

نقد مقاله «پاره ای از پیشنهادات اصلاحی مصحف» اثر جیمز بلامی

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۱

علیرضا نجات بخش^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸، صفحه ۴۷ تا ۶۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

برخی از عبارات دشوار قرآن همواره دغدغه اندیشمندان قرآن پژوه مسلمان بوده و همین سبب پیدایش دیدگاه‌های گوناگون و گاه متعارض درباره آن شده حتی توجه خاورپژوهان غیر مسلمان را نیز به طور چشمگیری به خود جلب کرده است. از میان مستشرقان جیمز بلامی قرآن پژوه امریکایی در مقاله ای با عنوان «*Emendations to the Text of Some Proposed the Koran*» تلاش کرده نشان دهد برخی از عبارات مشکل قرآن برآمده از خود قرآن نبوده و این کاتبان وحی بوده که در استنساخ متن مصحف به خطا رفته اند. وی برای اثبات مدعای خویش به اختلاف دیدگاه گسترده مفسران قرآن و نبودن معنای روشن برای آن عبارات توسل جسته به منظور این مشکل پیشنهاد داده تا متن مصحف حتی الامکان به حالتی که برای اولین بار پیامبر اکرم (ص) تلاوت کرده اند نزدیک گردد. این مقاله بر آن است تا شش پیشنهاد جیمز بلامی همراه با مستندات آن را در مقاله فوق داوری کند. اشکال جدی به دیدگاه بلامی نادیده انگاشتن تواتر متن مصحف و ماهیت گفتاری آن است. افزون بر این بسیاری از ادعاهای کتبی پژوهانه او با نسخه‌های کهن قرآن که قدمت آنها به سده‌های نخستین هجری باز می گردد ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: جیمز بلامی، خطای کاتبان، رسم مصحف.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

۲. دانشجو دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان؛ nejat.7922@gmail.com

درآمد

خوانش و فهم صحیح واژگانی قرآن کریم همواره از دغدغه‌های اصلی عالمان مسلمان بوده و میراث گرانسنگ پیشینیان در این باب از این واقعیت پرده برمی دارد. در این میان ساختار و معنای برخی از عبارات قرآنی از همان ابتدا بحث برانگیز بوده و گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که صحابه و تابعین که بعضاً از فضحای عرب بودند در تبیین برخی از دشواری‌های متنی قرآن در مانده و آراء پراکنده‌ای مطرح کرده‌اند. بعدها نیز لغت شناسان عرب و اندیشمندان اسلامی کوشیدند با تالیف کتاب‌های بسیاری تحت عنوان مشکل القرآن و مانند آن به دریافت صحیحی از متن مصحف نائل شوند. این اختلاف دیدگاه‌ها محدود به ساخت و معنای واژگان نبوده بلکه تا آنجایی است که در پاره ای از منابع اسلامی اخباری از برخی صحابه نقل گردیده که مفاد آن بر وجود لحن در قرآن و خطای کاتبان در استنساخ متن مصحف حکایت دارد (سیوطی، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۳۲؛ همان، ۲/۲۷۵).

طرح مسأله

این امر شوق شناسان را بر آن داشته تا با شناسایی دشواری‌های متنی قرآن در مواجهه با این پدیده موضع گیری کرده و با اتخاذ رویکردها و پیش فرض‌های متمایزی، دیدگاهی متفاوت از خود ابراز دارند. جیمز بلامی متولد ۱۹۲۵ استاد ادبیات عرب دانشگاه میشیگان امریکا یکی از خاورشناسان معاصر است که در مقاله «Some Proposed Emendations to the Text of the Koran» «چند اصلاح پیشنهادی برای متن قرآن» منتشر شده سال ۱۹۹۳ در ژورنال جامعه مستشرقان امریکا^۱ شماره ۱۱۳ با ادعای بروز خطا از کاتبان حین استنساخ مصحف، آراء پراکنده عالمان مسلمان و صحابه پیامبر را ابزار شناسایی این خطاها قرار داده و با استفاده از متد نقد متن که پیش از این برای نقادی و تصحیح متن کتاب مقدس به کار می رفت تلاش می کند این به اصطلاح خطاهای مصحف را اصلاح کرده و شکل صحیح آن را پیشنهاد کند تا متن قرآن به آن حالت نقل شده از زبان پیامبر اکرم (ص) نزدیک گردد. این نوشتار در صدد تبیین ادعاها و پیشنهادات بلامی و نقد یک به یک آن‌ها است.

گفتنی است که پژوهش‌هایی انجام یافته که تا کنون به شکل جامعی به نقد اصلاحات پیشنهادی بلامی نپرداخته بلکه هر کدام به صورت پراکنده برخی از اصلاحات متنی او را مورد نقد قرار داده اند. برای نمونه رباب شاه مرادی و مجید نبوی در مقاله «مروری بر واژگان پیشنهادی جیمز بلامی در آیه ۵۲ سوره حج و آیه ۳۲ سوره عبس» واژه تمنی را بررسی کرده اند.

نقد کلی و عمومی

نویسنده مقاله اختلاف مفسران قرآن در تبیین یک واژه را سرنخ یافتن اشکالات متنی قرآن می‌داند. در حالی که آشکار است صحابه همگی از مرتبه علمی یکسانی برخوردار نبوده و اختلاف نظر آن‌ها در معانی برخی واژگان و درک مفاهیم قرآنی هیچ‌گاه نمی‌تواند مستندی برای اشتباه بودن متن قرآن باشد؛ زیرا صحابی پیامبر چه در زمان حیات یا بعد از رحلت ایشان در تاویل آیات و حتی در فهم معانی واژگان با یکدیگر همسو نبوده‌اند؛ زیرا برخی متخصص در لغت بوده و برخی نه، عده‌ای همیشه همراه پیامبر بودند و عده‌ای نه، بعضی از آن‌ها از اسباب نزول با خبر بودند و برخی نه (ذهبی، بی تا، ۳۶۷/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱/۱، ۶۶۷/۲). ولی با این وجود بیشتر ایشان به معنای اجمالی آیه بسنده کرده و خود را ملزم به فهم معنای تفصیلی آیه نمی‌دانستند. (ذهبی، بی تا، ۳۵/۱) برای نمونه اظهار بی‌اطلاعی ابن عباس درباره معنای واژه فاطر در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ. يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» را می‌توان شاهدی نمونه بر این مدعا دانست (زمخشری، ۱۴۱۷/۱، ۳۹/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹/۱، ۴۵۷/۳). نمونه دیگر فهم معنایی واژه کلاله است؛ این کلمه در آیات ۱۲ و ۱۷۶ سوره نساء استعمال شده: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَهُ هَلَكَتْ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَكَأَنَّهَا أَخْتٌ فَلَهَا نِصْفٌ مِمَّا تَرَكَ وَهِيَ يَرْتُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُتْنَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» از ابوبکر درباره معنای کلاله پرسیده شد؛ وی گفت: من نظر خویش را می‌گویم اگر درست باشد از خدا خواهد بود و اگر اشتباه بود از من و شیطان است. وقتی این سخن به علی (ع) رسید فرمود: «آیا او نمی‌دانست که کلاله برادران و خواهران پدری و مادری و برادران و خواهران پدری به تنهایی و برادران و خواهران مادری به تنهایی اند؟» (مفید، ۱۴۱۳/۱، ۲۰۱/۱؛ دارمی، ۱۳۴۹/۱، ۳۶۵/۲) مسروق در این‌باره می‌نویسد: علم به سه نفر منتهی می‌شد: عالمی در مدینه به نام علی بن ابی طالب، عالمی در عراق به نام ابن مسعود و عالمی در شام به نام ابودرداء و علمای شام و عراق هنگام نیاز از عالم مدینه سوال می‌کردند ولی وی از آن‌ها سوال نمی‌کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵/۱، ۴۲/۴۱۰). از علی (ع) منقول است که خطاب به مردم فرمود: «از من درباره قرآن بپرسید چرا که من به همه آیات آن احاطه دارم حتی به اینکه آیا در شب نازل شده یا در روز، در کوه نازل شده یا در بیابان» (ابن حجر، بی تا، ۲۴۹/۱۱) افزون بر این تالیف کتاب‌هایی در همین خصوص نشانگر آن است که گاه واژه‌هایی در قرآن یافت شده که کمتر در میان عرب متداول بوده و اندک افرادی از معانی آن آگاهی داشته‌اند. از اینرو استعمال این چنین واژگانی در قرآن خطاب‌بودن آن واژه را اثبات نمی‌کند و غریب و کم استعمال بودن واژه دلیل بر جعلی بودن آن

نیست. در قرآن حدود ۴۰۰ واژه تک کاربرد وجود دارد که با گذشت زمان ممکن است دچار ابهام معنایی شود. از اینرو نباید انتظار داشت که صرف عرب بودن عرب باید به تمام کلمات و معانی آن به تفصیل آگاه باشد؛ بلکه علم اجمالی به واژگان کفایت می کند. همین علت موجب شده صحابه پیامبر بر اساس درجات علمی و قدرت حافظه و ذکاوتشان از معانی واژگان اطلاع داشته باشند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۴۲/۱).

ادعای اثبات خطا در قرآن به خاطر اختلاف صحابه در درک معنای آن با پیش فرض خود بلامی نیز ناسازگار است. وی جمع قرآن را بدست زید بن ثابت می داند (Bellamy, 1993, 566). چگونه ممکن است که پیشنهادات ارائه شده بلامی تا قبل از وفات پیامبر بر زبان مردم جاری بوده وانگهی به خاطر عدم وضوح دست خط یا ریزش جوهر یک یا چند کاتب وحی همه آنچه در حافظه مسلمانان استقرار یافته بود از بین رفته و مختل شود؟

در واقع بلامی در تحلیل خود از این مهم غفلت نموده که در صدر اسلام قرائت بر کتابت حاکم بوده و قرآن در عصر نزول از سنت نقل شفاهی به نحو متواتر برخوردار بوده است؛ بدین معنا که مسلمانان جزء جزء قرآن را از معلم خویش آموخته و حفظ می کردند و هر معلمی هم از معلم پیش از خود قرائت قرآن را عینا همانطور که آموخته بود آموزش می داد. این آموزش نسل به نسل ادامه یافت و کتابت قرآن هم تنها به خاطر کمک به حافظه صورت می گرفت و استقلال نداشت. (بلاشر، ۱۳۷۴ش، ۱۷) اکنون هم پس از گذشت قرن‌ها از آن دوران هنوز شیخ قرائت قرآن در کشورهای مختلف سلسله سند خود به پیامبر را حفظ کرده و برای ادامه دادن سند خود به قرآن آموز خود، آن قرائت را تعلیم می دهد و سپس قرآن آموز قرائت خویش را تحویل داده و گواهی اجازه کتبی قرائت را دریافت می کند. اما در نگاه بلامی شکل نهایی قرآن از منبعی نوشتاری اخذ شده (Bellamy, 1996, 199) البته وی در جای دیگر می گوید در ابتدای عصر نزول نقل شفاهی قرآن مرسوم بوده و بعدها در زمان عثمان مصحف مکتوب عثمانی منتشر شد (Bellamy, 2006, 238). این اشکال را آندرو ریپین نیز نقل کرده و می گوید: بلامی در احتجاجات خود هیچ مدرک خاصی برای پیش فرض‌های خود درباره سنت نقل متن قرآنی ارائه نمی کند و به راحتی از کنار سنت نقل شفاهی قرآن می گذرد. (کریمی نیا، ۱۳۹۲، ۶) ویلیام گراهام این باور را پیش داوری خوانده و با اشاره به اهمیت نقل شفاهی قرآن تاکید کرده نباید از سنت شفاهی موجود در صدر اسلام همان کارکردی را انتظار داشت که در فرهنگ مکتوب یونان و روم اتفاق افتاده است (کریمی نیا، ۱۳۹۲، ۶).

مطالعات تاریخی نشان می دهد مسلمانان صدر اسلام بویژه صحابی پیامبر در کنار خود نبی اکرم (ص) بر حفظ و صیانت قرآن از تحریف تاکید می کردند (فقهی زاده، ۱۳۷۴ش، ۲۹-۳۴). از عبادۀ بن

صامت نقل شده که هرگاه کسی از جایی دیگر به حضور پیامبر می رسید یکی از ما را به آموزش قرآن به او می گمارد. اشتیاق به فراگرفتن و استماع قرآن تا اندازه‌ای بود که پیش می آمد زنان مسلمان یادگرفتن سوره‌ای از قرآن یا بیشتر آن را مهریه خویش قرار می دادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۸۰/۵؛ خوبی، بی تا، ۲۵۴). اندیشمندانی چون دانی، ابن نجاح، جزری، دمیاطی، ابوحیان آندلسی، ابن خلدون، طبرسی، آیت الله معرفت و آیت الله جوادی آملی با استناد به آیاتی چون «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (۴۱) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» و روایاتی مثل «ان القرآن لایهاج الیوم و لا یحرک» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳۳۰/۹) و نیز دلایلی عقلی با این مضمون که اگر قرآن تحریف شده باشد هدایت بشر از سوی پیامبر خاتم ناتمام خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۳۱۵) به دفاع از صیانت متن قرآن از تحریف پرداخته اند.

از منظر شیعی اهل بیت (ع) بر قرائت قرآن به شیوه رائج در جامعه تاکید کرده و از نظر ایشان هیچ گونه مجوزی جهت تغییر و اصلاح خطاهای ادعا شده متن قرآن وجود ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۳۰/۹). افزون بر این هر گونه تغییر مخالف رسم الخط قرآن تحریف تلقی گردیده و ساحت قرآن از تحریف بویژه تحریف لفظی مبرا است. اما اصلاح واژگان قرآن تا جایی که مخالف رسم الخط نباشد به خاطر نبود اعراب و نقطه در مصاحف نخستین مانعی نداشته و شاهد اهتمام مفسران خصوصاً علمای علم قرائت در طول تاریخ اسلام هستیم؛ از جمله الحجته فی القرائات السبع ابن خالویه م ۳۷۰، الحجته للقراء السبعة ابن الفارس م ۳۷۷، جامع البیان فی القرائات السبع و کتاب التیسیر فی القرائات السبع ابوعمر و دانی م ۴۴۴، تحبیر التیسیر فی القرائات العشر و النشر فی القرائات العشر ابن جزری م ۸۳۳.

به طور خلاصه مهم ترین اشکالی که به رویکرد جیمز بلامی و مانند آن وارد است تواتر قرآن و عدم تواتر قرائات است. انتظار می رفت ایشان در ضمن بحث خود این مبنا را تنقیح کرده و مستدل سازد چرا که زیربنای مخالفت اصلاح متنی او، انکار تواتر قرآن خواهد بود.

نقد دیدگاه بلامی درباره سبعا من المثانی

واژه مثانی دو بار در قرآن در آیات ۸۷ سوره حجر و ۲۳ زمر به کار رفته است: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» و «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ».

عبارت سبعا من المثانی همواره معرکه آراء مفسران بوده است. بلامی با توجه به این اختلافات گسترده بر این عبارت متمرکز شده و تعدادی از آراء قرآن پژوهان را نقل می کند. سپس معانی گفته

شده برای سبعا من المثنائی را نپذیرفته و بر آن است مثنائی ثمره اشتباه کاتب در نوشتن مثالی جمع مکسر متلو مثل مکاتب جمع مکتوب به معنای تلاوت شده‌ها است (Bellamy, 1993, 568). وی تبدیل لام به نون را به خاطر کوتاه بودن دسته لام در رسم الخط قرآن آن زمان می‌داند در حالی که نسخه قدیمی قرآن پیش رو ادعای کوتاه نوشته شدن لام را آشکارا باطل می‌سازد.^۱ وی در پاسخ به این اشکال که مثالی همان آیات کتاب است و کتاب در ادامه آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» ذکر شده می‌گوید تمایز کتاب و قرآن در همان سوره آمده آنجایی که می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ» به اعتقاد بلامی واژه «سبعا» نیز شیئا بوده و چون کاتب دندانه را خواسته یا ناخواسته به صورت ع نوشته در این فکر فرو رفته که این چه کلمه ای است سپس به خاطر شهرت عدد هفت در خاورمیانه واژه سبع را برگزیده است (Bellamy, 1993, 568). این در حالی است که ماده «ثنی» در لغت به معنای انعطاف و تکرار است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۳۹۱/۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۳۷/۲). ثنی الشی یعنی رد بعضه علی بعض (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱۵/۱؛ زبیدی، بی تا، ۲۵۲/۱۹) با این وجود واقعیت این است که واژه مثنائی در قرآن مبهم و معنای آن معرکه آراء مفسران قرآن است چنانکه گفته اند مثنائی جمع مثنی و به معنای اعاده و تکرار کردن است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۲۳/۴، آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۲۴۸/۱۲) و در توضیح آن گوناگون سخن گفته اند؛ از جمله اینکه منظور قرآن است که در هر عصر و دورانی تکرار می‌شود و تجلی تازه ای می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۴۳۲/۱۹). در قرآن سرگذشت اقوام، پندها، اخبار، داستان‌ها، احکام و غیره تکرار می‌شود بدون اینکه خاطر کسی را آزرده کند (امین، ۱۳۶۱ش، ۱۹۸/۱۱؛ میدی، ۱۳۷۱ش، ۴۰۳/۸؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۳۰۴۸/۵). تکرار استماع و تلاوت قرآن برای کسی ملال آور نیست و انگیزه چندباره استماع و تلاوت آن وجود دارد (طیب، ۱۳۷۸ش، ۳۰۳/۱۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ۹۱/۸). قرآن یکبار به صورت تدریجی طی ۲۳ سال بر پیامبر نازل شد و یکبار هم در شب قدر دفعتاً نازل و تکرار گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۴۳۲/۱۹).

شایان توجه است اگر منظور از سبعا من المثنائی همه قرآن باشد عطف شی علی نفسه رخ نمی‌دهد؛ زیرا مفعول آتیناک جامع دو صفت مثنائی و عظیم است و خدا درصدد آن بوده که بر این دو صفت قرآن تاکید کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۵۸۸/۲). در مقابل علامه طباطبایی معتقد است مثنائی جمع مثنیه و به معنای معطوف است. وجه معطوف خواندن قرآن این است که آیاتش ناظر و معطوف به یکدیگر است و هر کدام دیگری را توضیح می‌دهد بدون اینکه اختلاف و تعارضی میان آن‌ها پیش

آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۱/۱۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳ش، ۱۰/۱۶۱). و نیز گفته شده مثنای همان فواصل آیات است؛ همانطور که اواخر اشعار را قوافی می گویند اواخر آیات قرآن مثنای نامیده شده است (عاملی، ۱۳۶۰ش، ۳۵۳/۷).

قرآن پژوهان هم چنین در اسم و وصف بودن این واژه برای قرآن با یکدیگر اختلاف دارند. پاره ای از آن‌ها مثنای را از اسامی قرآن دانسته اند (رامیار، ۱۳۸۵ش، ۳۱). همانطور که شعر عرب نیز آن را تایید می کند:

فمن للقوا فی بعد حسان و ابنه و من للمثنائی بعد زید بن ثابت (حسان بن ثابت، ۱۹۴۷م، ۴۴۷/۱)

برخی دیگر مثنای را وصف قرآن دانسته و به اعتقاد ایشان قرآن نیز این وصف را برای خود به کار برده است (حجتی، ۱۳۸۲ش، ۲۶) عده ای هم بر این باورند مثنای هم اسم و هم وصف قرآن است. (محقق، ۱۳۶۴ش، ۱/۱۱۳) آن‌ها تعبیر سبعا من المثنائی را نیز مختلف تفسیر نموده برخی گفته اند سبع المثنائی همان سوره حمد است و در بیان علت آن توجیهاً متعددی بیان کرده اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹/۵۹؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷ق، ۴/۴۱۳). هم چنین گفته اند منظور سور طوال است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲/۵۸۷). سور طوال هفت سوره بزرگ قرآن شامل بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال و توبه است. نیز گفته اند مقصود سور حوامیم است؛ همان هفت سوره ای که با حم آغاز می شوند که عبارتند از مومنون، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه و احقاف (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷/۳۲۲). برخی دیگر معتقدند سبع المثنائی هفت صحیفه ای است که بر پیامبران گذشته نازل گردیده و قرآن هم جزئی از آن‌ها است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲/۵۸۷). عده ای نیز سبع المثنائی را ناظر به محتویات هفت گانه قرآن که مشتمل بر توحید، نبوت، معاد، قضا، احوال عالم، قصص و تکالیف دانسته اند (ابن جوزی، ۱۴۰۷ق، ۴/۴۱۴). این اقوال هنگامی پذیرفتنی است که عدد سبع دال بر کثرت نباشد. توضیح آن اینکه هرچند واژه سبع در این عبارت معادل هفت است اما در فرهنگ عرب مصداقی از عدد کثرت تلقی می شود؛ چنانچه در آیه ۸۰ سوره توبه می فرماید: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» هفت اینجا بیانگر خصوص هفت دریا نبوده بلکه منظور دریا‌های متعدد است. شاید سبع در آیه ۸۷ سوره حجر نیز به همین صورت بوده و خصوص هفت موضوعیت نداشته باشد (جعفری، ۱۳۸۰ش، ۹۴).

از تتبع در اقوال مفسران قرآن مشخص می شود منظور از آنچه در معنای لغوی مثنای گفته شده همان قرآن است؛ زیرا قرآن خود در آیه ۲۳ زمر بدان اشاره می کند اما منظور از سبع در سبعا من المثنائی چیست بلامی معدود سبع را مثنای دانسته و در پی آن مذکر بودن عدد (سبع) و معدود (مثنای) را خلاف قواعد نحوی می داند زیرا اعداد ۳ تا ۱۰ با معدود خود در جنس مخالفت می کند، روشن

است آیه با تعبیر «من المثنائی» درصدد آن نیست که معدود سبع را مثنائی بگیرد؛ بلکه مثنائی و حرف من قبل از آن قرینه است که منظور از سبع هفت بخش قرآن بوده و واحد بخش‌های قرآن هم که سوره یا آیه پس منظور از سبع هفت سوره یا هفت آیه است که بر پیامبر نازل شده؛ اما کدام هفت سوره یا هفت آیه؟ قطعاً منظور از سبعا من المثنائی سور طوال نیست؛ زیرا سوره حجر که در آن از سبعا من المثنائی یاد شده مکی بوده و سور طوال که عبارتند از بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال و توبه، به غیر از دو سوره اعراف و انعام همگی مدنی اند و حتی سوره انعام هم که مکی است بعد از حجر نازل شده است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ۳۴/۴). هم چنین سور حوامیم یعنی مومنون، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه و احقاف نیستند؛ زیرا اگرچه همه آنها مکی اند اما همگی بعد از سوره حجر نازل شده اند. بدین ترتیب معنای سبع هفت آیه خواهد بود که با توجه به اینکه سوره حمد از اولین سوره‌هایی است که نازل شده و بر اساس اخبار گوناگون نیز مشخص می‌شود منظور از سبع من المثنائی هفت آیه از قرآن یعنی سوره حمد است. با توجه به معنای لغوی مثنائی که دارای دو نمود تکرار و انعطاف است دانسته می‌شود کل قرآن در سوره حمد منعکس شده و اساس قرآن سوره حمد است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۸۷/۱).

نقد دیدگاه بلامی درباره تمنی فی امنیته

جیمز بلامی در مقام نقد عبارت تمنی فی امنیته در آیه ۵۲ سوره حج «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ» ابتدا به ترجمه‌های بل و بلاشر اشاره کرده سپس دیدگاه طبری و برخی مفسران درباره معنای تمنی را یادآور شده و آن‌ها را ناصواب می‌خواند (Bellamy, 1993, 569). او معتقد است تمنی فی امنیته در اصل «یملی فی املاء» بوده با این توضیح که الف املاء در رسم الخط قرآن به صورت مقصوره نوشته می‌شده لذا با رسم مصحف مخالفتی ندارد (Bellamy, 1993, 569). از طرفی وی علت تبدیل حرف لام به نون را کوچک نوشته شدن ل در آن زمان می‌داند که احتمال اشتباه آن با حرف ن را تقویت می‌کند. اما همانگونه دیده می‌شود در قدیمی‌ترین مصاحف کشف شده که قدمت آن به قرن ۷ میلادی می‌رسد لام کوچک نوشته نمی‌شده است^۱.

اما بنابر دیدگاه واژه پژوهان ماده «م ن ی» یک اصل دارد و آن تقدیر شی و قضا و حکم به چیزی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲۷۶/۵) یا به عبارت دیگر این ماده دلالت بر تشهیی حصول امری و تقدیر آن دارد. امنیه که در اصل امنویه بوده همین مفهوم را به همراه مبالغه می‌رساند و جمع آن امانی

است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۰۳/۱۱). این واژه به معنای آرزویی است که انسان آن را در نظر می‌گیرد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲۷۶/۵). تمنی به معنای تقدیر و خواستن و امنیه اسمی برگرفته شده از تمنی به معنای تقدیر آرزو و مقصود است (صعیدی، ۱۴۱۰ق، ۱۵۶/۱؛ فیومی، بی تا، ۵۸۲/۲). عبارت آیه «اذا تَمَنَّى أَلْفَى الشَّيْطَانَ فِی أُمْنِيَّتِهِ» این مفهوم را می‌رساند که هنگامی که آن نبی از روی تمایلات نفسانی اش تشهی و رغبت به امری پیدا کرد و آن را در ذهنش مقدر ساخت، اخلاصش فرونشست و شیطان او را در معرض وسوسه خویش قرار داد و با نفوذ در تشهی و رغبت او برنامه الهی اش را مختل نمود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۰۳/۱۱). شاید به همین خاطر باشد که برخی لغویان تمنی در این آیه را به معنی تلا و قرأ گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۹۵/۱۵؛ زبیدی، بی تا، ۲۰۲/۲۰) حسان بن ثابت تمنی را به معنای قرأ به کار برده و سروده است:

تمنی کتاب الله اول ليله و آخره لاقى حمام المقادر (فراهیدی، بی تا، ۳۹۱/۸)

این آیه در واقع بدین معنا است که شیطان در تلاوتش چیزی را قرار داد که در آن نبود (زبیدی، بی تا، ۲۰۲/۲۰). عموم مفسران نیز تمنی و امنیه را به معنای قرائت گرفته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۶۵/۹). هر چند تمنی در لغت به دو معنای خواست قلب و قرائت آمده اما در آیه شریفه به معنای قرائت است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳۸/۲۳). در شان نزول این آیه ابن عباس، سعید بن جبیر، ضحاک، محمد بن کعب و محمد بن قیس گفته‌اند پیامبر هنگامی که آیات «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْأُزْجَىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» را تلاوت کرد شیطان وارد کلامش شد و عبارت «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن لترتجی» را وارد آن کرد (طوسی، بی تا، ۳۳۰/۷). بنابراین مقصود آیه در نظر مفسران این است که انبیاء هر چند که معصوم از خطای عمدی‌اند لکن مانند بقیه مردم از سهو و وسوسه شیطانی در امان نیستند و هنگام تلاوت وحی شیطان در خاطر آنها وارد شده و ایشان را از حفظ آن باز می‌دارد اما خدا آنها را بر وحی و حفظ آن مسلط ساخته و بطلان وساوس شیطان را به او می‌نمایاند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۴۱/۲۳). علامه طباطبایی نیز معتقد است تمنی به معنای تقدیر امر مطلوبی است که انسان آن را در ذهن خود می‌پروراند؛ مانند اینکه انسان تمنی می‌کند ثروتمند باشد هم چنین تمنی به معنای تلاوت و قرائت نیز آمده و تمنی در این آیه به هر دو معنا صحیح است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۹۱/۱۴). اما در مقابل برخی دیگر از مفسران در اطلاق امنیه بر قرائت تردید کرده (ابن عاشور، بی تا، ۲۱۶/۱۷) و شان نزول گفته شده برای آیه را بعید دانسته‌اند که صحیح باشد؛ زیرا با عصمت انبیاء منافات دارد و موجب سلب وثوق به گفتار آنان می‌شود و از سویی منفی با دیگر آیات قرآن از جمله «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى» است (طیب، ۱۳۷۸ش، ۲۵/۱). در نظر آنان معنای آیه می‌تواند این باشد که پیامبر هنگامی که هدایت قومش را در ذهن پروراند و چیزی جز عناد

نمی دید شیطان ناامیدی را در دل او افکند تا شاید از این کار دست برکشد اما عصمت او مانع آن شد که شیطان در او نفوذ کند (ابن عاشور، ۲۱۶/۱۷).

با توجه به موارد استعمال شده ماده م ن ی در قرآن مثل آیات ۷۸ و ۱۱۱ سوره بقره، آیات ۱۱۹، ۱۲۰ و ۱۲۳ سوره نساء و آیه ۱۴ سوره حدید این واژه در بردارنده مفهوم تشهیی و تقدیر امری در ذهن بر اساس تمایلات نفسانی است و قرائت یکی از مصادیق این مفهوم است. در مجموع به نظر می رسد معنای تمنی قرائت باشد همانطور که اکثر می گویند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۴/۳) یا تقدیر و طلب امری در ذهن این منافاتی با متن نداشته و دیگر نیازی به اصلاح لفظ آن نیست؛ همانطور که مولف اذعان دارد تا جایی که ممکن است باید از تغییر رسم مصحف اجتناب نمود (Bellamy, 1996, 200).

نقد دیدگاه بلامی درباره الا امانی

نویسنده مقاله با تکیه بر ترجمه بل، بلاشر و پارت و مفسرانی چون طبری به کنکاش درباره معنای امانی در آیه ۷۸ سوره بقره پرداخته: «و مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَتَنَبَّؤُونَ» که معنای تحلق، تخرص، کذب و احادیث درباره آن گفته شده اما بلامی معتقد است واژه امانی حاصل خطای کاتب در نگارش «امالی» است (Bellamy, 1993, 569). بنابراین معنای آیه چنین خواهد شد: و در میان آنها امیونی وجود دارد که از کتاب جز املائی از آن نمی دانند. اما در نسخه کهن قرآن چنانچه دیده می شود نگارش حرف ل بدلیل بلندی آن و امکان اشتباه آن با حرف ن بسیار ضعیف است.^۱ امانی مانند واژه پیشین از ماده «م ن ی» است و یک اصل داشته و آن تقدیر شی و قضا و حکم به چیزی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲۷۶/۵). این واژه که جمع امانیه (در اصل امنویه) بوده این معنا را به همراه مبالغه می رساند (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۰۳/۱۱). البته مشتقات این واژه همانطور که می تواند برآمده از تخمین و گمان باشد می تواند از روی منطقی و قاعده بوجود آمده باشد؛ از عثمان بن عفان نقل شده که گفته است: «ما تمنیت ای ما کذبت منذ اسلمت» (زبیدی، بی تا، ۲۰۲/۲۰). از اینرو برخی معانی مجزایی را برای آن در نظر گرفته و آن تلاوت و اکاذیب است (ازهری، ۲۰۱۱م، ۳۸۳/۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۹۴/۱۵). فلان یتمنی الاحادیث یعنی او جعل می کند و به دروغ حدیث می گوید. تمنی مقلوب از «م ن ی» به معنای کذب است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۲۰۹۸/۵)؛ مجاهد امانی را به معنای کذب گرفته و عده ای تلاوت معنا کرده اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۸۰).

از نظر مفسران امانی جمع امنیه و دارای معانی مختلفی است: گفته شده امانی آن چیزی است که انسان در ذهن خود تخیل می کند که وقوع یابد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۴/۳). طبق این معنا، مفهوم آیه چنین خواهد شد: آن‌ها از کتاب نمی دانند مگر آرزوهایی مبنی بر عدم مواخذه به گناهانشان، شفاعت پدرانشان در حق آن‌ها و مانند آن. (رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۴/۳) این معنا با توجه به شیوع استعمال آن در واژه امانی در آیاتی از جمله آیه ۱۱۱ بقره، آیه ۱۲۳ نساء، اولی است. (رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۴/۳) دومین معنا اکاذیب است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۵/۱). مفهوم آیه طبق این معنا چنین خواهد بود: آنها نمی دانند از کتاب الا دروغ‌هایی که آن‌ها از علمایشان شنیدند و از روی تقلید قبول کردند. استثنای در آیه دلالت ندارد که این اکاذیب در کتاب بوده است؛ زیرا این استثناء مانند مشابه آن در آیه «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ» منقطع است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲۹۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۴۷). هم چنین گفته شده امانی به معنای تلاوت است که در این صورت آیه چنین معنایی خواهد داشت: آنها نمی دانند از کتاب مگر تلاوت و قرائت‌هایی از آن (طوسی، بی تا، ۴۱۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۴۶).

در مجموع، اقوال مفسران نشان می دهد امانی یکی از معانی مذکور را دارا است و در هر معنا که استعمال شود مفهوم آیه روشن و با سیاق عبارت سازگار است. اما چرا بلامی این واژه را ناسازگار انگاشته تنها چاره را در اصلاح آن به امالی دیده و متمایل به تغییر رسم مصحف شده با اینکه معتقد است تا وقتی مجبور نشویم نباید در اصلاحاتمان باعث تغییر رسم مصحف شویم (Bellamy, 1996, 200).

نقد دیدگاه بلامی درباره صبغه الله

در آیه ۱۳۷ و ۱۳۸ سوره بقره آمده: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۱۳۷ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ۱۳۸» بر اساس نظر نویسنده مقاله واژه صبغه معنای صحیحی به متن نمی افزاید و مفسران نیز تلویحا به این موضوع پی برده و مانند مترجمان معانی متعددی برای آن ذکر کرده اند. بل آن را مزه، بلاشر رنگ و پارت آن را غسل تعمیم می داند علاوه بر این جفری در «واژگان دخیل در قرآن» ریشه ای سریانی برای صبغه بیان می کند (Bellamy, 1993, 570). مفسران نیز معانی متعددی برای آن ذکر کرده اند؛ از جمله فطره، دین، ایمان، عقیده و اسلام که اینها به عقیده مولف با سیاق عبارت ناسازگار است (Bellamy, 1993, 570). چه معنایی دارد که قرآن بگوید چه کسی در اسلام یا ایمان بهتر از خدا است؟ بلامی بر این باور است مفسران درباره معنای صبغه الله به قهقرا رفته اند اما می توان مفهوم صبغه را در مناسبتش با فسیکفیکهم الله فهمید و بیان آن را به منظور تکریم خدا در بخشش

اشکالات تعامل پیامبر با دشمنانش فرض کرد. وی می نویسد: بدین ترتیب صبغه را می توانیم به صنیعه اصلاح کنیم بدون اینکه در رسم الخط مصحف تصرفی کرده باشیم؛ زیرا معمولاً در مصاحف قدیمی دندانان صاف نوشته نشده و اگر نوشته شده توسط کاتب نادیده انگاشته شده است (Bellamy, 1993, 570). اما همانطور که در این نسخه قدیمی قرآن می بینیم بر خلاف ادعای بلامی دندانان سمت چپ صاف نه تنها نوشته می شده بلکه بسیار درشت و برجسته هم به نگارش می آمده است.^۱ این احتمال نیز می رود که صبغه را کفایه بخوانیم. در کتیبه‌های قدیمی حرف کاف اغلب بدون قسمت مورب بالای آن نوشته می شده از اینرو ظاهر آن بسیار شبیه به دال یا صاد بوده است. کاتب اشتباه‌ها کاف را صاد خوانده و حلقه فاء را نیز انداخته است. به اعتقاد مولف اصلاح به صنیعه بهتر از کفایه است؛ زیرا تغییرات کمتری نیاز است تا در رسم الخط قرآن اعمال شود (Bellamy, 1993, 570).

اما واژه صبغه مصدر فعله از صبغ به معنای حالتی است که صبغ بر آن واقع می شود (نسفی، ۱۴۱۹ق، ۱/۱۳۴) و در اصل به معنای تغییر (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۳/۱۰) و فروردن شیئی در مایعی است؛ هنگامی که شتر برای رفع عطش لب به آب فرو می برد می گویند: «صبغت الناقة مشافرها فی الماء» وقتی که لقمه نانی را در مایعی مانند روغن فرورند می گویند صبغ اللقمه (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۸/۴۳۷). از اینرو صبغ و مشتقات آن به معنای چیزی است که لباس را با آن رنگ می کنند و صبغه الله دینی است که مسلمانان بدان گرویده و دنبال می کنند (فراهیدی، بی تا، ۴/۳۷۵). در واقع ریشه و اصل آن از فرورفتن فرزندان اهل کتاب در آبی مخصوص آمده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۴/۱۳۲۲)؛ زیرا آنان را در آب فرو می برند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۸/۴۳۷). راغب نیز این معنا را بدون ریشه شناسی برای صبغه یادآور می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۷۵). ابن فارس می نویسد: صبغ به رنگ کردن اشیاء گفته می شود. صبغه الله فطرت خدایی و عقل آدمیان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۷۵) و گروهی معتقد اند هر چیزی که انسان را به خدا نزدیک کند صبغه الله می گویند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۳/۳۳۱).

مفسران نیز معانی متعددی برای صبغه در این آیه بیان کرده اما بیشتر گفته اند منظور از صبغه الله اسلام است (ابوالفوح رازی، ۱۳۷۶ش، ۲/۱۸۹). قتاده می افزاید زیرا صبغه ای پاک تر از اسلام نیست و اسلام همان دین نوح و پیامبران پس از اوست (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱/۴۴۴). همین معنا را مجاهد نیز بیان کرده است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۸/۱۶۱). روایات اهل بیت علیهم السلام نیز صبغه را به اسلام و

معرفت امام علی علیه السلام تفسیر کرده (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۶۲/۱) و سیاق عبارت نیز این معنا را به ذهن نزدیک می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۱۵/۱). هم چنین مفسران ترکیب‌های مختلفی برای صبغه الله ارائه کرده اند؛ برخی آن را بدل از مله دانسته (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۴۰۷/۱) و برخی آن را منصوب به اغراء می دانند؛ در واقع تقدیر آیه بوده است: الزموا صبغه الله (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۱۴۴/۲) یا علیکم صبغه الله (نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ۴۱۵/۱) عده ای این دو ترکیب را به دلیل عدم انسجام معنایی آیه نپذیرفته و صبغه را مفعول مطلق گرفته اند. بدین ترتیب مسلمانان به اهل کتاب می گویند امانا بالله و صبغنا الله بالایمان صبغته (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۹۶/۱) برخی نیز قرائت مرفوع صبغه را جایز دانسته که در این صورت خبر مبتدای محذوف خواهد بود (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۱۴۴/۲).

آنچه موجب شده بلامی واژه صبغه را با سیاق عبارت ناسازگار بدانند آن است که صبغه را به معنای اسلام دانسته در حالی که صبغه الله به اسلام تفسیر گردیده است. افزون بر این وی آن را در هر دو کاربرد آن در آیه به اسلام معنا کرده حال آنکه چنین نیست. همانطور که در منابع لغوی است اسلام از معانی وضعی صبغه نبوده و در تغییر بواسطه تلوین و غیر آن نهفته و اسلام تنها یکی از مصادیق این تغییر است.

نقد دیدگاه بلامی درباره اصحاب الاعراف

در آیه ۴۸: «وَ نَادَى اصْحَابُ الاعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُوهُمْ بِسِيْمَاهُمْ قَالُوا مَا اَعْنَى عِنْدَكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ» از کسانی بحث شده که هم بهشتیان و هم دوزخیان را مشاهده می کنند و نام آنها اصحاب الاعراف است. نخست بلامی به ذکر اقوال در معنای این واژه پرداخته این واژه جمع عرف به معنای یال و تاج خروس است. لذا آیه باید معنای استعاری داشته باشد. مترجمانی که بلامی از آنها نقل قول می کند اعرف را به اشکال مختلفی قرائت کرده و معانی متعددی برای آن در نظر گرفته اند. وی ادعای مستشرقان در معنای اعرف را مردود شمرده افزون بر اینکه معنای استعاری آن را هم مشکل دانسته است (Bellamy, 1993, 571). از اینرو دو اصلاح پیشنهادی برای آن ارائه می دهد. در پیشنهاد اول اعرف را به اجراف جمع جرف اصلاح می کند. جرف ساحل رودخانه ای است که مشرف بر قسمت‌های دیگر است. وی در توضیح اصلاح حرف عین به جیم می گوید در کتیبه‌های قدیمی حرف ح به صورت امروزش نوشته نمی شده بلکه مانند کمان کوچکی با فرورفتگی در سمت راست آغاز شده و به سمت پایین و بعد راست امتداد می یافته است. اگر تنها کمی این کمان بزرگ تر شود ع را نمایان می کند (Bellamy, 1993, 571) همانطور که کتیبه قرآنی پیش رو

ادعای کتیبه پژوهانه او مبنی بر شباهت نوشتاری ع و ح را تایید می کند. ۱. پیشنهاد دوم جای گزینی اعراف به احرف جمع حرف است. از نظر او شاید این تغییر مربوط به زمان تدوین مصحف عثمانی بوده یا توسط عبید الله بن زیاد اضافه شده است. زیرا او در زمان خلافتش بر کوفه (۶۷۳ تا ۶۷۹ میلادی) املائی واژگان قرآن را اصلاح کرد و این خود باعث ورود ۲۰۰ هزار حرف الف به متن قرآن شده است. بلامی از میان دو پیشنهاد خویش احرف را به اجراف ترجیح می دهد (Bellamy, 1993, 571).

اما از نظر لغوی اعراف جمع عرف دارای دو اصل است: پیاپی آمدن امری در حالی که به یکدیگر متصل است؛ مانند یال که به آن عُرْف می گویند زیرا پشت سر هم مو روئیده؛ مثال دیگر عرفه است که به زمین صاف و هموار گویند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲۸۱/۴). عرف بر خلاف نُکر چیزی است که آشکار و بلند است مثل موی گردن اسب یا محل رستگاه آن (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۱۱۸/۸) از اینرو عرف را بر زمین مرتفع، یال اسب و تاج خروس اطلاق کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۳۸/۹؛ زبیدی، بی تا، ۳۷۸/۱۲). اصل دوم سکون و طمانینه است زیرا انسان با شناخت معروف آرامش می یابد و کسی که آن را انکار کند از آن دور می شود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲۸۱/۴). مفسران اعراف جمع عرف را به مکان بلند معنا کرده (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳۶/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۳۶/۲) اما در اینکه مقصود از مکان بلند چیست بیشتر آن را حجابی بین بهشتیان و جهنمیان می دانند که بر آن‌ها مشرف است (طوسی، بی تا، ۴۱۰/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۰۶/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۱/۸). منظور از اصحاب یا رجال اعراف در آیه نیز مشخص نیست. بیشتر مفسران بر این باورند که آنها افرادی با حسنات و سیئات برابر اند. مستند این قول، آرائی است از صحابه و تابعان درباره اصحاب الاعراف؛ مانند ابن عباس، ابن مسعود، حدیفه، عامر، قتاده، مجاهد و غیرهم (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶۵۲/۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۴/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۶۴/۴)

روایاتی از اهل بیت نیز در تایید این معنا هست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۲۰۱/۲). در مقابل آراء دیگری نیز هست از جمله: کسانی که بدون اذن والدین به جهاد رفته و کشته شده اند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۲۱۲/۷)، اهل عجب (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۶۴/۴)، مستضعفانی که حجت بر ایشان تمام نشده مانند کودکان نابالغ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۸/۸)، اهل فترت (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۴۳۴/۸) فرزندان نابالغ مشرکین (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۶۴/۴)، ملائکه (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳۹/۸)، پیامبران (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۰۹/۸) و پیامبر و اهل بیت علیهم السلام (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۵۴۹/۲).

البته علی رغم ابهامات گسترده ای که میان مفسران درباره این واژه وجود دارد دو معنا برجسته تر از سایر معانی است؛ نخست اشراف خلق و دیگر افرادی که دارای سیئات و حسنات برابر اند زیرا این دو از شواهد فراوانی برخوردار و تایید گزارش های تاریخی و روایی آنها را قریب به صحت می کند. صرف نظر از این موضوع اگر توقیفی بودن قرائات بویژه قراء سبعة هم پذیرفته نشود پذیرش پیشنهاد «اجراف» و «احرف» بدلیل تصرف در رسم مصحف بسیار دشوار خواهد بود.

نقد دیدگاه بلامی درباره حروف مقطعه

بلامی حروف مقطعه یا فواتح السور را علامت های اختصاری بسم الله الرحمن الرحیم می داند که به تدریج توسط خطای کاتبان ظاهر آن عوض شده و به شکل امروزی خود درآمده است. برای مثال حم در اصل بم بوده و بم هم نشانگر بسم الله است؛ زیرا با توجه به نگارش مصاحف کهن در می یابیم در آن زمان س آنقدر کشیده می شده که گویا در ظاهر همه اش از قلم می افتاده است. از طرف دیگر دندانان ب امروز هم کمی بلند و مایل به چپ نوشته می شود که به راحتی در زمان های قدیم می توانسته با ح اشتباه شود. نمونه دیگر حم عسق است. بلامی معتقد است هر دو قسمت این عبارت نشانگر بسم اند؛ بدین توضیح که به جهت بروز خطا در کتابت بخش اول، بخش دوم بوجود آمده و در نهایت توسط کاتبان طی مراحلی به عسق تبدیل گشته است. مثال دیگر کهیعض است. این هم مثل حم عسق دو قسمت دارد و باید به صورت «که یعض» بخوانیم. همانطور که پیش از این اشاره شد در رسم مصاحف قدیمی ک بدون حرکت مورب آن نوشته می شد. از اینرو در ظاهر شبیه ب می گردید. بنابراین می توان فهمید «که» در واقع «ب» بوده که مخفف بسم است. کتابت یعض نیز دچار تغییر شده و نسخه نویسان س را به مرور زمان به یع تبدیل کرده و به جای سق (علامت سم)، یعض نوشته اند. بعدها «که» (علامت ب) اضافه شده تا با ترکیب ب و سم این عبارت بر بسمله دلالت کند. وی درباره ط در حروف مقطعه معتقد است دسته ط علامت از قلم افتاده ای است که برخی کاتبان در حین مراجعه به سور قدیمی برای کتابت کامل بسمله آن را اضافه کرده اند. مطالعات رسم الخط قدیمی نشان می دهد ط می توانسته همان ب باشد که به تدریج و با اهمال کاتبان تغییر پیدا کرده است (Bellamy, 1993, 573).

شایان ذکر است که حروف مقطعه که از آن با عنوان فواتح السور و فواتح القرآن نیز یاد می شود مفسران گوناگون توجیه کرده اند. برخی با تاکید بر رم زآلود بودن این حروف آنها را از متشابهات قرآن دانسته که علم آن نزد خداوند است (طوسی، بی تا، ۴۸/۱). برخی آنها را تنها آغازکننده کلام وحی دانسته که معنای دیگری ندارد (ابن کثیر، ۱۹۶۶، ۶۴/۱) یا صرفاً بیانگر اتمام سوره قبلی و شروع سوره جدید است (طبری، ۱۴۱۲، ۶۹/۱). عده ای بر این باورند حروف مقطعه دلالت بر استعمال زیاد

آن حرف در آن سوره‌ها دارد (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ۱/۱۶۹) یا این که مضامین آن سوره را تعیین می‌کند؛ برای نمونه سوره اعراف که با المص آغاز شده مشتمل بر مطالبی است که در سوره‌های الم و ص موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸/۱۸). بسیاری هم آنها را نام سوره ای قلمداد کرده که با آن شروع شده (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۱/۱). هم چنین پاره ای گفته اند حروف مقطعه برگرفته از اسمای الهی، اسمای قرآن (طوسی، بی تا، ۴۷/۱) یا نام فرشته یا پیامبری است و یا علامت‌هایی هستند که کاتبان وحی نوشته اند (بنت الشاطی، ۱۴۰۴ق، ۱۴۳).

ولی اینکه بلامی این حروف را مخفف بسمله دانسته مانند این دیدگاه‌ها خالی از اشکال نیست. زیرا معنایی ندارد که بسم الله الرحمن الرحیم در ابتدای سوره همانطور که نگارنده در نسخ قدیمی قرآنی مشاهده کرده نگاشته شود سپس بلافاصله مخفف آن نیز بیان گردد؟ این پرسشی است که بلامی نیز از پاسخ به آن پرسش طفره رفته افزون بر این حروف مقطعه ۱۴ حرف در ابتدای ۲۹ سوره قرآن است که وی تنها اندکی از آنها را دشوارانه توجیه و درباره بقیه ساکت است.

نتیجه

هرچند به کارگیری متد نقد متن در مصحف عثمانی از جانب بلامی در مطالعه دشواری‌های متن قرآن به نوعی نوآوری در عرصه مطالعات قرآنی به شمار می‌آید و از آن نتایجی را نیز به ارمغان می‌آورد اما برون داد آن به خوبی آشکار کرد این رویکرد در مبنا و محتوا پرسش‌ها و اشکالاتی گوناگونی پیش روی خود دارد که از مهم ترین آنها در نظر نگرفتن تواتر متن مصحف، استنتاج غلط از اختلاف دیدگاه مفسران و بی پایه بودن برخی از ادعاهای کتبیبه شناختی او در جانشین ساختن واژگان پیشنهادی است.

منابع

قرآن کریم.

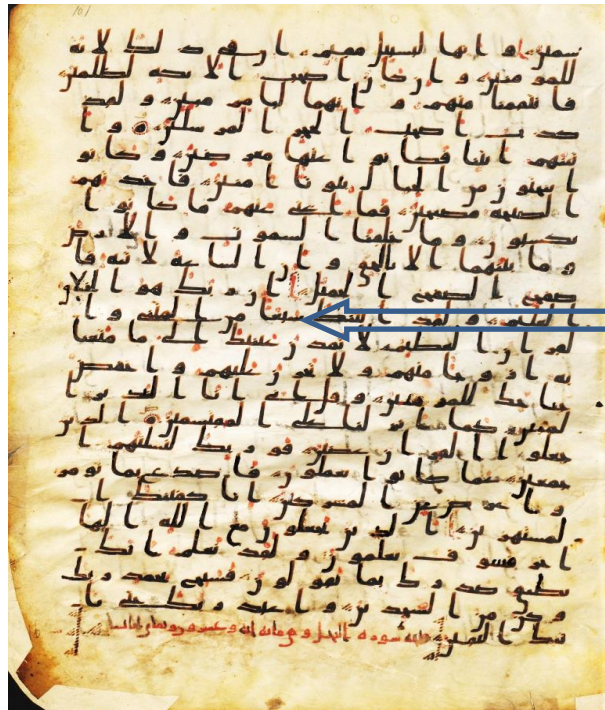
۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۹۹ق)، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، بیروت، المكتبة العلمیة.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، المکتب الاسلامی.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا)، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
۴. ابن خالویه، حسین بن احمد (۱۴۱۳ق)، *اعراب القرائات السبع و عللها*، قاهره، مکتبه الخانجی.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت، موسسه التاريخ.
۶. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و

التوزیع.

۷. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن کثیر دمشقی، ابی الفداء (۱۹۶۶م)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالاندلس للطباعة.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۶ش)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. امین، نصرت (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۱۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
۱۵. بلاشر، رژی (۱۳۷۴ش)، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۸۲ش)، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. جزری، محمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *تحییر التیسیر فی القرائات*، اردن، دارالفرقان.
۱۹. جعفری، یعقوب (۱۳۸۰ش)، «بحثی درباره تعبیر سبعا من المثانی»، *مجله ترجمان وحی*، شماره ۹.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش)، *قرآن در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۱. جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲۲. حجتی، محمداقبر (۱۳۸۲ش)، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران، فرهنگ اسلامی.
۲۳. خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا)، *البیان فی تفسیر القرآن*، بی جا.
۲۴. دارمی، عبدالله بن الرحمن (۱۳۴۹ق)، *سنن الدارمی*، دمشق، مطبعة الحدیثة.
۲۵. ذهبی، محمد حسین (بی تا)، *التفسیر و المفسرون بحث تفضیلی عن نشأة التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

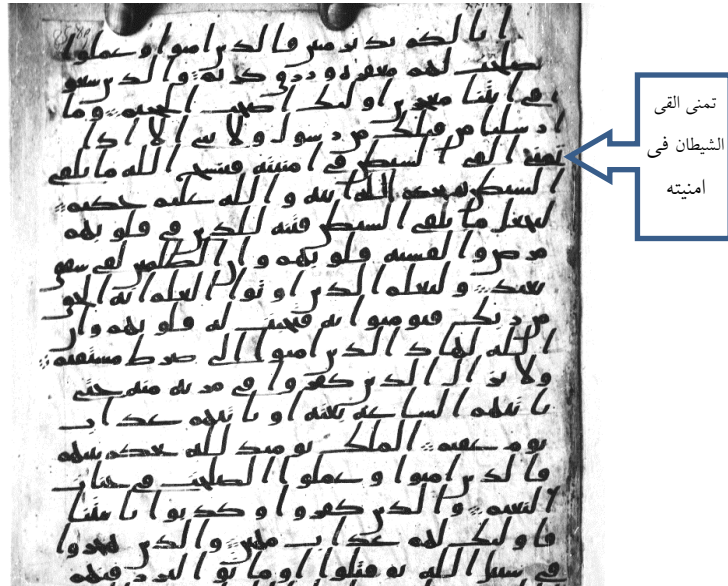
۲۶. رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۲۸. رامیار، محمود (۱۳۸۵ش)، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر.
۲۹. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م)، *تفسیر المنار*، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب.
۳۰. زبیدی، مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
۳۱. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة.
۳۲. زمخشری، محمود (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۳. _____ (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۴. سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
۳۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۸ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، المكتبة العصرية.
۳۶. _____ (۱۴۲۱ق)، *الدر المثور فی تفسیر الماثور*، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۷. صعیدی، عبدالفتاح (۱۴۱۰ق)، *الافصاح فی فقه اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر، تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دارالکتاب الثقافی.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۱. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر آی القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۳. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
۴۴. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالمعرفة.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا)، *کتاب العین*، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
۴۷. فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۷۴ش)، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.

۴۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، الصدر.
۴۹. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، بیروت، المكتبة العلمية.
۵۰. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۵۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۵۲. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، علمی.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. محقق، محمدباقر (۱۳۶۴ش)، *تفسیر المحقق*، بی جا، اسلامی.
۵۵. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۶. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۵۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. میدی، رشید الدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران، امیرکبیر.
۶۰. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقائق التاویل)*، بیروت، دارالکلم الطیب.
۶۱. نیسابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
62. Bellamy, James, (2006), «Textual Criticism of the Quran», *Encyclopaedia of the Quran*, V5 pp238-252, Leiden Boston: Brill.
63. Bellamy, James (1993), «Some Proposed Emendations to the Text of the Koran», Connecticut, *Journal of American Oriental Society*, No: 113.
64. Bellamy, James (1996), «More Proposed Emendations to the Text of the Koran», Connecticut, *Journal of American Oriental Society*, No: 116.
65. <https://corpuscoranicum.de/>.



سبعاً من
المثانی

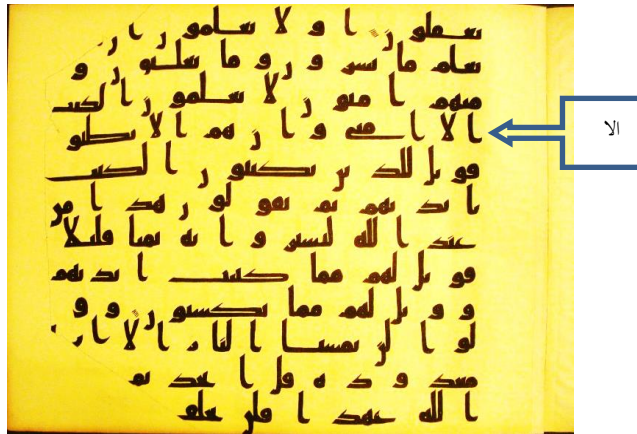
شکل ۱-۱: نسخه قدیمی قرآن به خط کوفی در کتابخانه دولتی برلین که طبق آزمایش رادیو کربن با احتمال % ۹۵/۴ قدمت آن به ۶۶۲ تا ۷۶۵ میلادی می رسد. <https://corpuscoranicum.de/>



شکل ۱-۲: نسخه خطی بسیار قدیمی قرآن به خط حجازی و نگهداری شده در کتابخانه ملی فرانسه

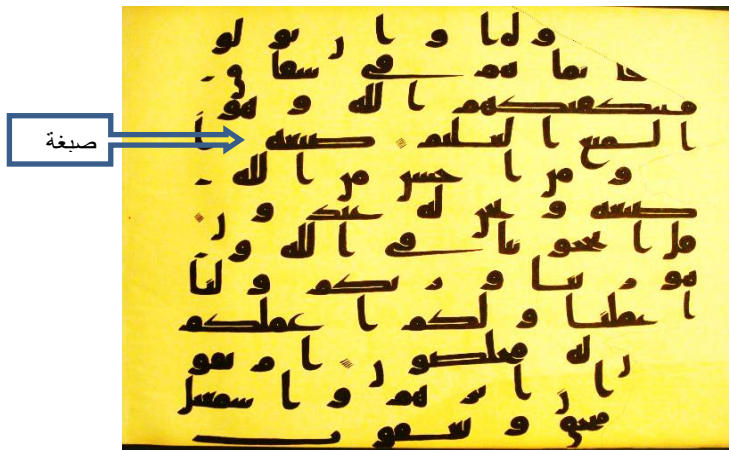
قدمت این مصحف طبق آزمایش رادیو کربن با احتمال % ۹۵/۴ به

سال‌های ۵۶۸ تا ۶۴۵ میلادی بر می‌گردد. (<https://corpuscoranicum.de/>)



شکل ۳-۱: نسخه خطی قرآن به خط کوفی مربوط به قرن ۸ میلادی کتابخانه ایالتی

برلین (<https://corpuscoranicum.de/>)



شکل ۴-۱: نسخه خطی قرآن به خط کوفی مربوط به قرن ۸ میلادی

کتابخانه ایالتی برلین (<https://corpuscoranicum.de/>)

شکل ۵-۱: نسخه خطی قرآن منسوب به امام علی علیه السلام در کتابخانه رضا رام پور هند.



که قدمت آن به قرن ۸ و ۹ میلادی بر می گردد. (<https://corpuscoranicum.de/>)