

نقد مقاله «ابن مجاهد و پایه گذاری نظریه قرائت های هفت گانه»*

نویسنده: کریستوفر ملچرت**

مترجم و ناقد: الهه شاه پسند***

چکیده

پروفسور ملچرت در این مقاله کوشیده است با در نظر گرفتن تقابل موجود بین اصحاب حدیث و نیمه عقل گرایان در قرن چهارم بغداد، به تحلیل عملکرد ابن مجاهد در تسبیح قرائات بپردازد. محاکمه ابن مقسم و ابن شنبوذ، بیشتر به عنوان نمادی از پیروزی اصحاب حدیث شناخته شده است. ملچرت این مسئله را به صراحت رد نکرده، اما کوشیده است از طریق نشان دادن گرایش نیمه عقل گرایانه ابن مجاهد، نقش مغفول نیمه عقل گرایان در این زمینه را بازنمایی کند. او از رهگذر بررسی علمی که ابن مجاهد به آنها ورود داشته است و نیز ارتباط این علوم، نقشی را که ابن مجاهد در سده چهارم بغداد در تغییر وجهه قرائات از یک علم ادبی - قرآنی به علمی حدیثی ایفا کرد، تبیین نموده است. ملچرت شباهت ها و تفاوت های نقل قرآن و نقل حدیث را مورد بررسی قرار داده است و بدین وسیله کوشیده است روند انتقال الگوهای حدیثی به حوزه قرائات را به نظاره بنشیند. مقایسه های آماری در برخی ویژگی های علم قرائت، قبل و بعد از ابن مجاهد، به تحلیل او کمک کرده اند.

واژگان کلیدی: قرآن، ابن مجاهد، قرائت های هفت گانه، نیمه عقل گرایان، اصحاب حدیث،

نقل قرآن، نقل حدیث

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۵/۴.

** استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه آکسفورد: Christopher.melchert@pmb.ox.ac.uk

*** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد: shahpasand@quran.ac.ir

مقدمه

این متن، ترجمه‌ای از مقاله «ابن مجاهد و پایه‌گذاری نظریه قرائت‌های هفت‌گانه» اثر کریستوفر ملچرت، استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه آکسفورد است (Melchert, Christopher, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Quranic Readings," Studia Islamica, No. 91, (2000), pp. 5-22). رویکرد تاریخی حاکم بر این پژوهش و تحلیلی که از تسبیح قرائات توسط ابن مجاهد ارائه می‌دهد، آن را شایسته ترجمه کرده است. این مقاله با در نظر گرفتن تقابل موجود بین اصحاب حدیث و نیمه‌عقل‌گرایان در قرن چهارم بغداد به تحلیل عملکرد ابن مجاهد پرداخته است.

مرکزیت یافتن بغداد از میانه سده سوم قمری، زمینه‌پاگیری مکاتب نوین و غیربومی در علوم مختلف اسلامی را فراهم آورد (پاکتچی، اصحاب حدیث، بی‌تا: ۹/۱۱۷). برخی از مهم‌ترین این گروه‌ها در قرن چهارم بغداد، این سه گروه هستند: اصحاب حدیث، عقل‌گرایان و گروه‌های میانی که نویسنده این مقاله آنان را نیمه‌عقل‌گرایان نامیده است. به منظور درک بهتر فضای عصر ابن مجاهد و نیز اصطلاحاتی که نویسنده به کار برده است، توضیحی کوتاه درباره هر یک از این گروه‌ها ارائه می‌شود.

الف) اصحاب حدیث

در نیمه نخست سده سوم قمری، سنت‌گرایانی برجسته چون احمد بن حنبل (۲۴۱ق) و اسحاق بن راهویه خود و هم‌فکرانشان را «اصحاب حدیث» خواندند. (همان، ۱۱۴) اینان گرچه در اوایل قرن سوم در جریان محنت تحت فشار قرار گرفتند، بعد از خلافت متوکل در ۲۳۲ق، وضعیتشان به یکباره تغییر کرد (انصاری، احمد بن حنبل، بی‌تا: ۶/۷۱۹ و ۷۲۰). از نظر فقهی نیز اصحاب حدیث در نیمه دوم سده دوم، در برابر اصحاب رأی در موضع ضعف قرار گرفته بودند، اما در اواخر سده با ظهور شافعی که اسلوب فقهی مدون و اجتهادی عرضه کرد، جریان امور به سود اصحاب حدیث دگرگون شد. هرگز نمی‌توان تأثیر شگرف شافعی بر فقه احمد و معاصران او را از اصحاب حدیث نادیده انگاشت (پاکتچی، احمد بن حنبل، بی‌تا: ۶/۷۲۵).

در آغاز سده چهارم، ابوبکر خلیل (۳۱۱ق) عنایت خود را صرف جمع‌تعالیم منقول از احمد کرد و آن را به صورت یک کتاب عرضه نمود؛ کتابی که به عنوان مرجعی در مذهب احمد بن حنبل شهره شد (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد و ذیوله، ۱۴۱۷: ۵/۳۱۹). در نیمه دوم

سده چهارم قمری، بغداد پایگاه اصلی پیروان احمد بود (پاکتچی، احمد بن حنبل، بی تا: ۶/ ۷۲۷). دو مذهب مالکی و شافعی - که در واقع شعبی از اصحاب حدیث به شمار می رفتند - در قرن چهارم، به عنوان مذاهبی مستقل شناخته می شده اند و عنوان اصحاب حدیث در آثار این دوره، در عرض این دو به کار رفته است (پاکتچی، اصحاب حدیث، بی تا: ۹/ ۱۱۹).

ب) عقل گرایان

عقل گرایان را می توان عنوانی جامع برای «اصحاب کلام» و «اصحاب رأی» دانست. در هر دو گروه منبع بودن عقل به رسمیت شناخته می شود؛ با این تفاوت که اصطلاح اصحاب رأی در مورد فقیهان و اصطلاح اصحاب کلام در مورد متکلمان به کار رفته است. ملچرت نیز در شمار مصادیق عقل گرایان، از دو گروه فقیهان اهل رأی و متکلمان معتزلی نام برده است (۷۰. Melchert, "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal," 1997: pp. 236-238).

اصحاب رأی عنوانی است برای یکی از دو گرایش اصلی در فقه سده های نخستین اسلامی که مروج کاربرد شیوه های اجتهاد الرأی در استنباط فقهی بوده اند. در تاریخ فقه، فقه های سرزمین عراق، به ویژه فقه کوفی ابوحنیفه، به عنوان نماد این گرایش شناخته می شده اند (پاکتچی، اصحاب رأی، بی تا: ۹/ ۱۲۶). اصطلاح اصحاب رأی در دوره های بعد نیز به کار رفته است، اما در این کاربرد، این اصطلاح تعبیر دیگری از مذهب حنفی بود (همان، ۱۳۲).

از میان فرقه ها و مکاتب گوناگون اسلامی در سده های دوم و سوم قمری، معتزله و مکاتب منشعب یا نزدیک به آن، داعیه دار علم کلام بودند و با ارائه مجموعه عقاید کمابیش نظام یافته و تحلیل شده در هیأت دستگاه جهان شناختی دینی مبتنی بر برداشت های عقل گرایانه، اندیشه کلامی خود را مطرح ساختند (پاکتچی، اندیشه های کلامی در سده های ۲ و ۳، ۱۳۹۳: ۳۲۳)؛ لذا شاخص ترین متکلمان در قرون متقدم وابسته به مکتب اعتزال بوده اند. اصحاب کلام هم در فهم حدیث از عقل بهره می گرفتند و هم ناسازگاری حدیث با عقل را دلیلی کافی برای رد آن می شمردند (پاکتچی، فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظی)، ۱۳۹۲: ۳۳). اصحاب حدیث با متکلمان ستیز می کردند و به کار گرفتن عقل در مسائل ایمانی را مکروه و بدعت می پنداشتند. به نظر ایشان برای حصول اعتقاد هیچ راهی جز قرآن و سنت وجود نداشت (جلالی مقدم، اندیشه های کلامی در سده های ۴-۶ ق، ۱۳۹۳: ۳۴۳).

ج) نیمه عقل گرایان

پروفسور ملچرت، افراد نه کاملاً اهل حدیث و نه کاملاً عقل گرا را «نیمه عقل گرا» نامیده است. به گفته وی، این اصطلاح به یک استاندارد تبدیل نشده است. فان اس با تأکید بر موضع آنان در قبالات عقیدتی، آنها را «اهل الإثبات» نامیده است؛ عنوانی که یاقوت (یا قوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۶/۲۴۵۳) درباره طبری مفسر و مورخ به کار برده است. اما این، اشکال را دو چندان می کند؛ چرا که آنها در قرن سوم این اصطلاح را درباره خودشان به کار نبرده اند. به علاوه، این اصطلاح بعداً برای معرفی همه اهل حدیث به کار رفت؛ چه آنها که درگیر کلام شده بودند و چه آنها که به کلام وارد نشده بودند. «متکلمون اهل السنه» چیزی است که آنها خود به رسمیت شناخته بودند. پیش فرض چنین عنوانی، این است که اصطلاح «اهل السنه» مشتمل بر متکلمان نیست (Melchert, "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal," 1997: p.249).

اعتقاد به مخلوق بودن لفظ قرآن، (Ibid, p. 241) ارتباط با مکتب فقهی شافعی (Ibid, pp. 241, 247) و تخصص در اصول فقه (Ibid, p. 248)، شاخصه های مشترکی است که ملچرت در افرادی که آنها را نیمه عقل گرا نامیده، یافته است. او نیمه عقل گرایان نه کاملاً اهل حدیث و نه کاملاً عقل گرا را منشأ پیدایش مکاتب کلاسیک فقهی و نیز صوفیسم دانسته است (Ibid, p. 250) و بعید ندانسته که بتوان به واسطه ابن مجاهد، گروه نیمه عقل گرا را خواستگاه سازمان کلاسیک قرائت قرآن نیز بر شمرد (Ibid, p. 251). دکتر احمد پاکتچی در جایی اصطلاح «اصحاب حدیث کلام گرا» (ر.ک: پاکتچی، اندیشه های کلامی در سده های ۲ و ۳، ۱۳۹۳: ۳۴۰) و در جای دیگر «اصحاب حدیث معتدل» (پاکتچی، اصحاب حدیث، بی تا: ۱۱۹/۹) را برای این گروه به کار برده است.

ترجمه مقاله

۱۰۸

شهرت ابن مجاهد (۳۲۴ق) به تسبیح قرائات مقبول از متن قرآن باز می گردد؛ راهی که هیچ قاری دیگری در آن قدم نهاده بود. دو قاری قرآن، یعنی ابن مقسم و ابن شنبوذ، در جهت ارائه دو قرائت نامقبول تلاش کردند. ابن مقسم در سال ۳۲۲ق و ابن شنبوذ در سال ۳۲۳ق را وادار کردند که در ملاً عام توبه کنند. محاکمه ابن مقسم و ابن شنبوذ، نمادی از پیروزی اصحاب حدیث بود. یقیناً ابن مجاهد برخی الگوهای علم حدیث را به علم قرآن وارد کرده

است. با این حال، وی به مخالفان نیمه عقل گرای اصحاب حدیث بسیار نزدیک تر بود. قبل از ابن مجاهد، مطالعه و انتقال قرائات قرآنی توسط دستوریان و ادیبان - و نه محدثان - انجام می شد. نه او و نه اخلاف وی، هیچ گاه روش آنان را به طور کامل نپذیرفتند.

احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد در سال ۲۴۵ ق متولد شد و در سال ۳۲۴ ق درگذشت (ابن ندیم، الفهرست، ۱۸۷۲: ۳۱؛ برای زندگی نامه ابن مجاهد، ر.ک: ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۴/۲۴). او قرآن و حدیث را در بغداد آموخت و به نظر می رسد که یک بار، آن هم فقط برای زیارت مکه از بغداد خارج شده باشد. خطیب بغدادی - که به عنوان یک منتقد معتدل رجال شناخته می شود - می گوید: ابن مجاهد در حدیث کاملاً موثق است. با این حال، من هیچ گزارشی از دیگر متخصصان رجال نیافته ام و فکر می کنم بتوان گفت ابن مجاهد به ندرت به نقل حدیث پرداخته است (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۱۴۴/۵).^[۱] هیچ سند مکتوبی درباره اینکه وی فقه را جدا از حدیث بررسی کرده باشد، در دست نیست. ظاهراً وی پیرو مذهب شافعی بوده است. منابع شافعی از او چنین نقل کرده اند:

هر کس به قرائت ابوعمر و قرائت کند و از مذهب شافعی (در فقه و نیز شاید در کلام) پیروی کند و تاجر ابریشم باشد و شعر ابن معتمر را روایت کند، ظرفش کامل است (إسنوی، طبقات الشافعية، ۱۹۷۱: ۳۹۴/۲. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۵/۲۴).

در این نقل، اشتغال او به ادبیات، به واسطه ارجاع به ابن معتمر و ظرافت^[۲] مورد اشاره قرار گرفته که این با داستان ها و اقوال بسیاری تأیید می شود (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۱۴۴-۱۴۸؛ یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۵۲۰-۵۲۳). تحسین او از فقه شافعی، چیزی فراتر از یک جهت گیری محدثانه است و به طور خوشبینانه تر، شاید ناظر پیروی از مکتب فکری نیمه عقل گرا باشد. این مطلب با همکاری ابن مجاهد با وزیر علی بن عیسی تأیید می شود. ابن مجاهد در کنار ابوالحسن واسطی به علی بن عیسی کمک کرد که کتاب «معانی القرآن و تفسیره» را بنگارد (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۵/۲۴).^[۳]

قبلاً به محدثان و نیمه عقل گرایان اشاره شد. گروه اول کلام را رد کردند و فقط قرآن و حدیث را به عنوان منبع فقه و عقیده قبول داشتند. در نگاه آنان، مهارت در حدیث و مهارت در فقه عملاً یکسان است. اگر از آنان سؤال فقهی پرسیده می شد، ترجیح می دادند با خواندن یک حدیث (و در عین حال دیدگاه های صحابه و تابعین) جواب آن را بدهند (v.Spectorsky, A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh" 1982: 461-465). آنان خود را «اصحاب الأثر»، «اهل السنة» یا «اهل السنة والجماعة» می نامیدند. در قرن سوم بغداد، این افراد حنبله یعنی احمد بن حنبل و پیروانش بودند.

نیمه عقل‌گرایان که احتمالاً خودشان را «متکلمین اهل السنه» می‌نامیدند، علم فقه را به عنوان زمینه‌ای جدا از حدیث توسعه دادند و فنون عقلی کلام را در دفاع از عقاید کلامی محدثان به کار بردند. آنها به مکاتب فقهی در حال رشد شافعی و مالکی وابسته بودند. اهل حدیث آنها را شدیدتر از دیگر معاصرانشان مانند شیعه و معتزله محکوم می‌کردند (v. 234-523 Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", 1997). در میان حنابله، نقش خلّال در بنیان‌گذاری مکتب فقهی حنبلی به موازات مکتب شافعی و دیگر مکاتب، توانست جبهه محدثان متعصب را بی‌اعتبار کند. جورج مقدسی^[۴] (۱۹۲۵-۲۰۰۲م.) به طور کلی درباره فقه اسلامی گفته است: «فقه اسلامی به طور مساوی از دو چیز روی گرداند: عقل‌گرایی بی‌حد و حصر جنبش فلسفی - الاهیاتی و ایمان‌گرایی ناتوان جنبش حدیثی» (Makdisi, The Rise of Humanism, 1990: 19. V; also Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law. 1997: chaps. 1,7). بعداً در قرن چهارم هجری، حنابله پیشگام، مداخله در عقاید را [با استفاده از] کلام آغاز کرد (Reinhart, A. 21f Kevin, Before Revelation, 1995). با وجود این، محدثان بغدادی در زمان ابن مجاهد، هنوز به طور کلی افراطی بودند.

«ناقلان قرآن» و حدیث

تا زمان ابن مجاهد قرائات قرآنی در حلقانی منتقل می‌شد و مورد تحقیق قرار می‌گرفت. جالب توجه است که بیشتر قرائات هفت‌گانه ابن مجاهد، از جانب محدثان برجسته صادر نشده‌اند. در زیر، آمار تقریبی فعالیت هر یک از قاریان به عنوان محدث و نیز سهم ذکر نام هر یک از آنها در صحاح سته حتی با اسناد واحد ذکر شده است:

لیست ۱: قاریان در صحاح سته

۱. عبدالله بن عامر (۱۱۸ق) دمشقی: ۲/۶
۲. عبدالله بن کثیر داری (۱۲۰ق) مکی: ۶/۶
۳. عاصم بن ابی‌النجد (۱۲۷ق) کوفی: ۶/۶
۴. ابوعمر و بن علاء (۱۵۴ق) بصری: ۰/۶
۵. حمزه بن حبیب (۱۵۶ق) کوفی: ۵/۶
۶. نافع بن عبدالرحمن (۱۶۹ق) مدنی: ۰/۶
۷. علی بن حمزه کسائی (۱۸۹ق) کوفی: ۰/۶

همان طور که معلوم است، نام سه نفر از این قاریان، اصلاً در صحاح سته نیامده است. ابن کثیر تابعی (نفر دوم) تنها کسی است که نامش در همه صحاح سته دیده می شود.^[۵] احمد بن حنبل به قرائت عاصم اشاره داشته، اما در مورد جایگاه وی در نقل حدیث، به اظهار نظری تردیدآمیز اکتفا کرده است: «او خوب و قابل اعتماد است، اما اعمش حفظ از اوست». دیگر رجالیان، جایگاه وی را در نقل حدیث تضعیف کرده اند (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۳۲۵: ۳۹/۵). نام حمزه در پنج مورد از صحاح سته دیده می شود، اما بیشتر رجالیان جایگاه متوسطی را در حدیث با تعبیر «صدوق در حدیث» به او نسبت می دهند (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۳۲۵: ۲۷/۳).

به طور منصفانه، حتی راویان اصلی قرائت های هفت گانه، محدثان کم اهمیتی به شمار می روند:^[۶]

لیست ۲: راویان هفت قرائت در صحاح سته

- ۱- حفص بن سلیمان (۱۸۰ق) بغدادی سپس مکی - عاصم ۲/۶
- ۲- سلیم بن عیسی (۱۸۸ق) کوفی - حمزه ۰/۶
- ۳- شعبه بن عیاش (۱۹۳ق) کوفی - عاصم ۵/۶
- ۴- عثمان بن سعید قرشی ورش (۱۹۷ق) مصری - نافع ۰/۶
- ۵- یحیی بن مبارک یزیدی (۲۰۲ق) بغدادی - ابوعمر و ۰/۶
- ۶- عیسی بن مینا قالون (۲۲۰ق) مدنی - نافع ۰/۶
- ۷- خلاد بن خالد شیبانی (۲۲۰ق) کوفی - حمزه ۰/۶
- ۸- خلف بن هشام (۲۲۹ق) بغدادی - حمزه ۲/۶
- ۹- لیث بن خالد (۲۴۰ق) بغدادی - کسایی ۰/۶
- ۱۰- حفص بن عمر دوری (۲۴۰ق) بغدادی - ابوعمر و، کسایی ۱/۶
- ۱۱- عبدالله بن احمد بن بشیر بن ذکوان (۲۴۲ق) دمشق - ابن عامر ۲/۶
- ۱۲- هشام بن عمار (۲۴۵ق) دمشق - ابن عامر ۵/۶
- ۱۳- احمد بن محمد بزی (۲۵۰ق) مکی - ابن کثیر ۰/۶
- ۱۴- صالح بن زیاد سوسی (۲۶۱ق) اهل بین النهرین - ابوعمر و ۰/۶
- ۱۵- محمد بن عبدالرحمن قنبل (۲۹۱ق) مکی - ابن کثیر ۰/۶

نام نه نفر از این راویان در هیچ یک از صحاح سته دیده نمی شود. فقط هشام بن عامر، واعظ مسجد اموی و فقیه جزء، نقش قابل ملاحظه ای به عنوان یک محدث داشته است. او گاه به دلیل نقل احادیثی که آنها را سماع نکرده و همچنین درخواست وجه در قبال نقل حدیث، محکوم شده است. احمد بن حنبل وی را به دلیل اعتقاد به مخلوق بودن لفظ قرآن محکوم کرده است؛ موضع گیری ای که شاخصه نیمه عقل گرایان است (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۵۲۸-۵۲۰/۱۸؛ ابن حجر، تهذیب، ۱۳۲۵ق: ۵۴-۵۲/۱۱؛ خلال، مسند من مسائل ابی عبدالله احمد بن محمد بن حنبل، ۱۹۷۵: ۵۵۶/۲۹).^[۷] رجالیان شعبه بن عیاش را در مقام محدث کاملاً تضعیف کرده اند (ابن حجر، تهذیب، ۱۳۲۵: ۳۷-۳۴/۱).

در اواخر قرون متقدم هجری، شش نفر به عنوان ائمه قرائات مختلف مشهور بودند که ابن مجاهد آخرین آنهاست:^[۸]

لیست ۳: ائمه قرائات

۱. ابوعبید قاسم بن سلام (۲۲۴ق)، مکه
 ۲. احمد بن جبیر کوفی (۲۵۸ق)، انطاکیه
 ۳. اسماعیل بن اسحاق جهضمی (۲۸۲ق)، بغداد
 ۴. محمد بن جریر طبری (۳۱۰ق)، بغداد
 ۵. محمد بن احمد داجونی (۳۱۰ق)، [الرملة]
 ۶. احمد بن موسی بن عباس بن مجاهد (۳۲۴ق)، بغداد
- سه نفر از این شش نفر، محدثان فعالی بودند (نفر اول، سوم و چهارم). همه، غیر از یکی، آشکارا با بغداد ارتباط داشتند. ابوعبید لغت شناس، بیشتر در بغداد فعالیت کرد و فقط در ۲۱۹ق به مکه سفر کرد. هنگامی که داجونی احتمالاً برای مدتی در آنجا [بغداد] درس خوانده است؛ همانند ابن مجاهد که مشهور است مسافرتی [به خارج از بغداد] نداشته و گفته شده زیر نظر او [داجونی] درس خوانده است (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۶۳۸/۲۳). در این بین، فقط احمد بن جبیر ارتباطی با بغداد نداشته است. این مطلب با مقایسه لیست های قبل به دست می آید.

همان سه محدث بغدادی در زمینه فقه نیز فعال بودند. مشکل بتوان گفت ابوعبید ارتباط ویژه ای با فقه داشته است. او گاه پیرو شیبانی، گاه پیرو واقدی و گاه پیرو شافعی به شمار آمده است.^[۹] اسماعیل بن اسحاق جهضمی (نفر سوم) یک مالکی سرشناس بود. طبری (نفر

چهارم) معمولاً با سیستم فقهی اختراعی خودش شناخته می شود. خصوصیت جالب توجه دیگر، گرایش نیمه عقل گرایانه همه این فقیهان است. احمد بن حنبل ابوعبید را به دلیل نوشته های کلامی اش سرزنش می کرد (ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ۱۹۵۲: ۵۷/۱). درگیری های طبری با حنابله مشهور است (E.g., v. Rosenthal, Franz, "General", 1:71-77 Introduction, The History of جهضمی دشوارتر است. با این حال، معلم اصلی او احمد بن مُعَدَّل (۲۴۰ق) مسلماً یک نیمه عقل گرا بوده است. او به کلام مشغول بود و به همین علت، احمد بن حنبل وی را جرح می کرد (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۵۲/۱۷).^[۱۰] همچنین او از اعتراف به مخلوق بودن قرآن ابا کرد (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۵۴/۱۷؛ سیر أعلام النبلاء، ۱۹۸۲: ۵۲۰/۱۱). ظاهراً نام ابن مجاهد به درستی بین نیمه عقل گرایان قرار گرفته است. نهایتاً ابوعبید، جهضمی، طبری و ابن مجاهد همگی در ادبیات فعالیت داشتند (برای هر کدام ر.ک: یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۵/۲۱۹۸-۲۲۰۲ (ابوعبید)؛ ۲/۶۴۷-۶۵۱ (جهضمی)؛ ۶/۲۴۴۱-۲۴۶۹ (طبری)؛ ۲/۵۲۰-۵۲۳ (ابن مجاهد)) این حاکی از این است که در آن زمان، قرائن های اصلی قرآن، جدا از حدیث و به واسطه کارشناسانی جداگانه نقل شده اند؛ بنابراین، مطالعه تخصصی اختلاف قرائنات، در حلقات ادبای بغدادی گسترش یافت.

از مشهورترین محققان قرائنات که نامشان به طور عجیبی از لیست سیوطی غایب است، ابن قتیبه (۲۷۶ق) - که کتاب القراءات او مورد اشاره ابن ندیم قرار گرفته (ابن ندیم، الفهرست، ۱۸۷۲: ۳۵) - و ابوبکر بن ابی داود (۳۱۶ق)، نویسنده کتاب المصاحف - که ابن ندیم به او اشاره نداشته - هستند. ابن قتیبه و ابن ابی داود نیز مانند ابوعبید، جهضمی، طبری و ابن مجاهد فعالیت زیادی در بغداد داشتند. این دو نیز مانند آنها در زمینه ادب فعال بودند و هر دو نیز به خاندان های درباری نزدیک بودند. گرچه ابن قتیبه مشهور به پیروی از محدثان است، محدثان رغبتی به پذیرش او ندارند؛ چرا که او گاه موضع نیمه عقل گرایان را تأیید کرده است (Lecomte, 1965: pt. 2, chap. 1, Ibn Qutayba, 1965: pt. 2, chap. 1, [۱۱] ولی ابن ابی داود بیشتر به عنوان یک محدث شناخته می شد و به وضوح، حمله حنابله علیه طبری را رهبری کرد. آنها مثال هایی هستند از اینکه چگونه جریان نگهداری از نسخ و ابزار مدرن چاپ، کمک کرده است تا برخی نویسندگان قرون میانه، در تحقیقات مدرن، مشهورتر از زمان خودشان باشند.

[گفته‌های پیشین] دلیل بر این نیست که محدثان به قرائات قرآنی بی‌علاقه بودند. ابن ندیم کتابهایی در باب قرائت را به شش نفر از فقهای اصحاب حدیث نسبت داده است.^[۱۲] با این حال، بخشی که او به طور خاص به کتب قرائات اختصاص داده، به واقع، تحت سلطه نحویان و دیگر ادبا - و نه محدثان - قرار دارد (ابن ندیم، الفهرست، ۱۸۷۲: ۳۵)^[۱۳] آنچه بعدها به عنوان سنت اصیل مطالعات نصوص قرآنی شناخته شد، ظاهراً به نتیجه کار متخصصان متقدم حدیث اعتنایی نکرد، بلکه بنای کار خود را بر سنتی خاص در ملتقای حدیث، دستور زبان، فقه، ادب و کلام اهل تسنن قرار داد.

مشابهت‌های نقل قرآن و نقل حدیث

می‌توان انتظار داشت که نقل قرآن و نقل حدیث شبیه به یکدیگر باشند؛ زیرا هر دوی آنها درگیر آموزش مجموعه کم یا زیادی از اطلاعات از یک یا چندین شیخ هستند. زندگی‌نامه‌های قاریان، کمابیش مشابه زندگی‌نامه محدثان شده است: نام، مشایخ و تاریخ‌ها، اطلاعات اساسی هستند. قاریان قرآن همانند محدثان به زنجیره راویان توجه داشتند. اینجا نظرهای دیگری نیز مبنی بر اینکه علمای قرائات حدوداً از زمان ابن مجاهد دقت بیشتری در محافظت از سند به خرج دادند، وجود دارد. من یک سری نمونه تصادفی از قاریانی که تاریخ وفاتشان بین ۲۰۰ تا ۴۰۰ ق. بوده و نامشان در فراگیرترین معجم زندگی‌نامه قراء، یعنی غایة النهایة ابن جزری آمده، تهیه کردم. نزدیک به دو سوم این قاریان در ۳۲۴ ق (یعنی همزمان با مرگ ابن مجاهد) یا قبل از آن مرده‌اند. ابن جزری معمولاً منابع اصلی آنها یعنی شیوخی را که از آنها قرآن آموخته‌اند، نام برده است. به طور میانگین، ۱/۹ شیخ برای کسانی که در ۳۲۴ ق یا قبل از آن مرده‌اند، نام برده شده و ۵/۵ شیخ برای کسانی که بعد از ابن مجاهد مرده‌اند. بنابراین، آشکار است که بعد از زمان ابن مجاهد، قاریان بر آن شدند که داده‌های خامشان را بیشتر به روش محدثان، یعنی با دقت در نگهداری مصادرشان گردآوری کنند.

رایج‌ترین کلمات در توصیف نقل قرآن، «قراءة» (خواندن)، «تلاوت» (بلند خواندن) و «عرض» (ارائه کردن برای اصلاح) است. عبارت «قرأ القراءات عرضاً» با نام تعدادی از افراد [که در قرائت دارای مرجعیت هستند] تعقیب می‌شود. به این معنی که شاگرد قرآن را قبل از شیخ خود قرائت کند تا استادش بتواند اشکالات او را گوشزد کند. عبارت‌های «روی القراءات عرضاً» و «أخذ القراءة عرضاً» نیز بر معنای مشابهی دلالت دارند.

من هیچ منبع متقدم یا متأخری نیافتم که به تفاوت بین «قرائت» و «عرض» تصریح کرده باشد.^[۱۴] سیوطی اطمینان دارد که این دو یکی هستند؛ آنجا که گفته است: «مدرک دیگر برای جواز قرائت قبل از شیخ (در مقابل صرف شنیدن از او) این است که پیامبر ﷺ در طول رمضان هر سال، قرآن را به جبرئیل ارائه (عرض علی) می کرد» (سیوطی، الانتقان، ۱۹۹۳: ۳۱۲/۱).

اگر قراءه و عرض تقریباً مترادف باشند، «سماع» متفاوت است؛ برای مثال، ابن جزری می گوید که ابن غلبون (مصر قدیم، ۳۹۹ق) قرائات را به واسطه عرض از یک گروه از مشایخ فراگرفته است، اما سماع صرف را از گروه دیگری داشته و «السبعة» ابن مجاهد را نیز از گروه دیگری آموخته است (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۹۳۲: ۳۳۹/۱). تفسیر طبیعی [قرائت و عرض] این است: از آنجا که قرائت قبل از استاد برای نقل موثق یک قرائت لازم بود، شاگرد بیشتر اوقات، اختلافات را به واسطه یادداشت لیستی از اختیارات خاص او یاد می گرفت. شاگرد نیاز نداشت که آنچه یادداشت کرده، دوباره بخواند. علاوه بر آن، برخی معتقدند که «قراءه» برای یادگیری تفاوت ها استفاده می شود^[۱۵].

سیوطی تأکید می کند که شاگرد باید در حضور استاد بخواند یا قرائت استاد خود را تکرار کند تا استاد اشکالات قرائت او را تصحیح کند. او می گوید: اینکه فقط قرائت شیخ را بشنود، کافی نیست. بر خلاف علم حدیث، در مورد قرآن تلفظ دقیق ضروری است (سیوطی، الانتقان، ۱۹۹۳: ۳۱۲/۱). از ملاحظه «غایة النهایة» ابن جزری به دست می آید که قرائت بعد از شیخ یک روش معمول بوده است. شاید دو یا سه نفر می توانستند هم زمان قرائت کنند (سیوطی، الانتقان، ۱۹۹۳: ۳۱۲/۱). عبدالله بن صالح عجلی (۲۱۱ق)، راوی اهل کوفه، قرآن را ۵۰ آیه ۵۰ آیه قرائت می کرد (اندرابی، قراءات القراء المعروفین، ۱۹۸۵: ۱۱۵). به هر حال، من برای اینکه این مسئله را مورد مقایسه قرار دهم، اطلاعاتی از دیگر راویان ندارم.

ارجحیت عرض و قرائت بر سماع قابل درک است؛ چرا که سماع محض باید همیشه متداول بوده باشد، به خصوص بدین دلیل که این روش زمان و توجه کمتری از شیخ می گرفته است. محمد بن عبدالرحیم (بغداد، ۲۹۶ق) هشتاد هزار درهم را در مصر برای ختم هشتاد هزار قرائت صرف کرد (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۲۷۷/۲۲). ابن مجاهد برای قرائت یک دینار طلب می کرده است.^[۱۶] این تفاوت تا اندازه ای نشان دهنده دقت بیشتری است که وی صرف تصحیح قرائت شاگرد می نموده است (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۵/۲۴).^[۱۷] همچنین از توصیف حلقه او به اینکه هشتاد و چهار خلیفه داشته است، بر می آید که او صرفاً

برای دیگران می‌خواند تا بشنوند (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۶/۲۴). توصیفی دیگر، نشان‌دهنده یک حلقه با سیصد دانشجوست (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۹۳۲: ۱/۱۴۲). ابن انباری درباره کسانی می‌گوید: «آنها برای قرائت گرد او حلقه می‌زدند. او آنها را جمع می‌کرد، بر صندلی می‌نشست و قرآن را از اول تا به آخر با صدای بلند می‌خواند. آنها باید گوش داده و آن را ثبت می‌نمودند (یضبطون) حتی وقف و ابتدا را» (ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ۱۳۲۵: ۷/۳۱۴؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۱۱/۴۰۹). آخرین نکات درباره نقل شفاهی اینهاست: انتظار می‌رود برخی ظرافت‌ها در نقل کتبی فراموش شود یا به طور معیوب نوشته شود؛ از این رو، بین نخستین جویندگان قرائات بی‌اعتمادی‌هایی نسبت به میزان دقت شیوه‌های نقل وجود دارد. بر همین مبناست که مثلاً ابن مجاهد می‌گوید حمزه در کوفه بر اعمش قرائت کرده است (قرأ علی)، سپس به طور فرعی اذعان می‌کند که او قرائت اعمش را فقط سماع نموده است (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۷۲). احتمالاً اولین جویندگان قرائات، دقتی برای ضبط شیوه آموختن خود نداشته‌اند.

در زمینه حدیث هم معنای قرائت و عرض، خواندن حدیث بعد از شیخ است، در حالی که سماع فقط به معنای شنیدن از شیخ و یادداشت برداری است. برای شواهد مشابه بیشتر، باید گفت عالمان قرآن، قرائت بعد از شیخ را ترجیح می‌دهند، محدثان دقیق نیز همین را ترجیح می‌دهند (خطیب بغدادی، الکفایة، ۱۹۸۶: ۲۹۶-۳۱۶؛ نیز ر.ک: خلدون أحدب، اسباب اختلاف المحدثون، ۱۴۰۵: ۱/۱۵۲). کلمات «اخبرنی» و «حدثنی» معمولاً حاکی از این هستند که فرد حدیث را در مقام گزارش به شیخ تکرار کرده است و این نشان‌دهنده تأیید اوست یا اینکه واقعاً آن را از دهان خود شیخ شنیده است. شبیه انتقال قرآن، آنجا هم عملاً برخی آشفته‌گی‌ها وجود دارد. برای همین برخی محدثان اخبرنی و حدثنی را به جای یکدیگر استفاده کرده‌اند (of Islam, new edn V. Robson, "Hadith," Encyclopaedia).

۱۱۶ تفاوت‌های نقل قرآن و نقل حدیث

اصطلاحات خاص علوم قرآن و حدیث حدوداً در یک زمان توسعه یافتند، شاید در علوم قرآن اندکی زودتر در قرن چهارم هجری. محققان غربی مکرراً ابن ابی حاتم (۳۲۷ق)، ابن خلاد رامهرمزی (حدود ۳۶۰ق) و حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) را اولین کسانی می‌دانند که واژگان علم حدیث را به صورت نظام‌مند عرضه کردند.^[۱۸] جدای از تفاوت «قرأ» و «سمع»، به

نظر می‌رسد این دو علم اشتراک کمی دارند؛ برای نمونه، ابن مجاهد واژه «حافظ» را برای هر کسی که قرآن را - هرچند به صورت غیرقابل اعتمادی - در حافظه دارد، به کار برده است (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۴۵). همین کلمه در زندگی‌نامه محدثان معروف است، اما بر کسی که میزان کمی حدیث بداند، دلالت ندارد، بلکه ناظر به کسی است که مقدار زیادی حدیث بداند و غالباً به گفتن از روی حافظه نظر دارد، گرچه هیچ دلالت روشنی بر قوت حافظه نداشته باشد (Librande, "The Scholars of Hadith and the Retentive Memory," 1993: 39-48). به نظر می‌رسد محدثانی که این کلمه را استفاده کرده‌اند، از معنای آن در علوم قرآن متأثر نشده‌اند و این به فاصله این دو زمینه علمی اشاره دارد. کلمه دیگر از علوم قرآن «تَجَرَّد» است که به نظر می‌رسد ابن مجاهد آن را در معنای «اختصاص دادن» به کار گرفته است؛ بنابراین، مثلاً حمزه از جمله کسانی است که اختصاصاً به قرائت پرداخته است (تَجَرَّد لِـ) (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۷۲). ابن محیصن از کسانی بود که تجرد به قرائت داشت (تَجَرَّد لِـ، اقام بِـ) (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۶۵).^[۱۹] شبیه به این، در گفتار احمد بن حنبل به کار رفته است: «من نگران کسی که کتاب می‌نویسد نیستم، بلکه باید کسی باشد که بر حدیث متمرکز شود (یَجَرَّد لِـ)» (ابن هانی، مسائل الإمام احمد بن حنبل، ۱۴۰۰: ۲/ ۲۴۵).^[۲۰] این کاربردها، آن قدر به معنای غیر اصطلاحی «جَرَّد» نزدیک است که نیازی نباشد آن را به معنای وام‌گیری بین متخصصان قرآن و حدیث بدانیم. به علاوه، اینجا نشانه‌هایی هست مبنی بر اینکه تجرید در علم قرآن اشاره به تمرکز بر قرائتی خاص دارد؛ چیزی که مشابهی در علم حدیث ندارد (ر.ک: مقدسی، احسن التقاسیم، ۱۹۰۶: ۱۴۴). در فقه، تجرید معمولاً به معنای عاری کردن مباحث فقهی از مصادیق عینی است (Hallaq, Wael, "From Fatwas to Furu': 1994:" 44).

اگر مقصود ابن مجاهد و هم‌عصران او از تأکید بر سلسله قابل قبول راویان، نزدیک کردن نقل قرآن به نقل حدیث بوده، نتیجه کارشان بسیار ناتمام بوده است. به نظر می‌رسد ابن مجاهد خودش درباره حلقه راویان بی‌دقت بوده است؛ زیرا از ذکر حلقات واسطه در نقلش از هفت قاری‌ای که خود انتخاب کرده، غفلت کرده است (سیوطی، الإقتان، ۱۹۹۳: ۱/ ۲۳۰). علاوه بر این، او ادعا نکرده که هفت قرائت منتخب او، صرفاً محصول نقل هستند؛ برای مثال، گفته می‌شود قرائت نافع ترکیب پنج قرائت متقدم مدنی بود، قرائت کسانی ترکیب شخص او از قرائت‌های حمزه و دیگران بود (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۶۲، ۷۸؛ اندرابی، قراءات القراء

المعروفین، ۱۹۸۵: ۱۱۹). چنین نظامی از ترکیب و کنار هم نهشت، در نقل حدیث مشابهی ندارد. سیوطی (۹۱۱ق) قواعدی را برای محاسبه کیفیت سندهای مختلف قرائت قرآن ارائه داده، در نهایت می‌گوید: هیچ کس پیش از او این کار را نکرده است (سیوطی، الإتقان، ۱۹۹۳: ۱/ ۲۳۵). این نشان می‌دهد که چگونه همگون‌سازیِ ناتمام نقل قرآن با نقل حدیث، تا زمان او ادامه داشته است، بلکه حتی پیشنهادی که سیوطی برای اصطلاحات نقد رجالی همچون «ثقه»، «صدوق» و ... مطرح کرده، به طرز عجیبی از زندگی نامه ناقلان قرآن غایب است.

ابن ابی داود (۳۱۶ق) فصلی را به پسندیده بودن دریافت اجرت در ازای استنساخ قرآن و پس از آن، فصلی را به ناپسند بودن آن اختصاص داده است (ابن ابی داود، المصاحف، ۱۹۳۷: ۱۳۰-۱۳۳). احتمالاً این عمل قبل از اینکه معلمان اخلاق آن را بسنجند و تصمیم مجددی بگیرند، متداول شده است. ما چندین گزارش از مشایخی مانند ابن مجاهد که قرائات را در ازای پرداخت وجه آموزش می‌دادند، در دست داریم. در مقابل، درباره محدثان قرن سوم هجری که برای نقل حدیث پول دریافت می‌کرده‌اند، گزارش‌ها کم و کاملاً نامعتبر است.^[۲۱] بار دیگر، علم قرآن به جای علم حدیث، بیشتر به علم نحو نزدیک شد و پرداخت وجه برای آموزش آن معمول شد.

چند پژوهش که اخیراً انجام شده، به این مسئله پرداخته‌اند که آیا علم معمولاً به صورت شفاهی انتقال می‌یابد یا کتبی؟^[۲۲] برای قاریان نابینایی که اغلب به قرائت می‌پردازند، یادداشت‌های کتبی نمی‌توانند ضروری باشند؛ برای مثال، دوری بغدادی که در بین راویان مهم قرائات هفت‌گانه مورد اشاره قرار گرفت، نابیناست. داجونی فلسطینی که در بین محققان برجسته قرائات به او اشاره شد، نیز چنین است. نابینایان تقریباً یک‌دهم قاریان مذکور در «تاریخ بغداد» خطیب بغدادی را تشکیل داده‌اند. در رندمی مشابه از قاریان درگذشته در سال‌های ۲۰۰ تا ۴۰۰ق در «غایة النهایة» ابن جزری نیز نسبت مشابهی دیده می‌شود. در مقابل، نابینایان تقریباً یک‌هزارم محدثان موجود در «تاریخ بغداد» را تشکیل می‌دهند. یک نمونه تقریبی از «تاریخ الاسلام» ذهبی نیز همین را نشان می‌دهد. عملاً می‌توان نتیجه گرفت که نوشتار، برای نقل قرآن، اهمیت کمتری نسبت به نقل حدیث دارد. احتمالاً نقل شفاهی مسبب بسیاری از اختلاف قرائات بوده است؛ برای مثال، در «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/ ۶) قرائات پذیرفته شده «الصراط»، «السرائط» و «الزراط» هستند. با این حال، هنوز برخی اختلاف قرائات تنها به واسطه نقل کتبی قابل توجیه هستند؛ برای مثال در «تَغْفِرْ لَكُمْ

حَطَّايَاكُمْ﴾ (بقره/ ۵۸) که قرائات مورد قبول «تَغْفِرُ»، «يَغْفِرُ» و «تُغْفِرُ» هستند. اگر نقل همیشه شفاهی بود، این معمای آزاردهنده وجود نداشت که آیا هر قرائتی که با متن غیر منقَّط جور در می آید، موجه است؟ ابن مجاهد این بحث را مطرح می کند که قرائت به هر شیوه متفاوتی که موافق با متن غیر منقَّط باشد، در صورتی که هیچ یک از گذشتگان چنین قرائت نکرده باشد، یک بدعت نکوهیده است (ابن مجاهد، السبعة فی القراءات، ۱۹۷۲: ۴۶)؛ در نتیجه، برخی (نه فقط ابن مقسم) تا این درجه به متن مکتوب متکی بودند.

اتکا بر نقل کتبی با سیطره ادبا در جمع علمای قرائات مرتبط است؛ زیرا چنین اتکایی معمولاً بیشتر مشخصه تحقیقات ادبی بوده تا فقه و حدیث.^[۲۳] ما می خوانیم که راویان مورد اطمینان، نسخه هایی از استادان خود داشته اند.^[۲۴] سیوطی می گوید: برای اعتبار قرائت یک فرد بر شیخ، لازم نیست که حتماً از حافظه قرائت کند، بلکه خواندن از روی نوشته نیز قابل قبول است (سیوطی، الإبتقان، ۱۹۹۳: ۱/ ۳۱۲). اجازه بدهید در نهایت ماجرای عثمان را یادآوری کنم که اختلاف را نه به واسطه آموزش به قاریان، بلکه به واسطه ارسال نسخه های مکتوب و نابود کردن بقیه نسخ کنترل کرد. اگر سنت مسلمانان اتکا بر نوشته نبود، این مسئله را باور نمی کردند. در مقابل، نوشته های مکتوب، در نقل حدیث همیشه نقش یک «حامی» را ایفا می کنند تا آنجا که تنها شخصی که حدیث را از شخص پیش نامبرده در سند حدیث شنیده بود، صلاحیت نقل آن را داشت.

چندین دلیل برای اینکه چرا نقل قرآن می بایست متفاوت با نقل حدیث باشد، وجود داشت. تفاوت اصلی ممکن است میزان اطلاعاتی باشد که لازم است حفظ شود. چنان که گفته شده، تمام قرآن، حدود دو سوم طول ترجمه عربی عهد جدید را دارد. صحیح بخاری مشتمل بر هفت هزار گزارش حدیثی در چهار جلد است. ابوزرعه رازی (۲۴۶ق) می گوید: من تعجب می کنم از کسی که درباره مسائل طلاق آرای فقهی می دهد، در حالی که کمتر از صد هزار حدیث حفظ است (ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۹۸۲: ۱۳/ ۶۹). این مقدار برابر با ۴۰ یا ۵۰ جلد کتاب است. ابوزرعه صریحاً قرآن را با حدیث مقایسه کرده است، از این نظر که حدیث نیاز بیشتری به تکرار و تمرین متناوب دارد:

هنگامی که یک یا دو ماه مریض شدم، [مریضی] تأثیر خود را بر حفظ قرآن من آشکار کرد. اما در مورد حدیث، اگر فقط چند روز آن را ترک کنی، اثرش را خواهی دید (ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۹۸۲: ۱۳/ ۷۹).

ابوزرعه خود در خلوت، مکرراً به نوشته‌های حدیثی‌اش مراجعه می‌کرده است، در حالی که یک ختم کل قرآن در یک ماه کافی بوده تا آن را در حافظه‌اش ثبت کند. سیوطی از افرادی خبر می‌دهد که دو بار قرائت قرآن در یک سال را کافی شمرده‌اند (سیوطی، الإیتقان، ۱: ۱۹۹۳/ ۳۲۷). حجم بیشتر حدیث که می‌باید ضبط می‌شد، محدثان را مجبور می‌کرد که به شدت بر نقل مکتوب تکیه داشته باشند. مطمئناً این همان دلیلی است که موجب می‌شد نابینایان در نقل قرآن فعال‌تر از نقل حدیث باشند.

مسئله دیگری که نشان می‌دهد چرا نقل قرآن باید متفاوت از نقل حدیث باشد، کارکرد مذهبی قرآن است. پژوهش دنی، گراهام و نلسون^[۲۵] موکداً به ما متذکر می‌شود که قرآن در درجه اول مجموعه‌ای از خطوط که باید به آن نگاه کرد، نیست، بلکه آیینی است که برای قرائت تجویز شده است.^[۲۶] طبق نظر محدثان و دانشمندان نیمه عقل‌گرا، قرآن کلام ازلی خداوند است. در مقابل، حدیث عمدتاً پایه منقول فقه بود. هر چند خصیصه تقدیسی آن به سختی در قالب کلمات قابل بیان است، می‌توان دو مورد آن را یاد کرد: اول: طرحی ارائه می‌دهد که یک زندگی نیکوکارانه را بنا می‌نهد؛ دوم: نمود اجتماعی نقل آن، بازتولید تجربه صحابه است و محدثان را در رابطه‌ای نزدیک با پیامبر ﷺ قرار می‌دهد.^[۲۷]

دشواری حفظ دقیق و لفظ به لفظ هزاران هزار نقل حدیثی، موجب شد محدثان بپذیرند که حدیث با اختلاف در متن نقل شود (نقل به معنا). سفیان ثوری (۱۶۱ق) گفتاری این چنین دارد: اگر من در آغاز نقل حدیث برای شما، آن را «به عنوان آنچه صرفاً شنیده‌ام» معرفی کردم، مرا تصدیق نکنید.^[۲۸] اگر کسی فقط به مراجع یک یا دو ردیف از فهرست الفاظ ونسینک^[۲۹] توجه کند، تفاوت‌های زیادی را از یک مجموعه [حدیثی] تا مجموعه دیگر مشاهده می‌کند. قرآن نیز با تفاوت‌های متنی نقل شده، اما اختلافات بسیار ناچیز است. نقل به معنای گسترده حدیث نشان می‌دهد که چرا لغویان مکرراً آیات قرآن را برای پیدا کردن فصیح‌ترین کاربرد عربی نقل می‌کنند، اما حدیث به ندرت نقل می‌شود (V. Gilliot, Cl. "Shawahid," Encyclopaedia of Islam, new edn)؛ به عبارت کوتاه‌تر، نقل بدون اختلاف قرآن آسان‌تر بود؛ چرا که طبیعتش دقت بیشتری را می‌طلبید. همین مقایسه، برای موافقت با نقل به معنای حدیث مورد اصرار بوده است: به گفته یحیی بن سعید قطان (۱۹۸ق)، وی می‌ترسیده است که به واسطه اصرار بر نقل لفظ به لفظ حدیث، مردم را تحت فشار قرار دهد، حال آنکه قرآن مقدس‌تر است (اکثر حرمتاً)، اما اگر معنا یکسان باشد، موجه است که با اختلافاتی قرائت شود (یقرأ علی وجوه)، او بیشتر می‌خواهد بگوید که باید اختلاف در نقل حدیث را پذیرفت.^[۳۰]

با این حال، به نظر می‌رسد که نقل حدیث به صورت کلمه به کلمه (الروایة باللفظ) نسبت به نقل به معنا (بالمعنی)، در دوره زندگی ابن مجاهد معمول‌تر بوده است. حاکم نیشابوری فصلی از کتابش در علم حدیث را به مسئله تحریف اسناد (سلسله راویان) و فصلی دیگر را به مسئله تحریف متون اختصاص داده است (حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، ۱۹۷۷: ۱۴۶-۱۵۳)، در حالی که مثال‌های حاکم از سندهای تحریف شده، جابجایی یا جانشینی کامل (جابه‌جا شدن افراد سند یا عوض و بدل شدن یک فرد با فرد دیگر) را در بر می‌گیرد. مثال‌های او از متون تحریف شده، همه درباره برداشت اشتباه از متن مکتوب است؛ برای مثال «المقیته» (نگاهدارنده زمان) به جای «المغیث» (یاری‌دهنده) یا «عَنْزَة» (بز ماده) به جای «عَنْزَة» (چوب‌دست). این طور برداشت می‌شود که افزایش اتکا به نوشتار، زمینه مطلوبیت نقل لفظ به لفظ را فراهم آورده است. اشتباهاتی که حاکم در فصل اسناد مثال زده، عمدتاً از محدثان قرن دوم هجری است؛ لذا احتمالاً در اینجا مشکل زودتر تشخیص داده شده است. در مقابل، مثال‌های فصل متون (جایی که نقل به معنا موضوع مورد بحث است) از قرن سوم هجری و اوایل قرن چهارم هجری سرچشمه می‌گیرد. اگر صحت لفظ به لفظ، بیش از پیش در زمینه حدیث مطرح شد، باید در زمینه قرائات قرآن بیشتر از آن مطرح شده باشد.

توجه دیرین به قرائت تحت اللفظی قرآن، تا اندازه‌ای توضیح‌دهنده سیطره نحویان در میان محققان قرائات است. ابن مجاهد به قاریان تأکید می‌کند که برای صحت قرائت، نحو بدانند. او تأکید می‌کند فردی که نحو نمی‌داند و فقط آنچه را شنیده، تکرار می‌کند و به زودی اعراب دقیق را فراموش می‌کند (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۴۵). در بین محدثان قرن چهارم هجری، علاقه به دقت، به لزوم دانستن نحو منجر نشد، بلکه فرد باید فقه می‌دانست؛ زیرا صرفاً در این صورت بود که مقصود کلمات به کار رفته را درک و از اشتباه پرهیز می‌کرد.^[۳۱] به نظر می‌رسد نقل تحت اللفظی قرآن زودتر مورد توجه قرار گرفته و ضرورت آن نسبت به نقل کلمه به کلمه حدیث بیشتر بوده است. توجه در حال رشدی که هنوز نسبت به نقل کلمه به کلمه حدیث وجود دارد، مثال دیگری است برای اینکه چگونه دو علم حدیث و قرآن در زمان ابن مجاهد به یکدیگر نزدیک‌تر شدند، بدون اینکه کاملاً شبیه هم شوند.

بنیان‌گذاری نظریه قرائت‌های هفت‌گانه

ولش^[۳۲] هدف ابن مجاهد را در محدود کردن قرائت‌های قابل قبول به هفت قرائت چنین ترسیم کرده است: «نفی کوشش‌های برخی عالمان برای رسیدن به یکنواختی مطلق (چیزی که او آن را غیر ممکن می‌دانست) و دست کم بهبود - اگر نگوئیم خاتمه دادن به - رقابت بین عالمانی که هر کدام ادعا می‌کردند قرائت صحیحی دارند» (Welch, A. T., "Kur'an," Encyclopedia of Islam, new edn). این اقدام شدنی است، اگر چه نگارنده ندیده است کسی ادعا کرده باشد که قرائت صحیحی دارد. هنگامی که یک نفر از ابن مجاهد پرسید که چرا خودش یک قرائت بر نگزیده، گفت: ما به حفظ آنچه از ائمه پیشین به ما رسیده، نیاز بیشتری داریم تا به انتخاب قرائتی که افراد بعد از ما بدان قرائت کنند (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۱۴۶/۲۴). ممکن است این محال بودن به اینکه تحقق یکنواختی مطلق اشاره داشته باشد. با وجود این، چیزی که به نظر من می‌رسد، بیشتر حاکی از این است که ضرورت توقف تکرار قرائات درک شده بود تا بار مسئولیت دانشمندان قرآن کم شود. به نظر می‌رسد مضمون توصیف سیوطی این‌گونه باشد: مردم می‌خواستند خود را به آنچه حفظ و قرائتش آسان‌تر است، محدود کنند (سیوطی، الإیتقان، ۱۹۹۳: ۱/۲۵).

محققان غربی همچنین تصریح کرده‌اند که انتخاب هفت قرائت مقبول با حدیث نزول قرآن به هفت حرف مرتبط است.^[۳۳] به نظر می‌رسد آن نقل حدیثی ناظر به اختلافات متنی باشد. با وجود این، طبری آن را ناظر به هفت تجدید نظر در متن که فقط یکی از آنها باقی مانده و شش مورد دیگر به طور بازیافتی در جمع عثمان مفقود شده‌اند، دانسته است (طبری، جامع البیان، ۱۹۶۹: ۱/۵۸-۶۴). کتاب «الجامع فی القراءات» طبری، بیست قرائت را پیشنهاد داده است.^[۳۴] او به وضوح اعتقاد داشت که أحرف سبعة هیچ ربطی به قرائات ندارد. کمی بعد، ابن حبان (۳۵۴ق) ۳۵ تا ۴۰ تفسیر مختلف درباره حدیث سبعة احرف نگاشت.^[۳۵] ابن مجاهد خودش توضیح نداده که چرا به جای شش یا ده قرائت، هفت قرائت دارد. سیوطی توضیح می‌دهد که ابن جبیر مکی پیش از ابن مجاهد، کتابی در پنج قرائت مورد قبول نگاشت؛ یعنی به ازای هر شهری که عثمان بدان مصحف فرستاده بود، یک قرائت را انتخاب کرد. هفت قرائت انتخابی ابن مجاهد نیز با نسخه‌های عثمان مرتبط بود؛ یعنی پنج مورد ابن جبیر به علاوه دو مورد دیگر تا نشان‌دهنده دو نسخه ارسال شده به یمن و بحرین باشد. چیزی بیش از این درباره دو مصحف اخیر شنیده نشده است؛ بنابراین، ابن مجاهد به جای مصحف بحرین و یمن دو قرائت کوفی افزود تا بدین وسیله، عدد را کامل کند (سیوطی، الإیتقان، ۱۹۹۳: ۱/۲۵۲).^[۳۶]

سیوطی از شش نفر نام می برد که مخالف با همسان انگاری هفت قرائت با حدیث سبعة احرف بودند.^[۳۷] او حتی از یک قاری اوایل قرن پنجم هجری، المهدوی، گزارش می دهد که گفته است: ای کاش ابن مجاهد یک عدد دیگر غیر از هفت را برگزیده بود تا مانع از خلط آن با حدیث سبعة احرف شود (سیوطی، الإتقان، ۱۹۹۳: ۱/ ۲۵۰). اگر انتخاب هفت قرائت توسط ابن مجاهد با سبعة احرف ارتباط نمی داشت، آسان تر توجیه می شد؛ چراکه محققان دیگر قبل و بعد از ابن مجاهد درباره شش، هشت، یازده و دیگر ارقام از قرائات مقبول کتاب نوشتند.^[۳۸] نیز اینکه چرا هیچ کس هفت قرائت را با هفت صحابی متفاوت یکی ندانسته است، توضیح داده می شد. اگر مسلمانان عهد اول اعتقاد داشتند اختلاف قرائات نشان دهنده لهجات مختلف زمان پیامبر است، باید چنین نظری را نیز ابراز می داشتند.

همان طور که اشاره شد، دو قاری قرآن یعنی ابن مقسم (۳۵۴ق) در ۳۲۲ق و ابن شنبوذ (۳۲۸ق) در ۳۲۳ق. برای ارائه قرائت هایی متفاوت و غیر قابل قبول تلاش کردند. محمد بن حسن بن یعقوب بن حسن بن مقسم یک محدث، نحوی و قاری بود.^[۳۹] رجالیان همانند دیگر متخصصان قرآن، او را در نقل حدیث بی اعتبار دانسته اند.^[۴۰] همانند ابن مجاهد کتابی در سه نسخه (بلند، متوسط و کوتاه) در مورد قرائات سبع و نیز کتابی ناظر به قاریان شهرهای بزرگ، به او نسبت داده شده است (V. Sezgin, Geschichte 9: 149f). بنابراین، به نظر می رسد او اصل محدود کردن اختلاف قرائات را قبول داشته است. برخلاف ابن مجاهد، او آزادی کامل در خواندن خطوط بدون اعراب دریافت شده، با هر اعراب سازگار با نحو کوفی را می پذیرفت. به تحریک ابن مجاهد، او توقیف شد. در حضور قضات و شاهدان محاکمه شد و با تهدید به تنبیه، مجبور شد در ملا عام توبه کند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۲/ ۲۰۷).

محمد بن احمد بن ایوب بن صلت بن شنبوذ (شنبوذ/ شنبوذ) یک قاری بزرگ بود، لیست شاگردان او بسیار طولانی است.^[۴۱] طبق یک منبع معاصر، او قرائات مختلفی را که از عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب و دیگران نقل شده، قرائت می کرده است؛ چیزهایی که قبل از جمع رسمی قرآن (مصحف) توسط عثمان بن عفان قرائت می شد. ابن شنبوذ به این اختلاف قرائات نادر (شواذ) استدلال می کرد و مجبور به توبه در محضر وزیر (ابن مقله) و گروهی از قضات، فقیهان و قاریان شد. ابن جوزی به طور خاص به قاضی ابوالحسین مالکی (۳۲۸ق) و ابن مجاهد اشاره کرده است (ابن جوزی، المنتظم، ۱۹۹۲: ۱۳/ ۳۴۸). او محکوم شد و بعد از ده ضربه شلاق، ناچار شد توبه کند.^[۴۲] در توبه نامه او آمده است: «من قرائاتی متفاوت از آنچه در مصحف عثمان بن عفان آمده، داشتم ... که مورد اجماع است و آنچه مورد توافق صحابه بوده است». این توبه نامه نهایتاً توسط سه شاهد که ابن مجاهد در رأس آنها قرار داشت، امضا شد.^[۴۳]

عنصری از خصومت شخصی بین ابن شنبوذ و ابن مجاهد وجود داشت. ابن شنبوذ این گونه بر او ایراد می گرفت: این عَطَشی، پاهایش در طلب علم خاکی نشده است. بنابه گفته ذهبی، زیرا او چندان که ابن شنبوذ سفر کرده بود، به سفر نرفته بود (ذهبی، معرفة القراء، ۱۹۸۴: ۲۷۷/۱).^[۴۴] به هر حال، ابن مجاهد توانست وزیر، قاضی و گروهی از فقیهان را متقاعد کند که ابن شنبوذ باید توبه کند؛ بنابراین، خصومت شخصی او، به تنهایی توضیح نمی دهد که چه بر سر ابن شنبوذ آمد.

برخی محققان محکمه های ابن مقسم و به ویژه ابن شنبوذ را نمادی از پیروزی اصحاب حدیث به شمار می آورند،^[۴۵] در حالی که هیچ نقلی از قرون متقدم هجری، عملاً به حنابله اشاره نکرده است. علاوه بر این، در این زمان، سیاست حنابله این نبود که نارضایتی مراجع برگزیده علمی را افزایش دهند، بلکه بیشتر می خواستند به فقهی مخصوص به خود دست یابند. در ۳۲۱ق بر بهاری رهبر حنابله، مجبور شد به دلیل مخالفت با لعن آشکار معاویه مخفی شود. احتمال نمی رود که او بر وزیر، قضات و دیگران برای توقیف فرد دیگری تأثیر گذاشته باشد. در ۳۲۳ق حنابله مغازه ها را غارت کردند و به فروشندگان شراب و آوازه خوانان حمله و آلات موسیقی را خرد کردند.^[۴۶] نه قاضی ابوالحسین مالکی و نه ابن مجاهد ادیب و ستاینده شافعی، هیچ کدام محدثان قابل توجهی به نظر نمی رسیدند. به نظر نمی رسد ابن مجاهد هفت قرائتش را بنا بر ترجیح محدثان انتخاب کرده باشد. احمد بن حنبل دو مورد از هفت قرائت ابن مجاهد؛ یعنی قرائت حمزه و کسائی را نفرت انگیز خوانده است (ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ۱۹۵۲: ۱/۱۴۶، ۳۲۵).^[۴۷] در نهایت، محدثان به تدوین و تسهیل آموزه های حدیثی گرایش نداشتند، بلکه بیشتر به پیگیری آن با همه گستردگی اش بدون تئوری بافی یا پرسیدن سؤالات نو مایل بودند. احمد خودش می توانست به واسطه تلفیق قرائات مختلف شناخته شده، قرائتی خاص خود را از قرآن نقل کند؛ همان طور که ابن شنبوذ چنین کرد (ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۲۴/۲۳۵).

نباید هیچ یک از این دو محکمه را به عنوان تأییدات علمای غیر حنبلی بر انتخاب خاص ابن مجاهد از هفت قرائت تفسیر کنیم. هیچ گزارشی از محاکمه ابن مقسم، اشاره ای به هفت قرائت ابن مجاهد ندارد، بلکه همه نقل ها بر عاقبت تعبیر شفاهی خطوط صامت، بدون توجه به سنت مورد قبول تأکید دارند. همچنین هیچ گزارشی از محکمه ابن شنبوذ اشاره ای به سبعة ندارد؛ در نتیجه، همه نقل ها بر عاقبت قرائات شاذ، خصوصاً — بر اساس

اقرارنامه ابن شنبوذ - قرائات غیر عثمانی او تأکید دارند.^[۴۸] اگر این محاکمه‌ها به تأیید هفت قرائت ابن مجاهد منجر شده بود، هیچ یک از محققان بعدی یک گروه متفاوت از قرائات مقبول را پیشنهاد نمی‌کردند.

بنابراین، به طور کلی، هفت قرائت قرآن می‌تواند در رده صحاح سته قرار گیرند. آنها هیچ‌گاه به صورت رسمی تأیید نشدند یا مورد اقبال عمومی قرار نگرفتند. به صورتی پیچیده و مبهم، رشد آنها محدود شد. پژوهشگران امروزی به سختی توانسته‌اند بدون مسامحه در واقعیت تاریخی درباره آنها سخن بگویند. در واقع، تشخیص آنها، اگرچه توأم با وقفه و ناتمام بوده، نشان‌دهنده یک تغییر جهت قابل رؤیت در قرن چهارم هجری در جهت توافقی محدود و قابل کنترل بوده است.

نتیجه و بررسی

اصحاب حدیث، عقل‌گرایان و گروه میانی یا همان نیمه‌عقل‌گرایان، اصلی‌ترین مکاتب فکری در قرن چهارم بغداد بودند. ملچرت پس از معرفی ابن مجاهد به عنوان یک نیمه‌عقل‌گرا، به بررسی ارتباط دو حوزه قرائت و حدیث روی آورده است. او در این مقاله نشان داده است که قاریان هفت‌گانه و نیز راویان اصلی آنها، نقش کمرنگی در نقل حدیث داشته‌اند و آنها که نقل‌های حدیثی اندکی داشته‌اند نیز طبق منابع رجالی چندان در حدیث مورد اعتماد نبوده‌اند. او علاوه بر جست‌وجوی نشانه‌های گرایش نیمه‌عقل‌گرایانه در این قاریان، ائمه مشهور قرائات از نیمه قرن سوم تا نیمه قرن چهارم را نیز از همین جنبه مورد توجه قرار داده و بیشتر آنها را مرتبط با بغداد، اهل فقه و ادبیات و دارای گرایش نیمه‌عقل‌گرایانه دانسته است. ابن مجاهد یکی از همین افراد است.

ملچرت با بررسی مشابهت‌های نقل قرآن و نقل حدیث در گذر زمان، نشان داده که از زمان ابن مجاهد به بعد، شیوه نقل قرائات قرآن به نقل حدیث نزدیک شده است. ذکر سند، یادکرد مشایخ و کاربرد اصطلاحات مشترک که به تدریج در حوزه قرائات نمایان می‌شوند، از شواهد او در این زمینه است. وی به بررسی تفاوت‌های نقل قرآن و حدیث نیز پرداخته است و از این طریق نشان داده که گرچه انتقال قرائات از وجهه ادبی به وجهه حدیثی، در زمان ابن مجاهد شروع شده، اما انتقالی ناتمام و در برخی موارد - به دلیل تفاوت‌های ماهوی قرآن و حدیث - ناممکن بوده است.

تکثر روز افزون قرائات، ضرورت توقف آن را ایجاب می‌کرد. دانشمندان عصر ابن مجاهد این مسئله را درک کرده بودند و همین مسأله به ابن مجاهد کمک کرد تا بتواند با اعمال نفوذ، در محاکمه ابن مقسم و ابن شنبوذ نقش داشته باشد. در حالی که برخی این محاکمه را نماد پیروزی اصحاب حدیث می‌شمردند، نه تنها هیچ خبر و نشانه‌ای مبنی بر نقش حنابلّه در این محاکمه در دست نیست، بلکه می‌دانیم که نیمه‌عقل‌گرایی همچون ابن مجاهد در این بین نقش داشته است. نقش این محاکمه‌ها، بیش از تثبیت هفت قرائت انتخابی ابن مجاهد، تأکید بر عاقبت به کار گرفتن قرائات شاذ بود.

ملچرت به تاریخ صدر اسلام آگاهی دارد و همین آگاهی به او کمک کرده است تا بتواند تحلیل جالبی از نقش مغفول نیمه‌عقل‌گرایان در انتقال قرائات از وجهه ادبی به وجهه حدیثی ارائه بدهد. در نظر او، ضرورت تحدید قرائات و پیشگیری از تکثیر قرائات شاذ موجب شد ابن مجاهد به تسبیح قرائات روی آورد. همچنین استفاده از روش‌های حدیثی از زمان ابن مجاهد به بعد، روز به روز بیشتر به عنوان ابزار صحت‌سنجی قرائات به کار گرفته شد. این روش‌ها می‌توانست در بیشتر مواقع مانع تکثیر وجوه قرائات شود. نگاه درون زمانی ملچرت به او کمک کرده است بتواند نشان بدهد که این تغییر نیز همچون دیگر تغییرات فرهنگی، به زمانی نسبتاً طولانی نیاز داشته است.

در عین حال که نویسنده می‌داند برای به نتیجه رساندن موضوعی از جنس تاریخ فرهنگی چگونه داده‌هایی را به خدمت بگیرد، به نظر می‌رسد برای نشان دادن مسئله‌ای همچون انتقال علم قرائات از وجهه ادبی به حدیثی، ارائه شواهد بیشتری لازم بود، ولی او زیرکانه نامی را برای مقاله برگزیده است که مسئله اخیر را رسالت مقاله نکرده است و در عین حال، فرصت پردازش آن را به اندازه‌ای که ابن مجاهد را به عنوان یک نقطه عطف در این تغییر رویکرد معرفی کند، به او داده است.

پی‌نوشت‌ها

[۱] نام ابن مجاهد در مجموعه‌های اصلی رجال دیده نمی‌شود؛ برای نمونه، ر.ک: ابن حبان، کتاب الثقات و کتاب الضعفاء؛ ابن حجر، لسان المیزان.

[۲] تعبیر منقول از ابن مجاهد چنین است: «من قرأ بِقِرَاءَةِ أَبِي عَمْرٍ وَتَمَذَّهَبَ بِمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ وَاتَّجَرَفِي الْبُزْ وَرَوَى مِنْ شُعَرَائِنِ الْمُعْتَزِلِ فَقَدْ كَمَلَ ظَرْفُهُ» (ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعية، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۱). به نظر می‌رسد مقصود از کمال ظرف، کمال خردمندی یا برخورداری از تمام کمالات باشد، اما نویسنده آن را به ظرافت شعری بازگردانده است (مترجم).

[۳] من این ابوالحسن واسطی را نشناختم. او باید ابوالحسن واسطی (۳۱۰ ق یا بعد از آن)، یکی از شیوخ ابن مجاهد، باشد (درباره او، ر.ک: ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۹۸۴: ۱/۲۵۰؛ ابن جزری، غایة النهایة، ۱۹۳۲: ۲/۱۳۵؛ درباره دیدار او با پسر وزیر، ر.ک: یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۲/۵۲۰؛ برای موضع فقهی - عقیدتی علی بن عیسی ر.ک: Massignon, Louis, The Passion of al-Hallaj, 1:409f.

[4] George Makdisi

[۵] دلیل اینکه پروفیسور ملچرت ابن کثیر را تنها فردی دانسته که نامش در همه صحاح سته وجود دارد، روشن نیست؛ چنان‌که خود ایشان در جدول آورده است، نام عاصم هم در همه کتب سته وجود دارد. برای اطمینان از صحت این مطلب، نامش در این شش کتاب جست‌وجو شد. وی چنان‌که ابن عساکر هم گفته است، در صحیحین تنها دو روایت دارد (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/۲۲۲) و در چهار کتاب مسمی به سنن نیز چندین روایت از او دیده می‌شود (مترجم).

[۶] راویان اصلی توسط قیروانی لیست شده‌اند (ر.ک: تلخیص العبارات بلطائف الإشارات فی القراءات السبع، ۱۹۹۸: ۲۰). سیوطی نیز چنین لیستی تهیه کرده، منتها توجه داده است که برخی از راویان، سماع مستقیم از یکی از سبعة نداشته‌اند، بلکه از شاگردان آنها سماع کرده‌اند (سیوطی، الاتقان، ۱۹۹۳: ۱/۲۳۰).

[۷] نمی‌توان با این نظر موافق بود؛ چرا که ارزیابی‌های او مانند گزارش‌های سزگین خیلی مثبت هستند (Sezgin, Fuat, Geschichte des arabischen Schrift-tums, 1967: 1:111). برای تمایز بین قرآن غیر مخلوق و لفظ مخلوق آن به عنوان مشخصه تفکر نیمه‌عقل‌گرا، ر.ک: (Melchert, "Ahmad", 241-246).

- [۸] همین شش نفر را ابوالقاسم نویری شارح طبیة النشر (نویری، طبیة النشر فی القراءات العشر، ۱۹۸۶: ۱/ ۱۶۹) و نیز سیوطی در الانتقان (۱۹۹۳: ۱/ ۲۳۰، نوع ۲۰) نام برده‌اند.
- [۹] برای شیبانی، ر.ک: ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۹۸۲: ۹/ ۱۳۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۲/ ۱۷۵. برای واقدی، ر.ک: ابن حجر، تهذیب، ۱۳۲۵ق: ۹/ ۳۶۶. برای شافعی، ر.ک: عبادی، طبقات الفقهاء الشافعية، ۱۹۶۴: ۲۱/ ۳۷.
- [۱۰] اشتغال به کلام توسط تراجم‌نگار مالکی مورد اشاره قرار گرفته است (ابن‌فرحون، الدیاج المذهب، ۱۹۷۶: ۱/ ۱۴۱).
- [۱۱] برای تأیید جایگاه نیمه‌عقل‌گرایان، ر.ک: ابن‌قتیبه، الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیة والمشبهة، تحقیق محمدزاهد کوثری، قاهره، مكتبة القدسی، ۱۳۴۹ق.
- [۱۲] نام این افراد در الفهرست ابن‌ندیم، به ترتیب تاریخی بدین گونه است: زائدة بن قدامة (د. آسیای صغیر (روم)، ۱۶۱ق): کتاب القراءات، ۲۲۶؛ هشیم بن بشیر (د. بغداد، ۱۸۳ق): کتاب القراءات، ۳۵ و ۲۲۸؛ سرج بن یونس (د. ۲۳۵ق): کتاب القراءات، ۲۳۱؛ خلیفة بن خیاط عصفری بصری (د. ۲۴۰ق): کتاب طبقات القراء، کتاب اجزاء القرآن، ۲۳۲؛ فضل بن شاذان (د. ۲۹۰ق): کتاب القراءات، ۳۵ و ۲۳۱؛ ابن‌صاعد (د. بغداد، ۳۱۸ق): کتاب القراءات، ۲۳۳.
- [۱۳] ابن‌ندیم بیست کتاب را لیست کرده است.
- [۱۴] این دو و سایر اصطلاحات در این منبع تعریف شده‌اند:
- Bergstriaer, Gotthelf & O. Pretzl, *Geschichte des Qorans 3: Die Geschichte des Korantexts*, 170, & Schoeler, Gregor, "Die Frage der schrift-lichen oder miindlichen Überlieferung der Wissenschaften in frihen Islam," 204.
- [۱۵] برای مثال، گفته می‌شود که حمزه قرآن را در حضور اعمش قرائت نکرده، بلکه فقط کلمات مورد اختلاف را نزد او قرائت نموده است: قرأ علیه حروف الإختلاف (اندرابی، قراءات القراء المعروفین، ۱۹۸۵: ۱۱۶).
- [۱۶] عبارت ذهبی که نویسنده، مطلب فوق را از آن استفاده کرده، گرچه ذیل ترجمه ابن‌مجاهد آمده، اما طبق ظاهر عبارت، درباره شاگرد ابن‌مجاهد و نه خود اوست. ذهبی به هنگام یادکرد شاگردان ابن‌مجاهد آورده است: «وأبو الحسن منصور بن محمد بن عثمان المجاهدی الصّریر عاش إلى سنة أربعمئة. وكان يأخذ علی الإنسان الختمة بدینار، أعني المجاهدی». اما چنان‌که مثال دیگر او نیز از شاگردان ابن‌مجاهد است (ر.ک: پانوش بعد) معلوم می‌شود که مقصود وی عرف رایج بین شاگردان ابن‌مجاهد است که به احتمال زیاد سیره خود او نیز بوده است (مترجم).

[۱۷] شاگرد دمشقی ابن مجاهد حسین بن عثمان (بغداد ۴۰۴ق) که سال مرگش متأخرتر از دیگر شاگردان ابن مجاهد بود نیز برای قرائت قرآن یک دینار مطالبه می کرده است (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۹۳۲: ۱/ ۲۴۳).

[18] V. Dickinson, Eerik Nael, "The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The 'Taqdima' of Ibn Abi Hatim al-Razi; Librande, Leonard T., "Contrasts in the Two Earliest Manuals of 'ulum al-hadith: The Beginnings of the Genre,"

[۱۹] نیز، ر.ک: Bergstraier & Pretzl, Geschichte 3: 166, 189

[۲۰] این جمله گویای برخی عقاید احمد از جمله کراهت او نسبت به تدوین کتاب و نیز تأکید او بر حدیث و پرهیز از تأویل نصوص دینی است (ر.ک: انصاری، احمد بن حنبل، بی تا: ۷۲۲-۷۲۴) (مترجم).

[۲۱] هشام بن عمار قبلاً مورد اشاره قرار گرفت. نیز، ر.ک: خطیب بغدادی، الکفایة، ۱۹۸۶: ۱۸۴-۱۸۸؛ باب «کراهة أخذ الأجر...»

[22] Schoeler, "Frage," : 201-230; idem, "Mindliche Thora und Hadit. Uberlieferung, Schreibverbot, Redaktion," : 213-251; idem, "Schreiben und Veroffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten," : 1-43; Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, ch. 7; Cook, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," : 437-530.

[23] Makdisi, Rise of Humanism, 76f.

[۲۴] برای لیستی از مثال های نخستین، ر.ک:

Bergstraier & Pretzl, Geschichte 3: 206

[25] Denny, Graham, and Nelson

[26] Denny, Frederick M., "Exegesis and Recitation: Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety," pp. 91-123; idem, "The Adab of Qur'an Recitation: Text and Context," pp. 143-160; idem, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission,"; Graham, William A., Beyond the Written Word; Nelson, Kristina, The Art of Reciting the Qur'an.

[۲۷] درباره ارتباط با پیامبر ﷺ، ر.ک:

Graham, William A., "Traditionalism in Islam", 495-522 .

برای یک تفسیر متفاوت از فقه اسلامی به عنوان زندگی پیامبر ﷺ، ر.ک:

al-Azmeh, Aziz, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism," : 253-266; idem, "Muslim Genealogies of Knowledge," : 403-411.

[۲۸] خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، ۱۹۸۶: ۲۴۵؛ باب ذکر من کان یذهب إلی

إجازة الروایة علی المعنی تمام این بخش همانند بخش قبل از آن مرتبط با این موضوع است.

[29] Wensinck

[۳۰] خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، ۱۹۸۶: ۲۴۶؛ باب ذکر من کان یذهب إلی إجازة الروایة ... اختلافات ناخواسته هنوز هم اتفاق می افتند. من یکبار یک رونویس صحیح از آیات ۱-۱۴ سوره ۸۱ برای یک کلاس تهیه کرده بودم، سپس نوار صوتی قرائت عبدالباسط از آن قسمت را برای آنها پخش کردم. از اینکه یک لام به آغاز آیه ﴿عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتُ﴾ (تکویر/ ۱۴) افزوده شده بود، متحیر شدم. این قرائتی است که ابن مجاهد آن را به رسمیت شناخته است. همچنین خود ابن مجاهد می گوید که دو مرتبه قرآن را در خواب بر خدا قرائت کرده و دو بار اشتباه کرده است. او ناراحت شده، اما خداوند او را تسکین داده و فرموده است: کمال از من است، کمال از من است (یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۵۲۲/۲).

[۳۱] ابن رجب، شرح علل الترمذی، ۱۹۸۷: ۴۳۱/۱. ابن رجب تأکید می کند که پیش از ابن حبان (۳۵۴ق) هیچ کس به چنین الزامی عقیده نداشته است و اعتراض می کند که این الزام، باعث می شود که فرد احادیث بسیاری از حفاظ بزرگ چون اعمش (۱۴۸ق) را کنار نهد.

[32] A. T. Welch

[33] E.g., Welch, A. T., "Kur'an," Encyclopedia of Islam, new edn.; Adams, Charles J., "Qur'an: The Text and Its History," Encyclopedia of Religion.

احتمالاً این عقیده به نولدکه بر می گردد، شاید به واسطه یک سوء تفاهم؛ به تتمه ارزشمند برگشترسر و پرتزل.

[34] Gilliot, Claude, Langue et theologie en islam: l'exegese coranique de Tabari (m. 311/923), Etudes musulmanes 32, 136. Chap. 6

مسئله اختلاف قرائات را به تفصیل مورد بحث قرار داده است.

[35] Noldeke, Theodor, Geschichte des Qorans, 1: 50.

[۳۶] من در مورد ابن جبیر مطمئن نیستم. وسوسه انگیز است که وی را با احمد بن

جبیر کوفی که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، یکی بدانیم (جدول ۳ ش ۲).

[۳۷] ابوشامه (۶۶۵ق)، ابوالعباس بن عمار مهدوی (فوت بعد از ۴۳۰ق)، ابوبکر بن

عربی اشبیلی، (۵۴۳ق)، ابوحیان (۷۴۵ق)، و مکی (۴۳۷ق): سیوطی، الإیتقان، ۱۹۹۳:

۲۵۰/۱ (نوع ۲۳-۲۷، تنبیه ۳). همین طور:

BergstriBer & Pretzl, Geschichte 3: 184f.

[۳۸] ر.ک: احمد ناصف جنابی، مقدمه تحقیق قراءات القراء المعروفین: اندرابی، ۳۳؛

Bergstaier & Pretzl, Geschichte 3:207-209, 224-228.

[۳۹] برای زندگی نامه ابن مقسم، ر.ک:

Sezgin, Fuat, Geschichte 8 : 158; 9: 149

[۴۰] با این عبارات «کذاب»، «غیر موثق»، «از کسانی که آنها را ندیده نقل کرده»، «سزاوار نکوهش» (ابن حجر، لسان المیزان، ۱۳۳۱: ۱/ ۲۶۰). در چاپ متداول از «تاریخ بغداد» خطیب بغدادی آمده که ابن مقسم موثق بوده است (۲۰۶/۲)؛ اما ابن حجر از خطیب بغدادی دقیقاً عکس آن را نقل کرده است. تا وقتی که یک تحقیق علمی روی «تاریخ بغداد» صورت بگیرد، سوال درباره نظر واقعی خطیب باقی است.

[۴۱] درباره شاگردان او، ر.ک: ابن جزری، غاية النهاية، ۱۹۳۲: ۵۲/۲. برای دیگر بخش های زندگی نامه ابن شنبوذ، ر.ک: ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۹۸۷: ۲۴/۲۳۳؛

Paret, R. "Ibn Shanabudh", *Encyclopedia of Islam*, new edn.

[۴۲] ر.ک: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۹۳۱: ۱/ ۲۸۰؛ بعد از ده تا بیست ضربه شلاق، طبق «أفواج القراء» اثر عبدالسلام قزوینی (۴۸۸ق). ر.ک: یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۵/ ۲۳۲۵.

[۴۳] توبه در این منابع نقل شده است: صولی، أخبار الراضی بالله والمتقی لله، ۱۹۳۵: ۶۲؛ ابن ندیم، الفهرست، ۱۸۷۲: ۳۲؛ یاقوت، معجم الأدباء، ۱۹۹۳: ۵/ ۲۳۲۵.

[۴۴] برای اقامت ابن مجاهد در سوق العطش، ر.ک: ابن ندیم، الفهرست، ۱۸۷۲: ۳۱. ذهبی با اشاره به اینکه ابن مجاهد برای حج به مکه سفر کرده، به این گفته اعتراض کرده است.

[45] E.g., by Sabari, Simha, *Mouvements populaires a Bagdad a l'Vepoque "Abbaside"*, 106, 149, n. 44; Makdisi, *Rise of Humanism*, 6.

[46] Laoust, Henri, *La Profession de foi d'Ibn Batta*; s.v. "al-Barbahari," by H. Laoust.

[۴۷] ایراد او عمدتاً به تلفظ باز می گردد. در درجه دوم اینکه این قرائت ها کمتر مورد استفاده قرار می گرفتند. بر خلاف ابن مجاهد که ادعا کرده است قرائت حمزه در کوفه در زمان او رایج بوده است: (ابن مجاهد، السبعة، ۱۹۷۲: ۷۱). به نظر می رسد آنها همان دو قرائتی است که ابن مجاهد به لیست ابن جبیر افزوده است.

[۴۸] ر.ک: همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ۸۷.

مراجع

١. ابن أبي داود، المصاحف،
ed. A. Jefferey (Leiden: E. J. Brill, 1937)
٢. ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد فقهي، القاهرة، مطبعة السنة
المحمدية، ١٩٥٢م.
٣. ابن جزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق گتهلف برگستراير و اوتو پرتزل،
قاهره، مكتبة الخانجي، ١٩٣٢م.
٤. ابن جوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا،
مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
٥. ابن حجر، تهذيب التهذيب، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية،
١٣٢٥-١٣٢٧ق.
٦. ابن حجر، لسان الميزان، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩-١٣٣١ق.
٧. ابن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، الزرقاء، الأردن،
مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
٨. ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد
أحمدى أبوالنور، القاهرة، دار التراث، ١٩٧٢-١٩٧٦م.
٩. ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تحقيق محمد زاهد
الكوثري، قاهره، مكتبة القدسي، ١٣٤٩ق.
١٠. ابن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، قاهره، دار المعارف، ١٩٧٢م.
١١. ابن نديم، الفهرست، تحقيق فلوگل، رويدگر و مولر، ليزيگ، ١٨٧٢م.
١٢. ابن هاني، مسائل الإمام احمد بن حنبل، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، المكتب
الإسلامي، ١٤٠٠ق.
١٣. إسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق عبدالله جبوري، احياء التراث الإسلامي، بغداد:
رياسة ديوان الأوقاف، ١٩٧١م. ٢٠٩/٢
١٤. اندرابي، قراءات القراء المعروفين، تحقيق احمد ناصف الجنابي، بيروت، مؤسسة
الرسالة، ١٩٨٥م.

۱۵. حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحديث، تحقيق معظم حسين، قاهره: دارالكتب المصرية، ۱۹۳۷؛ چاپ مجدد: مدينه: المكتبة العلمية، ۱۹۷۷م.
۱۶. خطيب بغدادى، الكفاية فى علم الرواية، تحقيق احمد عمر هشام، بيروت، دارالكتب العربى، ۱۹۸۶م.
۱۷. خطيب بغدادى، تاريخ بغداد، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۹۳۱م.
۱۸. خلال، المسند من مسائل ابى عبدالله احمد بن محمد بن حنبل، تحقيق ضياء الدين احمد، داکا، انجمن آسيابى بنگلادش، ۱۹۷۵م.
۱۹. خلدون أحذب، اسباب اختلاف المحدثون، جدّه، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ۱۴۰۵ق.
۲۰. ذهبى، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمرى، بيروت: دار الكتاب العربى، ۱۹۸۷م.
۲۱. ذهبى، سير أعلام النبلاء، تحقيق كامل الخراط و صالح الثمر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۲م.
۲۲. ذهبى، معرفة القراء الكبار، تحقيق بشار عواد معروف و آخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۴م.
۲۳. سيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، تحقيق مصطفى ديب البغاء، دمشق، دار ابن كثير و دارالعلوم الإنسانية، ۱۹۹۳م.
۲۴. صولى، أخبار الراضى بالله والمتقى لله، تحقيق ج. هيورث دن، قاهره، مطبعة الصاوى، ۱۹۳۵م.
۲۵. طبرى، جامع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق أحمد محمد شاکر و محمود محمد شاکر، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۹م.
۲۶. عبّادى، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق گوستا فاتيما، ليدن - بريل، ۱۹۶۴م.
۲۷. قيروانى، تلخيص العبارات بلطائف الإشارات فى القراءات السبع، تحقيق سبيع حمزه حكيم، جدّه: دارالقبلة للثقافة الإسلامية و بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ۱۹۹۸م.
۲۸. مقدسى، احسن التقاسيم،

ed. M. J. De Goeje, Bibliotheca geographorum Arabicorum 3 , 2nd edn. (Leiden:E . J. Brill, 1906)

٢٩. نویری، طيبة النشر فی القراءات العشر، تحقیق عبدالفتاح السید سلیمان ابوسنه،
مجلس البحوث الإسلامية، قاهره، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،
١٩٨٦/١٤٠٦م.

٣٠. همذانی، تکملة تاریخ الطبری، تحقیق ألبرت یوسف کنعان، بیروت، المطبعة
الکاثولیکية، ١٩٥٨م.

٣١. یاقوت، معجم الأدباء (إرشاد الأریب إلى معرفة الأديب)، تحقیق إحسان عباس، دار
الغرب الإسلامی، بیروت، ١٩٩٣م.

32. Adams, Charles J., "Qur'an: The Text and Its History," Encyclopedia of Religion
33. al-Azmeh, Aziz, "Muslim Genealogies of Knowledge," History of Religions 31 (1992)
34. al-Azmeh, Aziz, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism," Arabica 35 (1988)
35. Bergstriaer, Gotthelf & O. Pretzl, Geschichte des Qorans 3: Die Geschichte des Korantexts (Leipzig: Dieterich, 1938)
36. Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993), ch. 7
37. Cook, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," Arabica 44 (1997)
38. Denny, Frederick M., "Exegesis and Recitation: Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety," in Frank E. Reynolds & Theodore M. Ludwig, eds., Transitions and Transformations in the History of Religion: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa (Leiden: E. J. Brill, 1980)
39. Denny, Frederick M., "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission," Oral Tradition 4/1-2 (January-May 1989)
40. Denny, Frederick M., "The Adab of Qur'an Recitation: Text and Context," in A. H. Johns, ed., International Congress for the Study of the Qur'an, 2nd edn. (Canberra: Australian National University, 1982)
41. Dickinson, Eerik Nael, "The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The 'Taqdima' of Ibn Abi Hatim al-Razi (d.327/938)," Ph.D. diss'n, Yale Univ., 1992.
42. Gilliot, Claude, Langue et theologie en islam: l'exegese coranique de Tabari (m. 311/923), Etudes musulmanes 32 (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990), 136. Chap. 6 treats the problem of variant readings at length
43. Graham, William A., Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (New York: Cambridge Univ. Press, 1987)
44. Graham, William A., "Traditionalism in Islam," Journal of Interdisciplinary History 23 (1992-93)

45. Hallaq, Wael, "From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society*, 1 (1994)
46. Laoust, "al-Barbahari," *Encyclopedia of Islam*, new edn.
47. Laoust, Henri, *La Profession de foi d'Ibn Batta* (Damascus: Institut Francais de Damas, 1958)
48. Lecomte, Gerard, *Ibn Qutayba* (Damascus: Institut Francais de Damas, 1965), pt. 2, chap. 1
49. Librande, Leonard T., "Contrasts in the Two Earliest Manuals of 'ulum al-hadith: The Beginnings of the Genre," Ph. D. diss'n, McGill Univ., 1976
50. Librande, Leonard T., "The Scholars of Hadith and the Retentive Memory," *Cahiers d'onomastique arabe*, 1988-92 (1993)
51. Makdisi, George, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh: Univ. Press, 1990)
52. Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, trans. Herbert Mason, Bollingen Ser. 98, 4vols. (Princeton: Univ. press, 1982)
53. Melchert, Christopher, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal" *Arabica* 44 (1997): 234-523.
54. Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: Brill, 1997).
55. Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: Univ. of Texas Press, 1985)
56. Noldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans 1: Uber den Ursprung des Qorans* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909)
57. Paret, R. "Ibn Shanabudh," *Encyclopedia of Islam*, new edn.
58. Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation*, SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany: State Univ. of New York Press, 1995).
59. Robson, "Hadith," *Encyclopedia of Islam*, new edn
60. Rosenthal, Franz, "General Introduction, The History of al-Tabari", SUNY Ser. in Near Eastern Studies, *Bibliotheca Persica*, 38 vols. (Albany: State Univ. of New York Press, 1985-), 1:71-77.
61. Sabari, Simha, *Mouvements populaires a Bagdad a l'epoque "Abbaside"*, Centre "Shiloah" des Etudes du Moyen-Orient et de l'Afrique, Universite de Tel Aviv, *Etudes de Civilisation et d'Histoire Isla-miques* (Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1981)
62. Schoeler Gregor, "Mindliche Thora und Hadit. Uberlieferung, Schreibverbot, Redaktion," *Der Islam*, 66 (1989)
63. Schoeler, Gregor, "Die Frage der schriftlichen oder miindlichen Uberlieferung der Wissenschaften in frihen Islam," *Der Islam*, 62 (1985).
64. Schoeler, Gregor, "Schreiben und Veroffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten," *Der Islam*, 69 (1992)
65. Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrift-tums* (Leiden: E. J. Brill, 1967)

66. Spector, Susan A., "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh" Journal of the American Oriental Society, 102(1982): 461-465.
67. Welch, A. T., "Kur'an," Encyclopedia of Islam, new edn.

منابع مورد استفاده مترجم

۱. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، تحقیق عمرو بن غرامة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعية، تحقیق حافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ط الأولى، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن مجاهد، السبعة فی القراءات، تحقیق شوقي ضيف، قاهره، دار المعارف، ۱۹۷۲ق.
۴. انصاری، حسن، «احمد بن حنبل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۷۱۸-۷۲۵.
۵. پاکتچی، احمد، «احمد بن حنبل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۷۲۵-۷۳۰.
۶. پاکتچی، احمد، «اصحاب حدیث»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۱۱۳-۱۲۶.
۷. پاکتچی، احمد، «اصحاب رأی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۱۲۶-۱۳۲.
۸. پاکتچی، احمد، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳»، اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، کاظم موسوی بجنوردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
۹. پاکتچی، احمد، فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظی)، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۲ش.
۱۰. جلالی مقدم، مسعود، «اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴-۶ق»، اسلام؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، کاظم موسوی بجنوردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
۱۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد و ذیولہ، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
۱۲. یاقوت، معجم الأدباء، تحقیق إحسان عباس، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۳م.

13. Melchert, Christopher, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Quranic Readings," Studia Islamica, No. 91, (2000), pp. 5-22
14. Melchert, Christopher, "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal," Arabica, No. 44, (1997), 234-53.