

بازخوانی پدیدهٔ اختلاف قرائات

از نگاه نصر حامد ابوزید*

- مرتضی ابروانی نجفی^۱
- فاطمه رضاداد^۲

چکیده

دکتر نصر حامد ابوزید از دگراندیشان دینی است که در زمینهٔ مسائل علوم قرآنی، از جمله پدیدهٔ اختلاف قرائات، دیدگاه‌هایی بعضاً متفاوت از آرای پیشینیان عرضه کرده است. این مقاله بر آن است تا با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی و با نگاهی تحلیلی سیر قرائت‌پژوهی ابوزید را مرور کرده و برخی چالش‌های موجود در آن را به نقد و ارزیابی بنشیند. وی اختلاف قرائات را در پیوند با سرشت الفاظ قرآن مورد مطالعه قرار داده، توجیه عقلی اختلافات قرائات را در دیدگاه اشاعره مبنی بر حدوث و قدم قرآن و توجیه نقلی آن را در احرف سبعة می‌جوید و ضمن اعتقاد به جواز قرائت به معنا، تثبیت قرائات را ناشی از دخالت تعصب قرشی می‌داند. دیدگاه‌های وی به دلیل تعارضات درون‌مجموعی و برون‌مجموعی مخدوش و گاهی نیز برگرفته از آرای مستشرقان است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (iravany@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسندهٔ مسئول) (rezadad@gmail.com).

واژگان کلیدی: قرآن، اختلاف قرائات، نصر حامد ابوزید، سبعة احرف.

مقدمه

واژه قرائت در اصل لغت مأخوذ از ریشه «قرأ» و یگانه معنای واحد و اصلی آن در همه مشتقات، اجتماع و گرد آمدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷/۷۹). از همین رو انضمام حروف و کلمات را به یکدیگر هنگام خواندن قرائت گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۸).

از آنجا که کاربرد واژه قرائت در عرف اسلامی به تلاوت الفاظ قرآن محدود گشت، با پیدایش پدیده اختلاف قرائات و تخصصی شدن فن قرائت قرآن، معنای اصطلاحی «اختلاف در حروف واژگان قرآنی و کیفیت تلفظ آن‌ها به لحاظ مشدد یا غیر مشدد بودن و...» بر آن مترتب شد (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۸).

نیز ابن جزری در تعریف اصطلاحی قرائت می‌نویسد:

علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلافاتی که از روایات راویان ناشی شده است (۱۴۲۰: ۹).

در این تعریف‌ها، پدیده اختلاف قرائات نقشی پررنگ دارد؛ امری که از دیرباز اندیشوران و قرآن‌پژوهان هر کدام با توجه به مبانی فکری خویش، آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را در این عرصه مطرح کرده‌اند. اختلافات موجود میان آرای ایشان، به تحلیل از مسئله اختلاف قرائات و ارتباط آن با مسئله سبعة احرف، عوامل پیدایش این پدیده، سیر تطور آن و... باز می‌گردد. در این میان، برخی روشنفکران معاصر مانند دکتر نصر حامد ابوزید^۱ در آثار

۱. دکتر نصر حامد ابوزید از روشنفکران مصری در عرصه مطالعات اسلامی است که در سال ۱۹۴۳ م. در طنطا دیده به جهان گشود. او در نگاه علمی خویش از اشخاصی چون امین الخولی، حسن حنفی، سید قطب، طه حسین، حسن البنا، عباس محمود العقاد، ایزوتسو و... متأثر بوده و در همه آثار خویش، با نگاهی نقادانه به میراث گذشتگان و محیط پیرامون خود نگریسته است. از مهم‌ترین آثار علمی وی می‌توان کتاب‌های: *نقد الخطاب الدینی، مفهوم النص، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیة الوسطیة، التفكير فی زمن التكفير، الاتجاه العقلي فی التفسیر و فلسفة التاویل* را نام برد که از این میان، کتاب *مفهوم النص* به بنیادی‌ترین آرای وی در حوزه علوم قرآنی اختصاص دارد. سرانجام وی پس از حیاتی علمی و در عین حال جنجال‌آفرین در سال ۲۰۱۰ م. در هلند درگذشت (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰: ۲-۱۷).

خویش به مسئله اختلاف قرائات پرداخته و با نگاهی بعضاً متفاوت از نگاه پیشینیان، ابعاد این مسئله را در حوزه قرآن و قرآن پژوهی ارزیابی کرده‌اند. این نوشتار بر آن است تا ضمن نگاهی گذرا به آرای نصر حامد ابوزید درباره مسئله اختلاف قرائات و در محورهای زیر، زوایایی از آن را به نقد و ارزیابی بنشیند.

محور اول: اختلاف قرائات و ارتباط آن با سرشت الفاظ قرآن

اگر بخواهیم سیر قرائت پژوهی ابوزید را از یک نقطه کلان شروع کنیم، آن نقطه آغاز، اصل سرشت و طبیعت الفاظ قرآنی و ارتباط آن با مسئله قرائات است. همان طور که می‌دانیم به دنبال اختلاف قرائات، برخی الفاظ قرآن کریم به اعراب، اوزان و صورت‌های مختلف خوانده شده و گاه حتی واژه‌ای جای خود را به واژه دیگر داده است.

با توجه به همین مسئله، ابوزید وجود اختلاف قرائات را با وحیانی بودن الفاظ قرآن در تعارض می‌بیند و معتقد است که اگر الفاظ قرآن کریم را عین کلام الهی بدانیم، در این صورت باید پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف رخ داده است.

وی برای حل این مسئله، از رهگذر استناد به قرائاتی چون «كَلِمَاتٍ مِّنْهُنَّ الْمُتَشَابِهَاتُ» و «كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ» که در آن‌ها واژه‌ای جای خود را به واژه دیگر داده و فرض وحیانی بودن هر دو قرائت به اعتقاد وی مستلزم بروز تحریف در نفس کلام الهی است، نیز به استناد روایات تاریخی موجود در باب کتابت قرآن مانند قضیه ابن ابی سرح و شواهد دال بر اینکه گاه کاتبی از کاتبان وحی، قبل از اتمام قرائت آیه توسط پیامبر ﷺ، خود آن را تکمیل و پیامبر ﷺ نیز همان تکلمه بشری را تأیید می‌کرد، همچنین بر مبنای روایت احرف سبعة ادعا می‌کند که وحی تحریف‌ناپذیر، غیر الفاظ و عین معانی قرآنی است که به قلب پیامبر ﷺ الهام شده و ایشان خود به آن‌ها جامه لفظی پوشانیده است. از همین رو، این آزادی عمل پیامبر در اختیار الفاظ قرآن موجب شده تا مسلمانان نیز در مسئله قرائات و تعبیر از وحی قرآنی - هم در حوزه

اعراب و هم در حوزه واژگان و ترکیب جملات - مخیر باشند^۱ (ابوزید، ۱۳۷۹: ش ۱۱/۵۴).
در بررسی این ادعا باید گفت:

۱. ادعای مخیر بودن پیامبر ﷺ و مسلمانان در انشای قرائت عیناً برگرفته از ادعاهای گلدزیهر است. وی در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی*، در بررسی مسئله اختلاف قرائت از آزادی فردی در تعبیر از الفاظ قرآنی سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد:
از برآیند آنچه شواهد در این مرحله نشان می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که در ابتدای اسلام، نوعی حریت همگانی و بلکه حریت فردی برای پردازش به نص مقدس وجود داشته است، به گونه‌ای که گویا برای مردمان، روایت متن قرآن به نحوی متفاوت از متن اصلی، امری عادی به شمار می‌رفته است. ... لذا در این دوره، تکیه اصلی بر معنای استنباط‌شده از متن آیات بوده است، نه اینکه احتفاظ بر قرائت معین الفاظ موضوعیت داشته باشد. این همان دیدگاهی است که به پیدایش جواز قرائت به معنا انجامید، هر چند این قرائت موافق لفظ نباشد (۱۳۷۴: ۴۸).

عینیت رأی ابوزید با گلدزیهر به حدی است که حتی شاهد مثال او نیز با مثال گلدزیهر یکی است:

مثال روشن تری که در این زمینه در دست است، عبدالله بن ابی سرح است که برادر رضاعی عثمان و از کتاب وحی پیامبر بود. ... طبق گزارشات روایی، وی در برابر قریش معلوم می‌سازد که هرگونه می‌خواسته متن را به دلخواه خود تغییر می‌داده است، به گونه‌ای که می‌گوید: اگر پیامبر مثلاً املا می‌کرد: «عزیز حکیم»، می‌گفتم: بنویسم «علیم حکیم»؟ پس پیامبر می‌فرمود: بله، همگی درستند (همان: ۵۱).

بنابراین به نظر می‌رسد یکی از مشکلات عمده ابوزید این است که وی، نخست وهمیات و ادعاهای مستشرقانی چون گلدزیهر را پذیرفته و آنگاه تلاش نموده تا بین

۱. ابوزید در این باره می‌نویسد: «مشکل مستشرقان این است که خود بر فهم و قرائت دسته‌ای از مسلمانان حاشیه می‌زنند. اینان فهم مسلمانان را به عنوان فهم معیار برمی‌گیرند و سپس با تکیه بر این فهم و قرائت معیار به نقد آن می‌پردازند. مثلاً می‌بینند که مسلمانان معتقدند قرآن عین کلام الله ابدی و معجزه است. مستشرقان به همین جمله استناد می‌کنند و می‌گویند: چگونه به اعجاز متنی اعتقاد دارید که در آن اختلاف فراوان است؟ کدام کلمه و کدام قرائت را معجزه می‌دانید؟ ... به نظر من فضای بسیاری از حوزه‌های اختلافی میان مسلمانان و مستشرقان با تفکیک میان کلام الله و وحی و تمیز میان وحی و بیان لفظی وحی روشن تر خواهد شد (۱۳۷۹: ۱۱).

پیش فرض‌های اعتقادی خویش و ادعاهای آن‌ها سازگاری برقرار کند.

۲. بنا بر آیاتی چون ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا مِثْقَالَ حَبَّةٍ أَلْفِ مِائَةٍ﴾ (قیامت/

۱۶-۱۸)، قرائت پیامبر ﷺ تابع قرائت الهی است. لذا نه تنها مسلمانان بلکه خود پیامبر نیز در انشای قرائات قرآن آزادی عمل نداشته است.

۳. مسئله اختلاف قرائات، زمانی موهم تحریف در نفس کلام الهی است که قرائات را عین قرآن بدانیم، حال آنکه قرآن، یک چیز و قرائات چیز دیگر است. قرآن اصل وحی نازل شده بر پیامبر ﷺ و معجزه جاوید اوست که از همان آغاز، در قلب‌ها و کتاب‌ها ثبت شده و به تواتر به دست ما رسیده است. حال آنکه قرائات، اجتهاد قاریان یا خبرهای واحد درباره نحوه قرائت این وحی قرآنی اند که به دلیل عدم تواتر، هرگز نمی‌توانند اثبات‌کننده نص قرآن باشند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۸؛ معرفت، ۱۳۸۳: ۲۸۷-۲۹۱).

۴. اساساً وحی پدیده‌ای است که درک آن از دایره شناخت ما خارج است؛ لذا برای فهم جزئیات آن یا باید به خود ما وحی شود یا اینکه چگونگی آن را از پیامبرانی که تجربه آن را دارند، جو یا شویم؛ همچنان که ابوزید، خود در پاسخ به ادعای اکبر گنجی مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ در تجربه نبوی با امری بی‌صورت مواجه شد، از او پرسید: «این را از کجا می‌دانید؟ آیا او خود چیزی در این باره گفت؟!» (ابوزید، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف: بخش دوم < nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com >).

اینک همین پرسش را باید از وی پرسید. به راستی، پشتوانه و مبنای علمی دیدگاه کسانی چون او که وحی را از مقوله تجربه نبوی دانسته و سرشت الفاظ قرآن را بشری قلمداد کرده‌اند، چیست؟ چگونه است که ابوزید پیش از این در بخش وحی کتاب مفهوم النص با واکاوی‌های لغوی، ادبی و قرآنی، الهی بودن الفاظ قرآن را اثبات و وحی قرآنی را از مقوله وحی گفتاری دانسته بود، ولی اینک با عدول از آن همه دلایل، یک‌باره وحی را از مقوله تجربه نبوی معرفی نموده، لفظ قرآنی را منتسب به پیامبر می‌داند؟ آیا خود وی، در زمره انبیا بوده و وحی را تجربه کرده که این گونه نصوص دینی را نادیده انگاشته یا اینکه با پیامبران همراه و ملازم

۱. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را برخواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن. سپس توضیح آن [نیز] بر عهده ماست.

بوده و از نزدیک، از کیفیت و چگونگی آن آگاه گردیده است؟!

اگر راه فهم جزئیات وحی منحصر به راه درون‌دینی و بررسی نصوص است که آن‌ها خلاف دیدگاه ایشان را اثبات می‌کنند؛ برای مثال:

۱- از آنجا که بنا بر آیاتی چون ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَرَأَانَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف / ۲)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ فَرَأَانَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف / ۳)، عربی بودن، وصف وحی نازل شده از جانب الهی است و حتی بنا بر برخی آیات مانند ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فَرَآءَانَا عَرَبِيًّا﴾ (شوری / ۷)، وحی مُنزل بر پیامبر ﷺ، صورتی جز قرآن عربی ندارد، معلوم می‌گردد همان طور که معانی قرآن وحی الهی است، الفاظ آن نیز خاستگاهی غیر بشری دارد؛ زیرا وصف عربی بودن مربوط به حوزه الفاظ است، نه معانی؛ لذا انتساب عربی بودن قرآن به خداوند، نشانه الهی بودن سرشت الفاظ قرآن است.

۲- آیاتی نظیر ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۱ (نجم / ۳-۴) و ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوَالِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾^۲ (حاقه / ۴۳-۴۷)، ضمن تأکید بر مسئله «نطق» و «قول» که ظهور در بُعد لفظی دارد، هرگونه دخالت داشتن پیامبر را در اصل وحی، منتفی و او را تنها رسول و مبلغ کلام الهی قلمداد کرده است.

۵. به داستان عبدالله بن ابی سرح نیز نقدهایی جدی وارد است. منابع روایی درباره سبب نزول آیه ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^۳ (انعام / ۹۳)، از ابن ابی سرح، سخن به میان آورده و واقعه را به صورت‌های گوناگون حکایت کرده‌اند که در ادامه دو نمونه آن را از شیعه و سنی حکایت می‌کنیم:

۱. و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست.
۲. [پیام] فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان. و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رنگ قلبش را پاره می‌کردیم، و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد.
۳. و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد یا می‌گوید: به من وحی شده - در حالی که چیزی به او وحی نشده باشد - و آن کس که می‌گوید: به زودی نظیر آنچه را خدا نازل کرده است، نازل می‌کنم؟

کافی:

ابوبصیر می گوید: از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام درباره تفسیر آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا...» (انعام/ ۹۳) پرسیدم. فرمود: این آیه درباره ابن ابی سرح نازل شد که عثمان او را به حکومت مصر گماشته بود. او همان کسی است که در روز فتح مکه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خونس را هدر دانست. او از کسانی بود که برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرآن می نوشت و چون خداوند از آسمان نازل می فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، او می نوشت: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او می فرمود: آن را رها کن، همانا خداوند، «علیم حکیم» است. ابن ابی سرح همان کسی بود که به منافقان می گفت: من از پیش خود مانند آنچه او [پیامبر صلی الله علیه و آله] می آورد، می گویم و او تغییرش نمی دهد. از این رو خدا درباره اش این آیه را نازل فرمود (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۸).

تفسیر طبری:

سدی گوید: آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا...» (انعام/ ۹۳) درباره عبدالله بن سعد بن ابی سرح نازل شد که اسلام آورد و از کاتبان پیامبر بود؛ ولی اگر پیامبر املاً می فرمود: «سَمِعًا عَلِيمًا»، او می نوشت: «علیمًا حکیمًا» و اگر می فرمود: «عَلِيمًا حَكِيمًا» او می نوشت: «سمیعًا علیمًا». پس او شک کرد و کافر شد و گفت: اگر به محمد وحی می شود، پس به من نیز وحی می شود و اگر این آیات را خدا نازل می کند، پس من نیز مثل او (قرآن) نازل می کنم. پیامبر گفت: «سَمِعًا عَلِيمًا»، من گفتم: «علیمًا حکیمًا» (طبری، ۱۴۲۰: ۵۳۴/۱۱).

اگر در این اقوال تأمل کنیم، درمی یابیم:

۱. در برخی گزارش های روایی مانند گزارش طبری، اصلاً تأییدی از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره کار ابن ابی سرح نرسیده و این پیامبر صلی الله علیه و آله نیست که وی را در نگارش وحی مختار و آزاد گذاشته است.

۲. در گزارش هایی مثل گزارش کافی که در آن تعبیری چون «آن را رها کن، همانا خدا "علیم حکیم" است» از واکنش پیامبر به کار ابن ابی سرح حکایت می کنند، منظور، تأیید پیامبر نسبت به عملکرد ابن ابی سرح نیست، بلکه منظور این است که هرچند خداوند علیم حکیم است، جمله خود گفته ات را رها کن و عین آنچه را که متن وحی است و من به تو می گویم، بنویس (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۰/۲۶). حتی

شیخ صدوق با توجه به این روایت، علت کاتب وحی بودن امثال ابن ابی سرح را در همین می‌داند که افرادی از معتمدان مشرکان، خود به این عرصه وارد شوند و از نزدیک متوجه شوند که قرآن کلام خداست و پیامبر دخالتی در آن ندارد (۱۴۰۴: ۳۴۶).

۳. اگر در برخی گزارش‌های روایی، تعابیری چون «من از پیش خود مانند آنچه او [پیامبر ﷺ] می‌آورد، می‌گویم و او تغییرش نمی‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۸) یا «پیامبر بر من املا می‌کرد: ﴿عَزِيزٌ حَكِيْمٌ﴾، من می‌گفتم: یا «علیم حکیم»؟ می‌فرمود: بله، همگی درست است» (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۲۶۰/۳)، مبنی بر تأیید پیامبر نسبت به عملکرد ابن ابی سرح وجود دارد، ناقل و مدعی آن خود ابن ابی سرح، آن هم هنگام ارتداد و بازگشت از دین مبین اسلام است و لذا مقبولیت ندارد. با وجود این، چگونه می‌توان گفتار فردی مرتد و محارب را در مطالعات قرآنی مبنا قرار داد؟! (قاضی عیاض، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۲).

۴. به گواهی سیاق، آیه ۹۳ سوره انعام در مکه نازل شده است، حال آنکه روایات و اخبار تاریخی، ماجرای ارتداد ابن ابی سرح را به دوره مدینه باز می‌گردانند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۷/۷). ضمن اینکه بنا بر دیدگاه برخی مفسران در هیچ یک از آیات مکی عبارت ﴿سَمِيعٌ عَلِيْمٌ﴾ و یا ﴿عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ﴾ و یا ﴿عَزِيزٌ حَكِيْمٌ﴾ نیامده است (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۵۲۰/۷)، لذا بررسی نقد الحدیثی، این روایات را بی‌اعتبار می‌سازد.

۵. اساساً فرض تکمیل آیات توسط مسلمانان و آزادی آنان در قرائت قرآن و تبدیل واژگان آن، اساس اعجاز قرآن را زیر سؤال می‌برد و آن را از حجیت ساقط می‌کند (خویی، ۱۳۹۵: ۱۸۰). ضمن اینکه همان طور که گذشت، به گواهی آیاتی چون ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمَعُهُمْ وَوَرَّانَهُمْ*فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^۱ (قیامت/ ۱۶-۱۷) که حتی قرائت پیامبر ﷺ را تابع قرائت الهی می‌داند، اختیار و آزادی عمل مسلمانان، به طریق اولی منتفی است و عرضه روایات یادشده بر این آیات، آن‌ها را از اعتبار ساقط می‌کند.

۶. بر فرض پذیرش این روایات، در پاسخ به ابوزید و گلدزیهر که به وجود چنین روایاتی در تفاسیری چون تفسیر طبری و... استناد کرده‌اند، باید گفت که این مفسران این روایات را در پرتو مسئله سبعة احرف پذیرفته‌اند. در بسیاری از روایاتی که مورد

۱. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را بر خواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن.

نظر امثال ابوزید و گلدزیهر است و به نظر ایشان از آزادی عمل مسلمانان در قرائت قرآن حکایت می‌کند، اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قرائتی را مجاز دانسته، معلوم کرده که این قرائت، نازل شده از سوی خداوند است. بنابراین باز هم این اختیار مسلمانان نیست که تعیین کننده قرائت است، بلکه وحی، منشأ این قرائت‌هاست (صبحی صالح، ۱۹۷۷: ۱۰۷).

۷. بر فرض قبول این روایات، اتفاقاً خلاف ادعای ابوزید اثبات می‌شود؛ زیرا از این روایات معلوم می‌گردد که ابن ابی سرح به عنوان یکی از افراد کاتب وحی که در زمان نزول می‌زیسته و از نزدیک در جریان چگونگی امر قرار داشته، بعد لفظی را از ابعاد وحی تلقی می‌کند و زمانی مدعی وحی به خود می‌گردد که می‌پندارد او نیز می‌تواند لفظی چون الفاظ قرآن بگوید. لذا دیدگاه ابوزید درباره پیوند سرشت الفاظ قرآن با اختلاف قرائات و نحوه تقریر او از این مسئله، به دلایل مختلف غیر قابل قبول است.

محور دوم: توجیه عقلی اختلاف قرائات با توجه به حدوث قرآن

ابوزید در ادامه نگاه خود به مقوله وحی و کلام الله، آنگاه که به توجیه عقلانی مسئله اختلاف قرائات می‌پردازد و سعی می‌کند آن را در چارچوب برهانی عقلانی توجیه کند، به مسئله حدوث و قدم قرآن روی آورده و بر این دیدگاه اشاعره تکیه می‌کند که کلام نفسی، قدیم و قرآن متلو، حادث است؛ اگر بخواهیم دلیل او را در چارچوبی منطقی ترسیم نماییم، برهان وی چنین است: «قرآن متلو، حادث است؛ هر حادثی متغیر است؛ پس قرآن متلو، متغیر است» (ابوزید، ۱۳۷۹: ش ۱۱/۵۴).

از نگاه وی، طبق این برهان، اختلاف قرائات نتیجه حدوث و نیز نتیجه لازمه آن، یعنی قابلیت تغییرپذیری قرآن متلو است. البته تغییری که معنای آیه را به ضد آن تبدیل نکند. از این منظر، با توجه به سرشت بشری الفاظ قرآن و با عنایت به ویژگی تغییرپذیری آن که لازمه حدوث است، آیه «وَإِذَا تَلَّكَ عَلَىٰهِمْ آيَاتُنَا نَيَّاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِبِزْ بقرآن غیر هذا اَوْبَدَلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي اَنْ اُبَدَلُهُ مِنْ نَفْسِي اِنْ اَتَّبِعِ اِلَّا مَا وُحِيَ اِلَيَّ»

۱. و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند: «قرآن دیگری جز این بی‌آور یا آن را عوض کن». بگو: «مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم».

(یونس/ ۱۵)، از ممنوعیت تبدیل معنای آیه به ضد آن حکایت دارد، نه اینکه از تغییر در بُعد لفظی آیات جلوگیری کند (همان).

در نقد این گفتار باید گفت:

۱. همان طور که پیش از این گذشت، قرآن متمایز از قرائات است و اختلاف در قرائات به معنای تغییر در قرآن نیست.

۲. در براهین عقلانی، معمولاً این ویژگی تغییرپذیری است که مبنای اثبات حدوث قرار می‌گیرد، نه اینکه حدوث مبنای اثبات تغییرپذیری باشد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: شریف لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۵)، ضمن اینکه حتی اگر قضیه «کل حادث متغیر» را بپذیریم، باز استدلال در افاده مراد، ناکارآمد بوده و حدوث و تغییر، اعم از مدعاست؛ زیرا بنا بر دیدگاه فلاسفه درباره تمایز تغییر با حرکت، تغییر می‌تواند آخرین حلقه حرکت باشد و اثبات متغیر بودن چیزی در گذشته، لزوماً به معنای امتداد ویژگی تغییر در آن نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵/۳-۲۶). لذا از اثبات حادث بودن قرآن متلو، نمی‌توان متغیر بودن الفاظ و واژگان آن را نتیجه گرفت.

۳. به فرض پذیرش صحت استدلال، برهان مزبور تنها اثباتگر امکان وقوع تغییر در قرآن متلو است؛ امکانی منطقی که به گواهی بسیاری از آیات، دست قدرت الهی همواره مانع از تحقق خارجی آن است. همچنین اگر ویژگی تغییرپذیری (که شاخص بارز آن در بحث ابوزید همان اختلاف قرائات است) لازمه قطعی حدوث قرآن باشد، همه الفاظ قرآن باید تغییر می‌پذیرفتند؛ زیرا همه آن‌ها حادثند، حال آنکه تنها شماری از واژگان و عبارات قرآنی معروض اختلاف قرائات هستند.

۴. در بررسی تفسیری آیه ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بُرْآنٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلْيَمِيزُوا بَيْنَهُمْ لَئِن يَكُونُوا بَدِلَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلْيَمِيزُوا بَيْنَهُمْ لَئِن يَكُونُوا بَدِلَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلْيَمِيزُوا بَيْنَهُمْ لَئِن يَكُونُوا بَدِلَ غَيْرِ هَذَا﴾ (یونس/ ۱۵)، قرینه‌ای برای تخصیص واژه قرآن به حوزه معانی در دست نمی‌باشد. از همین رو نمی‌توان تعبیر ﴿فَلْيَمِيزُوا بَيْنَهُمْ لَئِن يَكُونُوا بَدِلَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلْيَمِيزُوا بَيْنَهُمْ لَئِن يَكُونُوا بَدِلَ غَيْرِ هَذَا﴾ را صرفاً ناظر به تبدیل در معانی دانست. به ویژه

۱. و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیار، یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم.

اینکه طبق این آیه شریفه، اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌تواند در قرآن هیچ گونه دخالتی داشته باشد، از آن روست که باید صرفاً تابع وحی الهی باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۹/۱۰) و همان طور که پیش از این گذشت، به گواهی آیاتی چون ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^۱ (شوری / ۷)، وحی، لفظ و معنا را با هم شامل می‌شود، لذا تبعیت پیامبر از وحی، هم در بُعد لفظی و هم در بُعد معنوی است، همچنان که آیاتی چون ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۲ (نجم / ۳-۴)، صریحاً نطق و قول پیامبر را عین وحی می‌دانند. در نتیجه، تحلیل عقلی ابوزید از مسئله اختلاف قرائات، خالی از اشکال نیست و ادعاهای وی در این راستا محل تأمل است.

محور سوم: تحلیل نقلی اختلاف قرائات با توجه به روایت سبعة احرف

پس از تحلیل عقلی، اینک نوبت به تحلیل نقلی اختلاف قرائات می‌رسد. ابوزید به مثابه بسیاری دیگر از اندیشوران مسلمان، برای توجیه نقلی آن به روایت سبعة احرف متوسل می‌شود. همان طور که می‌دانیم، مجموعه روایات سبعة احرف به صورت‌های گوناگون در منابع روایی اهل سنت مطرح شده که از جمله آن‌ها عبارت است از: ابی بن کعب گوید: در مسجد بودم که فردی وارد شد و در حال نماز، به قرائتی [سوره] را خواند که من آن را بر او ناپسند شمردم. پس فرد دیگری وارد شد و سوره را به قرائتی جز قرائت دوستش خواند. پس وقتی نماز را به پایان بردیم، همگی بر پیامبر وارد شدیم. من گفتم: این فرد با قرائتی سوره را خواند که من آن را بر او زشت شمردم. سپس فرد دیگری وارد شد و با قرائتی جز قرائت او سوره را خواند. پیامبر به آن دو فرمود قرائت کنند. پس قرائت کردند و پیامبر آن دو را تصدیق نمود. [وقتی چنین دیدم] در دلم نوعی شک و تکذیب پدید آمد.... پیامبر که دید این حالت مرا فرا گرفته، بر سینه‌ام زد... و به من فرمود: ای ابی! جبرئیل بر من فرستاده شد که قرآن را بر یک حرف بخوانم. پس من گفتم: بر اتمم آسان بگیر. بار دیگر به سوی من بازگشت و گفت: آن را بر دو حرف بخوان. پس من

۱. و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم.

۲. و از سر هوس سخن نمی‌گویند. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست.

گفتم که بر اتم آسان بگیر. بار سوم بر من فرود آمد و گفتم: آن را بر هفت حرف بخوان (مسلم بن حجاج، بی تا: ۵۶۰/۱).

از دیرباز مفسران و قرآن‌پژوهان اهل سنت، در تحلیل دلالتی این گونه روایات، کوشیده و وجوه مختلفی را برای آن برشمرده‌اند که از جمله آن‌ها تطبیق احرف سبعة بر قرائات مختلف است و ابوزید قائل به همین رأی می‌باشد.

وی روایات سبعة احرف را روایاتی متواتر و مشهور (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۳) و مبنای مشروعیت قرائات مختلف می‌داند (همو، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ مبنایی که از نگاه او، بازگشت به دیالکتیک متن و واقعیت دارد (همو، ۲۰۰۰: ۸۹).

توضیح بیشتر اینکه از منظر ابوزید، اگر از سویی واقعیت تعدد لهجات مختلف را در عصر نزول در نظر بگیریم و از سوی دیگر، به واقعیت شفاهی بودن نزول وحی و ابلاغ آن عنایت داشته باشیم، درمی‌یابیم که مسئله احرف سبعة، نوعی واکنش و پاسخ وحی به واقعیت است. به تعبیر دیگر، احرف سبعة نوعی تسهیل در قرائت قرآن برای مسلمانان به جهت رعایت واقعیت خارجی عصر نزول است (همان: ۸۹).

البته از نگاه وی، پذیرش این امر بدان معنا نیست که فرض تکرار نزول آیات و سوره‌ها را بپذیریم و معتقد شویم که یک آیه، چند بار و هر بار به یک قرائت نازل شده است؛ زیرا فرض تکرار نزول، عدول از اصل تعامل وحی با واقعیت، نفی تصویری روشن از متن قرآنی و مایه پیچیدگی و ابهام مسائلی چون سبب نزول و بحث مکی و مدنی است. بلکه صرفاً بدین معناست که وحی در تعامل با واقعیت تعدد لهجه‌ها، اختلاف قرائات را به عنوان امری هنجار پذیرفته و آن را مجاز دانسته است (همان: ۸۸-۸۹)، لذا تعدد قرائات امری مُنزل و مسموع نیست و تنها ناشی از واقعیت بیرونی است (همو، ۱۹۹۴: ۵۳).

در مقام نقد و بررسی این ادعا باید دانست:

۱. طبق نظر شیعه، روایات سبعة احرف متواتر نیست و اختلافات مدلولی و محتوایی میان این مجموعه روایی با تواتر سازگاری ندارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۹۸-۹۷/۲). ضمن اینکه روایات سبعة احرف به دلایل مختلف از جمله تعارض با دسته‌ای دیگر از اخبار که قرآن را نازل بر یک یا سه حرف می‌دانند، مخدوش و بی اعتبار است،

بنابراین نمی‌توان آن را مبنای مشروعیت چیزی قرار داد (خویی، ۱۳۹۵: ۱۷۸/۱).

۲. حتی اگر روایات سبعة احرف را با وجود اضطراب محتوایی و ضعف‌های روایی بپذیریم، اقوال دانشمندان در تبیین مراد از سبعة احرف، بسیار متفاوت است و در تأیید هر کدام یک یا چند قرینه وجود دارد (برای آگاهی از این وجوه، ر.ک: عتر، ۱۴۰۹: ۱۲۰-۱۹۰؛ خویی، ۱۳۹۵: ۱۷۰/۱-۱۹۵)، به گونه‌ای که تطبیق آن‌ها بر یکی از این اقوال، صرفاً می‌تواند بر مبنای احتمال باشد. لذا ابوزید در حالی مسئله احرف سبعة را با اختلاف قرائات مبتنی بر تعدد لهجه‌ها تطبیق داده و آن را مسلم انگاشته که تطبیقی احتمالی بوده و استوار بودن یک دیدگاه علمی بر یکی از مدلول‌های احتمالی روایاتی که اصل آن‌ها محل تردید است، نادرست می‌نماید. به عبارت دیگر، نخست باید اثبات کرد که مراد از احرف سبعة، تعدد لهجه‌هاست و آنگاه به اثبات مدعا پرداخت.

۳. از آنجا که لهجه‌ها، ناظر به اختلاف گویش‌ها در نحوه ادای واژگان است (زرقانی، بی‌تا: ۱۷۴/۱)، اگر همچون ابوزید روایات سبعة احرف را با اختلاف لهجه‌ها تطبیق دهیم و آن را مبنای مشروعیت همه قرائات قلمداد کنیم، آنگاه این احرف سبعة نمی‌تواند توجیه‌کننده همه قرائات باشد؛ زیرا در برخی روایات مانند داستان ابن ابی سرح که مستند خود ابوزید است، سخن از اختلاف در جوهر الفاظ است و این گونه اختلاف‌ها در چارچوب اختلاف لهجه‌ها نمی‌گنجد. بنابراین به نظر می‌رسد که ابوزید دست کم برای مشروعیت قسمتی از اختلاف قرائات باید به دنبال مبنای دیگری باشد.

۴. گفتیم که ابوزید مسئله احرف سبعة را نوعی پاسخ وحی به واقعیت می‌داند، ولی مراد وی از وحی مشخص نیست؛ زیرا:

- اگر مراد وی از وحی، نفس روایات سبعة احرف باشد، این روایات در دامنه سنت جای دارند، حال آنکه وی منکر و حیانی بودن سنت است و اعتقاد به آن را نوعی غلو می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۲: ۵۵).

- نیز اگر مرادش قرآن باشد، تعامل قرآن با واقعیت در راستای مسئله سبعة احرف، معنایی جز پذیرش فرض تعدد نزول و مُنزل بودن قرائات نمی‌تواند داشته باشد، حال آنکه ابوزید این مسئله را نیز نمی‌پذیرد (همو، ۲۰۰۰: ۸۹؛ همو، ۱۹۹۴: ۵۳).

بنابراین گفتار مزبور یا در پرده ابهام یا در آستانه تناقض است که در هر دو حال خالی از اشکال نیست.

۵. ابوزید در حالی مسئله تکرار نزول را نمی‌پذیرد و مُنزَل بودن شکل‌های متعدد قرائت را رد می‌کند که خود آنگاه که به مسئله توحید قرائات می‌پردازد، از آن با عنوان «ثبیت قراءه النصّ الذی نزل متعلدّاً» (همو، ۱۹۹۲: ۱۵) تعبیر می‌کند و این خود تناقضی آشکار است؛ تناقضی که عدم انسجام فکری ابوزید را در مسئله قرائات، آشکار و در کنار سایر چالش‌ها معلوم می‌کند که پشتوانه علمی این برداشت‌ها محکم و قابل اعتماد نیست.

محور چهارم: تأثیر لهجه‌ها و نقص رسم الخط، علت اصلی پیدایش اختلاف قرائات

در ادامه مباحث پیشین اینک نوبت به بررسی عامل پیدایش اختلاف قرائات می‌رسد. اندیشوران و قرآن‌پژوهان عوامل مختلفی را به عنوان عوامل پیدایش اختلاف قرائات مطرح کرده‌اند (فضلی، ۱۴۰۵: ۹۱-۱۰۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۴/۲-۴۲) که از میان آن‌ها ابوزید تأثیر لهجه‌ها را در نقل شفاهی و نقص رسم الخط در بعد کتبی قرآن، تنها عامل مؤثر دانسته است.^۱

از نگاه وی مصحف عثمانی نخستین کوشش برای تدوین و یکپارچه ساختن قرآن بود، ولی از آنجا که رسم الخط عربی مصحف در آن دوره فاقد نقطه بود و وجه تمایزی میان حروف مشابه وجود نداشت، نیز با عنایت به اینکه اعراب کلمات مشخص نبود و حتی تعیین ابتدا و انتهای آیات، ملاک مشخصی نداشت، ناگزیر مسلمانان بر محفوظات خود یا دیگران تکیه کردند و قرآن را شفاهی فرا گرفتند. در

۱. شایان ذکر است که آیه‌الله معرفت نیز به این عامل توجه کامل داشته است، ولی تفاوت ایشان با ابوزید در این است که ابوزید این عامل را یگانه علت اصلی پیدایش اختلاف قرائات می‌داند، ولی آیه‌الله معرفت به سایر علل نیز نظر دارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۴/۲-۴۲). نکته مهم‌تر در تفاوت دیدگاه آیه‌الله معرفت با ابوزید، نوع برداشت ابوزید از این عامل و باز گذاشتن دست آن در هر گونه تعامل با الفاظ قرآن کریم است که در متن بدان اشاره می‌شود.

بعد شفاهی نیز، تأثیر لهجه‌ها، علت دیگری بود که مایهٔ پیدایش قرائت متعدد گردید؛ قرائتی که همگی مادام که حلالی را به حرام و عذابی را به رحمت و برعکس تبدیل نمی‌کردند، مشروعیت داشتند و همین امر، سرانجام وحدت قرآن را در مخاطره قرار داد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۱).

در نقد و بررسی این ادعا نکاتی چند مطرح است:

۱. اگر بنا بر ادعای ابوزید، بپذیریم که نقص رسم الخط مصحف، موجب شده تا ناگزیر مردمان برای قرائت قرآن به محفوظات و منقولات متأثر از لهجه‌های متعدد مراجعه کنند و همین امر مایهٔ پیدایش اختلاف قرائت گردیده است، باید معتقد شویم که تاریخ پیدایش اختلاف قرائت، بعد از نگارش مصحف عثمانی است، حال آنکه به گواهی شواهد تاریخی، اختلاف قرائت در همان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وجود داشته است؛ چنان که خود ابوزید نیز بارها به همین امر تصریح کرده است (همو، ۱۹۹۰: ش ۴۴/۵۵؛ همو، ۱۹۹۲: ۱۵).

۲. بر خلاف آنچه ابوزید ادعا می‌کند، کارکرد و دامنهٔ نفوذ لهجه‌ها در قرائت آن قدر وسیع نیست که بتواند مجوزی برای هرگونه تغییر در لفظ قرآنی باشد و وحدت قرآن را به مخاطره اندازد. دامنهٔ نفوذ این عامل فقط در حد ایجاد اختلافاتی جزئی در زمینهٔ تلفظ برخی حروف، مباحث آواشناختی چون ترقیق و اماله و... و برخی نقاط اعرابی، آن هم در شماری از کلمات است و سایر اختلاف قرائت مانند ابدال الفاظ و تقدیم و تأخیر و...، مستند به عوامل دیگری می‌باشند (زرقانی، بی‌تا: ۱/۱۷۴). لذا حتی طبق نظر کسانی که لهجه‌ها را عاملی مهم در پیدایش اختلاف قرائت می‌دانند، تنها پاره‌ای از اختلاف قرائت بازگشت به این خاستگاه دارد (فضلی، ۱۴۰۵: ۱۲۹)؛ حال آنکه ابوزید، خاستگاه همهٔ اختلافات را به همین عامل بازمی‌گرداند و چنانچه بیان شد، روایی بودن خاستگاه قرائت را باور ندارد. از نگاه وی، اختلاف قرائت نه امری مسموع (ابوزید، ۱۹۹۴: ۵۳) که صرفاً بازتاب طبیعی واقعیات موجود در جامعهٔ آن روز است (همو، ۱۳۸۰: ۳۱).

۳. در آن دوره، پذیرش و مشروعیت قرائت، این اندازه بی‌ضابطه نبود و صرف استناد قرائت به یک لهجه مایهٔ پذیرش و مشروعیت آن نمی‌شد. گواهِ بر مطلب

اینکه در داستان اختلاف قرائت ابن مسعود با دیگری، از حضرت امیر ع نقل شده که فرمود: «همانا رسول خدا به شما فرمان داد که هر یک از شما همان گونه که آموخته، قرآن را بخواند» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲/۲۴۳)، همچنین در حدیث ابوجهیم مبنی بر اختلاف قرائات، طرفین اختلاف هر دو این گونه استدلال می‌کردند: «من آن را از رسول خدا گرفته‌ام» (همان: ۲۴۵). همه این‌ها حاکی از آن است که صحابه در مشروعیت قرائات، صرف استناد به لهجه و عربیت را قبول نداشتند و در پی تأیید نبوی بودند (عتر، ۱۴۰۹: ۲۶۰). ضمن اینکه پیامبر ص از همان آغاز، قاریان را به شهرها می‌فرستاد تا نحوه صحیح قرائت را به مردمان بیاموزند (سیوطی، بی‌تا: ۵۲/۱) و از مسلمانان می‌خواست قرآن را از اهلش فرا بگیرند (همان: ۱/۲۴۴)؛ حال آنکه اگر جایز بود هر کس به هر لهجه‌ای و هر گونه که می‌خواهد قرآن را بخواند و تنها معنا را به ضد، تبدیل نکند، دیگر نیازی به دقت و اهتمام فراوان پیامبر ص در این مسائل نبود. از همین رو برخی چون دکتر عبدالصبور شاهین بر دیدگاه ابوزید ایراد گرفته و معتقدند که وی دست لهجه‌ها را در هر گونه تعامل با قرآن باز گذاشته است:

بار دیگر می‌بینیم که [ابوزید] به بررسی موضع اسلام در برابر مسئله «قبیله» پرداخته و معتقد است که اسلام نه تنها قبیله را نفی نمی‌کند، بلکه آن را با همه ویژگی‌هایش از جمله لهجه خاص آن حفظ می‌سازد؛ این احتفاظ اسلام تا جایی است که تعدد قرائات متن دینی را به تعداد لهجه‌های قبایل جایز می‌بیند و احرف سبعة چیزی جز این نیست (شاهین، بی‌تا: ۲۶).

این سخن خطیری است که می‌کوشد تا ثابت سازد در جامعه اسلامی به تعداد قبایل و لهجه‌ها، قرائت‌های متعدد وجود داشته است... اگر می‌بینیم ابوزید عنان لهجه‌ها را در تعامل با نص قرآنی آزاد گذاشته، معنایش این است که وی این حقیقت را که قرائت، سنت متبع و هر حرف آن، عین وحی است، نمی‌پذیرد. (همان: ۱۷).

البته ابوزید در صدد ارائه پاسخی نقضی به این انتقاد شاهین برآمده و مدعی است که شاهین، خود در کتاب *تاریخ قرآن* اختلاف لهجه‌ها را عامل بروز اختلاف قرائات دانسته است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۵۳)، ولی حقیقت این است که اگر به کتاب شاهین مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که تفاوت دیدگاه ابوزید با وی بسیار است.

همان طور که گذشت، ابوزید قرائت به معنا را می‌پذیرد و ضمن استناد به

داستان‌هایی چون ماجرای ابن ابی‌سرح که پیش از این نقد آن گذشت، معتقد است که در پرتو روایت سبعة احرف و روح تیسیر اسلامی، به صرف استناد به لهجه‌ها می‌توان هرگونه قرائتی را از قرآن ارائه کرد.

در مقابل، شاهین هرچند به روح تیسیر در شریعت اسلامی عنایت تام دارد، ضمن رد قرائت به معنا آن گونه که مد نظر ابوزید است، معتقد است که کارکرد قرائتی این تیسیر تنها در شرایط اضطرار و به صورت موقت، آن هم فقط در عرصه قرائت و نه متن مکتوب و تحت نظارت و تأیید و تقریر نبی صلی الله علیه و آله رخ می‌دهد، نه اینکه بهانه‌ای برای تغییر در متن ثابت قرآنی باشد (ر.ک: شاهین، ۱۳۸۲: ۲۰-۲۷، ۴۹-۵۰ و ۷۵-۹۸).

بنابراین هرچند ابوزید و شاهین هر دو به ظاهر از یک زاویه به قضیه می‌نگرند، دیدگاه شاهین در مقابل همه دیدگاه‌های استشراقی و در دفع شبهات آن‌ها قد علم کرده است، حال آنکه ابوزید دیدگاهی کاملاً همسو با مستشرقان ارائه می‌کند و بین دیدگاه او با شاهین هماهنگی نیست. از همین رو به نظر می‌رسد پاسخی که وی به ایراد شاهین می‌دهد، صرفاً نوعی جدال و خلط مبحث برای گم شدن محل نزاع و فرار از پاسخ است و انتقادات همچنان بر قوت خویش باقی است.

محور پنجم: توحید قرائات و وجه تقدیم لهجه قریش بر لهجه‌های دیگر

آخرین مبحث قرائات که ابوزید در آثار و مقالات متعدد خویش بدان می‌پردازد، مسئله توحید قرائات و نقش لهجه قریش در آن است. دیدگاهی که وی در این زمینه ارائه می‌کند، مبتنی بر نگاهی تاریخی و جامعه‌شناسانه به قضیه است و لذا مرور آن بدون آگاهی از پیش‌فرض‌های مزبور امکان‌پذیر نخواهد بود.

از نگاه ابوزید، ماجرا هنگامی آغاز می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه سلطه دینی و سیاسی را همزمان در دست گرفت و پس از رحلت ایشان، عصیبت‌های جاهلی در پی آن شدند تا این دو سلطه را تصاحب کنند. همچنان که طرح شعارهایی چون «از ما یک امیر و از شما یک امیر» در سقیفه بنی‌ساعده از تلاش‌های قبیلگی برای

تصاحب سلطه سیاسی حکایت می‌کنند. سرانجام قریش توانستند قبیله خویش را به عنوان خاستگاه نبوت، وارث سلطه سیاسی پیامبر ﷺ سازند، مسند خلافت را قبضه کنند و خواسته‌های برخاسته از عصیت خویش را وجهه دینی بخشند. ولی قضیه به اینجا محدود نشد و عصیت قریش در کنار سلطه سیاسی، حریصانه سیادت دینی پیامبر ﷺ را نیز خواستار بود، به طوری که این حرص ابعاد مختلفی به خود گرفت و مسئله توحید قرائات و تقدیم لهجه قریش بر لهجه‌های دیگر در همین بستر قابل طرح و بررسی است. متن گفتار ابوزید در این باره چنین است:

مبالغه نیست اگر بگوییم تثبیت قرائت نصی که به قرائت‌های متعدد نازل شده، در قرائت قریش، بخشی از توجیه اعتقادی در اسلام برای سیادت بخشی به قریش است (۱۹۹۲: ۱۵).

همانا در زمان پیامبر، تعدد در قرائات نص دینی جایز بود و این همان قرائت‌هایی بود که با واقعیت تعدد قبایل و لهجه‌ها در جزیره العرب همخوانی داشت. ولی وقتی عثمان بن عفان به گروهی که برای جمع قرآن تشکیل داده بود، فرمان داد که در اختلافات، قرآن را بر لهجه قریش بنگارند، جواز تعدد قرائات با سیادت بخشی به لهجه قریش لغو شد. شایان ذکر است مبنایی که مفهوم قرشی - خواه در بُعد سلطه دینی و خواه در بُعد سلطه فرهنگی - بدان مستند است، مبنای تعصب قبیلگی است (همو، ۱۹۹۰: ۴۴/۵۵).

از منظر ابوزید، همین تعصب قرشی بود که موجب شد کسانی چون زید بن ثابت، ریاست شورای توحید مصاحف را بر عهده گیرند و افرادی اصلح چون ابن مسعود از کمترین دخالتی در این عرصه باز بمانند (همان).

در نقد و بررسی این ادعا باید گفت:

۱. اگر دقت کنیم در می‌یابیم که اصلی‌ترین مستند دیدگاه ابوزید، جمله عثمان است، ولی اگر بخواهیم مسئله را به طور علمی و به دور از غرض‌ورزی بررسی کنیم، بایسته است جمله او را به طور کامل نقل نماییم. ابوزید سخن عثمان به شورای توحید مصاحف را چنین نقل می‌کند: «ما اختلف فيه فاکتبه بلسان قریش». حال آنکه اگر به کتاب المصاحف مراجعه کنیم، در می‌یابیم که در متن فرمان عثمان پس از عبارت مزبور، جمله تعلیلیه‌ای است که در روشنگری مطلب کارساز است و

در عین حال ابوزید از نقل آن خودداری کرده است: «فإن القرآن أنزل بلسانهم» (ابن ابی داوود سجستانی، ۱۴۲۳: ۹۲).

طبق این تعلیل، عثمان خود به علت تقدیم لهجه قریش اشاره می کند و نزول قرآن را به لهجه قریش، علت این تقدیم می داند. لذا اگر ابوزید، برای این سخن منقول از عثمان، اعتبار قائل شده و آن را مبنای دیدگاه خویش کرده است، باید ادامه آن را نیز نقل کند و بپذیرد و از آنجا که این تعلیل، صریح در انگیزه عثمان برای تقدیم لهجه قُرشی است، پذیرش آن جایی برای فرضیه پراکنی در این عرصه باقی نمی گذارد.

۲. اصل دخیل دانستن اشرافیت و سیادت قُرشی در جمع مصاحف و توحید قرائات، به افکار مستشرقانی چون رژی بلاشر می رسد. وی در کتاب *در آستانه قرآن* آنگاه که به مبحث توحید مصاحف می پردازد، به دنبال رد پای تعصب و اشرافیگری قریش در این عرصه می گردد. بخشی از گفتار وی عبارت است از:

نماینده واقعی اشراف مکه [عثمان] کار خود را وابسته به این اشرافیت آغاز کرد. در این انجمن [یعنی شورای توحید مصاحف] کسی جز فداییان منافع شهر مقدس [مکه] وجود نداشت. سه نفر مکی که در این هیئت وجود داشتند، نیز از اشرافند. این ها نمی توانستند متنی قرآنی تدوین کنند جز به نحوی که در شهر خودشان رایج بود (بلاشر، ۱۳۵۹: ۷۶).

لذا به نظر می رسد در این ایده ابوزید رد پای مستشرقان مشهود است. البته از میان مسلمانان نیز کسانی هستند که سیادت قُرشی را در ساحت قرائات مؤثر دانسته و از این مسئله غافل نبوده اند، ولی آن ها این تأثیر را در علت نزول قرآن به لهجه قُرشی جستجو کرده اند، نه اینکه نقطه ابتدایی تأثیر آن را تازه در دوره توحید مصاحف دنبال کنند. توضیح اینکه بنا بر بررسی کسانی چون طه حسین، احمد شوقی و...، قریش قبل از نزول قرآن و در همان عصر جاهلی به دلیل وحدت نسبتاً منسجم سیاسی، قدرت عظیم تجاری و اقتصادی و نیز امتیاز کعبه و مسئله حج، از سیادت دینی، تجاری و سیاسی برخوردار بود و همین سیادت، به برتری فرهنگی و لغوی قریش در منطقه انجامیده بود، به طوری که زبان قریش، زبان معیار و دارای نفوذ در منطقه محسوب می شد و همین امر مایه نزول قرآن به لهجه قُرشی گردید

(طه حسین، ۱۹۶۲: ۱۰۵-۱۰۷؛ شوقی، بی تا: ۱۳۳).

با مقایسه دیدگاه مستشرقان و نویسندگان مسلمان معلوم می‌شود که حتی اگر بخواهیم به عنصر سیادت قرشی در عرصه قرائات توجه کنیم و آن را برجسته سازیم، نوع نگاه اسلامی با نگاه استشرافی آن بسیار متفاوت است و در این میان ابوزید طرح استشرافی را برگزیده است. ضمن اینکه طبق بررسی‌های اسلامی پیش گفته، سیادت دینی و سیاسی از همان پیش از اسلام برای قریش ثابت بوده است و اصل حصول آن ارتباط چندانی با حوادث پس از رحلت پیامبر ﷺ ندارد.

۳. ابوزید در تعابیر خود آنگاه که به سیادت قرشی می‌تازد، بعضاً عباراتی دارد که گویا خاستگاه این سیادت را نفس اسلام می‌داند (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۵). حال اگر سیادت قرشی را منسوب به اسلام و خاستگاه آن را الهی فرض کنیم، دیگر چه جای چون و چرا و رد و انتقاد است؟!

۴. اگر فارغ از غرض ورزی‌ها به کار عثمان بنگریم و جریان توحید مصاحف را مرور کنیم، صبغه عصیبت قرشی را - آن هم با شدتی که ابوزید می‌گوید - در این عرصه نمی‌یابیم. توضیح اینکه بنا بر گزارش‌های تاریخی، ریاست هیئت برگزیده عثمان برای توحید مصاحف با زید بن ثابت بود. نیز پس از افزایش این هیئت از چهار نفر به دوازده نفر، ریاست شورا و نیز مسئولیت املا بر عهده اُبی بن کعب قرار گرفت. ابن حجر در یک جمع‌بندی از مجموع روایات کتاب *المصاحف* چنین می‌نویسد:

بنا بر گزارش‌های ابن ابی‌داود، در روایت مصعب بن سعد، عثمان می‌پرسد: آگاه‌ترین مردمان به کتابت کیست؟ می‌گویند: کاتب رسول خدا، زید بن ثابت. می‌پرسد: کدام یک از مردمان، در زبان و اصالت عربی، پیشگام‌تر و از فصاحت بیشتری برخوردار است؟ می‌گویند: سعید بن عاص. عثمان می‌گوید: پس سعید املا کند و زید بنویسد... طبق این روایت، گویا در ابتدای کار، فقط زید و سعید عهده‌دار کار بودند، ولی بعدها به تناسب تعداد مصاحفی که باید به آفاق جهان اسلام ارسال می‌شد، ناگزیر از افراد دیگر در کتابت کمک گرفتند و در املا به اُبی بن کعب روی آوردند (۱۳۷۹: ۱۹/۹).

ریاست زید و اُبی بر توحید مصاحف در حالی است که اگر به کتب رجالی

مراجعه کنیم، درمی یابیم که این دو نفر، نه قرشی، بلکه هر دو مدنی و از بنی نجار خزرچند (بخاری، بی تا: ۳۹ / ۲ و ۳۸۰ / ۳). ضمن اینکه از ده نفر باقی مانده شورا، نام سه نفر در منابع نیامده (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۹/۹) و یک نفر به نام عبدالله بن فطیمه نیز مجهول الحال است، ولی از شش نفر باقی مانده، چهار نفر - سعید بن عاص، عبدالله بن عباس، مصعب بن سعد و عبدالرحمان بن حارث - قرشی (ابن ابی داوود سجستانی، ۱۴۲۳: ۸۹) و دو نفر - انس بن مالک (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۱/۲۷۵) و کثیر بن افلح (بخاری، بی تا: ۵۲/۲) - مدنی اند که این ترکیب شناخته شده در انضمام با زید و اُبی، دو گروه چهار نفره و متساوی قرشی و غیر قرشی را در شورا نتیجه می دهد. لذا تشکیل چنین شورایی که اعضایش مرکب از مردمان مکه و مدینه و ریاستش بر عهده دو تن غیر قرشی است، نمی تواند پایگاهی برای پیشبرد تعصب قرشی باشد. ضمن اینکه مدنی بودن زید بن ثابت، بی پایگی ادعای ابوزید را درباره علت ریاست وی بر شورا و محرومیت ابن مسعود، روشن می سازد.

۵. اساساً آنچه عثمان به شورا فرمان می دهد، لغو سایر قرائات و نگارش قرآن صرفاً بر مبنای لهجه قریش نیست، بلکه عثمان از آن ها می خواهد فقط هنگام بروز اختلاف بین اعضای شورا، آن هم در رسم الخط و کتابت و نه تلفظ و قرائت، رأی قریش را مقدم دارند (قابه، ۱۹۹۹: ۱۴۶)، ضمن اینکه طبق گزارش های تاریخی، مصداق این مورد اختلافی، منحصر در نحوه نگارش کلمه «تابوت» بوده است و بس (حجتی، ۱۳۸۲: ۴۴۷). افزون بر اینکه پشتوانه این تقدیم نیز دلیلی خردمندانه است: «همانا قرآن به زبان آنان نازل شده است». در این میان، حتی اگر جمله عثمان را ناظر به بعد قرائت و نه کتابت دانسته، لهجه قریش را یگانه لهجه قرآن مُنزل ندانیم و به احرف سبعة معتقد باشیم، دست کم مسلم است که اصل نزول قرآن در آغاز به یک حرف و به زبان معیار بوده است^۱ (عتر، ۱۴۰۹: ۷۹؛ شاهین، ۱۳۸۲: ۲۴-۲۵). نیز حتی اگر دلایل نزول قرآن را به لهجه قرشی نادیده انگاشته، میان زبان معیار عرب و لهجه قرشی تفاوت هایی قائل شویم و قرآن را مُنزل به زبان معیار بدانیم (راجحی، بی تا: ۵۵-۵۷)،

۱. گواه بر مطلب اینکه روایات سبعة احرف و پدیده اختلاف قرائات، عموماً در مدینه رخ نموده اند و قرآن دوره مکی، بر یک حرف بیش نیست (شاهین، ۱۳۸۲: ۲۱).

باز نمی‌توان از نزدیکی بسیار زبان قریش با زبان معیار عرب چشم پوشید. لذا طبیعی است که وقتی خداوند در نزول قرآن، حرف و لهجه‌ای را مقدم داشته و سایر احرف را بعداً و به صورت ثانوی در کنار حرف نخستین نشانده است، هنگام بروز اختلاف نیز همان حرف و لهجه مقدم باشد و این امری منطقی و نه برخاسته از تعصب قرشی است. لذا واقعیت تاریخی هرگز آن گونه که ابوزید ترسیم می‌کند، نیست و این دیدگاه به دلایل مختلف مخدوش است.

نتیجه‌گیری

الف) ابوزید در سیر قرائت پژوهی خویش

۱. اختلاف قرائات را در پیوند با سرشت الفاظ قرآن مورد مطالعه قرار داده و از وجود اختلاف قرائات، بشری بودن این سرشت را نتیجه گرفته است.
 ۲. در توجیه عقلی اختلاف قرائات، به دیدگاه اشاعره درباره قدمت کلام نفسی و حدوث قرآن متلوّ پرداخته، تغییرپذیری الفاظ قرآن را نتیجه طبیعی حدوث می‌داند و از همین رهگذر، باور به عدم ثبات متن قرآن متلوّ را امری منطقی و مسلم جلوه می‌دهد.
 ۳. تحلیل نقلی اختلاف قرائات را با توجه به روایات سبعة احرف سامان داده، ضمن تطبیق احرف سبعة بر لهجه‌های قبایل، آن را نوعی واکنش وحی به واقعیت خارجی تعدد لهجه‌ها و مبنای مشروعیت همه قرائات می‌داند.
 ۴. مدخلیت عامل لهجه‌ها در پیدایش و مشروعیت قرائات را به اندازه‌ای می‌داند که هر لهجه عربی مادام که معنای آیه را به ضدش بدل نسازد، در هرگونه تعبیر از قرآن، آزاد و مجاز است و این تثبیت قرائات، صرفاً ناشی از دخالت تعصب قرشی است.
- ب) مرور تحلیلی این دیدگاه معلوم می‌سازد که برخی زوایای آن همچون مسئله قرائت به معنا و آزادی مسلمانان در تعبیر از معانی و حیانی، مدخلیت تام تعصب قرشی در ساحت توحید مصاحف و... ناشی از رأی مستشرقانی چون گلدزیه‌ر و بلاشر است. نیز عدم انسجام دیدگاه‌ها و تعارض‌های درون‌مجموعی آن، همچنین تعارض‌های برون‌مجموعی آن با دلایل عقلی، نقلی و شواهد تاریخی، همه و همه از نقاط ضعف سیر قرائت پژوهی ابوزید می‌باشد.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی داوود سجستانی، عبدالله بن سلیمان، کتاب المصاحف، تحقیق محمد بن عبده، مصر، الفاروق الحدیثه، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن اثیر، علی بن ابی الکریم، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابه، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن جزری، شمس الدین محمد بن محمد بن یوسف، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن حجر، احمد بن علی، الاصابۃ فی تمییز الصحابه، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۵. همو، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ ق.
۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابوزید، نصر حامد، «الکشف عن اقنعة الارهاب، بحثًا عن علمانیة جدیدة»، مجله ادب و نقد، قاهره، شماره ۵۵، ۱۹۹۰ م.
۸. همو، «تأویل، حقیقت و نص» (مصاحبه مرتضی کریمی نیا با ابوزید)، مجله کیان، شماره ۵۴، بهمن ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیة الوسطیة، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۲ م.
۱۰. همو، قرآن به مثابة دیسکورس های مختلف (مصاحبه اکبر گنجی با ابوزید)، بخش دوم، <nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com>
۱۱. همو، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، مفهوم النص، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰ م.
۱۳. همو، نقد الخطاب الدینی، چاپ دوم، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴ م.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الکبیر، دکن، دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
۱۵. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. حجتی، سیدمحمدباقر، تاریخ قرآن کریم، چاپ نوزدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. خوبی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ چهارم، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵ ق.
۱۹. راجحی، عبده، اللهجات العربیة فی القراءات القرآنیة، اسکندریه، دار المعرفه الجامعیه، بی تا.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، مصر، الهيئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، چاپ سوم، بی جا، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، بی تا.
۲۳. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ ق.

۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۵. شاهین، عبدالصبور، *تاریخ قرآن*، ترجمه حسین سیدی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. همو، *قصه ابوزید و انحسار العلمانیه*، قاهره، دار الاعتصام، بی‌تا.
۲۷. شریف لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. شوقی، احمد عبدالسلام، *تاریخ الادب العربی العصر الجاهلی*، مصر، دار المعارف، بی‌تا.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۳۰. صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ دهم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۷ م.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
۳۳. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق محمد احمد شاکر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. طه حسین، *فی الادب الجاهلی*، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۲ م.
۳۵. عتر، حسن ضیاء‌الدین، *الاحرف السبعه و منزله القراءات منها*، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۳۶. فضلی، عبدالهادی، *القراءات القرآنیة*، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. قابه، عبدالحلیم بن محمد الهادی، *القراءات القرآنیة*، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ م.
۳۸. قاضی عیاض، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، عمان، دار الفیحاء، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۰. گلدزیهر، ایگناس، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۳۷۴ ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. مسلم بن حجاج، *المسند الصحیح المختصر*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۴. همو، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.