقع لازم، اقامه‌ی استدلال‌هایی برای [توجیه] اختیارات خویشتن در زمینه‌ی قرائات صحیح.

بسیاری از قرائات مطرح شده - البته نه همه آنها - نزد هر دو مؤلف، مشترک‌اند. نوعاً فراء به مراتب بیشتر از اخفش، قرائات مختلفی را بررسی می‌کند که متضمن رسمی مغایرند؛ برخلاف فراء، معیار عمده‌ی اخفش برای پذیرفتن چنان قرائاتی، آن است که آنها با رسم‌الخط مصحف^۳ - کاملاً واضح است که مراد وی از این تعبیر، متن عثمانی است -

^۱. Leemhuis, Ursprung

^۲. Jeffery, Materials, 39 - 49 (در متن عربی)

^۳. Mushaf

موافقت ندارند؛ اگرچه ممکن است از نظر قواعد عربی، صحیح باشند. این استدلال برای اخفش اهمیتی فراگیر دارد و روشن است که قاعده کلی هدایتگر اوست^۱. اختلاف نظر میان اخفش و فراء در این موضوع نشان می‌دهد که این جدال در پایان قرن دوم هجری، هنوز حل نشده بود. به علاوه از آثار ایشان، این [نکته] آشکار می‌شود که مسلماً در همان زمان - اما در مقام استدلال، در یک یا دو طبقه پیش از آن - متنی عموماً معتبر وجود داشته که عملاً به عنوان متن معیار، مورد قبول بوده است؛ گرچه هنوز به نظر نمی‌آید ارزش این متن معیار به گونه‌ای باشد که اهل فن، لزوماً قرائت‌های مختلف با رسم الخط مغایر را، صرفاً به استناد آن [متن] شکل گرفته، بی اعتبار قلمداد کنند.

۳. قرائت‌های مقبول و نامقبول پس از اختیار عمومی مصحف عثمانی

دو نسل بعد، ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ ه.ق / ۸۲۲-۸۸۴ م) این دیدگاه را بیان کرد که همه وجوه قرائت قرآن، در صورت موافقت با رسم الخط «مصحف ما» مجاز شمرده می‌شوند (مشکل / ۴۲).

وی عقیده عثمان را نقل کرد که [براساس آن]، تفاوت میان قرائت و کتابت، مسئله‌ای مربوط به گویش و لهجه (لحن) عرب‌ها بود^۲ و رسم الخط مصحف باید به همان شکلی باقی گذاشته شود که بود (۵۱ / همان).

در تفسیر طبری - که تقریباً در پایان قرن سوم هجری / قرن نهم میلادی نوشته شد - معیار نپذیرفتن یک قرائت، موافقت نکردن آن با مصاحف شهرهای پنجگانه‌ای بود که متن عثمانی بدانجاها فرستاده شد. طبری این اصل را با صراحت کامل به صورت یک قاعده کلی درمی‌آورد؛ مثلاً درباره قرائت «لِیَهَب لک»، یعنی «برای اینکه او به تو ببخشد» از ابوعمر، به جای قرائت «لأَهَب لک»، یعنی «برای اینکه من به تو ببخشم» در آیه ۱۹ سوره ۱۹، نزد طبری، [قرائت] اخیر، صحیح است؛ چون:

^۱. Leemhuis, Ursprung

^۲. DIALECTS

آن بروفق مصاحف مسلمین است و قرائتی است که [قاریان] معتمد کهن و متأخر به جز ابوعمر، از آن متابعت می‌کنند. مخالفت نمودن با ایشان در آنچه که بر آن اتفاق نموده‌اند، روا نیست و هیچ‌کس [هم] اجازه ندارد که با مصاحف ایشان [مسلمانان] مخالفت نماید.

در همین زمان است که سرانجام، قرائت‌های مبتنی بر رسم الخط عثمانی، کاربرد قرائت‌های متضمن رسم الخط‌های دیگر، به‌ویژه رسم الخط ابن مسعود را در نماز، کم‌رنگ و منتفی می‌کنند. این [مسئله] بیشتر به فعالیت‌های ابن مجاهد (م ۳۲۴ق / ۹۳۶م) متکی بود که دیدگاهش دربارهٔ امکان پذیرش قرائت مختلف، در سال ۳۲۳ق / ۹۳۵م از سوی ابن مقلهٔ وزیر اجرا شد. ابن شنبوذ (م ۳۲۸ق / ۹۳۹م) که جسورانه در عبادت عمومی، [یعنی نماز جماعت]، قرائت‌های ابن مسعود و قرائت‌های قدیمی‌تر دیگر را - که بروفق مصحف عثمانی نبودند- تلاوت کرده بود، به محاکمه کشانده شد و با شلاق خوردن مجازات گردید. پس از آن، وی از دفاع از قرائت‌های غیرعثمانی دست برداشت (بغدادی، تاریخ بغداد، ۱، ۲۸۰ و ۲۸۱).

می‌توان گفت از آن هنگام به بعد، متن مدون به شکل مصحف عثمانی، متن اولیه و یگانه [مصدر] مجاز برای تلاوت قرآن قلمداد شد [و] معنای واژه «قرائت» از «شیوه تلاوت قرآن» به «شیوه تلاوت متن مکتوب و تثبیت شده قرآن» دگرگونی یافت.

ابن مجاهد در دیباچه کتابش دربارهٔ قرائت‌های هفتگانه، به‌طور مشخص، از انتخابش برای عرضه داشتن هفت قرائت دفاع نمی‌کند؛ اما گزینش او آشکارا از سه معیار [مطرح نزد] شیوخ [قرائت] متأثر است:

الف) قرائت باید با مصحف یکی از پنج شهری موافقت داشته باشد که مصحف عثمانی را دریافت کرده بودند.

ب) قرائت باید با اطمینان منتقل شود و در شعاعی گسترده اعتبار یابد؛ به عبارت دیگر، قاطبهٔ اهل علم بر آن توافق کرده باشند.

ج) قرائت باید با قواعد صرف و نحو عربی مطابقت کند.

معیار نخست، هنوز کج‌روی‌ای اندک را میسر می‌کرد؛ زیرا این [مطلب] پذیرفته شده بود که در رسم‌الخط مصاحف عثمانی شهرهای پنجگانه، برخی تفاوت‌های کم‌اهمیت وجود دارد.

ابن‌مجاهد آشکارا به اختلاف‌های میان مصاحف عثمانی - به همان شکل که در دوران وی شناخته شده بود - اذعان کرد. از پنجاه مورد مذکور در رده‌بندی‌هایی که ابن ابی داوود سجستانی (م ۳۱۶ق / ۹۲۹م) در کتاب *المصاحف* به‌دست می‌دهد، تنها به چهار مورد در کتاب *السبعة فی القرائات* ابن‌مجاهد اذعان نشده است.

بدین‌سان حتی گاه می‌توان برای وفق‌دادن یک قرائت مشهور با رسم‌الخط، تطبیقی نسبی اندیشید. قرائت «لِيَهَبَ لَكِ» ابوعمر و در آیه ۱۹ سوره ۱۹ - که طبری آن را مردود شمرده است - [نزد دیگران] محفوظ می‌ماند؛ با این تقریر که ابوعمر و نافع، مطابق روایت ورش و الحلوانی از قالون، آن را به‌شکل «لِيَهَبَ» خوانده‌اند؛ البته به‌صورت موافق رسم‌الخط، ولی بدون همزه الف.

با وجود این، تلاوت برفوق رسم‌الخطی دیگر، به‌صراحت ممنوع شمرده شد؛ چنان‌که مثال ابن‌شَنبُوذ برای مدلل کردن [این مطلب]، مدنظر قرار گرفت.

ابن‌مجاهد اذعان کرد که بیشتر اهل کوفه در گذشته، قرآن را موافق ابن‌مسعود قرائت کرده بودند؛ اما او برای نپذیرفتن این قرائت، دلیلی ساده داشت؛ [بدین شرح که] از نظر تاریخی، آن [قرائت] به دورانی تعلق داشت که هنوز عثمان مردم را بر یک حرف متفق نکرده بود.

ماجرای ابن‌مقسم (طبقه قرن چهارم هجری قمری / قزن دهم میلادی؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ii و ۲۰۶ تا ۲۰۸) نشان می‌دهد که نزد ابن‌مجاهد، معیار دوم بر معیار سوم تقدم داشت. [ابن‌مقسم] یکی از شیوخ قرائات [بود] که گفته می‌شد هر قرائتی را که از نظر رسم‌الخط مجاز بود، به‌عنوان [قرائت] مقبول حفظ می‌کرد؛ مادامی‌که این قرائات با قواعد معتبر عربی موافقت کنند. یک سال بعد، او نیز همانند ابن‌شَنبُوذ به‌محاکمه کشانده شد؛ اما پیش‌از آنکه مجازات شود، از عقیده خود دست کشید.

ابن مجاهد برای اجرا کردن معیارهای یادشده، قرائات قاریان مورد اعتماد و مقتدر را برگزید و رسماً معرفی کرد. [قاریان منتخب] متعلق به شهرهایی [بودند] که با عرضه پنج نسخهٔ اولیهٔ مصحف عثمانی پیوند خورده بودند: از مدینه، نافع بن عبدالرحمان (م ۱۶۹ق/ ۷۸۵م)؛ از مکه، عبدالله بن کثیر (م ۱۲۰ق/ ۷۳۸م)؛ از کوفه، عاصم بن ابی النجود (م ۱۲۷ق/ ۷۴۵م)، حمزه بن حبیب الزیات (م ۱۵۶ق/ ۷۷۳م) و علی بن حمزه الکسائی (م ۱۸۹ق/ ۸۰۴م)؛ از بصره، ابوعمر بن العلاء (م ۱۵۴ق/ ۷۷۰م) و از دمشق، عبدالله بن عامر (م ۱۱۸ق/ ۷۳۶م).

ابن مجاهد نه تنها قرائت‌های متفاوت مجاز را عرضه کرد؛ بلکه کم‌وبیش، از نظام‌های گویشی مرتبط هم محافظت کرد. این [نکته] در شرح ویژگی‌های شایع‌تر قرائات مربوط نیز دیده می‌شود. این گونه است که مثلاً ابن مجاهد موضع قاریان مختلف را دربارهٔ پسوند شخصی «هم» بررسی می‌کند؛ [بدین شرح که] اگر پیش‌از «ه»، مصوت () باشد، آیا مصوت «ه» به « » تبدیل می‌شود یا همان « » باقی می‌ماند و آیا «م» باید بدون مصوت باشد یا آنکه « » کشیده شده و یا کوتاه بدان افزوده می‌شود.

وی همچنین موضع ایشان را دربارهٔ مطابقت دادن صامت‌های بدون حرکت با نخستین صامت متجانس در کلمهٔ بعد بیان می‌کند؛ مثلاً [این سؤال را مطرح می‌کند که] آیا «بل رفعه الله الیه» (آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ ۴)، یعنی «خدا او را به سوی خویش بالا برد» باید به صورت «برفعه الله الیه» تلفظ شود یا نه.

این ویژگی‌ها سبک‌های سراسر متفاوت تلاوت را به نمایش می‌گذارند و چه بسا در بیشتر مواضع، تفاوت‌های لهجه‌ای اصیل در شیوهٔ سخن گفتن عربی را منعکس می‌کنند؛ اگرچه ارزیابی نظام‌مند این دانسته‌ها در بی‌نظمی رها می‌شود.

به هر حال، به نظر می‌رسد در این حوزه، دست‌کم از یک پدیدهٔ دارای اهمیت می‌توان یاد کرد؛ یعنی شیوهٔ خواندن همزه در قرائات مختلف که بازتاب اختلاف میان لهجه‌های کهن شرقی و غربی عربی را آشکار می‌کند. مطابق قرائت نافع به روایت ورش، هرگاه همزه بدون مصوت باشد، تلفظ نمی‌شود. همین [مطلب] از ابوعمر و نیز دربارهٔ تلاوت قرآن در نماز نقل شده است؛ مثلاً براساس این شیوهٔ تلفظ، «الذین یؤمنون»، یعنی

«آنان که ایمان آورده‌اند» در آیه ۳ سوره ۲ و در همه‌جای قرآن، «الذین یؤمنون» و «بئر» به معنی «چاه» در آیه ۴۵ سوره ۲۲، «بیر» خوانده می‌شود. این شیوه موافق شیوه معهود تلفظ در لهجه عربی غربی است و علاوه بر این، با نحوه تلفظی که رسم‌الخط بدان اشاره می‌کند، نیز موافق است. ابن‌مجاهد در مباحثی استطرادی، بیشتر در ذیل فقراتی که این اختلاف‌های کلی، نخستین بار در آنجا ظاهر می‌شوند، همه این قواعد کلی را بررسی کرده است.

اثر ابن‌مجاهد بر تلاوت قرآن، تأثیری شگرف نهاد؛ به‌ویژه بدان سبب که وی از حمایت آشکار زمام‌داران عباسی برخوردار بود^۱. از آن به بعد، قرائت‌های غیرعثمانی نایاب شدند و تنها دو نوع قرائت مبتنی بر رسم‌الخط عثمانی برجای ماند: [یکی] آنهایی که تلاوتشان مجاز بود؛ بدان دلیل که باطمینان نقل شدند و در شعاعی گسترده اعتبار یافتند و [دیگری] آنهایی که چنین نبودند. تنها تلاوت قسم نخست که بعداً به اختصار، «متواتره» خوانده شد، دارای جواز گردید؛ [هرچند] ابن‌مجاهد از این اصطلاح استفاده نکرد.

[جز اینها]، قرائت دیگر نیز «شاذّه»، یعنی تنها و مجردمانده، جدا و تک‌افتاده، و به عبارت دیگر، فاقد رقمی بسنده در زنجیره‌های مورد اعتماد نقل شناخته شدند. ابن‌مجاهد کتابی مفصل درباره این قرائت نوشت؛ اما [امروزه]، این کتاب باقی نمانده است. در واقع، بسیاری از این قرائت و نیز قرائتی که رسمی مغایر را دربر دارند، به‌نحوی رایج، در تألیفات تخصصی باقی ماندند تا برای تأیید کردن یا مورد بحث قرار دادن معنای واژگان و عبارت‌ها به کار روند؛ مثلاً قرائت ذکر شده از ابن‌مسعود درباره آیه ۵۴ سوره ۴۴ همچنان در تفسیرهای زمخشری (م ۵۳۸ق/ ۱۱۴۴م) و فخرالدین رازی (م ۶۰۶ق/ ۱۲۱۰م) در ذیل آن فقره ثبت شده است.

[در این حوزه] پیوند قدرت دولت عباسی، و اعتبار و اشتها ابن‌مجاهد در دایره قرائت قرآنی، بسیار مؤثر واقع شد و نظام هفت قرائت استاندارد او شاید در کمتر از نیم قرن، به‌وفور پذیرش یافت. این نظام بعداً نیز سامان‌دهی شد. ابن‌مجاهد در برخی موارد،

^۱. POLITICS AND THE QUR'AN

همانند مورد نافع، در مجموع، شماری از راویان را نام برده است؛ ولی در دیگر موارد، همانند مورد عاصم، به ذکر یک راوی اکتفا کرده است. در *التیسیر ابوعمرو دانی اندلسی* (۳۷۱ تا ۴۴۴ق/ ۹۱۲ تا ۱۰۵۲م)، برای هر قاری، تنها دو راوی (انتقال دهنده) ذکر شده است؛ هر چند گروهی از اینان در فهرست ابن مجاهد ذکر نشده‌اند. با وجود این، سرانجام، این شیوه از نقل دوتایی، به ساختاری معین و تثبیت شده مبدل گردید.

[البته] مسائل مشکل ساز دیگری هم وجود داشت که اصلاح و تصحیح شد. ابن مجاهد گزینش خود از قاریان را به هفت تن محدود کرد؛ ظاهراً بدان دلیل که این هفت تن از معیار «اعتبار یافتن فراگیر» برخوردار شدند. این گزینش هفتگانه، هم زمان، چنین القاء می کرد که اینها در واقع، «احرف سبعة» مذکور در روایت های پیامبرند؛ هر چند این ترادف، به صورت یک عقیده عمومی پذیرفته نشد.

بر اساس معیار «معتبر شمرده شدن به نحو فراگیر» - که به هر جهت، قدری سیال بود - قرائات دیگر قاریان مشهور نیز با ملحق شدن به همین معیار ارتقاء یافتند. پیش از این، ابوالحسن طاهر بن عبدالمنعم بن غلبون (م ۳۹۹ق/ ۱۰۰۸م) دومین قاری بصری، یعنی ابومحمد یعقوب بن اسحاق الحضرمی (م ۲۰۵ق/ ۸۲۱م) را که به عنوان قاری هشتم پذیرفته شد، در *التذکره فی القرائات* خویش گنجانده بود. به همین شکل، این مسئله هم می توانست مورد بحث قرار گیرد که ابوجعفر یزید بن القعقاع (م ۱۲۰ق/ ۷۴۷م)، یکی از شیوخ نافع که مورد ستایش بسیار ابن مجاهد نیز بود، باید دارنده منزلت مورد استحقاق خویش در نظام [قرائات] شود؛ به ویژه با نظر به اینکه حمزه و کسائی که شاگرد و استاد بودند، هر دو در جدول گنجانده شده بودند. خلف بن هشام البزار (م ۲۲۹ق/ ۸۴۳م) نیز شهرت یک قاری مستقل را کسب کرده بود. وی یکی از راویان حمزه بود؛ ولی از جانب خویش، حدود ۱۲۰ قرائت مغایر با حمزه را اختیار کرده بود. طولی نکشید که این [وضعیت]، به پذیرش عمومی این سه قاری بازم بر اساس دو راوی اصلی برای هر کدام از آنها منجر شد.

این [قرائات] به عنوان سه [قرائت] پس از هفت شناخته شدند. این پرسش که آیا این قرائات نیز «متواتره»، یعنی اسناد و اعتبار یافته به طور گسترده بودند یا صرفاً «مشهوره»،

یعنی شناخته‌شده به‌گونه‌ای شایسته، درنهایت، صرفاً به مجامع علمی مربوط شد. سه قرائت اخیر همراه با هفت قرائت [منتخب] ابن‌مجاهد به «نظام دهگانه» شهرت یافتند و دست‌کم در دوران‌های بعد، همه این ده قرائت، «متواتره» قلمداد شدند. با وجود این، [بازهم] برخی مباحث در این باب متوقف نشد. این نظریه که نقل معتبر یک قرائت در صورت تلاقی با دو معیار دیگر، در شایسته‌سازی آن برای تلاوت کفایت می‌کند، [همچنان] تداوم یافت تا پیروانی چند به‌دست آورد. شاید ابومحمد مکی بن ابی‌طالب قرطبی (م ۴۳۷ق/ ۱۰۴۵م) نخستین کسی بود که [قاریان را] به این دیدگاه دعوت کرد. ابن‌الجزری (م ۸۳۳ق/ ۱۴۲۹م) در کتاب *التشریح* (۱۳/۴) خود، دیدگاه مکی را همراه با تأیید خویش نقل کرده است که [براساس آن]، سه قسم قرائت وجود دارد: قسم نخست، آن است که امروزه تلاوت می‌شود و در آن، سه ویژگی خاص به هم می‌پیوندند: منتقل شدن از پیامبر به اعتماد راویان معتبر و قابل اطمینان (ثقات)؛ موافقت با زبان عربی که قرآن بدان [زبان] وحی شد؛ و مطابقت با نحوه نگارش مصحف.

همین معیار اخیر معلوم می‌کند که آیا اتکاء یک قرائت به توافق عمومی [نیز باید] مورد ملاحظه و رسیدگی قرار گیرد یا خیر. قرائاتی که دارای این سه معیار باشند، پذیرفته می‌شوند و می‌توانند تلاوت شوند، و هر که آنها را انکار کند، کافر می‌شود.^۱ دومین قسم از قرائت، شامل آنهایی می‌شود که دارای دو معیار نخست‌اند؛ ولی سومی را ندارند. این‌گونه قرائت، پذیرفتنی‌اند؛ اما در تلاوت، قابل استفاده نیستند و هیچ‌کس به‌علت انکار آنها، کافر نمی‌شود.

با این همه، محققان بر نکتهٔ افزودهٔ ابن‌الجزری در این باب، اتفاق نظر ندارند. اقلیتی از ایشان بر عقیدهٔ جواز تلاوت چنان قرائاتی در نماز^۲ باقی مانده‌اند- از میان آن قرائت مغایر، قرائت ابن‌مسعود مدنظر است- با این استناد که صحابهٔ پیامبر و تابعان صحابه‌اش بدین نحو عمل کرده‌اند. قسم سوم شامل قرائاتی است که هر دو معیار نخست یا یکی از آن دو را دارا نیستند. این قرائت نامقبول‌اند؛ حتی اگر بر شیوهٔ نگارش مصحف، منطبق

^۱. BELIEF AND UNBELIEF

^۲. Salat

باشند، و هیچ‌کس هم به واسطه انکار آنها کافر نمی‌شود. تفصیلاً معلوم نیست آیا این نظام‌بندی دوباره معیارهای سه‌گانه ابن‌مجاهد، پیشتر در دوران مکی، نمود خارجی یافته بود یا نه؛ اما اثبات این [مسئله] که مطابقت با متن عثمانی به خودی خود، پدیدآورنده اجماع (توافق عمومی) است، فضا را برای الحاق چهار قاری دیگر به جدول مهیا کرد: «چهار پس از ده».

طرفداران نظام قاریان چهارده‌گانه، عموماً نظریه خود را بر پایه [اقوال] مکی و ابن‌الجزری بنا نهادند و به مقبولیتی نسبی دست یافتند؛ هرچند به یقین، [مقبولیت مزبور] عمومیت نیافت؛ بلکه نزد بیشتر نویسندگان معتبر، «شاذه» شمردن آن چهار قرائت همچنان تداوم یافت؛ همانند همه قرائت دیگری که خارج از نظام ده‌گانه قرار دارند؛ با همه این [تلاش]ها، مرز میان قرائت مقبول و نامقبول، قدری مبهم باقی ماند.

ابوالقاسم محمد بن جوزی الغرناطی (م ۷۴۱ق / ۱۳۴۰م) - که به دلیل استفاده از قرائت «ورش از نافع» در اندلس و دیگر بلاد مغرب، در تفسیر خود از این قرائت تبعیت کرد - تعریف کوتاه ذیل را ذکر کرده است: قرائت به دو قسم تقسیم می‌شوند: قرائت کاملاً شناخته‌شده و تثبیت‌شده (مشهوره) و قرائت منفرد ترک‌شده (شاذه).

قرائت هفت‌گانه و قرائت مشابه آنها، همانند قرائت یعقوب و ابن‌محیصن، از نوع «مشهوره» هستند و دیگر قرائت از نوع «شاذه» (تفسیر، ۷). در تمام ساختارهای قرائت چهارده‌گانه، هر قاری از طریق دو روایت (نقل) مجسم می‌شود و معمولاً برای ارجاع‌دادن به یک قرائت، هم قاری و هم یکی از راویانش را بدین صورت یاد می‌کنند: قرائت ورش عن نافع، حفص عن عاصم، الدّوری عن ابی‌عمرو (قرائت ورش از نافع یا حفص از عاصم یا الدّوری از ابی‌عمرو و...) .

۴. ساختار قرائت چهارده‌گانه

در این بخش، ساختار هر یک از قرائت چهارده‌گانه را به تفصیل بیان می‌کنیم.

الف) نافع بن عبدالرحمان (م ۱۶۹ق / ۷۸۵م):

- روش، عثمان بن سعید بن عبدالله القطبی (م ۱۹۷ق / ۸۱۲م)؛

- قالون، ابوموسی عیسی بن مینا الزرقی (م ۲۲۰ق/ ۸۳۵م).
- (ب) عبدالله بن کثیر (م ۱۲۰ق/ ۷۳۸م):
- ابوالحسن احمد بن محمد البزی (م ۲۴۰ق/ ۸۴۵م یا ۲۵۰ق/ ۸۶۴م)؛
- قنبل، ابوعمرو محمد بن عبدالرحمان (م ۲۸۰ق/ ۸۹۳م یا ۲۹۱ق/ ۹۰۴م).
- (ج) ابوعمرو بن العلاء (م ۱۵۴ق/ ۷۷۰م):
- الدوری، ابوعمرو حفص بن عمر بن عبدالعزیز (م در حدود ۲۴۶ق/ ۲۹۱م)؛
- السوسی، ابوشعیب صالح بن زیاد الرقی (م ۲۶۱ق/ ۸۷۴م).
- (د) عبدالله بن عامر (م ۱۱۸ق/ ۷۳۶م):
- ابوالولید هشام بن عماد السلمی الدمشقی (م ۲۵۴ق/ ۸۵۹م)؛
- ابوعمرو عبدالله بن احمد بن بشیر بن ذکوان (م ۲۴۲ق/ ۸۵۶م).
- (ه) عاصم بن ابی‌النجد (م ۱۲۷ق/ ۷۴۵م):
- ابوبکر شعبه بن عیاش بن سالم (م ۱۹۳ق/ ۸۰۹م)؛
- ابوعمر حفص بن سلیمان بن المغیره (م ۱۸۰ق/ ۷۹۶م).
- (و) حمزه بن حبيب الزیات (م ۱۵۶ق/ ۷۷۳م):
- خلف ابومحمد الاسدی البزار البغدادی (م ۲۲۹ق/ ۸۴۴م)؛
- ابوعیسی خلاء بن خالد البغدادی (م ۲۲۰ق/ ۸۳۵م).
- (ز) علی بن حمزه الکسائی (م ۱۸۹ق/ ۸۰۴م):
- ابوالحارث اللیث بن خالد البغدادی (م ۲۴۰ق/ ۸۵۴م)؛
- الدوری، همان راوی نخست ابوعمرو.
- (ح) ابوجعفر یزید بن القعقاع (م ۱۳۰ق/ ۷۴۷م):
- ابوالحارث عیسی بن وردان المدنی (م در حدود ۱۶۰ق/ ۷۷۷م)؛
- ابوالربیع سلیمان بن مسلم بن جماز المدنی (م ۱۷۰ق/ ۷۸۶م).
- (ط) ابومحمد یعقوب بن اسحاق الحضرمی (م ۲۰۵ق/ ۸۲۱م):
- رويس ابو عبدالله محمد بن متوکل البصری (م ۲۳۸ق/ ۸۵۲م)؛
- ابوالحسن روح بن عبدالمؤمن البصری (م ۲۳۴ق/ ۸۴۸م).

- ی) خلف، همان راوی نخست حمزه:
- ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم الوراق المروزی البغدادی (م ۲۸۶ق / ۸۹۹م)؛
 - ابوالحسن ادريس بن عبدالکریم الحداد البغدادی (م ۲۹۵ق / ۹۰۸م).
 - ک) محمد بن عبدالرحمان بن محیصن (م ۱۲۳ق / ۷۴۰م):
 - البزّی، همان راوی نخست ابن کثیر؛
 - ابوالحسن محمد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ (م ۳۲۸ق / ۹۳۹م).
 - ل) الیزیدی، ابومحمد یحیی بن المبارک بن المغیره البصری (م ۲۰۲ق / ۸۱۷م):
 - ابویوب سلیمان بن ایوب بن الحکم البغدادی (م ۲۳۵ق / ۸۴۹م)؛
 - ابوجعفر احمد بن فرح بن جبریل البغدادی (م ۳۰۳ق / ۹۱۵م).
 - م) الحسن البصری (م ۱۱۰ق / ۷۲۸م):
 - ابونعیم شجاع بن ابی نصر البلخی البغدادی (م ۱۹۰ق / ۸۰۶م)؛
 - الدوری، همان راوی نخست ابوعمرو.
 - ن) ابومحمد سلیمان بن مهران الأعمش الکوفی (م ۱۴۸ق / ۷۶۵م):
 - ابوالعباس الحسن بن سعید بن جعفر المطوّعی البصری (م ۳۷۱ق / ۹۸۱م)؛
 - ابوالفرج محمد بن احمد بن ابراهیم بن الشنبوذی البغدادی (م ۳۸۸ق / ۹۹۸م).

۵. موجودیت و توسعه قرائت مقبول

درباره وجود عینی قرائت‌های مختلف و اینکه آیا بیشتر آنها از چیزی بیش از اهمیت نظری برخوردار بوده‌اند یا نه، نمی‌توان چندان قاطعانه اظهار نظر کرد. انتظار می‌رود مطالعه تحلیلی نسخه‌های متعدد، محفوظ و تاریخی قرآن، [ما را] در تثبیت تصویری روشن، مدد فراوان رساند؛ با وجود این، تجزیه و تحلیل این دانسته‌ها، صرفاً در [مراحل] آغازین قرار دارد. بیشتر قرائت در ابتدا، چنین جلوه‌گر می‌شوند که مورد عنایت سرزمین‌های سرمنشأ خویش بوده‌اند.

¹. Dutton, Early mushaf , MANUSCRIPTS OF THE QUR'AN

بنابه نقل ابن‌مجاهد، می‌توان تصور کرد که برخی قرائات بر آن قاری‌ای که آنها را به هم پیوند داده است، تقدم زمانی دارند.^۱

افزون بر این، فصلی کوتاه دربارهٔ روند متعاقب تاریخی در برخی سرزمین‌ها، شناخته شده و معلوم است. در مغرب، قرائت نافع جای‌گزین قرائت حمزه شد. [همین قرائت] در اندلس نیز مورد عنایت قرار گرفت. امروزه، رایج‌ترین قرائت در آفریقای غربی و شمالی به‌جز مصر، قرائت «ورش از نافع» است. قرائت «قالون از نافع» نیز در لیبی و نیز مناطقی از تونس و الجزایر، از پیروانی چند برخوردار است. در مصر، قرائت «ورش از نافع» به‌گونه‌ای شایسته و همسان [با دیگر نواحی]، تا حدود قرن دهم هجری / قرن شانزدهم میلادی رواج داشت؛ هرچند قرائت ابوعمر و هم غریب نبود؛ مثلاً تفسیر مشهور به *الجلالین*، از این قرائت پیروی می‌کند. گفته می‌شود که در حجاز، سوریه و یمن، قرائت ابوعمر و از قرن پنجم هجری / قرن یازدهم میلادی - هنگامی که قرائت ابن‌عامر را از رونق انداخت - غلبه داشته است؛ با وجود این، نقل می‌شود که در برخی نواحی یمن، این قرائت اخیر، [یعنی قرائت ابن‌عامر] به‌کار می‌رود. [همچنین] به‌نظر می‌رسد که امروزه، هنوز قرائت «الدّوری از ابی‌عمرو» در بخش‌هایی از آفریقای غربی، سودان، سومالیا و حصرموت استفاده می‌شود. برخی اجازات بر روی نسخه‌ای خطی از قرآن - که در جریان حوادث حفاری شهر القصر در واحهٔ دخلا در صحرای غربی مصر کشف شده و هنوز به‌شکل منتشر نشده باقی مانده‌اند - نشان می‌دهند که این قرائت چقدر مورد توجه و از قرار معلوم، مورد انتخا بوده است.^۲ از سوی دیگر، این نسخه که عموماً از ابوعمر و پیروی می‌کند، در مواضعی چند، قرائت اهل مکه را دربارهٔ تلفظ حمزه برمی‌گزیند. بروفق اذن ابن‌کثیر و ابن‌محیسن، احتمالاً استفاده از این مصحف به قرن نوزدهم میلادی یا پیش‌از آن بازمی‌گردد.

[در حوزة قرائت]، دگرگونی بزرگ وحدت‌آور هنگامی رخ داد که امپراتوری عثمانی در قرن دهم هجری / قرن شانزدهم میلادی، قرائت حفص از عاصم را برگزید. در آن برهه از

^۱. Dutton, Early mushaf

^۲. Figs, III and IV OF SHEETS برای آگاهی از مطالب و اسناد این حفاری نگاه کنید به

زمان، این قرائت به‌وفور رواج یافت و [در این منزلت،] منزل گزید و باقی ماند. دیگر قرائت‌ها تنها در اطراف امپراتوری عثمانی یا خارج از آن، همانند شمال غربی آفریقا تداوم یافتند. چاپ ویرایشی از قرآن [از سوی] دولت مصر، البته با رسم الخطی به‌مراتب کم‌الفتر- که از [قرائت] «حفص از عاصم» متابعت می‌کرد و در سال ۱۳۴۲ق/ ۱۹۲۳م، [از چاپ] درآمد- به‌میزانی فراوان، سبب ارتقاء گستره این قرائت، حتی پس از سقوط امپراتوری عثمانی شد^۱. به‌نظر می‌رسد به‌جز این قرائت، تنها قرائت نافع در هردو روایت آن، به‌صورت چاپ‌شده در دسترس قرار دارد.

۶. ثبت و ضبط قرائت

در دوره‌های جدید، ثبت قرائت بر دستگاه‌های گرامافون امکان‌پذیر شد^۲. قدیمی‌ترین دستگاه‌های ضبط‌کننده صدا در دهه ۱۹۲۰ میلادی در صفحه تاریخ ظاهر شدند و نخستین ضبط کامل از تمام قرآن به‌شیوه مرتل- هم طبق قرائت «حفص از عاصم» و هم طبق قرائت «ورش از نافع»- در دهه ۱۹۶۰ میلادی به‌دست شیخ المقاری مصری محمود خلیل الحصری (م ۱۹۸۰م) انجام شد. از آن هنگام به بعد، تلاوت‌هایی بی‌شمار از قرآن، به‌ویژه بر روی نوارهای صوتی، لوح‌های فشرده و وب‌سایت‌ها، در دسترس قرار گرفته‌اند. اکثریت قاطع این ضبط‌ها از قرائت «حفص از عاصم» پیروی می‌کنند؛ اما تلاوت‌هایی مطابق قرائت «ورش از نافع»، «قالون از نافع»، «السوسی از ابی‌عمرو» و «الدوری از ابی‌عمرو» نیز وجود دارند. تلاوت‌ها نه‌تنها از طریق ایستگاه‌های رادیویی، همانند «اذاعه القرآن الکریم» مصری، بلکه از طریق سایت‌های گوناگون اینترنتی نیز پخش و منتشر شده‌اند^۳. همراه با این توسعه نوین، اختلاف بر سر آنکه روایت شفاهی در اصل کدام است، دوباره در حال زنده‌شدن است؛ البته پیش از دوره‌های جدید هم

^۱. PRINTING of THE QUR'AN

^۲. MEDIA AND THE QUR'AN

^۳. COMPUTERS AND THE QUR'AN

اختلاف‌های میان قرائات، به صورت شفاهی نقل می‌شد؛ ولی کتاب‌هایی تخصصی نیز وجود داشت که آنها را وصف و توجیه می‌کرد.

در عهد اولیه، علائم نگارشی ساخته و پرداخته شدند و برای تثبیت تلفظ درست، به رسم‌الخط نسخه‌های خطی قرآن اضافه شدند. ابتدا برای ایجاد تمایز میان حروف دارای شکل‌های یکسان، نظامی از خطوط کوتاه وضع شد و سپس نقطه‌ها جای‌گزین این خطوط کوتاه شدند.^۱ دو شیوه با تفاوتی اندک ظهور و تکامل یافتند. در آنچه امروزه، شیوه غربی نامیده می‌شود و در شبه‌جزیره اسپانیا، پرتغال و آفریقای شمالی مورد استعمال بوده و هست، با قراردادن یک نقطه در پایین فاء و یک نقطه در بالای قاف، میان این دو حرف فرق می‌گذارند؛ اما در شیوه شرقی، بالای فاء، یک نقطه و بالای قاف، دو نقطه می‌گذارند. اینک در کتیبه‌های قبه‌الصخره در بیت‌المقدس، مشابه همین نظام جای دارد؛ با این تفاوت که در آنجا، با یک خط کوتاه در بالای فاء و یک خط کوتاه در پایین قاف، این دو حرف از یکدیگر متمایز می‌شوند.^۲

جالب است که همین اختلاف در برخی نسخه‌های کهن قرآن نیز دیده می‌شود؛ مثل مصحف حجازی کهن در کتابخانه ملی اتریش در وین^۳، نسخه کهن دیگری که احتمالاً یمنی است^۴ و مصحف حجازی کهن در سن‌پترزبورگ^۵؛ اگرچه در آخرین نمونه، گاه نقطه‌هایی دوتایی در بالای قاف افزوده شده است.^۶ شاید در گام بعدی، نقطه‌های رنگی - معمولاً قرمز - برای متمایز کردن مصوت‌ها از همزه اضافه شدند و گاه نیز همزه با نقطه‌ای به رنگ متفاوت - معمولاً سبز - نشان داده می‌شود. معلوم نیست در چه زمانی، این شیوه طراحی شد؛ اما می‌توان ملاحظه کرد که اینک در مصحفی که ادعا می‌شود قدمتی بسیار دیرینه دارد و در زمره نسخه‌های قرآنی کشف‌شده در مسجد بزرگ صنعاست، استعمال

^۱. ARABIC SCRIPT

^۲. EPIGRAPHY AND THE QUR'AN; ART AND ARCHITECTURE AND THE QUR'AN

^۳. Cod.mixit.917

^۴. inv.no.01-29.2، دارالمخطوطات، مؤلف صنعاء.

^۵. inv.no.E-20

^۶. CALLIGRAPHY; ORNAMENTATION AND ILLUMINATION

شیوه یادشده رواج دارد^۱. درباره دیگر نسخه‌های قدیمی قرآن، ممکن است این نقطه‌های رنگی بعداً افزوده شده باشند؛ اما از قرار معلوم، در دوره ابن ابی داوود سجستانی (م ۳۱۶ق/ ۹۲۹م)، این رویه متداول بوده است؛ [چون] وی در کتاب المصاحف خود فصلی را بدین موضوع اختصاص می‌دهد^۲. برخی نسخه‌های کهن قرآن که اینک بیشتر در کتابخانه بادلین قرار گرفته‌اند، با نقطه‌هایی به رنگ متفاوت، وجوهی دیگر از قرائات را از میان قرائات هفتگانه، دهگانه و نیز قرائات شاذ نشان می‌دهند^۳. مسئله غامض درباره نسخه‌های خطی قرآن، آن است که هیچ توافقی درباره تاریخ آنها وجود ندارد. بیشتر این نسخه‌ها مربوط به قرن سوم هجری/ قرن نهم میلادی و قرن چهارم هجری/ قرن دهم میلادی محسوب می‌شوند؛ گرچه برخی احتمالاً قدیمی‌تر از این هستند. گذشته از علائم حرکات، «الف»ها نیز معمولاً با رنگ قرمز اضافه شدند تا شیوه نگارشی را که هجای بلند «الف» را [در میان کلمه] نشان نمی‌داد، تکامل بخشند در گذر زمان، علائمی زیاده‌تر پدیدار شدند تا ظرافت‌های ثانوی تلاوت را نشان دهند؛ مانند علائم غنه (تلفظ تودماغی) و علائم نشانگر مواضع لزوم، جواز و ممنوعیت وقف (قطع کلام).

ویرایش‌های چاپی جدید از قرآن، به تاسی از قرآن ویرایش‌شده دولت مصر، معمولاً فهرستی را دربر دارند که معنای این علائم را توضیح می‌دهد. برخی آثار الگوهای قدیمی‌تر در سنت غربی، زنده باقی مانده‌اند؛ [مثلاً] آنجا که همزه در بالا، پائین یا وسط الف نوشته می‌شود تا مشخص شود که آن باید به ترتیب با ()، () یا () تلفظ شود. پیش‌رفت درخور توجه نوین [در این حوزه]، چاپ ویرایش‌شده قرآن (دمشق، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م) طبق قرائت «حفص از عاصم» است که در آن، رنگ‌های متنوع برای نشان دادن اندازه‌های مختلف هجاها به کار می‌روند و برای حروفی که نباید تلفظ شوند، رنگ خاکستری استعمال می‌شود. امروزه، دانش قرائات با گام‌هایی بلند پیش می‌رود؛ زیرا

۱. صنعاء: دارالمخطوطات، 1، 20-33، inv.no.

۲. در متن عربی 7-144، Jeffery, Materials.

۳. Dutton, Red Dots.

ویرایش‌هایی از قرآن منتشر می‌شوند که در حواشی خود، تفاوت‌های میان قرائات مقبول را طبق نظام دهگانه یا چهارده‌گانه نشان می‌دهند.

۷. نکاتی چند درباره مقاله حاضر

مقاله‌ای که ترجمه آن از نظر گذشت، درصدد آن بود که تصویری نسبتاً جامع را از پدیده اختلاف قرائت نمایش دهد. از آنجا که مؤلف، علی‌الاصول وارد وادی داوری نشده و تلاش کرده است تا صرفاً مشاهدات خود را از یک پدیده تاریخی توصیف کند، طبعاً نمی‌توان مقاله‌اش را چندان نقد کرد؛ اما با این همه، نگارنده ملاحظه محورهای پنجگانه ذیل را در این زمینه مفید و لازم می‌داند:

الف) مؤلف مقاله بر آن است که در روایت‌های گزارشگر اختلاف قرائت در عهد پیامبر (ص)، هیچ‌گونه توضیحی درباره ماهیت اختلاف‌ها دیده نمی‌شود.

برخی محققان مسلمان نیز پس از ذکر احادیث «احرف سبعة» - که بیانگر اختلاف قرائت صحابه در زمان حیات پیامبر (ص) و رجوع به آن حضرت هستند - اظهار داشته‌اند که این احادیث، متعرض بیان ماهیت اختلاف‌ها نشده‌اند (محیسن، ۱۴۱۳ق: ۱ / ۵۷).

با این همه، به نظر می‌رسد در روایت‌هایی که گفته می‌شود اختلاف قرائت مجاز است، مادامی که آیه رحمت به عذاب و آیه عذاب به رحمت تبدیل نشود، نوعی توضیح مجمل درباره ماهیت اختلاف‌ها و گستره جواز آنها قابل ملاحظه است.

مثلاً در روایتی از ابی‌هریره آمده است: «ان رسول الله (ص) قال ان هذا القرآن أنزل علی سبعة احرف فاقروا و لاخرج و لكن لا تختموا ذکر رحمة بعذاب و لا ذکر عذاب برحمة» (طبری، ۱۳۷۹ق: ۱ / ۳۵)؛ یعنی رسول خدا (ص) فرمود: این قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ پس بی هیچ دشواری، آن را بخوانید؛ ولی ذکر رحمت را با عذاب و ذکر عذاب را با رحمت پایان ندهید.

در روایتی دیگر، پیامبر (ص) خطاب به عمر می‌فرماید: «ان القرآن کله صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة» (طبری، ۱۳۷۹ق: ۱ / ۲۷)؛ یعنی قرآن تمامش صواب است؛ مادامی که رحمتی را عذاب یا عذابی را رحمت قرار نداده باشی.

براساس روایت طبری، پیامبر (ص) این سخن را به دنبال منازعه عمر با فردی دیگر از صحابه درباره قرائت قرآن بیان فرموده است؛ بدین سان، از این روایت‌ها - برفرض صحت آنها - می‌توان نتیجه گرفت که مواضع اختلاف قرائت صحابه در عهد پیامبر (ص) و محدوده مجاز اختلاف، بسیار گسترده بوده است؛ به گونه‌ای که حتی ایشان می‌توانسته‌اند برخی واژه‌های قرآن را با مترادف‌هایشان جای‌گزین کنند؛ البته صحت این روایت‌ها، محل مناقشه فراوان است که در جای خود باید بدان پرداخته شود.

ب) مؤلف مقاله در تبیین جایگاه رفیع وجوه قرائت ابن مسعود در قرن دوم - با وجود مخالفت بسیاری از آنها با رسم‌الخط مصحف عثمانی - به شیوه تعامل فراء با این اختلاف‌ها استناد می‌کند و در جایی دیگر، فراء را در این زمینه، درمقابل اخفش قرار می‌دهد و می‌گوید: «برخلاف فراء، معیار عمده اخفش برای نپذیرفتن چنان قرائاتی آن است که آنها با رسم‌الخط مصحف موافقت ندارند».

البته فراء به گونه‌ای گسترده از وجوه قرائت ابن مسعود یاد می‌کند و با وجود مخالفت بسیاری از این وجوه با مصحف عثمانی، بر آنها خرده‌ای نمی‌گیرد؛ اما بازهم خواننده مقاله حاضر نباید بپندارد که فراء بالکل به رسم‌الخط مصحف عثمانی بی‌اعتناست و مصحف ابن مسعود را مساوی مصحف عثمانی قلمداد می‌کند. شاهد این دعوی، گفتار فراء (بی تا: ۱۸۳ / ۲) در ذیل آیه «ان هذان لساحران» است. به گفته وی، ابوعمر و به جای «هذان»، «هذین» خوانده است و به گفته یکی از صحابه (خلیفه سوم) استناد کرده که گفته است در مصحف، لحن وجود دارد و عرب آن را با زبان خود استوار خواهد کرد. با این همه، فراء روی کرد ابوعمر و را نپسنیده و تصریح کرده است که «لست اشتهی علی ان اخالف الكتاب»؛ یعنی من خوش نمی‌دارم که با مصحف مکتوب مخالفت کنم.

ج) مؤلف مقاله، محاکمه ابن شیبوذ، مجازات وی و دست کشیدنش از قرائات خلاف مصحف عثمانی را به عنوان مبدائی تاریخی لحاظ کرده که پس از آن، مصحف عثمانی، یگانه مصدر مجاز برای تلاوت قرآن قلمداد شد و معنای واژه «قرائت» نیز از «شیوه تلاوت قرآن» به «شیوه تلاوت متن مکتوب و تثبیت شده قرآن» دگرگونی یافت. به نظر

راقم این سطور، هرچند محاکمه و مجازات ابن‌شَنبُوذ، حادثه‌ای شاخص در روند طرد قرائات خلاف مصحف عثمانی بوده است، نباید از نظر دور داشت که پیش‌از محاکمه ابن‌شَنبُوذ هم این عقیده که یگانه مصدر مجاز قرائت، همان مصحف عثمانی است، به‌شدت رواج داشته و از جانب حاکمیت حمایت می‌شده است؛ مثلاً چنانچه مورخان نگاشته‌اند، حجاج بر بالای منبر، قرائت ابن‌مسعود را همانند رجز باده‌نشینان شمرده و اعلام کرده است که من احدی را نمی‌یابم که بر قرائت ابن‌امّ عبد (یعنی ابن‌مسعود) قرائت می‌کند؛ مگر آنکه گردنش را خواهم زد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱۱۲ / ۱۶۰).

افزون‌بر این، پس‌از ماجرای ابن‌شَنبُوذ نیز کشمکش برسر قرائت ابن‌مسعود گاه ماجراآفرینی می‌کرد؛ مثلاً در سال ۳۹۸ه.ق. میان شیعیان و اهل سنت، برسر مصحف ابن‌مسعود نزاع درگرفت. به‌نوشته ابن‌کثیر (۱۴۰۸ق: ۱۱ / ۳۹۸)، در ماه رجب آن سال، شیعیان مصحفی را آشکار کردند که مخالف همه مصاحف دیگر بود و می‌گفتند مصحف عبدالله بن مسعود است؛ به‌دنبال این مسئله، اشراف، قضات و فقیهان اهل سنت در جلسه‌ای گردهم آمدند و مصحف یادشده را بر ایشان عرضه کردند؛ شیخ حامد اسفراینی و جمعی دیگر از فقیهان، به سوزاندن آن مصحف فرمان دادند؛ این کار درحضور آنان انجام شد و شیعیان از این حادثه به‌شدت خشمگین شدند.

د) مباحث پایانی مقاله نظیر چگونگی ظهور علائم نگارشی و نظام خطوط کوتاه، شیوه نقطه‌گذاری «فاء» و «قاف» در شیوه غربی و شرقی، پدیدآمدن نقطه‌های رنگی برای متمایزکردن مصوت‌ها از همزه و... با مبحث قرائات، ربطی چندان استوار ندارند و ذکر آنها ذیل عنوان «قرائات»، تاحدی زاید جلوه می‌کند؛ به‌ویژه آنکه در این میان، برخی محورهای مهم مبحث قرائات هم مغفول مانده است که از جمله آنها، سه محور ذیل درخور ذکرند:

- ذکر علت‌های پیدایش اختلاف قرائت و یادآوری خالی‌بودن مصاحف اولیه از نقطه، اعراب و «الف» وسط کلمه که امکان خوانده‌شدن الفاظ را به‌گونه‌های متفاوت فراهم می‌کرده است.

- اختلاف شیعیان و اهل سنت درباره نزول قرآن به شکل واحد یا شکل‌های متعدد و اختلاف اهل سنت با برخی عالمان شیعه در مبحث تواتر قرائت هفتگانه یا دهگانه.
- ذکر عمل کرد عالمان قرائت و اهل تفسیر در ترجیح وجوه قرائت بر یکدیگر و احتجاج ایشان بر ترجیحات خویش.
ه) مولف مقاله بر آن است که امروزه، دانش قرائت را با گام‌هایی بلند پیش می‌برند؛ چون ویرایش‌هایی از قرآن منتشر می‌شوند که در حواشی خود، اختلاف قرائت را نشان می‌دهند.

با این همه باید توجه کنیم که امروزه، در میان توده مردم مسلمان در بیشتر کشورهای اسلامی، تنها یک قرائت (قرائت «حفص از عاصم») رواج دارد و جمعی از علما نیز- دست‌کم در سرزمین ما- به دیگر قرائت بی‌اعتنا هستند و صرفاً بر قرائت مشهور کنونی تأکید می‌کنند. گرایش به تضعیف جایگاه دیگر قرائت- حتی دیگر قرائت دهگانه یا هفتگانه- در کشور ما چنان اوج گرفته که محققى چون استاد مهدوی راد (۱۴۲۱ق: ۱۲۳) درباره قرائت «حفص از عاصم» چنین می‌نگارد: «به‌پندارم هیچ روزگاری جز این، در گستره جامعه اسلامی، مستند قاریان، مفسران و جستجوگران، معارف قرآنی نبوده است». مرحوم معرفت (۱۴۱۰ق: ۲/ ۲۴۵) نیز معتقد است از آغاز تا عصر حاضر، قرائت رایج در میان مسلمانان، قرائت «عاصم به روایت حفص» بوده است؛ در حالی که بنا به گزارش ابن‌مجاهد (ص ۷۱) در مقدمه کتاب السبعة، قرائت عاصم- دست‌کم تا زمان ابن‌مجاهد- حتی در خود کوفه نیز غالب نبوده است؛ به‌علاوه، به‌گفته ابن‌مجاهد (ص ۷۱)، اهل کوفه در قرائت عاصم، جز ابوبکر بن عیاش، به فرد دیگری اقتدا نمی‌کرده‌اند؛ همچنین به‌گفته ابن‌مجاهد (ص ۶۸)، نخستین کسی که در کوفه طبق مصحف عثمانی، قرائت را آموزش داد، ابو‌عبدالرحمن سلمی بود و پیش‌از وی، قرائت غالب اهل کوفه، قرائت عبدالله بن مسعود بود؛ به‌گونه‌ای که زمانی، مردم کوفه جز قرائت عبدالله، قرائتی دیگر را نمی‌شناختند.

درباره شهرهای دیگر نیز قرائت قاریان خود آن شهرها، رایج و غالب بوده است؛ نه قرائت عاصم؛ چنان‌که ابن‌مجاهد می‌گوید: «آن کس که اهل مکه تا امروز بر قرائت او اتفاق

نموده‌اند، ابن‌کثیر است» (ابن‌مجاهد: ۶۶) و جایی دیگر نیز می‌گوید: «اهل مدینه تا امروز بر قرائت نافع هستند» (ابن‌مجاهد: ۶۴). قرائت غالب نزد اهل شام قرائت ابن‌عامر بوده است (ابن‌مجاهد: ۸۷) و در بصره نیز پس از ابوعمرو، عموم بصری‌ها از قرائت یعقوب پیروی می‌کردند (ابن‌الجزری، بی‌تا: ۱ / ۴۳). متأسفانه، باوجود همه این گواهی‌های تاریخی، بازهم گرایش به مشهورپنداشتن قرائت «حفص از عاصم» در همه دوره‌های تاریخی و حتی معرفی آن به‌عنوان قرائت اصلی قرآن در میان برخی عالمان معاصر، در حال افزایش است.

جالب اینجاست که شخصیت روایی حفص نیز از سوی رجالیون با تعبیرهایی چون «متروک‌الحديث»، «لیس بثقه»، «ضعیف‌الحديث»، «متروک»، «کذاب یضع‌الحديث» و «والله ماتخل الروایه عنه»، مخدوش شمرده شده است (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۰) و اساساً قدما هرگز بر آن نبودند که قرائت «حفص از عاصم» را در همه مواضع قرآن، برترین قرائت تلقی کنند. شاهد این دعوی، مواضع فراوانی است که عالمانی چون طبری و مکی بن ابی‌طالب، قرائتی دیگر را بر قرائت حفص ترجیح داده‌اند (طبری، ۱۳۷۹ق: ۱ / ۵۶۴، ۲ / ۷۸۳، ۱۶ / ۲۲۷ و...؛ مکی بن ابی‌طالب، ۱۳۹۴ق: ۱ / ۲۲۹، ۱ / ۲۵۲، ۱ / ۲۹۹، ۱ / ۳۱۱ و...). حتی طبری گاه از رجحان وجه حفص، پا را فراتر می‌نهد و آن وجه را به‌کلی کنار می‌گذارد؛ مثلاً ذیل آیه «سواء العاکف فیہ و الابد» (قرآن، حج: ۲۵)، درباره قرائت «سواء» به نصب می‌گوید «لاستجیز القرائه به»؛ یعنی قرائت بدان را جایز نمی‌شمارم (طبری، ۱۳۷۹ق: ۱۷ / ۱۸۲)؛ در حالی که واژه «سواء» در قرائت «حفص از عاصم»، منصوب قرائت شده است. کنکاش بیشتر در آثار قدما نشان می‌دهد که اساساً چنین فرضیه‌ای به ذهن آنان خطور نمی‌کرده است که قرائت «حفص از عاصم» را متن اصلی قرآن و دیگر قرائات را وجوهی فرعی تلقی کنند؛ بلکه از نظر آنها، دیگر قرائات - دست‌کم قرائات دهگانه یا هفتگانه - از چنان اقتداری برخوردار بوده‌اند که به رسمیت‌نشناختن آنان، ناموجه و ناپسند جلوه می‌کرده است؛ مثلاً شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان (بی‌تا: ۱ / ۷) می‌گوید اصحاب ما بر جواز قرائت به آنچه نزد قرآء، متداول است، اجماع کرده‌اند و جداکردن یک قرائت را به‌صورت خاص، ناپسند می‌شمارند. طبرسی نیز مشابه

همین سخن را در مقدمه مجمع‌البیان (۱۳۷۹ق: ۱/ ۱۲) تکرار می‌کند. حتی گروهی از عالمان امامیه همچون علامه حلی در منتهی‌الطالب (۱/ ۲۷۳)، از قرائات هفتگانه به‌عنوان قرائات متواتر یاد کرده‌اند. به‌نوشته فیض کاشانی (۱۳۸۰ش: ۲۸) نیز «مشهور تواتر قرائات هفتگانه است و شهید، سه قرائت دیگر را هم به متواترات اضافه می‌داند». خلاصه آنکه ملاحظه جریان کنونی «حفص‌ازعاصم‌گرای» و مقایسه آن با نظرگاه‌های قدما به‌وضوح نشان می‌دهد که در عصر حاضر، پدیده اختلاف قرائت و جایگاه قرائات مختلف، با نوعی چالش روبرو شده و این چالش، از نگاهی مصلحت‌اندیش و غیرتاریخی برخاسته است که از اساس، وجود قرائات مختلف را نمی‌پسندد و می‌کوشد تا قرائت مشهور کنونی را قرائت اصلی و حتی متن یگانه قرآن معرفی کند.

منابع

- ابن‌الجزری، ابی‌الخیر محمد بن محمد (بی‌تا). *النشر فی القرائات العشر*. بیروت.
- ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن (۴۱۵ق). *تاریخ مدینه دمشق*. بیروت.
- ابن‌کثیر دمشقی، ابی‌الفداء اسماعیل (۴۰۸ق). *البدایه و النهایه*. بیروت.
- حلی، حسن بن یوسف بن علی (۴۱۰ق). *نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام*. قم.
- خویی، ابوالقاسم (۴۱۸ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۳۷۹ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت.
- طبری، محمد بن جریر (۴۱۵ق). *جامع‌البیان*. بیروت.
- طوسی، محمد بن حسین (بی‌تا). *تفسیرالتبیان*. نجف.
- فراء، یحیی بن زیاد (بی‌تا). *معانی القرآن*. تحقیق محمد علی نجار. دارالسرور.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۰ش). *نقد الاصول الفقهیة*. مشهد.
- محیسن، محمد سالم (۴۱۳ق). *المعنی فی توجیه القرائات العشر*. بیروت و قاهره.
- معرفت، محمدهادی (۴۱۰ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم.
- مکی بن ابی‌طالب، ابی‌محمد (۳۹۴ق). *الکشف عن وجوه القرائات السبع*. دمشق.
- مهدوی راد، محمدعلی (۴۲۱ق). *سیر نگارش‌های علوم قرآنی*. تهران.