

ارزیابی نظریه زبان‌شناختی نصر حامد ابوزید درباره قرآن

محمدباقر عامری نیا *

عباسعلی فراهتی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۲۲

چکیده:

غیروحیانی بودن الفاظ قرآن کریم نظریه‌ای است که برخی روشنفکران معاصر و در رأس آنها، نصر حامد ابوزید، بدان پرداخته‌اند. نظریه حامد ابوزید در این باره با استناد به آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعراء، مساله تعدد قرائات، حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، داستان عبدالله ابن ابی‌سرح و نظریه کلام نفسی ساخته و پرداخته شده است. در مطالعه پیش رو ضمن اشاره به سابقه تاریخی این دیدگاه، کوشیده‌ایم با استنتاجات تفسیری و کلامی نشان دهیم که خوانش نصر حامد ابوزید از این مسائل وافی به مقصود نیست. خوانش ناقص و تفسیر یک سویه آیات، عدم توجه به تاریخ تعدد قرائات و مواجهه گزینشی با نقل‌های تاریخی در این باره، قرائت خاص از حدیث هفت حرف و استناد به داستان مجعول ابن ابی‌سرح، برخی از مشکلات نظریه وی درباره وحی قرآنی است. خوانشی دیگرگون از این مسائل، نه تنها به اثبات نظریه غیرلفظی بودن وحی قرآنی، که به اثبات نظریه معارض آن می‌انجامد که در این مطالعه مورد توجه واقع است.

کلیدواژه‌ها: وحی قرآنی، وحی لفظی، نزول معنایی، نصر حامد ابوزید.

* استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج (نویسنده مسئول) mohamadamerinia@gmail.com

** استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان a.farahati@gmail.com

مقدمه

یکی از سؤالاتی که از نقطه نظر قرآن‌شناختی اهمیت بسیار دارد این است که منظور از نزول و حیانی آن، نزول الفاظ و معانی با هم است یا اینکه منظور صرفاً نزول معانی است و الفاظ وحی نبوده است. اگر چه مسأله و حیانیّت یا عدم و حیانیّت الفاظ قرآن به شکل تفصیلی و با حساسیت به مانند آنچه در مطالعات کلامی امروز عنوان می‌گردد، ظاهراً در گذشته فاقد سابقه و لااقل نگارندگان از آن بی اطلاع هستند، اما از آنجا که این موضوع، موضوعی است میان رشته ای و در پژوهش‌های قرآنی تا حدودی مورد بحث قرار گرفته، لذا می‌توان گفت بحث از آن سابقه تاریخی دور دستی دارد. گو اینکه تعیین دقیق تاریخ طرح این مسأله و معرفی اولین فرد یا افراد مطرح کننده آن کاری دشوار و چه بسا غیر ممکن است. زرکشی متوفای ۷۹۴ هـ.ق، از سمرقندی نقل می‌کند که وی گفته: «درباره نحوه نزول قرآن سه نظریه وجود دارد و از سه صورت بیرون نیست:

۱ - جبرئیل لفظ و معنی قرآن را از لوح محفوظ آموخته و حفظ کرده و همان را فرود آورده است.

۲ - جبرئیل، تنها معانی را بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آورده و پیامبر این معانی را دانسته و آن را به زبان عربی درآورده است. در این خصوص استناد کرده به ظاهر آیه شریفه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ» (شعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴).

۳ - معنی قرآن، وحی الهی است، ولی تعبیر آن به کلمات عربی از جبرئیل است. موجودات آسمانی

آن را به عربی می‌خوانند و او آن را چنین فرود آورده است. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۲۲۹). و با توجه اینکه سمرقندی در قرن پنجم هجری می‌زیسته، می‌توان گفت سابقه این دیدگاه لااقل به همان زمان بر می‌گردد، سیوطی متوفای سال (۹۱۱ هجری) نیز به این دیدگاه اشاره نموده است، وی ضمن بحث از کیفیت نزول قرآن تقریباً عین آنچه را فوقاً از زرکشی نقل کردیم، آورده است. (سیوطی، ۱۴۱۱: ۱/۱۵۷).

بنابراین آنچه امروزه درباره غیر و حیانی بودن الفاظ قرآن توسط نویسندگانی چون نصر حامد ابوزید مطرح می‌گردد، در واقع بازنویسی گفته‌های پیشینیان است و نباید تصور کرد نظریه ای نو می‌باشد. به هر روی مدعای ابوزید آنگونه که در گفتگوی وی با مترجم کتاب مفهوم النص (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۹-۵۱۵) مطرح شده مجموعاً بر پنج ادعا بنیان گردیده است:

۱- ادعای دلالت آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره بقره بر نزول معنایی قرآن، با این استدلال که این آیات ناظر به این است که قرآن بر قلب پیامبر نازل گردیده و نزول بر قلب غیر از نزول لفظی است.

۲- ادعای تعدد قرائت و اینکه تعدد قرائت با وحی لفظی سازگاری ندارد.

۳- استناد به حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، بدین توضیح که لازمه و حیانی بودن الفاظ قرآن این است که به یک صورت نازل شده باشد. لذا باید گفت قرآن به صورت معنایی نازل شده تا امکان انطباق با هفت قرائت فراهم گردد. ابوزید هفت حرف را ناظر به هفت قرائت می‌داند.

همه آنچه در فوق عنوان شد، به عنوان ادله نظریه غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن با رعایت ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم و ایرادات و مناقشات در خور توان خود را بیان می‌داریم.

دلیل اول: استناد به آیه نزول قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله آیه ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره مبارکه شعراء، متضمن این مطلب است که فرشته وحی قرآن را بر قلب پیامبر نازل کرده است. استناد ابوزید به آیه بدین صورت است که چون خود قرآن فرموده بر قلب پیامبر نازل شده و فقط معانی است که بر قلب نازل می‌شود نه الفاظ، پس نزول قرآن بصورت لفظ نبوده است. ابوزید پس از اشاره به آیه ۵۱ سوره شوری و یاد آوری انواع سه گانه وحی (وحی به معنای الهام، سخن گفتن از پس حجاب، فرستادن رسول) نوع سوم را مورد تاکید قرار می‌دهد و می‌گوید: «این نوع سوم همان وحی معهود است که در آن رسولی می‌آید، اما این رسول چیزی را ابلاغ نمی‌کند بلکه وحی و الهام می‌کند. اگر بر اساس چنین تفکیکی میان وحی و کلام الهی و آیه بنگریم، درمی‌یابیم که جبرئیل کلمات را به پیامبر تحویل نداده بلکه آنها را الهام کرده است. این فهم از آیه، با مفاد آیه «نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ» (بقره: ۹۷) و آیات «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْاَمِیْنِ، عَلٰی قَلْبِكَ لَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) سازگار و هم‌خوان است. چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر بدانیم. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷). ایشان در جای دیگر استناد به آیه به کیفیت مزبور را به طرفداران دیدگاه نزول معنایی قرآن نسبت داده

۴- استناد به داستان عبدالله ابن ابی سرح با این استدلال که این شخص در زمان کتابت آیات قرآنی، پیش از آنکه پیامبر قرائت آیه را تمام کند، خود ادامه آیه را با تصور ذهنی‌اش می‌نوشت و پیامبر آن را تأیید می‌کرد. این بدان معنی است که الفاظ وحی نبوده و بر این اساس پیامبر صلی الله علیه و آله، استنباط معنایی ابن ابی سرح و تنظیم عبارات و الفاظ توسط وی را صحه می‌گذاشت.

۵- مسأله کلام نفسی، با این تلقی که نظریه کلام نفسی ناظر به وحی معنایی است. آنچه در این طرح مقدماتی مورد سوال قرار می‌گیرد این است که اولاً: آیا آن بخش از استدلال ابوزید که مبتنی بر نقل‌های تاریخی حدیثی است (مسأله تعدد قرائات، حدیث نزول قرآن بر هفت حرف و داستان عبدالله ابن ابی سرح) اموری مسلم و دارای واقعیت و اصالت است یا اینکه مفروضاتی هستند قابل مناقشه؟ و بر فرض اصالت آیا بر مدعای ایشان دلالت دارند یا خیر؟ ثانیاً: بخش دیگر استدلال وی یعنی استفاده نزول معنایی صرف از آیات مربوط به نزول قرآن بر قلب پیامبر، استنباطی است درست یا نادرست؟ و ثالثاً: آیا نظریه کلام نفسی آنگونه است که ایشان عنوان نموده اند و آیا بر فرض استنتاج مدعای عدم وحی‌انیت الفاظ قرآن از این نظریه، اساساً چنین روشی در طرح یک نظریه علمی جایگاهی دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا بر فرض که کسانی نظریه ای تحت عنوان کلام نفسی به این صورت مطرح کرده باشند، قابل استناد و استدلال به عنوان امری مسلم است؟

است. (همان: ۹۹).

شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، زیرا خدای سبحان عربی بودن قرآن را به خود اسناد داده، می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳)

اما دقت نظر تفسیری پیرامون این دو آیه، نادرستی استدلال به آن را روشن می‌سازد، نادرستی استدلال مذکور از چند جهت است:

بنابراین معنای تنزیل بر قلب مستلزم حصر در نزول معانی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵/۵۹۶-۵۹۷)، خلاصه این که آنچه مراد آیه شمرده شده، این است که آیه شریفه در مقام بیان یک رویه وحی یعنی معانی است، بدون اینکه نزول لفظی نفی شده باشد.

۱- تعداد زیادی از آیات قرآن دلالت صریح و کامل بر نزول الفاظ آنها دارد و لذا به حکم «القرآن يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» باید به کمک آن آیات، این دو آیه را تفسیر کرد.

۴- منظور از تنزیل بر قلب، اعم از معنی و الفاظ است. بدین توضیح که همانگونه که معانی می‌توانند بر قلب نازل شوند، الفاظ هم می‌توانند بر آن نازل شده و نقش ببندند. به نظر می‌رسد منظور طبرسی همین باشد، وی می‌گوید: «اگر قلب را متعلق انزال قرار داده، از باب توسع و مجازگویی بوده وگرنه «نزل علیک» هم صحیح بود. توضیح اینک خدای تعالی از راه خلق صوت، قرآن را به گوش جبرئیل می‌رسانده و جبرئیل هم آن را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌خواند و آن جناب وحی مذکور را فرا می‌گرفته و در قلب خود حفظ و از بر می‌کرده، پس به این اعتبار صحیح است گفته شود: «قرآن را به قلب او نازل کرد» (طبرسی، ۱۳۶۵: ۵/۵۹۶-۵۹۷).

۲- در ادامه دو آیه مورد بحث، آیه ۱۹۵ سوره شعراء می‌فرماید: «بلسان عربی مبین» که تعبیر به «لسان عربی مبین» فقط با وحیانی بودن الفاظ تناسب دارد، چرا که این الفاظ هستند که به اوصافی چون عربی یا فارسی یا... متصف می‌گردند و الا معانی را که نمی‌توان عربی یا فارسی یا... نامید. پس معنای این آیات چنین می‌شود: روح الامین قرآن را بر قلب تو نازل کرد به زبان عربی مبین.

۵- جار و مجرور «بلسان عربی مبین» یا متعلق به مندرین است و یا متعلق به نزل. زمخشری در این باره می‌گوید: جار و مجرور بلسان عربی مبین متعلق به «مندرین» است. در این صورت معنا چنین خواهد بود: روح الامین بر قلب تو نازل کرد تا تو از کسانی

۳- اینکه فرمود: جبرئیل بر قلب تو نازل کرد، در مقام نفی تنزیل الفاظ آیات نیست و به اصطلاح اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و ظاهراً منظور مفسری که گفته: معنای تنزیل بر قلب مستلزم حصر نزول معانی نیست همین باشد، وی گفته: «حقیقت قرآن که از لدن و نزد خدای سبحان تجلی و به منطقه مفهوم هبوط کرده و از قلمرو مثال گذشته و به فضای طبیعت تنزل یافته و در کسوت الفاظ ویژه جلوه کرده است. اینها و آنچه مربوط به این کتاب جاودانه خدا است بر قلب رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمده است نه آن که فقط معانی آن بر دل رسول خاتم صلی الله علیه و آله نازل شده باشد و الفاظ آن از

عربی، چرا که زبان عربی زبان اصلی و مادریت است. گویی قرآن به قلبت نازل شده و کَانَ واسطه‌ای به نام لفظ در کار نیست.

به نظر ما باید جار و مجرور «بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ» را متعلق به نَزَلَ بدانیم نه منذرین و آن به چند دلیل است که در ذیل به آنها می‌پردازیم.

دلیل اول: به قرینه آیات

در آیات عدیده دیگر عربیت قرآن به صورت قید برای نزول آن آمده است؛ مانند این آیه: «يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳) و این آیه: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...» (زخرف: ۳). در این آیات تصریح شده قرآن به صورت عربی نازل شده و بالطبع آیه مورد بحث هم مانند آیات دیگر در یک راستا قرار دارد و مضمونش این است که روح‌الامین قرآن را به صورت عربی نازل کرده است.

این دو آیه با آیات بعد از آن وحدت سیاق دارد همانگونه که برخی از مفسرین نیز گفته‌اند (طباطبایی، ۳۸۳: ۱۵/۴۵۵) و لذا باید گفت با هم نازل شده‌اند. از جمله آیاتی که بعد از این دو آیه و در سیاق واحد قرار گرفته این آیه است: «وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۚ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ...» (فصلت: ۴۴)؛ «و اگر آن را قرآنی غیر عربی قرار می‌دادیم حتما می‌گفتند چرا آیاتش روشن نیست؟ آیا کتاب عجمی بر امت عربی نازل می‌شود؟» که با توجه به این آیه که در ادامه آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» آمده، معنا چنین خواهد

باشی که بیم می‌دهند به این زبان عربی مبین (که آنها پنج نفر بوده‌اند: هود، صالح، شعیب، اسماعیل، محمد صلی الله علیه و آله و یا اینکه متعلق به «نَزَلَ» باشد که در این صورت معنا چنین است: «نازل کرد آن را به زبان عربی مبین تا تو به همین زبان که نازل شده بیم دهی، چراکه اگر این کار نمی‌کرد (یعنی قرآن را به لسان عربی مبین نازل نمی‌نمود) و به زبان عجمی (غیر عربی) نازل می‌کرد. از آن روی گردان می‌شدند و می‌گفتند که ما چه کنیم با چیزی که آن را نمی‌فهمیم و در نتیجه انذار نشدنی بود» (زمخشری، ۱۴۱۵: ۱/۳۳۵). زمخشری در ادامه می‌گوید: «در این وجه که گفتیم این مطلب فهمیده می‌شود که نازل کردن قرآن به صورت عربی که هم زبان تو (پیامبر) و هم زبان قوم تو است، نازل کردن آن به قلب تو (پیامبر) است، چرا که تو آن را می‌فهمی و به قومت نیز می‌فهمانی، در حالی که اگر عجمی (غیر عربی) نازل می‌کردیم در این صورت فقط بر گوش (قوه سامعه) تو نازل شده بود نه قلبت، زیرا تو می‌شنیدی صدای حروف و معانی آنها را نمی‌فهمیدی، بعلاوه چه بسا است که شخصی آگاه به لغات و زبانها است ولی وقتی با زبان مادری اش با او سخن بگویند، در آن صورت توجه قلبی‌اش فقط به معانی است و التفاتی به الفاظ ندارد ولی اگر به غیرزبان اصلی‌اش با او سخن بگویند، حتی اگر مهارت نسبت به آن زبان داشته باشد، توجه اولیه‌اش به الفاظ است، سپس به معانی. این است تقریر و تبیین اینکه فرمود: نازل کرد به قلب تو به زبان عربی مبین» (همان). خلاصه این تفسیر این است، قرآن را بر تو نازل کرد به زبان

بود. قرآن بر تو به عربی نازل شد چرا که اگر آن را قرآنی عجمی می‌ساختیم چنین و چنان می‌گفتند. بدین ترتیب روشن شد که آیه مورد بحث دلالتی بر مدعای ابوزید ندارد، بلکه به شرحی که گفتیم دلالت دارد بر نزول عربی قرآن کریم.

اشتباه است. به یاد داشته باشیم که تعدّد و اختلاف قرائات امری مشهود است و خاورشناسان آن را نشانه تحریف و عدم تدوین قرآن شمرده‌اند. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷).

پاسخ به استدلال فوق

نگاهی به تاریخچه قرائت قرآن کریم نشان می‌دهد که موضوع تعدد قرائات قرآن کریم بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله در میان صحابه و بعد از آن در میان تابعین وجود داشته و به شرحی که پس از این اشاره خواهیم کرد، حتی عده‌ای ادعای تواتر آن را نموده‌اند. به نظر می‌رسد که تا قبل از سنه ۳۲۴ ه.ق که ابوبکر بن مجاهد کتاب *القرائات السبعة* را نوشت و وی فقط قرائات هفت‌گانه را تدوین نمود، حتی قرائات شاذ هم کم و بیش رواج داشته‌است. مسأله تعدد قرائات را نه تنها اهل سنت، بلکه شیعیان نیز پذیرفته و بدان التفات داشته‌اند و حتی گفته شده اولین کسی که شروع به کار تألیف و تدوین کتابی در مورد قرائات قرآن کرد، ابان بن تغلب صحابی امام محمد باقر علیه‌السلام بوده است. (صدر، بی تا: ۲۸۶)، هرچند نظر برخی دیگر این است که اولین شخص ابوعبیده قاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴ ه.ق) بوده (عبدلهادی فضلی، ۱۳۷۸: ۴۰)، و برخی دیگر را عقیده بر این است که اولین فرد یحیی بن یعمر (متوفی ۹۰ ه.ق) می‌باشد. (همان).

محققان علوم قرآنی پس از قبول قرائات متعدد، بحث دیگری را تحت عنوان تواتر و عدم تواتر قرائات مطرح نموده‌اند و مرادشان تواتر یا عدم تواتر

دلیل دوم: مسأله تعدد قرائات
دلیل دیگر ابوزید بر مدعای مورد بحث، مسأله تعدد قرائات است. بدین توضیح که: طبق روایات و نقل‌های تاریخی معتبر ثابت شده که قرآن کریم حتی در زمان پیامبر آن هم در مواردی توسط شخص ایشان به قرائت‌های مختلف قرائت می‌شده و این نشان می‌دهد که الفاظ قرآن وحی نبوده، زیرا اگر وحی بود، به یک صورت بیشتر نمی‌بود. ابوزید پس از طرح ادعای غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن بر مبنای برداشت خود از آیه نزول قرآن بر قلب پیامبر، می‌گوید: «چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی، و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر بدانیم. ممکن است ابراز این رأی برای هر پژوهشگری مشکل ایجاد کند، اما من معتقدم که این دیدگاه به حقیقت نزدیکتر است، زیرا اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام الهی است در آن صورت تعدد و اختلاف قرائات چه می‌شود؟ با پیدایش قرائت‌های مختلف چه روی داده است؟ آیا می‌توان پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف پدید آمده است؟ آیا مثلاً می‌توان پذیرفت که «کالصف المنفوش» و «کالعین المنفوش» (قارعه: ۵) یکسان‌اند؟ اگر بپذیریم که وحی همان کلام الله حرفی و ملفوظ است، لاجرم یکی از این دو قرائت

زمان پیامبر برمی‌گردد (معرفت، ۱۴۲۵: ۱۵۰/۲ و نیز حسن زاده ۱۳۸۱: ۶۰). حال چگونه می‌توان مسأله ای تا این حد اختلافی مستند نظریه غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن واقع شود. با این حال نصر حامد ابوزید هیچ اشاره‌ای به این اختلاف و آن قول اکثریت نکرده و استدلال خود را برپایه‌ای متزلزل پایه ریزی کرده است.

شاید اگر حامد ابوزید نگاه دقیقتری به مسأله تعدد قرائات و جایگاه تاریخی آن، می‌نمود تلقی بهتری می‌داشت. مطلب مهم دیگری که در اینجا لازم به یاد آوری است و استناد به تعدد قرائات را مخدوش می‌سازد توجه به منشا آن است که در ذیل آن را پی می‌گیریم.

منشأ اختلاف قرائات

به نظر می‌رسد امور سه گانه زیر مهمترین عوامل پیدایش قرائت‌های مختلف می‌باشد.

الف - اختلاف لهجه‌ها و نحوه تلفظ اقوام مختلف عربی

تفاوت کاملاً طبیعی طوایف و اقوام عرب در ادبیات گفتاری و نحوه بکارگیری حروف و کلمات، این اثر قهری را در پی داشته که آنها در تلفظ حروف و کلمات قرآنی شیوه‌ای متفاوت از یکدیگر داشته باشند. آنکه هیچگاه در انجمن‌های شعر و ادب عربی و جلسات استماع نثر و شعر گویندگان فصیح و بلیغ عرب شرکت نداشته و به واسطه زندگی بادیه نشینی، از ادبیات گفتاری دارای دستور و قواعد خاص محروم

نقل قرائات جاری در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله صلی الله علیه و آله است. می‌توان گفت شماری از اهل سنت قرائات هفتگانه را متواتر می‌دانند ولی در شیعه شمار معتقدان بدین نظریه به اندازه اهل سنت نیست. نگارندگان برآن هستند که وجود قرائات مختلف در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز منافاتی با وحیانی بودن الفاظ قرآن ندارد؛ با این حال ذکر این مطلب خالی از فایده نیست که قول قوی‌تر آن است که قرائات هفت گانه متواتر نیست و تردید جدی در انتسابشان به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد. برخی بر این باورند که مسأله تعدد قرائات به زمان خلیفه دوم برمی‌گردد (مؤدب، ۱۳۹۲: ۸۰-۹۹).

به هر صورت جمع زیادی از اهل سنت و شیعه منکر تواتر قرائات هستند که صاحب جواهر آنها را خلق کثیر معرفی می‌کند. (نجفی، ۱۳۲۳: ۲۹۵/۹). خوشبختانه در زمینه مسأله تعدد قرائات و معرفی موافقین و مخالفین، توسط برخی از پژوهشگران معاصر تحقیق جامعی صورت گرفته لذا ضرورتی به ذکر نام طرفداران هر یک از دو نظریه نمی‌بینیم. (مؤدب، ۱۳۹۲: ۲۰۳-۱۶۵). آنچه در اینجا مهم است این است که وجود تعدد قرائات در زمان پیامبر مورد تردید جدی است.

اضافه کنیم به آنچه گفتیم، غلبه تاریخی قرائت حفص که از طریق استادش عاصم و وی از استاد خود ابو عبدالرحمن سلمی از امام علی نقل کرده و قرائت معروف بین مسلمانان بشمار می‌آید. قرائتی که به واسطه همین شهرت تاریخی، شخصیت خاص عاصم و مقبولیت وی نزد خواص و عوام، طبعاً به

بوده، هرگز نمی‌توانسته قرائتی مانند پیامبر داشته باشد که اولاً: مخاطب مستقیم وحی بود، ثانیاً: گویای فصیحترین کلام عربی بوده است. موضوع اختلاف لهجه‌ها در زبان عربی امری مسلم است که حتی برخی از مستشرقین هم بدان تصریح کرده‌اند. (گوستاولوبون بی‌تا: ۵۴۷). شاید بتوان گفت عمده علت به وجود آمدن قرائات متعدد همین مسأله اختلاف لهجه‌ها است. برخی معتقدند، اولین کسی که ریشه اختلاف قرائات را اختلاف لغات و لهجه‌ها معرفی کرد ابن قتیبه است (متوفای ۲۷۶ هـ.ق)، که از این مطلب در کتاب «تأویل مشکل القرآن» ذکری به میان آورده است. وی می‌گوید: «از جمله اموری که خداوند متعال به منظور تسهیل و توسعه برامت خود مقرر کرد این بود که رسولش را مأمور کرد به مردم اعلام نماید، هر گروهی می‌تواند قرآن را مطابق لهجه و لغت و متناسب با عادت خودشان قرائت کنند، (ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۳۰). بسیاری از نویسندگان معاصر نیز همین عقیده را دارند. برخی تمام قرائات و برخی پاره ای از قرائات را ناشی از اختلاف لهجه‌ها می‌دانند. (عبدالهادی فضلی، ۱۳۷۸: ۱۲۳).

ب) مسأله خط و نگارش

برخی از محققان، مسأله خط را هم یکی از عوامل پیدایش قرائات مختلف دانسته‌اند. کسانی چون گولدزیهر از مستشرقان و جواد علی از پژوهشگران تاریخ عرب بر این عقیده‌اند. گولدزیهر می‌گوید: «پیدایش عمده‌ای از این اختلافات از خصوصیت و ویژگی خط عربی ریشه می‌گیرد. خطی که پیکره

نبتشارش اندازه‌های مختلف صوتی را پیش می‌آورد، اندازه‌های مختلفی که پی‌آمد اختلاف نقطه‌هایی می‌باشد که روی این پیکره و یا زیر آن قرار می‌گیرد و یا پی‌آمد شمار مختلف این نقطه‌ها است که مصحف‌های اولیه فاقد آنها بوده است. اختلاف حرکات - که در شیوه نگارش عربی صدر اسلام آن مشخصاتی که بتواند حرکت مزبور را معین و مرزبندی کند وجود نداشت - منجر به اختلاف در مواضع کلمه از لحاظ اعراب گردید و همین امر موجب می‌شد که در دلالت کلمه نیز اختلافی پدید آید. بنابراین اختلاف آرایش و تجهیز خط نبشته به وسیله نقطه‌ها، و نیز اختلاف حرکات - که مصاحف اولیه فاقد آنها بوده - دو عامل نخستین در پیدایش جنبش و حرکت اختلاف قرائات در نص و متنی از نوشتار می‌باشد که اصلاً فاقد نقطه بوده و یا دقتی در نقطه و اعراب گذاری آن به کار نرفته است».

(گولدزیهر، ۱۳۷۴: ۸).

جواد علی نیز می‌گوید: «اختلاف قرائات از رسم الخط و شیوه نگارش قرآن کریم سرچشمه می‌گیرد» (علی، ۱۳۸۰: ۱۴۲/۸). قدر مسلم آن است که خط و کتابت عربی چه در کیفیت و چه در وسعت استفاده، به شکل پیشرفته امروزی آن نبوده‌است. یکی از محققان ادبیات عرب نیز با اتکاء به پژوهش‌های علمی خط‌شناسان، خصوصاً کتیبه‌های مقارن با تاریخ هجرت و نقص‌های فراوانی که به لحاظ نگارش در آنها وجود دارد، نواقص خطی را یکی از عوامل اختلاف قرائات می‌داند. هر چند وی همان خط ناقص را برای تثبیت و حفظ قرآن کریم مفید

دانسته‌است (آذرنوش، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۷).

برخی از محققین علوم قرآنی نیز با اذعان به خالی بودن مصحف عثمانی از علائم نگارش همچون نقطه و اعراب، قرائت قرآن در صدر اسلام را متوقف به شنیدن و نقل داشته و این وضع را تا زمان عبدالملک مروان یعنی حدود سالهای ۷۶-۷۵ هجری معرفی کرده و متذکر می‌شود که بالغ بر هفت هزار اختلاف در رسم الخط عثمانی احصا شده است (معرفت، ۱۴۲۵: ۳۳۴/۱). این را هم باید افزود که اعراب‌گذاری نیز به شیوه‌ای سخت فاصر بوده‌است. جرجی زیدان در این باره گفته: «ما در دارالکتب مصر مصحفی کوفی که دارای نقطه بود، مشاهده کردیم که از قدیمی‌ترین مصحف‌های جهان بود. نگارش این مصحف بدین صورت بود که نقطه بالای حرف به عنوان فتنحه، نقطه زیر حرف به عنوان کسره و نقطه روبروی حرف به عنوان ضمه قرار گرفته بود. به همان صورت که ابوالاسود دوئلی وصف کرده بود» (معرفت، ۱۴۲۵: ۱۳۶۳).

ج) اجتهادات قرآء

عامل سومی که باید گفت در پیدایش قرائات مختلف نقش داشته، نظر شخصی و اجتهادات قرآء بوده است؛ بدین معنا که قرآء به واسطه تسلط بر زبان عربی و با تجربه‌ای که از پیشینیان داشته‌اند، به خود اجازه می‌داده‌اند الفاظ قرآن را طوری قرائت نمایند که ضمن عدم تغییر اساسی مفاهیم و معانی، کمکی به فراگیر شدن خوانش و فهم قرآن کنند.

مثلاً گفته می‌شود: عبدالله بن مسعود مشغول یاد

دادن قرآن به یک شخص عجمی بود، و این آیه را به او تعلیم می‌داد: «ان شجرة الزقوم طعام الاثیم» آن شخص به جای اُثیم می‌گفت یتیم، زیرا نمی‌توانست اُثیم را قرائت کند. ابن مسعود به او گفت به جای اُثیم (که معنی گنهکار را می‌دهد) فاجر (که همین معنا را دارد) بگوید، یعنی بگوید: طعام الفاجر آنگاه گفت: این از موارد خطاء در قرآن نیست که مثلاً به جای علیم، حکیم بگوییم، بلکه اشتباه آن است که آیه رحمت را به جای آیه عذاب قرار دهیم! (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۲۱۲)، و اتفاقاً یکی از مواردی که، اختلاف قرائت آن حاصل اجتهاد قراء بوده‌است، قرائت «کالصوف المنفوش» به جای «کالعهن المنفوش» بود؛ یعنی موردی که نصر حامد ابوزید بدان نظر دارد و در توضیح انگاره خویش از آن استفاده می‌کند.

اصل ماجرا این است که یک صحابی بزرگ مانند ابن مسعود در اثر اجتهاد خود به خود اجازه داده در قرائت خود به جای کلمه «عهن»، معادل آن «صوف» را به کار ببرد. (معرفت، ۱۴۲۵: ۲/۹۶). پیداست که این روش از سوی عالمان و بزرگان دین قبول نشد و در زمان یکی‌کردن مصحف‌ها، علیرغم مخالفت شدید ابن مسعود و لجاجتی که به قرائات خودش داشت و در این راه حتی از تحویل مصحف خود پروا کرد، مطابق شیوه او عمل نشد و این روش ترک گردید. نتیجه این شد که تعدد قرائات ناشی از امور سه گانه فوق، ربطی به نزول چند گانه لفظی قرآن ندارد تا مورد خدشه قرار گیرد و بایسته است که این دو مساله جدای از یکدیگر در مباحث علوم قرآنی مورد بررسی قرار گیرد

دلیل سوم: حدیث نزول قرآن بر هفت حرف نصر حامد ابوزید پس از طرح مسأله تعدد قرائات، به احادیثی استناد می‌کند که گویای نزول قرآن بر هفت حرف است و در این خصوص می‌گوید: «بر این بیافزایید روایات فراوانی که می‌گوید قرآن بر هفت حرف نازل شده است این روایات را اهل سنت و بسیاری از شیعیان پذیرفته‌اند. البته به قرائات شاذ و نادری که برخی قاریان بعدها به سلیقه شخصی خود درآورده‌اند، نظر نداریم، بلکه اختلاف قرائتی را می‌گوییم که منجر (به تعبیر روایات) به تحلیل حرام یا تحریم حلال نگردد» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۸).

استدلال فوق مبتنی بر این است که: اولاً: این روایات صحیح‌السند و از پیامبر صلی الله علیه و آله است ثانیاً: منظور از هفت حرف، هفت قرائت است. آنگاه چنین نتیجه‌گیری نموده‌اند که لازمه وحیانی بودن الفاظ قرآن این است که به یک صورت نازل شده باشد و نمی‌تواند به هفت صورت نزول یافته باشد و لذا باید گفت قرآن به صورت معنایی نازل شده و قابل انطباق با هفت قرائت است! لیکن اندک تأملی پیرامون این روایت، سستی هر دو مقدمه و نتیجه‌گیری مزبور را روشن می‌سازد. پیش از پرداختن به وضعیت این روایات، نکته‌ای را لازم به ذکر می‌دانیم که می‌توان آن را جواب نقضی به این استدلال دانست و آن اینکه: اگر منظور این روایات، این است که قرآن به صورت معنایی بر پیامبر نازل شده و قابل انطباق بر هفت قرائت است، در این صورت چگونه می‌توانیم بگوییم قرآن که به صورت معنای واحد نازل شده و پیامبر به قرائات مختلف که اقتضای تعدد

معنا می‌کند به عربی درآورده و یا اجازه قرائت داده است؟! خلاصه اینکه اگر قرار باشد به دلیل وجود قرائات مختلف بگوییم الفاظ قرآن وحیانی نبوده زیرا نمی‌توان یک لفظ به چند صورت قرائت شود، می‌گوییم به همین دلیل وحیانی بودن معنای قرآن نیز ممکن نیست، زیرا نمی‌توان معنای واحد نازل شده را وحیانی بدانیم، چرا که نمی‌توان آن معنا را در قالب الفاظی و قرائاتی مختلف درآورد که قابل جمع نیست. پس در وحی تناقض خواهد بود!! اکنون بحث از این حدیث را در دو بخش روایات شیعه، و روایات اهل سنت مطرح می‌نماییم:

الف) روایات شیعه

روایات نزول قرآن به هفت حرف در کتب روایی شیعه، مجموعاً چهار روایت می‌باشد.

۱ - روایت ابن بابویه از امام صادق (علیه‌السلام): «إِنَّ الْقُرْآنَ نُزِّلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَ أَدْنَى مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَى سَبْعَةِ وُجُوهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۱: ۳۵۸).

۲ - روایت دیگر ابن بابویه از امام صادق (علیه‌السلام): «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أتاني آت من الله فقال إن الله يأمرك أن تقرأ على حرف واحد، فقلت يا رب، وسع على أمتي، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف» (همان).

۳ - محمد بن صفار، عن ابن ابی عمیر او غیره عن جمیل بن درّاج عن زرارة عن الامام أبي جعفر الباقر (عليه‌السلام) قال: «تفسير القرآن على سبعة

قرآن کریم دارای بطون سبعة است، یعنی روایاتی که می‌گوید: «قرآن کریم دارای هفت باطن است».

روایت دوم: به قرینه جمله «وَسَّعَ عَلَيَّ أُمَّتِي» ناظر بر جواز قرائت قرآن برطبق لهجه‌های مختلف عربی است و کاملاً بر خلاف مدعای معتقدین به غیروحيانی بودن الفاظ قرآن دلالت دارد، زیرا توسعه در قرائت که به تقاضا و دعای پیامبر بوده و خداوند از روی امتنان به اُمَّت، اجازه داده، زمانی معنا پیدا می‌کند که قرائت از اول واحد بوده و پیامبر اجازه وسعت در آن را طلب نموده است. به علاوه جمله صدر روایت «خداوند تو را امر می‌کند که قرآن را به حرف واحد قرائت کنی» دلالت بر این دارد که قرائت الفاظ قرآن از حیث نزول اولیه واحد بوده نه بیشتر. بدین ترتیب این روایت مضمون و محتوایی همگون با روایاتی دارد که گفته خداوند به واسطه آسان‌گیری به مردم وسعت داده که قرآن را به الحان و لهجه‌های مختلف قرائت نمایند.

روایت سوم: این روایت نیز به قرینه آغاز آن که سخن از تفسیر قرآن است و پایان آن که فهم قرآن را به ائمه علیهم‌السلام احاله می‌دهد و اوسط آن که به تقسیم آنچه شده و آنچه خواهد شد پرداخته، دلالت روشن بر خلاف مدعای نامبردگان دارد و صرفاً ناظر به معانی و وجوه باطنی قرآن می‌باشد.

روایت چهارم: این روایت نیز همانگونه است، چرا که اولاً: نگفته قرآن به هفت حرف نازل شد، بلکه فرموده: بر هفت قسم نزول یافته، ثانیاً: در خود روایت اقسام نیز معرفی شده که هیچکدام ارتباطی به قرائت ندارد. ثالثاً: به روشنی دلالت دارد که منظور

أحرف، مِنْهُمَا كَانَ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ، ذَلِكَ تَعْرِفُ الْأَيْمَةَ» (صَفَّار، ۱۳۶۲: ۲۴۸).

۴ - حدیث منسوب به امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) که فرمود: «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَقْسَامٍ كُلٌّ مِنْهَا شَافٍ كَافٍ، وَ هِيَ أَمْرٌ وَ زَجْرٌ وَ تَرْغِيبٌ وَ تَرْهِيْبٌ وَ جَدَلٌ وَ مَثَلٌ وَ قَصَصٌ...» (همان: ۳۵۴).

این روایات اعتبار سندی چندان بالایی ندارد بلکه به واسطه وجود راوی مجهول محمدبن یحیی الصیرفی در روایات اول، وجود احمد بن هلال متهم به غلو و فساد عقیده و لاقفل تردیدها نسبت به وثاقت وی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۳). در روایت دوم، اضمار در روایت سوم زیرا محمدبن صفار راوی قبل خود را به صورت ابن ابی عمیر یا غیر او ذکر نموده است و مرسله بودن روایت چهارم زیرا راویان فاصل بین نعمانی (متوفای قرن چهارم تا امام علی (علیه‌السلام) مشخص نیستند، در مجموع روایاتی ضعیف بشمار می‌آیند که صرف نظر از این ایراد به لحاظ معنایی هم دلالتی بر مدعا ندارند.

توضیح اینکه روایت اول به قرینه جمله پایانی آن (و أدنی ما للامام أن یفتی علی سبعة وجوه) ناظر به این است که قرآن کریم دارای معانی باطنی است که امام معصوم (علیهم‌السلام) آنها را می‌شناسد و این ربطی به مسأله قرائت و الفاظ ندارد، چرا که اگر منظور روایت قرائت هفت گانه بود، دیگر ذکر جمله پایانی آن یعنی احاله دادن فهم آنها به معصوم صحیح نبود، چرا که قرائت‌های هفت گانه را همه از جمله خود قاریان می‌فهمند و درک می‌کنند. در واقع این روایت مضمونی همگون با آن روایاتی دارد که در آنها آمده

روایت بیان اقسام معارف قرآن است.

در باب سوم از کتابش به نام *المرشد الوجیز* آورده است. این روایات علاوه بر ایرادات سندی که دارند (مؤدب، ۱۳۹۲: ۲۰۶۵) به لحاظ مضمونی نیز دلالتی بر مدعای ابوزید ندارند. چه نیکو گفته ابو شامه: «قوم گمان می‌کنند که قرائات هفت گانه‌ای که اکنون موجود است، منظور این حدیث است (حدیث نزول قرآن به هفت حرف)، حال آن که این گمان خلاف اجماع قاطبه اهل علم و دانایان است و این چیزی جز گمان اهل جهل و نادانان نیست» (سیوطی، ۱۴۱۱: ۸۰/۱)، ابومحمد مکی نیز می‌گوید: «هر کسی گمان نماید که قرائت هر یک از این قراء سبعة یکی از حروف سبعة آمده در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله است، دچار اشتباه بزرگی شده است» (معرفت، ۱۴۲۵: ۸۲)، ابن تیمیه هم تصریح نموده که: «أحرف سبعة‌ای که در حدیث پیامبر آمده، نه این قرائات هفتگانه است، بلکه اولین کسی که این قرائات را جمع آوری کرد این مجاهد بود. او این کار را کرد تا مطابق با عدد باشد که قرآن بر آن نزول یافته، نه اینکه اعتقاد او و اعتقاد علمای دیگر این بوده که این قرائات هفتگانه، همان أحرف سبعة است» (همان: ۸۸). اکنون اهم روایات مزبور را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

۱- حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق عبدالله بن عباس: «أقرأني جبرئيل علي حرف واحد، فراجعتُهُ فلم أزل أستزيدُهُ ويزيدني حتى انتهی الى سبعة أحرف» (بخاری، ۱۴۰۰: ۳۳۳۹). چنانکه منظور از حرف در این روایت قرائت باشد، حدیث دلالت دارد بر نزول قرآن به قرائت واحد آنها

برخی در جمع بین روایات مختلف وارده در این باره گفته‌اند: «برای قرآن هفت قسم از آیات، هفت بطن از معانی (برای هر آیه) است و بر هفت لهجه نازل شده است». (فیض کاشانی، بی تا: ۴۰/۱). برخی نیز هفت حرف را حمل بر هفت نوع خطاب کرده‌اند، (طباطبایی ۱۳۸۳: ۱۱۵/۳) که این هم به معنی اختلاف الحان و لهجه‌ها است و اگر اضافه کنیم به توضیحات فوق، روایات دیگری از ائمه معصومین علیهم السلام که تأکید وافر نموده‌اند به اینکه قرآن به قرائت واحد نازل شده است، دیگر جای تردیدی نمی‌ماند که مسأله نزول قرآن به هفت قرائت در نگاه امامیه منتفی است. امام باقر علیه السلام فرمود: «إنَّ القرآنَ واحدٌ نَزَلَ من عند واحدٍ ولكنَّ الاختلافَ یجیءُ من قِبَل الرُّوَاه» (کلینی، بی تا: ۶۳۱/۲). «قرآن یکی است و از ناحیه یکی نازل شده ولیکن اختلاف از جانب راویان (قاریان) است» و نیز فضیل بن یسار می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: مردم می‌گویند قرآن بر هفت حرف نازل شده است؟ فرمود: دروغ گفته‌اند این دشمنان خدا، همانا قرآن به حرف واحد از جانب خدای واحد نازل گردیده است (همان).

(ب) روایات اهل سنت

ظاهراً نیکوترین کاری که نسبت به جمع آوری روایات اهل سنت در این باره صورت گرفته، کاری است که امام شهاب الدین، ابوشامه مقدسی انجام داده است. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۸۷/۱)، وی این روایات را

۳- از ابی بن کعب نقل شده که گفت: در مسجد بودم که مردی وارد شد و طوری قرائت کرد که من نمی‌شناختم، پس با هم نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله رفتیم. شخص دیگری نیز وارد شد و هر کدام از ما قرائتی متفاوت از هم داشتیم، پیامبر همه را تحسین کرد. من از این کار پیامبر دچار اندکی شک شدم و چون پیامبر متوجه حال من شد، دست به سینه‌ام زد و فرمود: «ای ابی، خداوند قرآن را به یک حرف بر من فرستاد، لیکن من به او رد کردم تا بار سوم که فرمود: آن را به هفت حرف بخوان (اقرأ علی سبعة أحرف)» (ابن حنبل، ۱۴۱۳: ۱۲۷/۵). این روایت نیز صرفاً دلالت به مسأله آسان‌گیری در قرائت قرآن مطابق لهجه‌های مختلف عربی دارد، به علاوه با توجه به صدر آن که فرمود خداوند آن را به یک حرف به من فرستاد دلالت بر نزول لفظانی قرآن از سوی خداوند دارد. همچنان که جمله پایان آن «خداوند به من فرمود قرائت کن آنرا به هفت حرف» نیز مؤید همین مطلب است، زیرا منظور این است که این الفاظ نازل شده قرآنی را به هفت حرف قرائت نما.

۴- از ابوجهیم انصاری روایت شده که دو نفر در آیه‌ای از قرآن اختلاف کردند و نزد پیامبر آمدند. پیامبر به آنها فرمود «قرآن به هفت حرف نازل شده، پس پیرامون آن درگیری و جدال (مراء) نکنید، همانا مراء در قرآن کفر است» (همان: ۱۶۹/۴). در این روایت مشخص نگردیده که اختلاف آن دو چگونه و نسبت به چه امری از امور قرآن بوده است، ضمن اینکه مراء و جدال معمولاً نسبت به دستورات و معانی و احکام پیش می‌آید. لاقلاً این جنبه بیشتر

توسط جبرئیل؛ چرا که مضمون آن این است که جبرئیل قرآن را به پیامبر قرائت نموده است و این عین وحیانی بودن الفاظ قرآن است، زیرا قرائت با الفاظ تناسب دارد. خصوصاً اینکه پیامبر توسعه در قرائت را از او می‌خواسته که این هم مؤید دیگر مدعا است.

۲- در روایت دیگر، چنین آمده که «عمر بن خطاب، هشام بن حکیم را دید که در نماز به حروفی قرائت می‌کند که برایش ناشناخته بود، لذا نزد پیامبر آمد (وماجرأ را بازگفت)، پیامبر فرمود: همینطور نازل شده، همانا قرآن بر هفت حرف نازل شده، پس قرائت کنید هر اندازه که از آن می‌توانید» (همان). این روایت نیز به قرینه ذیلش که فرموده: «فأقرؤوا ما تيسر منه» در مقام بیان سهل‌گیری و توسعه در قرائت بوده، به علاوه اینکه اگر موضوع قرائتهای هفتگانه امری مسلم می‌بود، دیگر نمی‌بایست برای عمر نحوه قرائت هشام بن حکیم عجیب می‌نمود. عمر در این روایت به پیامبر می‌گوید: قرائتی از او شنیدم که از شما نشنیده بودم. آنگاه پیامبر می‌فرماید او را بیاورید و چون می‌آید و قرائت می‌کند، پیامبر بر قرائت آن شخص صحه می‌گذارد و در آخر هم با آوردن جمله «فأقرؤوا ما تيسر منه» می‌فهماند که این صحه گذاشتن از باب تیسیر و آسان‌گیری در قرائت است. نکته دیگر اینکه اساساً معلوم نیست نحوه قرائت هشام بن حکیم چگونه بوده است. شاید آن نحوه‌ای از قرائت بوده که به لهجه و لحن مربوط می‌شده و هیچگونه تغییری در معنای آیات ایجاد نمی‌کرده است.

به نظر می‌رسد.

۵- از ابوهریره روایت شده که پیامبر فرمود: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، عَلِيمًا حَكِيمًا، غَفُورًا رَحِيمًا» (معرفت، ۱۴۲۵: ۶۱/۲). متن روایت دارای ابهام است؛ چرا که عبارت علیمًا حکیمًا، غفورًا رحیمًا چه ارتباطی با نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ دارد؟!

۶- از عبد الله بن مسعود نقل شده که پیامبر فرمود: «أَنْزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَالْمِرَاءُ فِيهِ كَفْرٌ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَأَعْمَلُوا بِهِ وَ مَا جَهَلْتُمْ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ» (همان). روشن است که منظور از هفت حرف در این روایت، هفت قرائت نیست؛ زیرا قرائت چیزی نیست که قابل فهم نباشد و نیاز باشد که به عالم قرآن رجوع شود. به علاوه همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم مرء و جدال غالباً در معانی و مسائل مهم قرآنی پیش می‌آید.

۷- از زید بن أرقم روایت شده که گفت: شخصی خدمت پیامبر آمد و گفت قرائت کردند بر من عبدالله بن مسعود و زید و ابی و قرائاتشان مختلف است قرائت کدامیک را بپذیریم؟ پیامبر ساکت شد، علی علیه‌السلام کنار پیامبر بود، گفت هر شخصی آنطور که می‌داند قرائت کند. همه اینها نیکو و زیبا است (همان: ۱۰). این روایت نیز به روشنی دلالت دارد که منظور اختلاف لهجه‌ها است؛ چراکه مضمون آن این است که هر کس هر طور که می‌داند (می‌تواند) به قرائت قرآن بپردازد و از طرفی اجازه می‌دهد که به تعداد هر شخص که بخواهد قرآن را قرائت کند، هر قرائتی باشد. معلوم است که این

اجازه جز با تعدد قرائات بر اساس لهجه‌ها سازگاری ندارد، زیرا نمی‌توانیم بگوییم هر نوع قرائتی، حتی اگر منجر به تغییر و تفاوت معانی و مفاهیم قرآنی باشد جایز است. در واقع باید گفت این روایات مضمون روایاتی را دارد که هر شخص می‌تواند مطابق توان خود، حروف و الفاظ قرآن را به لهجه خود تلفظ نماید. (معرفت، ۱۴۲۵: ۹۳-۹۲).

دلیل چهارم: داستان عبدالله ابن ابی سرح

استدلال دیگر ابوزید، استناد به ماجرا و جریان عبدالله بن ابی سرح و ارتداد اوست. حامد ابوزید به این نکته اینگونه اشاره کرده است: «ما حتی روایات بسیاری داریم که گاه کاتبی از کاتبان وحی پیش از آن که پیامبر آیه را تمام کند فاصله یعنی جمله پایانی آیه را می‌نوشت و پیامبر او را تأیید می‌کرد. حتی یکبار یکی از کاتبان وحی همین امر را به استهزاء و سُخره قرآن قرار داد و کارش به ارتداد کشید، شما لابد ماجرای عبد الله ابن ابی السرح را می‌دانید» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷).

در پاسخ به این استدلال ابتدا باید به ماجرای عبدالله ابن ابی سرح بپردازیم. عبدالله ابن ابی سرح قرشی، متوفای سال ۳۷ هـ از کاتبان وحی بوده و برخی نامه‌های پیامبر را هم می‌نوشته است. (واقدی، ۱۳۷۶: ۸۵۵/۲ و نیز یعقوبی، ۱۳۷۳: ۸۰/۲-۵۹). وی از جمله افراد فتنه‌گر و آشوب‌طلبی بود که گفته می‌شود پیامبر آنها را مهدورالدم اعلام کرد و دستور داد آنها را بکشند حتی اگر خود را به پرده کعبه بیاویزند. این دستور را پیامبر در زمان فتح مکه صادر

«وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا» (نحل: ۱۰۶) همین شخص است (همان: ۶۸). پیداست که تکیه بر گفتار و رفتار این شخص تا چه اندازه، متزلزل است. پس از این مقدمه کوتاه، به سراغ ماجرای مورد اشاره نصر حامد ابوزید درباره او می‌رویم. به نظر می‌رسد آنچه مراد ابوزید است و از داستان این شخص برای مقصود خود بهره‌برداری نموده، دو نقل تاریخی است. یکی ماجرای مربوط به آیات ۱۴ - ۱۲ سوره مؤمنون و دیگری داستان مربوط به آیه ۱۴ سوره مبارکه اعراف، که هر دو را بررسی می‌کنیم:

الف) نقل اول

در برخی منابع تفسیری (زمخشری، ۱۴۱۵: ۱۷۹/۳)، و تحلیلی (امینی، ۱۳۹۶: ۲۸۱/۸ و عاملی، ۱۳۸۶: ۵۱/۷) چنین آمده که وقتی آیات شریفه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴ - ۱۲)، بر پیامبر نازل شد، پیامبر عبدالله سعد بن ابی‌سرح را که از کاتبان وحی بود، طلبید تا آیات نازل شده را با قرائت پیامبر بنویسد، پیامبر شروع به قرائت آیات مزبور کرد و او مشغول نوشتن شد و تارسید به آخر «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، اینجا بود که وی از خلقت انسان متعجب شد و ناخودآگاه پیش از آنکه پیامبر ادامه آیه را قرائت کند، گفت: تبارک الله أحسن الخالقين. در این لحظه پیامبر به وی گفت: ادامه آیه همین است که تو گفتی

کرد. (ابن هشام، ۱۳۶۸: ۵۲/۴ - ۵۱). به هر روی، وی قبل از فتح مکه اسلام آورده بود و بعد مرتد شده، به مکه فرار کرد و به مشرکین پیوست، در زمان فتح مکه به عثمان پناه برد و از او امان گرفت و سرانجام دوباره اسلام آورد و در زمان خلافت عمر و عثمان از عمال آنها گردید. (ابن هشام، ۱۳۶۸: ۵۲/۴). این همان کسی است که به واسطه قرابت با عثمان و عنایتی که خلیفه به بنی‌امیه و منسوبان به آنها داشت، در جریان فتح آفریقا ثروت کلانی از غنائم را به وی بخشید. طبق نقل ابن ابی‌الحدید، عثمان تمام غنائم بدست آمده از فتح آفریقا را به اوداد، بدون اینکه احدی از مسلمانان را در آن شریک نماید، آفریقایی که از طرابلس تا طنجه را شامل می‌شد. (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۳۴/۴ و امینی، ۱۳۹۶: ۲۸۰/۸). این شخص پرورش‌یافته خاندان اموی است و به واسطه عنایات ویژه عثمان به وی بود که بعد از کشته‌شدن عثمان، از بیعت‌کردن با امام علی علیه‌السلام خودداری کرد. (امینی، ۱۳۹۶: ۲۸۱) وابستگی شدید او به دستگاه اموی موجب شد با جعل فضائل، او را به لقب «احد النجباء الکرماء العقلاء» ملقب سازند و بگویند که در مسجد و به وقت ادای نماز صبح از دنیا رفت! (عاملی، ۱۳۸۶: ۵۶/۲۳)، با اینکه سوء سابقه وی از کفر و ارتدادش گرفته تا مال اندوزی وی و تحصیل آن همه ثروت در جریان فتح آفریقا و رفتار خودسرانه‌اش در ایام استانداریش در مصر خلاف این صفات را برایش به اثبات رسانده است، تا جایی که گفته شده: منظور از کسی که سینه‌اش برای کفر گشاده شده، در آیه شریفه

این است که ابن ابی سرح، پیشاپیش جمله‌ای را بیان کرده که پیامبر فرموده، همین جمله بر من نازل شده و همان را بنویس. یعنی پیامبر نگفت معنای آن بر من نازل شده، بلکه گفت: هكذا أنزلت، همینطور که تلفظ کردی بر من نازل شده است. مضافاً به اینکه اساساً ارتداد وی طبق این نقل در جریان همین الفاظ است. توضیح اینکه اگر آنچه نازل می‌شده معانی بوده، دیگر معنا نداشت که عبد الله بن ابی سرح، با تغییر الفاظ مرتد گردد. زیرا در این صورت او الفاظ متناسب با آن معانی را می‌نوشت و نباید اشکالی می‌داشت. بنابراین چون آنچه نازل می‌شد، الفاظ خاصی بوده و مورد عنایت پیامبر، حق تغییر دادن آنها را نداشت.

(ب) نقل دوم

گفته شده که وی کاتب وحی بود، گاهی اتفاق می‌افتاد که پیامبر «سمیعٌ علیمٌ» را بر وی املاء می‌کرد ولی او می‌نوشت: «عزیزٌ حکیمٌ» و مانند این، آنگاه آنچه راکه مورد نظر خودش بود به پیامبر قرائت می‌کرد، پیامبر هم آن را تأیید می‌کرد و می‌گفت همینطور نازل شده است، لذا وی فریفته شد و گفت: به خدا قسم محمد نمی‌داند چه می‌گوید! من هرچه را خود می‌خواهم می‌نویسم ولی او منکر نمی‌شود، به من هم وحی می‌شود، همانطور که بر محمد وحی می‌شود، آنگاه از مدینه فرار کرد و در حالی که مرتد شده بود به مکه رفت. (واقعی، ۱۳۷۶: ۸۵۵/۲).

در مورد این نقل تاریخی باید بگوییم: اولاً: این روایت با روایت دیگر در تعارض است و آن روایتی است که در تفسیر آیه شریفه: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ»

همین را بنویس. اینجا بود که او دچار تردید شد و گفت اگر محمد پیامبر است و به او وحی می‌شود به من نیز وحی می‌شود. لذا مرتد شد و به مکه بازگشت و به مشرکین پیوست. در آنجا به قریش می‌گفت من هر طور که می‌خواستم محمد را می‌گردانیدم، او بر من املاء می‌کرد: عزیزٌ حکیم، من می‌گفتم: علیم حکیم، و او می‌گفت: بله، کلاً درست است و هرچه من می‌گفتم می‌گفت: بنویس (چرا که) همینطور نازل شده است.

این نقل تاریخی از جهات عدیده مردود است و نمی‌تواند صحیح باشد که در زیر به مواردی از آن اشاره می‌شود

۱- آیه مورد بحث از سوره مبارکه مؤمنون است و سوره مؤمنون از سوره‌های مکی است، (سیوطی، ۱۴۱۱: ۱۶/۱: عاملی، ۱۳۸۶: ۶۱/۷)، در حالی که این داستان حسب ادعا مربوط به ایام حضور عبدالله بن سعد در مدینه است.

۲- در نقل دیگری آمده که: پیامبر صلی الله علیه و آله آیات مزبور را به زید بن ثابت املاء می‌کرد که معاذ بن جبل (حضور داشت) گفت: فتبارک الله أحسن الخالقین، در این لحظه پیامبر صلی الله علیه و آله لبخند زد. معاذ عرض کرد، چه چیزی باعث خنده شما شد ای رسول خدا؟ پیامبر فرمود: آخر آیه به «فتبارک الله أحسن الخالقین» ختم شده است. (همان).

روشن است که نمی‌توان پذیرفت که پیامبر یکبار به عبد الله بن سعد و یکبار به زید بن ثابت املاء کرده باشد. (همان: ص ۶۲)، به علاوه به فرض صحت سند باز هم استدلال به این ماجرا برای غیروحيانی بودن الفاظ قرآن صحیح نیست، بلکه برعکس دلالت بر وحيانی بودن الفاظ آن دارد. زیرا فرض آمده در داستان

جعلیات مسلمی است که توسط اموی‌ها یا برخی معاندان دیگر جعل گردیده‌است. افزون بر این، مطابق آیه موصوف (که این مدعی عبدالله بن ابی‌سرح را که می‌گفت برمن هم نازل می‌شود، مذمت می‌کند)، چنین استفاده می‌شود که الفاظ قرآن وحی بوده و کسی نمی‌توانسته الفاظی مشابه، جایگزین آنها نماید و این خلاف مدعی نصر حامد ابوزید و هم‌فکران ایشان است.

دلیل پنجم: نظریه کلام نفسی

بخش دیگری از نظریه نصر حامد ابوزید، پرداختن به نظریه معروف «کلام نفسی» است که از سوی گروهی از متکلمان مطرح شده‌است. ابوزید در این باره می‌نویسد: وقتی معتزله می‌گفتند قرآن مخلوق است، منظورشان جنبه زبانی و لغوی آن بود، چه ایشان خود به جنبه زبانی قرآن اهتمام داشتند. وقتی حنابله اصرار می‌ورزیدند که قرآن قدیم است منظورشان کلام الله بود، یعنی همان امری که مساوی و مساوق علم الهی است. اما این سخن اشاعره که می‌گفتند کلام الله ازلی و قدیم کلام نفسی است، اما تلاوت آن حادث است چه معنایی می‌دهد؟ معنایش این است که کلام یا همان علم الهی که ما بدان‌شناختی نداریم قدیم است، اما این قرآن که می‌شناسیمش حادث است. و از آنجا که حادث است مخلوق و از آنجا که مخلوق است، متغیر است. اما تغیر نباید به گونه ای باشد که آن را به ضدش تبدیل کند. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۸). در جای دیگر می‌گوید «بنابراین، مفهوم وحی و کلام الله در اسلام چندان از مفهوم وحی در مسیحیت متفاوت نمی‌شود. معنای وحی در مسیحیت چیست؟ معنایش الهام است، انجیل کلام لفظی خداوند نیست بلکه کلام پسر خدا مسیح است».

وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (انعام: ۹۳) وارد شده است. آن روایت این است که چون آیه «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» نازل شد، او نوشت: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» پس پیامبر به او فرمود: این را رها کن (درست است که خداوند دانای حکیم است، ولی این را رها کن) (عاملی، ۱۳۸۶: ۶۳). لذا با توجه به تعارض این دو نقل یا باید قائل به تساقط شویم و یا اینکه با توجه به مضمون نقل اول که در آن پیامبر به عدم علم متهم شده، نقل دوم را ترجیح داده و بپذیریم.

ثانیاً: بسیاری از مفسران آیه شریفه مذکور را درباره عبد الله بن ابی‌سرح دانسته و ماجرا را به نحوی که گفتیم ذکر کرده‌اند. و چنین نقل کرده‌اند که وقتی آیات سوره مؤمنین به شرحی که گفتیم نازل شد، او می‌گفت: به من هم وحی می‌شود همانگونه که بر محمد نازل می‌گردد. لذا آیه مزبور درباره وی نازل شد و او را مذمت کرد. (همان: ۲۸۱/۱۰)، اینجاست که می‌گوییم اگر تغییر کلمات قرآن و نگاشتن آن مطابق میل خودش مورد تأیید پیامبر بود و الفاظ مورد قرائت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خصوصیت نمی‌داشت، چرا باید مورد مذمت وحی قرار گیرد و یک آیه قرآن با آن شدت و غلظت درباره‌اش نازل شود و عمل او افتراء به خداوند به شمار آید؟ معلوم می‌شود که این نسبت ناروا که پیامبر به او اجازه می‌داده هر طور بخواهد بنویسد، تهمت آشکار به ساحت پیامبر شمرده می‌شده. چگونه ممکن است بپذیریم که پیامبر عمل او را تأیید کرده باشد و علیرغم تأیید پیامبر، خداوند او را ظالم و مفتری و دروغگو لقب داده و مذمت نماید؟

بر روی هم می‌توان مدعی شد هرکس اندک اطلاعی از تاریخ اخبار جعلی و اسرائیلیات داشته‌باشد، به راحتی درمی‌یابد که ماجرا به شرحی که گفته شد، از

(ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷) ایشان دیدگاه اشاعره (نظریه کلام نفسی) را از همین رهگذر قابل فهم می‌داند. (همان).

در پاسخ به استدلال فوق می‌گوییم: نظریه کلام نفسی، گذشته از اینکه صرفاً نظر گروهی از متکلمان (اشاعره) بوده و نمی‌تواند به عنوان دلیل مطرح گردد، هیچ ارتباطی با غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن ندارد. بلکه صراحت دارد به اینکه قرآن کلام لفظی خداوند است. توضیح اینکه: اشاعره، متکلم بودن خداوند را بدینگونه می‌دانند که تکلم از صفات ذات است و عبارات (حروف، کلمات و جملات) دلالت بر آن می‌کند. حیرت‌انگیز اینکه اشعری‌ها، کلام الهی را چیزی وراء علم و اراده می‌دانند و می‌گویند در جملات خبریه کلام الهی وراء علم و در جملات انشائیه وراء ارادهاست. چیزی در ذهن متکلم وجود دارد که کلام نفسی نامیده می‌شود و همان درحقیقت کلام است و الا کلام لفظی تعبیر از آن است. فاضل قوشجی می‌گوید: «کسی که صیغه امر یا نهی یا نداء یا اخبار یا استخبار و مانند اینها را به کار می‌برد، در نفس خود، معنایی را می‌یابد که ما آن را کلام حسی می‌دانیم و آن معنایی که در نفس می‌یابد و با مختلف شدن عبارات (به واسطه اوضاع و اصطلاحات) مختلف نمی‌شود، و متکلم قصد می‌کند که آن معنا را در نفس و روان شنونده، ایجاد نماید، آن را کلام می‌نامیم. (قوشجی، ۱۳۰۷: ۸۸). فضل بن روزبهان می‌گوید: «کلام نزد اشاعره لفظی است مشترک که گاهی بر مجموعه‌ای از حروف قابل شنود اطلاق می‌کنند و گاهی آن را اطلاق می‌کنند بر معنایی قائم به نفس که الفاظ تعبیر و حکایت از آن می‌نماید که این را کلام حقیقی می‌دانند». وی در ادامه می‌گوید: «این تعریف از کلام نیازمند اثبات است، زیرا عرف، کلام

را چیزی جز حروف و صداها نمی‌داند، پس می‌گوییم: شخص زمانی که اراده تکلم می‌کند، آیا نه این است که در درون و ذات خود، معانی را مرتب می‌کند و آنگاه عزم و اراده به گفتن آنها می‌نماید؟ به عنوان مثال، هرگاه فردی اراده وارد شدن بر سلطانی و یا عالمی را می‌نماید، ابتدا معانی و چیزهایی را در نفس خود ترتیب می‌دهد و در نفس خود می‌گوید به زودی به آنها تکلم می‌کنم، هر شخص منصفی این را در نفس خود می‌یابد و این همان کلام نفسی است.» (مظفر، ۱۳۹۶: ۲۵۶)، ملاحظه می‌کنید که اینان، اصل تکلم به حروف و الفاظ را قبول دارند، لیکن می‌گویند حقیقت کلام این نیست، بلکه حقیقت کلام آن معانی است که به وسیله الفاظ خاص بیان می‌شوند.

نظریه کلام نفسی در نتیجه تکلفی است که اشاعره بدان گرفتار شده‌اند، اینان بعد از آن که نظریه قدیم بودن کلام الهی را مطرح کردند، ناچار شدند از کلام تفسیری نمایند که بتوان قدیم بودن را بر آن اطلاق نمود. این بود که گفتند، حقیقت کلام، الفاظ و عبارات نیست، بلکه آن معانی است که الفاظ و عبارات گویای آن است؛ یعنی بین کلام و تکلم فرق گذاشتند.

قاضی عضدی پس از نقل عقیده معتزله که کلام الهی را ایجاد صوت و حروف و کلمات می‌دانند، می‌گوید: «ما نظریه معتزله را منکر نیستیم، ولی معتقدیم، خدا علاوه بر این، نوعی دیگر از کلام را دارا است و آن همان کلام نفسی قائم به ذات او است.» (عضدی، ۱۴۱۲: ۲۹۴)، شهرستانی نیز بیانی مشابه بیان قوشجی و فضل بن روزبهان دارد و می‌گوید: «... ولی هرگز کلام او (خدا) مانند کلام بشر از اصوات و حروف مرکب نیست، بلکه او دارای کلام نفسی است که با ذات خدا قائم بوده و کلام لفظی طریقی بر همان کلام نفسی

نیست؛ بلکه به لایه‌ها، بطون و وجوه مختلف قرآنی راجع است. داستان عبدالله ابن ابی‌سرح، به شرحی که درباره سابقه اخلاقی او آمد و آنچنان که از مفاد آیه ۹۳ سوره انعام برمی‌آید، داستانی مجعول است که استناد بدان در نظریه‌پردازی امری درخور نیست.

نظریه کلام نفسی اشاعره نیز (بر فرض استواری و صحت) مستلزم قول به لفظی بودن وحی قرآنی است و به نظر می‌رسد نصر حامد ابوزید در این باره نیز دچار خطا و لغزش در خوانش و فهم نظریه شده‌است. لذا می‌توان گفت که مقدمات نظریه غیرلفظی بودن وحی الهی، آنگونه که در کلام نصر حامد ابوزید مطرح شده، از اثبات نتایج آن ناتوان است و با اندکی تامل از مقدمات به اثبات نظریه معارض آن، یعنی لفظی بودن وحی قرآنی می‌انجامد.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۳). *تاریخ زبان و فرهنگ عربی*، تهران: انتشارات سمت.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۳) *المسند*، بیروت: دارالحدیث.
- ابن ابی‌الحدید (بی‌تا). *شرح نهج البلاغه*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۱۶هـ). *الخصال*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳). *تأویل مشکل القرآن*، قاهره: دارالترات.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۸). *السیرة النبویة*، قم: منشورات مصطفوی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷). *معنای متن (مفهوم النص)*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.

است و حقیقت کلام، همان کلام نفسی است و اطلاق کلام به الفاظ و جمله‌ها یک نوع مجاز گوئی است و اگر هم حقیقتاً کلام باشد، لفظ کلام به هر دو به صورت اشتراک لفظی اطلاق می‌شود». (سبحانی، ۱۳۸۳: ۹۲/۲).

این عبارات به روشنی می‌فهماند که منظور آنان نفی تکلمات لفظانی خداوند نیست، فقط چیزی که هست، می‌گویند روح و حقیقت کلام خود این الفاظ نیست، بلکه الفاظ بیانگر کلام واقعی است. و حتی اینکه در قسمت اخیر عبارت شهرستانی تلویحاً کلام لفظی نیز مورد قبول واقع گردیده است. بدین ترتیب روشن می‌گردد که چگونه نصر حامد ابوزید دچار اشتباه گردیده است. وی از نظریه کلام نفسی و قدیم بودن کلام الهی، برداشت کرده که از این نظریه، غیروحيانی بودن الفاظ قرآن دانسته می‌شود؛ حال آن‌که به شرحی که گفتیم نظریه کلامی نفسی چنین نتیجه‌ای را به دست نمی‌دهد. بلکه وحيانی بودن الفاظ را در نظر آنان تأیید می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

نظریه حامد ابوزید درباره غیرلفظی بودن وحی قرآنی، با استناد به آیات ۱۹۵ و ۱۹۶ سوره شعراء (نزول قرآن بر قلب پیامبر) مسأله تعدد قرائات (مواردی مناقشه‌آمیز از قرائات خاص) حدیث نزول قرآن بر هفت حرف، داستان عبدالله ابن ابی‌سرح و نظریه کلام نفسی ساخته و پرداخته شده‌است. نشان داده شد که آیات مورد بحث در سوره شعراء هیچ دلالتی بر مدعای استنادکنندگان به آن ندارد بلکه بر نزول عربی قرآن کریم دلالت دارد. حدیث هفت حرف هم برخلاف تصور نصر حامد ابوزید به مسأله غیرقطعی بودن شکل نزول آیات مرتبط

- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۰). صحیح البخاری، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: نشر اسراء.
- حسن زاده، حسن (۱۳۸۱). قرآن هرگز تحریف نشده، قم: نشر قیام.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۶۴). البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات کعبه.
- _____ (۱۴۱۳). معجم رجال الحدیث، قم: مؤسسه نشر آثار امام الخوئی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۵). الکشاف فی تفسیر آی القرآن، قم: نشر البلاغة.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۱). الاتقان فی علوم القرآن، قم: انتشارات زاهدی.
- صدر، حسن (بی تا). تأسیس الشیعة، بیروت: منشورات الاعلمی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۳۶۲). بصائر الدرجات، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۳). تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۶۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۶). الصحیح من سیرة النبی الاعظم، قم: دارالحدیث.
- عبدالهادی فضلی (۱۳۷۸). مقدمه ای بر تاریخ قرائت قرآن کریم، قم: انتشارات اسوه.
- عضدی، عبدالرحمن بن احمد (۱۴۱۲). المواقف فی علم الکلام، قم: منشورات الرضی.
- علی، جواد (۱۳۸۰). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، قم: منشورات الرضی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (بی تا). تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی.
- قوشجی، علی بن محمد (۱۳۰۷). شرح التجرید، تبریز: چاپ سنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیه السلام).
- گوستاولو بون (بی تا). تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- مظفر، محمد حسن (۱۳۹۶). دلائل الصدق، قاهرة: دارالعلم.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۵). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مؤدب، رضا (۱۳۹۲). نزول قرآن و روای هفت حرف، قم: بوستان کتاب.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷). رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۳۷۳). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۳۷۶). المعازی، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۳). تاریخ یعقوبی، قم: منشورات الرضی.