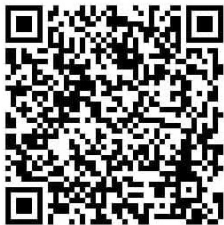
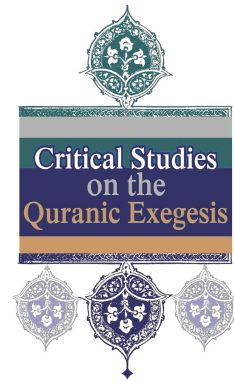


Al-Aḥruf al-Sab‘a in 3rd Century AH Theological Controversies From Textual Description to Dialectical Argument

Ma’sūmah Ghanbarpūr 

Assistant Professor, Department of Qur’anic Sciences,
University of Qur’anic Studies and Sciences, Khoy, Iran
(Email: ghanbarpour@quran.ac.ir).



Original research

Received: 17/ 9/ 2025

Revised: 21/ 2/ 2026

Accepted: 14/ 3/ 2026

Published: 10/ 6/ 2026

Pages: 173-206.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.


Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Ghanbarpūr, Ma’sūmah, “Al-Aḥruf al-Sab‘a in 3rd Century AH: Theological Controversies from Textual Description to Dialectical Argument”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 6 (2): 12, 2026, p. 173-206.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.547248.1344> 

Abstract

This study reexamines the *ḥadīth* “the *Qur’ān* was revealed upon seven aḥruf” (*al-aḥruf al-sab‘a*) by returning it to its original theological context in 3rd/9th -century debates on the nature of *divine speech*. Against traditional readings that treat the *ḥadīth* either as a literal description of revelation (leading to an exegetical enigma) or as evidence for textual instability (as argued by some Western scholars), this article demonstrates that it functioned primarily as a dialectical tool in the controversy between the *Mu’tazila* and the *Ahl al-Ḥadīth* over the *createdness* or *eternality* of the *Qur’ān*. The *Mu’tazila* interpreted *ḥarf* as letters and sounds, using the plurality of readings to prove that the *Qur’ān* is created (*makbluq*). In response, the *Ahl al-Ḥadīth*, led by Aḥmad ibn Ḥanbal, interpreted *ḥarf* as permissible dialectal variants or modes of recitation that all point to a single, eternal divine meaning (*kalām nafsi*). By analyzing early lexicons, *ḥadīth* collections, and theological works, the study shows that the concept of “seven aḥruf” was neither a descriptive report on the mode of revelation nor a concession for ease of recitation alone, but a theological justification for multiple readings within the framework of an uncreated *Qur’ān*. This historical-theological reading resolves the traditional exegetical puzzle and challenges both pre-modern harmonizations and modern critical claims of textual inconsistency. The article proceeds from within Islamic theological premises, engaging primarily with *Sunnī kalām*.

Keywords: Divine Speech, Createdness of the *Qur’ān*, *Mu’tazila*, *Ahl al-Ḥadīth*, *Miḥnah* (Inquisition), *Qirā’āt* (Qur’anic Readings), *Tawātur*.

Extended Abstract

This study examines the historical-theological function of the ḥadīth “the *Qurʾān* was revealed upon seven aḥruf” (*al-aḥruf al-sabʿa*) within the 3rd/9th -century controversies over the nature of *divine speech*, specifically the debate on whether the *Qurʾān* is created (*makhlūq*) or uncreated (*qadīm*). Unlike traditional approaches that treat this ḥadīth either as a literal description of the *Qurʾān*’s mode of revelation (leading to an exegetical enigma) or as evidence for textual instability (as argued by some Western scholars), the present study argues that the ḥadīth functioned primarily as a dialectical instrument in the theological polemics between the *Muʿtazila* and the *Ahl al-Ḥadīth*, especially during the *Miḥnah* (218–247 AH/833–861 CE). By isolating the ḥadīth from its doctrinal context, both traditional Muslim exegetes and modern critical scholars have obscured its original role as a response to the challenge of reconciling multiple readings (*qirāʾāt*) with the unity and eternity of the Qurʾānic text.

The study adopts a historical-analytical method, giving priority to primary sources from the 2nd–3rd/8th–9th centuries, including early ḥadīth collections, Qurʾānic exegeses (*tafāsīr*), lexicons, theological works (e.g., those of Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, al-Jāḥiz, and al-Ashʿarī), and later doxographies. Data are classified according to the two opposing theological camps. The theoretical framework is grounded in classical kalām (Islamic theology) and the historical analysis of Islamic thought, aiming to show that the divergent interpretations of the term *ḥarf* (pl. *aḥruf*) are not merely philological but are rooted in incompatible doctrines of God’s attributes, divine speech, and the nature of the *Qurʾān* as either an eternal attribute of God or a created entity.

The paper first surveys the semantic range of *ḥarf* in early lexicons: it could mean a single letter of the alphabet, a word, a phrase, a complete ode, a dialectal variant, a mode of recitation, an aspect or edge of something, and even a “layer” of inner meaning (*batn*) of the *Qurʾān*. It then traces the early transmission of the *aḥruf* ḥadīth, noting that Abū ʿUbayd (d. 224 AH) was the first to explicitly argue for its *tawātur* (mass transmission), although the concept of *tawātur* in the 3rd/9th century was not identical to its later technical meaning. The study also acknowledges the limitation that many key Muʿtazilī works on this topic are lost and are known only through citations in hostile sources.

The core of the article is a comparative analysis of the Mu‘tazilī and Ahl al-Ḥadīth positions. The Mu‘tazila, adhering to the principles of divine unity (*tawḥīd*) and justice (*‘adl*), denied any eternal attributes distinct from God’s essence. They therefore held that God’s speech, including the *Qur’ān*, must be created (*ḥādīth* or *makbluq*). They interpreted *ḥarf* in the ḥadīth as letters, phonemes, or articulated sounds – the very material of human language. The existence of multiple linguistic forms (the seven aḥruf) was for them proof that the *Qur’ān* is not a single, eternal, immaterial word of God but a composite, temporal phenomenon.

Consequently, they rarely used this ḥadīth to prove their doctrine; rather, the ḥadīth was problematic for them because it sanctioned plurality. When they did engage with it, they subordinated it to their rational principle that the *Qur’ān*’s miraculous nature (*i‘jāz*) lies not in the uncreatedness of its wording but in its inimitable rhetorical style (*naẓm*) and meaning – a view that eventually led some like al-Nazzām to adopt the theory of *ṣarfah* (divine withholding of human ability to imitate the *Qur’ān*). In an extreme case, Mu‘ammar ibn ‘Abbād (d. 215 AH) even argued that the *Qur’ān* is not an act of God at all but an “accident” (*‘arad*) produced by the natural disposition (*ṭab‘*) of a body.

By contrast, the Ahl al-Ḥadīth, especially the Ḥanābilah led by Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241 AH), insisted that God’s speech is an eternal attribute (*ṣifah qadīmah*) subsisting in His essence. They vehemently denied that the *Qur’ān* is created, and they affirmed that the very letters and sounds recited are uncreated. To reconcile this belief with the existence of variant readings, they turned to the aḥruf ḥadīth as a crucial proof-text. They interpreted *ḥarf* to mean a dialectal variant, a permissible mode of pronunciation, or a “face” (*wajh*) of meaning, all of which point to the same eternal divine meaning (*ma‘nā*).

For them, the seven aḥruf demonstrated God’s concession (*rukḥṣah*) to the Arab tribes to recite the *Qur’ān* according to their own dialects, as long as the core meaning remained unchanged. This interpretation allowed them to affirm the multiplicity of the verbal expression while preserving the absolute unity and pre-eternity of the divine speech (*kalām naḥsī*). The study shows that this theological necessity drove the Ahl al-Ḥadīth to elevate acceptance of the aḥruf ḥadīth to a marker of true faith, equating its denial or any argument for the created *Qur’ān* with unbelief (*kufr*).

The article further discusses the mediating position of Ibn Kullāb (d. 240 AH) and al-Ash‘arī (d. 324 AH), who distinguished between eternal “psychic speech” (*kalām nafsī*) and created “verbal speech” (*kalām lafzī*). This allowed them to affirm the uncreatedness of the divine meaning while explaining the createdness of the human recitation (*tilāwah*) – a solution later adopted by most Ash‘arīs but rejected by Aḥmad b. Ḥanbal.

The study redefines the aḥruf ḥadīth not as a statement about the textual nature of the revelation but as a theological answer to the dilemma: “How can the *Qur’ān* be eternal when it exists in multiple readings?” It argues that the traditional “exegetical enigma” and the critical “argument for textual instability” both stem from a common error: detaching the ḥadīth from its dialectical context. Revisiting this dialectical origin, the study concludes, can resolve the traditional puzzle and challenge the critical claim of textual inconsistency, opening new perspectives for understanding the relationship between divine speech and human language.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*.
2. Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt, ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad, *al-Intiṣār wa-al-Radd ‘alā Ibn al-Rāwandī al-Mulḥid*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1925 [Arabic].
3. Abū ‘Amr al-Dānī, ‘Uthmān b. Sa‘īd, *al-Aḥruf al-Sab‘ah*, ed. ‘Abd al-Muḥaymin Ṭaḥḥān, Mecca, Maktabat al-Manārah, 1408 AH [Arabic].
4. Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash‘ath, *al-Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beirut, al-Maktabah al-Miṣriyyah, n.d. [Arabic].
5. Abū Shāmah al-Maqdisī, ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl, *al-Murshid al-Wajīz*, ed. Ṭayyār Āltī Qūlāj, Beirut, Dār Ṣādir, 1975 [Arabic].
6. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *al-Īmān*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Riyadh, Maktabat al-Ma‘ārif, 1966 [Arabic].
7. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Faḍā’il al-Qur’ān*, ed. Marwān ‘Aṭiyyah et al., Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1995 [Arabic].
8. Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Mu‘īd Khān, Deccan, Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1964

[Arabic].

9. Abū Ya‘lā al-Ḥanbalī al-Baghdādī, *al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Wadī‘ Zaydān Ḥaddād, Beirut, Dār al-Mashriq, 1974 [Arabic].
10. Abū Zahrah, Muḥammad, *Tārīkh al-Madhābīb al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa-al-‘Aqā’id*, Egypt, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996 [Arabic].
11. Abyārī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Taḥqīq wa-al-Bayān*, ed. ‘Alī Bassām Jazā’irī, Kuwait, Dār al-Ḍiyā’, 2013 [Arabic].
12. ‘Affān b. Muslim et al., *al-Aḥādīth*, ed. Ḥamzah Aḥmad Zayn, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 2004 [Arabic].
13. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-‘Ilal*, ed. Waṣiyy Allāh Muḥammad ‘Abbās, Riyadh, Dār al-Khānī, 2001 [Arabic].
14. Aḥmad b. Ḥanbal, *Uṣūl al-Sunnah*, Kharj, Dār al-Manār, 1411 AH [Arabic].
15. Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Şāliḥ al-‘Uṣaymī, Riyadh, Dār al-Faḍīlah, 2011 [Arabic].
16. Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980 [Arabic].
17. Azharī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tabdhīb al-Lughah*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001 [Arabic].
18. Baghawī, Ḥusayn b. Mas‘ūd, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, ed. ‘Abd al-Razzāq Mahdī, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2000 [Arabic].
19. Bāqillānī, Muḥammad b. al-Ṭayyib, *al-Intiṣār li-l-Qur’ān*, ed. Muḥammad ‘Iṣām al-Quḍāt, ‘Ammān, Dār al-Fath, n.d. [Arabic].
20. Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Awwāmah, Cairo, Dār al-Yusr, 2017 [Arabic].
21. Bazzār, Aḥmad b. ‘Amr, *al-Musnad*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh et al., Medina, Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 2009 [Arabic].
22. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
23. Goldziher, Ignaz, *Gerāyeshbā-ye Tafsīrī dar Miyān-e Mosalmānān*, tr. Nāṣer Ṭabāṭabā’ī, Tehran, Qoqnūs, 1383 SAH [Persian].
24. Ḥarb al-Kirmānī, *al-Masā’il*, ed. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Sarī, Beirut, Mu’assasat al-Rayyān, 2013 [Arabic].

25. Hudhalī, Yūsuf ibn ‘Alī, *al-Kāmil fī al-Qirā’āt*, ed. Jamāl ibn Sayyid Shāyib, Cairo, Mu’assasat Samā lil-Tawzī’ wa al-Nashr, 2007 [Arabic].
26. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaf*, ed. Sa’d b. Nāṣir b. ‘Abd al-‘Azīz Abū Ḥabīb al-Shithrī, Riyadh, Dār Kunūz Ashbīliyyā, 2015 [Arabic].
27. Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, ed. ‘Alī Muḥammad Ḍabbā’, Beirut, Al-Maṭba‘ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d. [Arabic].
28. Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddud, Tehran, Kitābkhānah-yi Marvī, 1971 CE [Arabic].
29. Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Jamharat al-Lughab*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1987 [Arabic].
30. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979 [Arabic].
31. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d. [Arabic].
32. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Fiṣal fī al-Mīlal wa-al-Akwā’ wa-al-Niḥal*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, n.d. [Arabic].
33. Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Rasā’il*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1980-1983 [Arabic].
34. Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh b. Muslim, *Ta’wīl Musbkil al-Qur’ān*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Beirut, Maktabat al-‘Ilmiyyah, 1423 AH [Arabic].
35. Ibn Sīda, ‘Alī b. Ismā‘īl, *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aḥzām*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000 [Arabic].
36. Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Medina, Mujmma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 AH [Arabic].
37. Ibn Wahb, ‘Abd Allāh, *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Miklós Murányi, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, n.d. [Arabic].
38. ‘Iṭr, Ḥasan Ḍiyā’ al-Dīn, *al-Aḥruf al-Sab‘ah wa-Manẓilah al-Qirā’āt Minbā*, Beirut, Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, 1409 H/ 1988 [Arabic].
39. Jāhīz, ‘Amr b. Baḥr, *al-Bayān wa-al-Tabayīn*, ed. ‘Alī Bū Mulḥam, Beirut, Dār wa-Maktabat al-Hilāl, n.d. [Arabic].

40. Jāhiz, ‘Amr b. Baḥr, *al-Ḥayawān*, ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd, Beirut, 1424 AH [Arabic].
41. Jawharī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughab wa-Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407 AH [Arabic].
42. Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir b. ‘Abd al-Raḥmān, *Durj al-Durar fī Tafṣīr al-Qur’ān*, ed. Iyād b. ‘Abd al-Laṭīf Qaysī and Walīd Aḥmad Ḥusayn, Manchester, Majallat al-Ḥikmah, 2008 [Arabic].
43. Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad, *Sharḥ al-Mawāqif*, Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘adah, 1907 [Arabic].
44. Khalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā‘ī, Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1980 [Arabic].
45. Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 AH [Arabic].
46. Khaṭṭābī, Ḥamd b. Muḥammad, *Ijāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūl Sallām, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1976 [Arabic].
47. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1391 AH [Arabic].
48. Lālakā‘ī, Hibat Allāh b. al-Ḥasan, *Iṭiqād Abl al-Sunnah*, ed. Aḥmad Sa‘d Ḥamdān, Riyadh, Dār Ṭayyibah, 1402 [Arabic].
49. Makki b. Abī Ṭālib al-Qaysī, *al-Ibānah ‘an Ma‘ānī al-Qirā‘at*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, Damascus, Dār al-Ghawthānī lil-Dirāsāt al-‘Āliyah, 1427 AH [Arabic].
50. Mālik b. Anas, *al-Muwatta‘*, narration of Abū Muṣ‘ab al-Zuhrī, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf and Maḥmūd Muḥammad Khalīl, Beirut, Mu‘assasat al-Risālah, 1991 [Arabic].
51. Mojtahed Shabestārī, Muḥammad, “Ibn Kullāb”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 4, Tehran, Markaz-i Dā‘irat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1370 SAH [Persian].
52. Muslim b. al-Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Cairo, Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1374 AH [Arabic].
53. Nöldeke, Theodor, *Tārīkh al-Qur’ān*, tr. W. George Tamer, Zurich, Hildesheim, 2004 [Arabic].

54. Nūrī Ṭabarsī, Ismā‘īl b. Muḥammad, *Kifāyat al-Muwaḥḥidīn*, Tehran, Islāmiyyah, n.d. [Persian].
55. Pakatchī, Aḥmad, “Abū ‘Amr al-Dānī”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 6, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1994 [Persian].
56. Pakatchī, Aḥmad, “Ibn Mujāhid”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 4, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1991 [Persian].
57. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Ādl*, ed. Ibrāhīm Abyārī et al., Cairo, al-Dār al-Miṣriyyah lil-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1959-1965 [Arabic].
58. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Dalā’il al-Nubuwwah*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Beirut, Dār al-‘Arabiyyah, 1966 [Arabic].
59. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Faḍl al-Itizāl wa-Ṭabaqāt al-Mu‘tazilah*, ed. Fu’ād Sayyid, Beirut, al-Ma‘had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqiyyah, 2017 [Arabic].
60. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. Rabāb, Samīr Muṣṭafā, and Aḥmad b. Ḥusayn Ibn Abī Hāshim, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
61. Salām, Muḥammad Zaghlūl, *Athar al-Qur’ān fī Taṭawwur al-Naqd al-‘Arabī Ḥattā Ākhir al-Qarn al-Rābi‘ al-Hijrī*, ed. Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, n.d. [Arabic].
62. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut, 1983 [Arabic].
63. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Musnad*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 AH [Arabic].
64. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Shākīr, Egypt, Maktabat al-Ḥalabī, 1358 AH [Arabic].
65. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Tafsīr*, ed. Aḥmad b. Muṣṭafā Farrān, Riyadh, Dār al-Tadmuriyyah, 2006 [Arabic].
66. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Fikr, 1983 [Arabic].
67. Shafi‘ī, Sa‘īd, “Zamīneh-hā va Peyāmad-hā-ye Tafkīk-e Lafẓ az Ma‘nā-ye Qur’ān-e Karīm dar Āthār-e Mutakallimān-e Qadīm-e Mosalmān”, *Dīn va*

Donyā-ye Mo‘āṣer, no. 16, 1401 SAH [Persian].

<https://doi.org/10.22096/rc.2023.561479.1071>

68. Shāhīn, ‘Abd al-Ṣabūr, *Tārīkh Qur’ān*, tr. Ḥossein Seyyedi, Mashhad, Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Eslāmī-ye Āstān-e Qods-e Raḍavī, 1382 SAH [Persian].
69. Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa-al-Niḥal*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1404 AH [Arabic].
70. Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *Nihāyat al-Iqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 AH [Arabic].
71. Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Nu‘mān, *Awā’il al-Maqālāt*, ed. Ibrāhīm Anṣārī, Beirut, Dār al-Mufīd, 1993 [Arabic].
72. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
73. Ṭayālīsī, Sulaymān b. Dāwūd, *al-Musnad*, ed. Muḥammad b. ‘Abd al-Muḥsin Turkī, Giza, Dār Hajar, 1999 [Arabic].
74. Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].



چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن بازشناسی تفاسیر سبعة احرف در سده ۳ ق

معصومه قنبرپور ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
خوی، ایران (ایمیل: ghanbarpour@quran.ac.ir).

چکیده

موضوع مطالعه کنونی، تحلیل و بررسی فهم‌های مختلف از احادیث سبعة احرف در بستر تاریخی سده ۳ ق است که دوره‌ای بنیادین در شکل‌گیری نظام‌های تفسیری و کلامی اسلام شناخته می‌شود. فرضیه مطالعه کنونی آن است که این احادیث در فضای مجادلات کلامی میان معتزله و اصحاب حدیث ترویج یافته، و هر گروه تفسیر متمایزی از آن ارائه کرده است. معتزله از این روایات برای تأکید بر امکان خوانش‌های لفظی متعدد و اثبات حدوث قرآن بهره بردند؛ افزون‌براین، با اتکاء به تحلیل‌های بلاغی، تعدد لایه‌های معنایی قرآن را تبیین کردند و آن را از لوازم ماهیت الهی متن دانستند. در مقابل، اصحاب حدیث این روایات را بیشتر پاسخ‌دهی به نظریه‌پردازی‌های متکلمان گفتمان خلق قرآن انگاشتند و با استناد به احادیث سبعة احرف، جواز تعدد قرائت لفظی را باز نمودند، از ازلت قرآن حمایت کردند، و تعدد قرائت را نشانه تأکید شارع بر تسهیل قرائت و انس عامه با قرآن شناساندند. مطالعه کنونی با روش تاریخی-تحلیلی، درک‌های پیش‌برندگان این دو جریان از مفهوم سبعة احرف را بازسازی می‌کند و پی‌آمدهای کلامی هر یک را بازمی‌کاود.

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، حدوث قرآن، معتزله، اصحاب حدیث، محنه، قرائت، تواتر.



مقاله پژوهشی

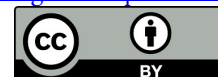
دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۶ ش
بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲ ش
پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳ ش
نشر: ۱۴۰۵/۳/۲۰ ش
صفحه ۱۷۳-۲۰۶.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
۲۰۲۶ © / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳
دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

قنبرپور، معصومه، «چالش‌های اصحاب حدیث با گفتمان خلق قرآن: بازشناسی تفاسیر سبعة احرف در سده ۳ ق»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال ششم، دوره دوم، شماره پیاپی ۱۲، زمستان ۱۴۰۴ ش، ص ۱۷۳-۲۰۶.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.547248.1344>

درآمد

احادیثِ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ روایاتی مشهور اند که در متونِ رواییِ اهل سنت و برخی آثار تفسیری و حدیثی شیعیان نقل شده‌اند. این روایت‌ها با وجود اختلافاتی در متن‌شان، همگی در مضمون «أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» مشترک اند و بیش‌تر از نیم آن‌ها از قول دو شخصیت مهم از نسل صحابه کبار، یعنی ابی بن کعب و ابن مسعود نقل شده‌اند. مجموع آن‌ها را ۶۴ روایت برشمرده‌اند (طبری، جامع البیان، ۱/ ۳۵)؛ گرچه گفته‌اند پس از حذف تکرارها سرجمع شمار آن‌ها ۴۶ روایت است (شاهین، تاریخ قرآن، ۵-۶).

این‌که گروهی از محدثان مانند ابن شهاب زهری (درگذشته ۱۲۴ق) از این روایات جوازِ تقدیم و تاخیر در ترتیب واژگان قرآنی را استنباط می‌کردند (بنگرید به: بیهقی، المدخل، ۱/ ۲۴۷) حکایت از آن می‌کند که این روایت‌ها از نخستین سده‌های اسلامی همواره مورد توجه علماء بوده است. بحث‌ها بر سر معنا و مدلول این روایت‌ها در ادوار متأخرتر نیز ادامه یافته است. مثلاً، مالک بن انس (درگذشته ۱۷۹ق) آن‌ها را دلیلی بر امکان جای‌گزینی واژگان مترادف در متن قرآن می‌داند (بنگرید به: ابن وهب، تفسیر القرآن، ۳/ ۵۵).

در ادوار متأخرتر نیز، جرجانی (درگذشته ۴۷۱ق) قرائات سبعة را بخشی از احرف سبعة در نظر می‌گیرد (جرجانی، درج الدرر، ۵۱۹) و معاصرش هذلی (درگذشته ۴۶۵ق)، از عالمان قرائات در مغرب اقصی، ارتباط این روایات با پدیده تعدد قرائات را نفی می‌کند (هذلی، الکامل، ۵۱۱). یک سده بعد نیز برخی هم‌چون بغوی (درگذشته ۵۱۶ق) و ابیاری (درگذشته ۶۱۶ق) از جرجانی فراتر می‌روند و این احادیث را مستمسکی برای حجیت قرائات سبعة می‌انگارند (بغوی، معالم التنزیل، ۱/ ۵۲۳۹؛ ابیاری، التحقیق و البیان، ۲/ ۷۹۱). از آن سو، ابوشامه مقدسی (درگذشته ۶۶۵ق) از حنبلیان دمشق نیز، ارتباط این روایات با پدیده تعدد قرائات را به‌صراحت نفی می‌کند (ابوشامه مقدسی، المرشد الوجیز، ۱۴۶).

طرح مسئله

حدیثِ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ در تاریخ مطالعات قرآنی معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته، و البته با دو روی‌کرد متفاوت بررسی شده است: صاحبان روی‌کرد سنتی آن را به‌مثابه توصیفی عینی از نحوه نزول قرآن شناخته، و آن را حاکی از سیاست الهی تسهیل خوانش قرآن برای مخاطبان دانسته‌اند (بنگرید به: شاهین، تاریخ قرآن کریم، ۲۶)؛ هرچند که در عمل از تفسیر مضمون این روایت به‌نحوی که با مراحل تثبیت مصحف عثمانی سازگار افتد بازمانده‌اند (برای تنوع اقوال و احتمالات ایشان در توضیح مفهوم سبعة احرف، بنگرید به: عتر، الاحرف السبعة، ۱۲۱ به بعد). از آن سو، مستشرقان با قرائتی متن‌شناختی، همین حدیث را شاهی بر اضطراب درونی و تطور متن قرآن در مراحل پیش از تثبیت متن نهایی آن تلقی کرده‌اند (بنگرید به: گلدسیهر، گرایش‌های تفسیری، ۲۹-۳۰؛ نولدکه، تاریخ القرآن، ۴۵-۴۶).

این دو جهت‌گیری، با وجود تضاد ظاهری، در یک بینش بنیادین اشتراک دارند: هر دو حدیث را از بافت کلامی-تاریخی سده‌های ۲-۳ ق جدا کرده، و صرفاً به‌عنوان گزاره‌ای خبری دربارهٔ چگونگی نزول تفسیر نموده‌اند. هیچ‌یک از دو تفسیر یادشده از روایات سبعة احرف پاسخی به این سؤال نمی‌دهند که آیا این روایت‌ها آحاداً می‌توانند با مجادلات متکلمانه بر سر خلق قرآن هم نسبتی داشته باشند یا نه. به این نیز توجه نمی‌کنند که در مراحل آغازین شکل‌گیری دانش کلام در جهان اسلام، یک چنین روایت‌هایی چه کارکردی می‌توانست داشته باشد.

نه تنها محققان و عالمان معاصر کوششی برای کشف پیوند روایات سبعة احرف با بستر مناظرات کلامی جهان اسلام نکرده‌اند، که عالمان سده‌های میانه نیز پیوندی میان این روایت‌ها با بستر مناظرات کلامی متقدم در جهان اسلام نجسته‌اند. در این سده‌ها دیدگاه ابوعمرو دانی (درگذشته ۴۴۴ق) در *الاحرف السبعة* (ص ۴۷-۵۲) که احرف سبعة را همان قرائات هفت‌گانه شناساند بسی فراگیر شد (بنگرید به: پاکتچی، «ابوعمرو دانی»، ۷۰؛ همو، «ابن مجاهد»، ۵۸۳)؛ بی‌آن‌که توجه شود این نظریه مدت‌ها پس از فروکش کردن مناظرات خلق قرآن شکل گرفته است.

در برابر یک چنین نگرش‌هایی، جا دارد پرسیده شود آیا شاهی از پیوند مناظرات متکلمانه سده ۳ ق با تفسیر و بازفهم روایات سبعة احرف می‌توان یافت یا نه. دست‌کم می‌دانیم به شخصیت‌هایی دگراندیش هم‌چون جعد بن دزهم (مقتول در ۱۲۵ق) و جهم بن صفوان (مقتول در ۱۲۸ق) که مخالفان ایشان را به معتزله منسوب می‌کردند، این دیدگاه منتسب شده است که تعدد قرائات نشانه مخلوق بودن قرآن است (قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، ۳۵۷). شاید البته هنوز در عصر زندگی ایشان، یعنی ربع آغازین سده ۲ ق، تعدد قرائات با روایات سبعة احرف تلازمی نداشته باشد. باین حال، انتساب یک چنین دیدگاهی به ایشان می‌تواند نشانه‌ای برای ظرفیت بالقوه پیوند خوردن روایات سبعة احرف با خلق قرآن باشد.

افزون‌براین، می‌دانیم که در دوران *محنه* (۲۱۸-۲۴۷ق)، اصحاب حدیث با رهبری احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) بر قدیم بودن همه جنبه‌های قرآن، از جمله لفظ آن، تأکید داشتند و از احادیث سبعة احرف برای مشروعیت بخشی به تعدد قرائات در چارچوب وحدت معنایی استفاده کردند (احمد بن حنبل، *العلل*، ۱۲/ ۵۷۶؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الایمان*، ۹-۱۰، ۵۰). استناد ایشان به روایات سبعة احرف می‌تواند این احتمال را تقویت کند که لابد معتزله هم در مقام ترویج نظریه خلق قرآن و در مقام رویارویی با ایشان تعدد قرائات را شاهی بر مخلوق بودن قرآن می‌دانسته، و از همین رو تفسیری متفاوت از روایات سبعة احرف بازنموده باشند.

در مطالعه کنونی برای پی‌جویی همین احتمال، بافت کلامی مناظرات خلق قرآن بازخوانی و تحلیل خواهد شد. هدف آن است که دریابیم: اولاً، روایات سبعة احرف چه نقشی در مناظرات کلامی سده ۳ ق بر سر قدیم یا

مخلوق بودن قرآن ایفاء کردند؛ ثانیاً، اختلاف در تفسیر این روایت‌ها چه پیوندی با نظریه‌های اعجاز قرآن داشت؛ و ثالثاً، برداشت‌های متفاوت از این احادیث چه تأثیری بر مشروعیت بخشی به تعدد قرائات و شکل گیری قرائات رسمی ایفاء کرد؟

۱. مقدمات بحث

پیش از ورود به بحث باید به خاطر داشت که افزون بر مکاتب یادشده، بحث درباره روایات سبعة احرف در میان دیگر مسلمانان هم رواج داشته است. مثلاً، روایتی حاکی است امامان شیعه^(ع) این روایت‌ها را مجعول می دانسته‌اند (کلینی، الکافی، ۲/ ۶۳۰؛ نیز، برای موضع شیعیان درباره خلق قرآن، بنگرید: شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ۵۲-۵۳). با این حال در مطالعه کنونی صرفاً بر شناخت آراء مکاتب عامه مسلمانان در سده ۳ق متمرکز خواهیم شد.

۱-۱) چالش‌های فهم اصطلاح تواتر در منابع سده ۳ق

ابوعبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق)، فقیه و ادیب برجسته اصحاب حدیث، اولین کسی است که به صراحت روایات «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را متواتر می شناساند:

قَدْ تَوَاتَرَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ كُلُّهَا عَلَى الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا يُرْوَى عَنْ... سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ» (ابوعبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، ۳۳۹).

بر پایه شواهدی می شود احتمال داد که در دوران زندگی او واژه تواتر هنوز به معنای مصطلح امروزی به کار نمی رفته است. برای نمونه، شاگرد وی احمد بن سعید لِحیانی، یکی از لغت شناسان سده دوم، واژه تواتر را به معنای انباشتگی اخبار بدون این که طرق انتقال آنها از هم دیگر متمایز و شمارش پذیر باشند ادراک می کرده است (بنگرید به: ابن سیده، *المحکم*، ۹/ ۵۳۲). این معنا گرچه با آنچه درباره تواتر می دانیم نزدیک است هنوز با تعریف اصطلاحی تواتر فاصله دارد.

با این همه، به نظر می رسد که معنای اصطلاحی مشهور تواتر کمابیش در همان دوران شکل گرفته است. یک شاهد امر سخن متکلم معتزلی ابراهیم نظام (درگذشته حدود ۲۳۰ق) است که می گوید خبر متواتر دانشی ضروری ایجاد نمی کند؛ زیرا بر هر یک از راویان تواتر امکان خطا و دروغ جایز است (ابن حزم، *الفصل*، ۵/ ۷۵). بر این اساس، شاید ابوعبید قاسم بن سلام نخستین کسی است که اصطلاح تواتر را خارج از نمونه‌های کاربرد معمول آن در ادبیات متکلمانه، و برای اشاره به نقل گسترده یک حدیث به کار برده است.

در آثار عالمان اصحاب حدیث سده ۳ق، جز در نمونه یادشده از ابوعبید قاسم بن سلام، نمی توان کاربرد تعبیر متواتر را برای اشاره به احادیث سبعة احرف یافت. با این حال تعدد و تنوع نقل‌های ایشان از این روایت‌ها بیانگر

پذیرش باور عمومی ایشان به صحت این احادیث است (شافعی، *الرساله*، ۲۷۳؛ طيالسی، *المسند*، ۱/ ۴۵۲؛ عَفَّان، *احادیث*، ۲۱۹).

یک مضمونِ پرتکرار در شمار قابل توجهی از نقل‌های روایاتِ سبعة احرف کفر کسی است که درباره اعتبار حرفی از حروف قرآن بحث کند:

انزل القرآن علی سبعة احرف، فالمرء فی القرآن کفر؛ فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فرُدُّوه الی عالمه (ابن ابی شیبہ، *المصنّف*، ۱۶/ ۴۵۰).

به نظر می‌رسد اصحاب حدیث می‌خواستند با تکیه بر تواتر نقل حدیث سبعة احرف و تأکید بر این که اعتقاد به این احادیث لازمه مسلمانان است بر لزوم پرهیز از توسعه بحث‌های اجتهادی درباره قرائت قرآن تأکید کنند.

۲-۱) معنای لغوی حرف در منابع لغوی متقدم

در مقام پی‌جویی احتمال یادشده، دست‌یابی به درکی دقیق‌تر از معنای حرف لازم است. از یکی از صحابه نقل شده است که گفت «الْقَلْبُ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ الْإِذَانُ حَرْفًا حَرْفًا...» (ابوداؤد، *السنن*، ۱/ ۱۳۷)؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) جمله به جمله تک‌تک عبارات اذان را برایم برشمردند. در مقام شاهی بر صحت این دیدگاه باید افزود که از امام باقر (ع) نیز نقل شده است: «الْإِذَانُ وَالْإِقَامَةُ خَمْسَةٌ وَثَلَاثُونَ حَرْفًا؛ فَأَعَدُّ ذَلِكَ بِيَدِكَ وَاحِدًا وَاحِدًا: الْإِذَانُ ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ حَرْفًا، وَالْإِقَامَةُ سَبْعَةَ عَشْرٍ حَرْفًا»؛ یعنی اذان و اقامه ۳۵ حرف است... (کلینی، *الکافی*، ۳/ ۳۰۲). در این روایت حرف به معنای جمله به کار رفته است؛ زیرا شمار جملات اذان و اقامه بدون در نظر گرفتن عبارت «اشهد انّ علیاً ولیّ الله» به ترتیب ۱۸ و ۱۷ جمله است.

گاه نیز تعبیر حرف برای اشاره به عباراتی بلندتر از جمله به کار می‌رفته است. مثلاً، نمونه‌هایی از کاربرد آن در معنای قصیده نیز دیده می‌شود: وقتی می‌گویند حرف فلان شاعر، یعنی قصیده‌ای که او سروده است. ابن‌قتیبه (درگذشته ۲۷۶ق) با استناد به همین شواهد معتقد است که حرف می‌تواند به معنای هریک از حروف الفباء، کلمه، جمله یا حتی عبارات و متون بلندتر باشد (ابن‌قتیبه، *تأویل مشکل القرآن*، ۳۰). براین پایه، آن‌جا که مثلاً برای یادکرد یک قرائت از تعبیری مثل «حرف ابن مسعود» استفاده می‌شود (برای نمونه، بنگرید: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۲۱۱) یک چنین معنای عامی را دربر می‌گیرد.

ازهری (درگذشته ۳۷۰ق) در توضیح معانی واژه حرف از این نیز فراتر می‌رود و می‌افزاید به هر عقیده‌ای نیز که انسان آن را دوست می‌دارد، و به هر امری نیز که انسان از آن توقع دارد یا منتظر آن است و اگر کلامی با آن مطابقت نداشته باشد از آن روی برمی‌گرداند هم حرف گفته می‌شود؛ چنان‌که این معنا را در آیه «يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَيَّ حَرْفٍ...» (حج/ ۱۱) می‌توان دید: مراد از حرف در آیه همان کلام یا وضعیتی است که فرد آن را دل‌خواه خود می‌داند (ازهری،

تهذیب اللغه، ۱۰/۵؛ نیز، برای دیگر آراء متأخرتر درباره معنای حرف، بنگرید به: جوهری، *الصحاح*، ۴/۱۳۴۲؛ ابن فارس، *مقاییس اللغه*، ۲/۴۱-۴۳؛ ابن درید، *جمهرة اللغه*، ۱/۶۱۵).

۳-۱) مفهوم حرف در روایات سبعة احرف

بررسی دیدگاه عالمان مسلمان در سده ۳ق نشان می‌دهد که واژه حرف در حدیث مشهور «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را دست‌کم به دو شکل متفاوت می‌فهمیده‌اند. این دو خوانش، هرچند در نگاه نخست ممکن است هم‌پوشانی داشته باشند، مبانی و لوازم کلامی متفاوتی را به دنبال می‌آورند. آنچه در اینجا از اهمیت برخوردار است، این است که هر دو خوانش ریشه در خود روایات نبوی دارد و هیچ‌یک برساخته عالمان متأخرتر نیست.

خوانش نخست، حرف را به معنای تنوع لفظی مجاز در چارچوب وحدت معنا تفسیر می‌کند. بر اساس این دیدگاه، *قرآن* به چندین گونه زبانی مختلف نازل شده است: کلماتش گاه به چند لهجه عربی نازل شده‌اند، گاه برای القاء یک معنا در چند خوانش چند کلمه نازل شده است، یا حتی گاه در چند خوانش نازل شده، از ساختارهای دستوری متفاوتی استفاده شده است. از این منظر، تنوع گونه‌های زبانی نزول *قرآن* امری امکان‌پذیر است؛ به شرط آن‌که در معنای اصلی خللی وارد نشود. این درک از مفهوم روایات سبعة احرف را هم‌زمان در آثار معتزله و اصحاب حدیث می‌توان یافت؛ از جمله شافعی در *الرساله* (ص ۲۷۵)، ابو عبید قاسم بن سلام در *فضائل القرآن* (ص ۳۳۹) و قاضی عبدالجبار معتزلی در *شرح الاصول الخمسه* (۶/۱۳۰-۱۲۰) به آن اشاره کرده‌اند.

دلیل اصلی این تفسیر، وجود روایاتی از پیامبر (ص) است که به صراحت تنوع قرائت را به شرط بقاء معنا تجویز می‌کنند. از آن جمله است روایت مشهور گفت‌وگوی جبرئیل و میکائیل:

قال جبرئیل: اقرؤوا القرآن علی حرف، فقال میکائیل: استزده، فقال: علی حرفین، حتی بلغ سبعة او سبعة احرف. فقال: کلها شاف کاف، ما لم تختم آية عذاب برحمة، او آية رحمة بعذاب، کقولک: هلم و تعال (طبری، *جامع البیان*، ۱/۱۵).

شاهد دیگر آن است که از ابن مسعود نقل کرده‌اند آیه «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (یس / ۵۳) را به صورت «إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقِيَّةً وَاحِدَةً» تلاوت می‌کرد: *صیحة* و *زقیة* هر دو به معنای فریاد اند؛ اما اولی از لهجه قریش و دومی از لهجه هذیل گرفته شده است (ابو عبید قاسم بن سلام، *غریب الحدیث*، ۳/۱۶۰). بر پایه این خوانش، حرف به معنای تفاوت‌های لفظی مجاز است؛ نه تفاوت در حقیقت معنایی عبارت.

خوانش دوم اما معنای دیگری از حرف به دست می‌دهد که بیش‌تر در منابع اصحاب حدیث بازتاب یافته است. در این خوانش، حرف اشاره دارد به لایه‌های معنایی و درجات فهم *قرآن*. به تعبیر دیگر، هر حرف نه فقط یک ساختار لفظی، بل که یک واحد معنایی است که خود دارای ظاهر و باطن، حد و مطلع است. مهم‌ترین روایت در این زمینه از

پیامبر (ص) نقل شده است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ برای هر حرفی ظاهری و باطنی است، برای هر حرفی حدی است و برای هر حدی مطلعی» (بزار، *المسند*، ۵/۴۴۱).

در این روایت، **ظهر** به معنای ظاهری و قابل فهم برای عموم اشاره دارد. **بطن** نیز به معنای معنای عمیق‌تر و پنهان که تنها اهل دانش به آن راه می‌یابند است. **حدّ** نیز به معنای مرزها و قواعد تفسیر، و **مطلع** نیز به معنای راه دست‌یابی به آن لایه‌های عمیق است. این روایت آشکارا حرف را فراتر از یک تفاوت لهجه‌ای یا واژگانی می‌برد و آن را به عنوان دریچه‌ای به سوی معانی متعدد و بطون قرآنی می‌شناساند.

در همین چارچوب است که روایت دیگری از ابوهریره معنا پیدا می‌کند:

پیامبر (ص) فرمود **قرآن** بر هفت حرف نازل شده است و جدال و ستیزه در **قرآن** کفر است: آن چه از آن می‌دانید به کار بندید و آن چه نمی‌دانید را هم به عالم آن بازگردانید (ابن ابی شیبه، *المصنّف*، ۱۶/۴۵۰).

ظاهراً این روایت درصدد بیان این معنا است که چون **قرآن** دارای لایه‌های پنهان و عمیق است مردم عادی نباید در آن چه درک نمی‌کنند به جدال و تکفیر یک‌دیگر پردازند؛ وظیفه آنان عمل به دانسته‌ها است و ارجاع ندانسته‌ها به عالم حقیقی.

از دو خوانش یادشده از معنای حدیث، اولی بر تنوع لفظی با وحدت معنا، و دومی بر تعدد لایه‌های معنایی تأکید دارد. در نگاه نخست ممکن است این دو خوانش را صرفاً دو تفسیر متفاوت از یک حدیث بینگاریم. با این حال، یک احتمال دیگر آن است که به همین دو خوانش در سده ۳ ق در مناظرات کلامی به دو منظور متضاد استناد شده باشد؛ یعنی معتزله به خوانش اول تکیه کنند تا بگویند اگر **قرآن** با چندین ساختار لفظی متفاوت نازل شده است، پس این ساختارها حادث و مخلوق اند؛ در مقابل، اصحاب حدیث نیز خوانش دوم را پررنگ بکنند تا نشان دهند تفاوت قرائت‌های قرآنی تنها تفاوت لفظ است؛ اما معنای **قرآن** — که همان کلام نفسی و ازلی خدا است واحد و قدیم است.

۲. چالش‌ها بر سر ماهیت کلام الهی

هرگاه فرضیه فوق پذیرفتنی باشد به آن معنا خواهد بود که مناقشه بر سر معنای **حرف** هرگز یک مناقشه لغوی یا حدیثی محض نبوده است؛ بل که هریک از دو جریان فکری معتزله و اصحاب حدیث **حرف** را چنان تفسیر می‌کرده‌اند که با نظریه کلی‌شان درباره مخلوق یا قدیم بودن **قرآن** هم‌آهنگ باشد. از همین رو، لازم است پرسید چه اندازه محتمل است که دو تفسیر یادشده به دو نظام الهیاتی متفاوت ربط یافته، و هرکدام در سویی از منازعات متکلمان معتزلی و اصحاب حدیث درباره خلق **قرآن** قرار گرفته باشند.

۱-۲) معتزله، مروجان اندیشه خلق قرآن

در سخن از ریشه‌های منازعه بر سر حدوث و قدم قرآن، نخست باید به تعاملات عالمان اسلامی، خاصه متکلمان معتزلی با متکلمان مسیحی اشاره کرد. متکلمانی مسیحی مانند یوحنا دمشقی کلمة الله را قدیم می‌شمردند و به آیه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا» (نساء/۱۷۱) استناد می‌کردند. استدلال آن‌ها این بود: اگر کلمة خدا قدیم باشد، مسلمانان باید بپذیرند که عیسی^(ع) نیز قدیم است. نتیجه دیگر پذیرش این استدلال آن بود که اگر کلمة خدا مخلوق باشد، پس قرآن که کلام خدا است هم باید مخلوق و ساخته شده باشد. این دقیقاً همان چیزی بود که مشرکان می‌گفتند: «إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر/ ۲۵) و قرآن به شدت ردش کرده است (ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ۱۵۹).

معتزله برای پاسخ به این چالش، نظریه جدایی اسم از مسمی را مطرح کردند. به این معنا که نام‌ها و صفات الهی (مانند قدیر، متکلم، وهاب) از ذات خدا جدا هستند. از این رو کلام الهی و به تبع آن قرآن، یکی از آفریده‌های خدا به شمار می‌رود و پیش از خلقت موجودات وجود نداشته است. به باور آنان، خدا در ازل فاقد این صفات بود و این صفات پس از آفرینش اعتبار یافته‌اند؛ بنابراین حادث و مخلوق اند (ابن حزم، الفصل، ۹۹/۲).

بر پایه این مبانی، معتزله کلام الهی را پدیده‌ای حادث و مخلوق انگاشتند. با این همه، هیچ یک از ایشان در خود اصل سخن گفتن خدا تردید نداشتند. این اصلی است که در همه ادیان آسمانی پذیرفته شده بود (بنگرید به: شوری/ ۵۱؛ نیز: نوری طبرسی، کفایة الموحدين، ۱/ ۳۲۳). این‌گونه، بحثی اگر قرار بود روی دهد باید معطوف به این می‌شد که کلام خدا چه ماهیتی دارد؛ آیا کلام خدا ماهیتی مادی و زبانی دارد یا موجودی قدیم و غیرمادی است، و اگر ماهیتی زبانی دارد، تنوع ساختارهای آن که دلیلی بر حدوث و بازنویسی مکرر متن می‌تواند انگاشته شوند چه‌گونه با الهی بودن متن قابل جمع است.

این‌گونه بود که در سده ۳ق، تفسیر واژه حَرف در حدیث مشهور «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» به یکی از محورهای اصلی منازعه میان معتزله و اصحاب حدیث تبدیل شد. هر یک از این دو جریان، این حدیث را چنان تفسیر می‌کردند که با نظام الهیاتی‌شان هم‌آهنگ باشد: معتزله حَرف را به معنای حروف الفباء و کلمات می‌گرفتند. از این منظر، وجود چند ساختار زبانی متفاوت (مانند قرائت‌های گوناگون) ثابت می‌کرد که کلام خدا که از حروف و کلمات ترکیب شده، حادث و مخلوق است. در مقابل، اصحاب حدیث حَرف را به معنای لهجه، وجه و شیوه بیان می‌دانستند تا نشان دهند همه قرائت‌ها قدیم هستند و کلام خدا را نمی‌توان مخلوق شمرد.

معتزله در سده‌های ۲-۳ق به‌عنوان مکتبی عقل‌گرا و پیش‌گام در علم کلام شناخته می‌شدند. آن‌ها بر پنج اصل بنیادین خود، به ویژه توحید صفاتی و عدل الهی تأکید فراوان داشتند (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۶۷). بر پایه

این اصول، هر ویژگی‌ای که شبیه ویژگی‌های مخلوقات باشد — مانند صدا، حرکت، زمان یا کلام لفظی نمی‌تواند به خدا نسبت داده شود.

تعابیر معتزله از ماهیت کلام — مانند اصوات، هجا، حروف منظم و اصوات مقطّع — نشان می‌دهد که آنان میان کلام بشر و کلام الهی تفاوت ماهوی قائل نبودند. ابوالهذیل علاف (درگذشته حدود ۲۲۷ق)، از نخستین متکلمان معتزلی، نظریه‌ای بنیادین ارائه داد. او معتقد بود خداوند قرآن را در لوح محفوظ آفریده است و قرآن از جنس اعراض است؛ نه جوهرها. به باور او، این قرآن آفریده‌شده در سه جا حضور دارد: در لوح محفوظ (به‌عنوان محل حفظ و ضبط)، در مصحف‌ها (به‌عنوان محل کتابت)، و در تلاوت قاریان (به‌عنوان محل قرائت و شنیدن). از این رو هم لوح محفوظ و هم قرآنی که در آن است، هر دو مخلوق به شمار می‌روند و بقاء قرآن به بقاء این مکان‌ها وابسته است (بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹۲).

این نظریه یعنی خلقت قرآن در لوح محفوظ سنگ‌بنای روی‌کرد معتزله به مسئله خلق قرآن در سده‌های ۲-۳ق شد. مثلاً جاحظ با پذیرش همین چارچوب، ماهیت زبان قرآن را صوتی مقطّع شناساند که هنگام قرائت به صورت لفظ درمی‌آید (جاحظ، البیان و التبیین، ۸۴/۱). شخصیت‌هایی از معتزله مانند نظام از دیدگاه ابوالهذیل علاف فاصله گرفتند و قائل شدند قرآن صرفاً اصواتی در هوا است که خدا برای ابلاغ پیام خویش آفریده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۸). با این حال چارچوب کلی معتزلیان متأخر بر پایه همان بینش ابوالهذیل استوار شد. برای نمونه، قاضی عبدالجبار (درگذشته ۴۱۵ق)، متکلم متأخر معتزلی، در ادامه همان سنت کهن ابوالهذیل معتقد بود کلام خدا به صورت اصوات و حروف است و قائم به ذات خدا نیست. وی بر این باور بود که خدا این کلام را در موجوداتی دیگر — مانند لوح محفوظ، جبرئیل یا نفس پیامبر (ص) — ایجاد می‌کند. بنابراین، همچنان قرآن مخلوق است و هیچ‌یک از الفاظ و حروف آن ازلی و قائم به ذات خدا به شمار نمی‌رود (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۳۵۷).

به همین دلیل، وجود ساختارهای زبانی متعدد (یعنی تعدد قرائت) از دیدگاه معتزله، خود، گواهی بر حادث و مخلوق بودن قرآن بود. قاضی عبدالجبار در این باره می‌نویسد:

أصل هذا الباب أن جنس الصوت قد يَخْتَلِفُ الْوَجْهَ الَّذِي يَحْدُثُ عَلَيْهِ؛ فقد يكون صوتاً مفيداً غير مُقَطَّع، وقد يكون مُقَطَّعاً في جنس واحد، وقد يكون مُقَطَّعاً في جنس على وجه يتصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى، وقد يحدث على وجه يكون حرفاً وحروفاً (قاضی عبدالجبار، المعنى، ۶/۷).

استدلال معتزله از منطقی ساده پیروی می‌کرد: اگر قرآن قدیم و غیرمادی است، چه‌گونه می‌تواند هم‌زمان به هفت

شکل زبانی مختلف که در احادیث **سبعة احرف** یاد شده‌اند وجود داشته باشد؟ بنابراین آن‌ها **حرف** را در این احادیث شاهدهی عینی بر مخلوق بودن کلام لفظی به‌کار بردند و از آن برای ردّ نظریه قدیم بودن **قرآن** بهره جستند.

۲-۲) مخالفان گفتمان خلق قرآن

از حیث موضع‌گیری درباره خلق **قرآن**، جریان اصحاب حدیث به چند گروه تقسیم می‌شوند: حنابله، کرامیه حنبلی، دیگر کرامیان، و اشاعره. اینان همگی در این موضع مشترک‌اند که واژه **حرف** در روایات **سبعة احرف** را به معنای کلام الهی گرفته، و بر این باور‌اند که معنای **قرآن** نیز، هم‌چون ذات خدا، قدیم است. لالکائی (درگذشته ۴۱۸ق) در سخن از آراء **اصحاب حدیث** به این اشاره کرده است که آنان بر قدیم و غیرمخلوق بودن کلام الهی تأکید داشتند (لالکائی، **اعتقاد اهل السنة**، ۳۱۷/۲).

به بیانی دیگر، اینان برخلاف معتزله اسماء الهی را عین مسمی و همان ذات الهی می‌دانستند و برای اثبات این دیدگاه به آیات **قرآن** و سنت پیامبر (ص) و صحابه استشهاد می‌کردند. از جمله، به این استناد می‌نمودند که در آیه «فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ» (حج/ ۳۶) گفته نشده است **ذات الله** را یاد کنید؛ بل که گفته شده است **اسم الله** را یاد کنید: اگر اسم ذاتی مجرد از مسمی داشت، این فرمان بی‌معنا می‌شد (بنگرید به: فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، ۱۰۶/۱).

اصحاب حدیث، گرچه همگی نظریه قدیم بودن **قرآن** را پذیرفته‌بودند، اختلافاتی نیز در تبیین رابطه کلام خدا با ذات خدا از یک سو، و با کلام ملفوظ **قرآن** که از دهان قاریان خارج می‌شود داشتند. برای نمونه، احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) که کهن‌ترین نظریه‌پرداز **قرآن** به‌شمار می‌رود بر مخلوق بودن لفظ **کلام قرآن** و نه صرفاً معنای آن تأکید ویژه‌ای داشت. او حقیقت کلام خدا را همان حروف و اصواتی می‌دانست که هنگام تلاوت **قرآن** شنیده می‌شوند (احمد بن حنبل، **اصول السنه**، ۲۲).

نگرش او را چنین توضیح داده‌اند که آنچه میان دو جلد مصحف است کلام خدا محسوب می‌شود و آنچه می‌خوانیم (حروف)، می‌شنویم (اصوات) یا می‌نویسیم، عین کلام خدا است؛ پس حروف و کلمات **قرآن** باید قائم به ذات خدا و قدیم باشند (شهرستانی، **نهاية الاقدام**، ۳۱۳؛ نیز، برای تبیین موضع وی، بنگرید به: شفیعی، «زمینه‌ها و پی‌آمدها...»، ۲۲۱-۲۲۲).

در ادوار بعد آراء مبالغه‌آمیزی درباره **قرآن** به برخی از حنابله منتسب شد. مثلاً قاضی عبدالجبار معتزلی (درگذشته ۴۱۵ق) می‌گوید **حشویه** که شاخه‌ای افراطی از حنبلیان بوده‌اند جلد و غلاف مصحف را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌انگاشتند (قاضی عبدالجبار، **شرح الاصول الخمسه**، ۳۵۷؛ نیز، بنگرید به: (جرجانی، **شرح المواقف**، ۹۱/۸).

در میان اصحاب حدیث، شخصیتی معاصر احمد بن حنبل نیز بود که نه در بغداد، بل که در بصره نظریه ویژه خود

را دربارهٔ خلق قرآن عرضه کرد؛ نظریه‌ای که قدری با دیدگاه احمد بن حنبل فرق داشت. این شخصیت ابن کلاب (زنده در ۲۴۰ق) بود. در توضیح دیدگاه او گفته‌اند که میان محتوای کلام نازل شدهٔ خدا با کلامی از قرآن که تلاوت می‌شود فرق می‌نهاد: کلام نازل شدهٔ خدا را قدیم، و تلاوت آن را مخلوق می‌دانست (ابن تیمیه، *مجموع الفتاوی*، ۱۲/۲۴۷).

او معتقد بود خدا از ازل متکلم است و کلام خدا صفتی قدیم و قائم به ذات او محسوب می‌شود. وانگهی، آن کلام خدا که قدیم است حقیقتی معنوی است که بسته به این که دریافت‌کننده‌اش چه کسی باشد می‌تواند در قالب تورات، انجیل یا قرآن یا دیگر کتب آسمانی درآید (اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱/۵۴۸). پس متن عربی قرآن نه عین کلام خدا، بل که تعبیری عربی از آن است: وقتی وحی الهی و قدیم بر قلب پیامبر (ص) نازل شده، با الهام الهی، در قالب متنی زبانی و بومی، به زبان عربی فصیح، تجسد یافته است (برای این خوانش از دیدگاه ابن کلاب، بنگرید به: مجتهد شبستری، «ابن کلاب»، ۵۳۰).

بنابراین، ابن کلاب معتقد بود که کلام و وحی خدا از جهت معنا در میان ادیان الهی تفاوتی ندارد؛ چرا که ذات و ماهیت وحی قدیم و یکتا است. با این حال، در فرآیند نزول، این وحی یکپارچه در محدودیت‌های زبان بشری قرار گرفته و برای هر قوم به زبان خاص آن قوم و در قالبی مکتوب و منزل، مثلاً در مصحف، ظهور یافته است. از این منظر، تفاوت میان کتب آسمانی صرفاً در زبان، تعبیر و رسم آن‌ها است؛ نه در حقیقت وحی ذاتی، و معنایی که منشاء واحدی دارد.

۲-۳) اشاعره

برای فهم جایگاه اشاعره در منازعهٔ خلق قرآن باید آنان را در میانهٔ سه جریان فکری رقیب جای داد: نخست، معتزله که کلام الهی را مخلوق و مرکب از حروف و اصوات می‌دانستند؛ دوم، اصحاب حدیث به‌ویژه حنابله که بر قدیم‌بودن عین حروف و الفاظ قرآن تأکید می‌ورزیدند و هرگونه جدایی میان لفظ و معنا را برنمی‌تابیدند؛ و سوم، ابن کلاب که پیش‌تر کوشیده بود راهی میانه پیدا کند: معنا یعنی همان کلام نفسی را قدیم، اما الفاظ را حادث و تعبیری از آن معنا می‌دانست.

اشاعره در مسیر فکری خود از ابن کلاب تأثیر اساسی پذیرفتند و در تفکیک میان معنای کلام و لفظ آن از وی پی‌روی کردند: آنان نیز هم‌چون او میان معنا و لفظ تفکیک قائل شدند و تنها معنای کلام — یا همان کلام نفسی — را قدیم و ازلی دانستند؛ نه حروف و اصوات را. البته، اشاعره بیش از ابن کلاب بر این نکته پای فشردند که تلاوت قاری حکایت از کلام نفسی است، نه عین آن. از منظر ایشان، کلام قدیم خدا هرگز از جنس حروف و اصوات نیست؛ بل که صفتی معنوی و ذاتی است که قائم به ذات خدا است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱/۲۹). در مقابل، آن‌چه

انسان‌ها به صورت حروف، کلمات و اصوات تلاوت می‌کنند — یعنی کلام لفظی — حادث و مخلوق است و تنها حکایت و دلالت بر آن کلام نفسی قدیم دارد. به بیان دیگر، کلام نفسی تنها توسط پیامبران^(ع)، به عنوان مخاطبان برگزیده وحی، مستقیماً دریافت شده است؛ اما قاریان تعبیری بشری از آن کلام را تلاوت می‌کنند، نه خود کلام بی‌واسطه خدا را (ابویعلی، المعتمد، ۹۰).

بنیان‌گذار این مکتب، ابوالحسن اشعری (درگذشته ۳۲۴ ق)، برای تقویت این موضع به آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف/ ۵۴) تمسک می‌جوید و میان خلق یا همان آفرینش تدریجی و تکوینی با امر یا همان فرمان الهی که جنبه فوری و دفعی دارد فرق می‌گزارد. از نظر او، امر خدا هرگز از جنس خلق نیست و نباید آن را مخلوق پنداشت (اشعری، الابانه، ۳۰۶-۳۰۹).

بر همین اساس، اشعری معتقد است آنچه امروزه به صورت قرآن یا دیگر کتب آسمانی در دسترس انسان قرار دارد نمی‌تواند عین وحی و کلام خدا باشد؛ زیرا وحی حقیقی هم چون ذات خدا قدیم و غیرمادی است و تجسد آن در قالب مادی — چه الفاظ و چه اوراق — مُحال است. بنابراین، متن عربی قرآن نه خود کلام ازلی خدا، بل که تعبیری عربی از آن کلام است که در فرآیند نزول، متناسب با فهم بشر قالب‌بندی شده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۵/۱).

با این روی‌کرد، اشاعره و پیروان‌شان در میان اصحاب حدیث توانستند گفتمان کلامی را از بن‌بست مخلوق‌بودن یا نبودن قرآن خارج کنند و بحث را به سطحی عمیق‌تر ببرند: آیا می‌توان وجود کلام نفسی برای خدا را اثبات کرد؟ در این چارچوب جدید، حدیث سبعة احرف نیز معنایی تازه یافت: دیگر تعدد حروف و قرائات به معنای تعدد معانی یا چندگانگی متن‌های مخلوق نبود؛ بل که بحث این بود که صورت‌های مختلف نزول که در حدیث یاد می‌شوند، همگی تعبیرهایی از یک حقیقت واحد قدیم — یعنی همان کلام نفسی خدا — هستند. این تفسیر هم وفاداری به ظاهر حدیث را حفظ می‌کرد و هم هرگونه تردید در قدیم‌بودن قرآن — به عنوان کلام نفسی خدا — را برطرف می‌ساخت.

۳. چالش‌ها بر سر اعجاز قرآن

متکلمان معتزلی خود را در برابر دو نیاز متضاد می‌یافتند: از یک سو، اثبات مخلوق و حادث بودن قرآن برای حفظ توحید صفاتی و تنزیه خدا ضروری می‌نمود؛ از سوی دیگر، اثبات متکلمانة نبوت پیامبر^(ص) بدون باور به معجزه و بی‌ظنیری قرآن امکان نداشت. جمع میان حادث بودن و معجزه بودن دشوار به نظر می‌رسید: سخنی که در زمانی خاص و از ترکیب حروف و اصوات پدید آمده است چه ویژگی متمایزی با سخن بشر می‌تواند داشته باشد؟

۳-۱) نظریه صرفه و پیوند آن با حدیث سبعة احرف

این دشواری معتزله را به نظریه صرفه و بازانندیشی درباره رابطه لفظ و معنا کشاند. در این بستر احادیث سبعة

احرف، که پیش‌تر معتزله آن‌ها را حاکی از تعدد قرائات می‌دانستند و در منازعاتِ خلقِ قرآن دست‌مایه‌ای برای اثبات مخلوق‌بودن قرآن می‌دیدند، اکنون کارکرد تازه‌ای یافت: تعدد قرائات در این احادیث می‌توانست شاهدهی بر بشری‌بودن الفاظ قرآن تلقی شود. احادیث سبعة احرف که اکنون دیگر نزد عموم مسلمانان به‌عنوان احادیثی متواتر پذیرفته شده بود، می‌توانست پشتوانه‌ای نظری برای استدلال‌های معتزله فراهم آورد.

بررسی آثار معتزله نشان می‌دهد که آنان به دلیل اعتقاد به مخلوق‌بودن قرآن، بحث اعجاز را بیش‌تر در چارچوب نظریه صرفه و اعجاز بیانی تبیین می‌کردند. از این منظر، معجزه‌بودن قرآن نه در ذات لفظ یا قدیم‌بودن آن، بل که در سبک بی‌نظیر بیان و ناتوانی عرب‌ها از معارضه با آن خلاصه می‌شد. از این‌رو، احادیث سبعة احرف که تعدد قرائات را تجویز می‌کردند، از دیدگاه معتزله کارکرد نظری و استدلالی چندانی نداشتند و در نتیجه، این احادیث در منابع معتزله به‌ندرت مورد توجه قرار گرفتند.

با این حال، معتزله اصل معنای قرآن را منسوب به خدا می‌دانستند و تواتر قرآن و عدم تحریف آن را پذیرفته‌بودند. آنان نظرات مخالفان تواتر—مانند کسانی که برخی سوره‌ها یا آیات را انکار می‌کردند—را مردود می‌شمردند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۶۴). در عین حال، گاه به‌صورت تلویحی درباره انتساب لفظ قرآن به پیامبر (ص) یا غیرالهی بودن لفظ قرآن بحث می‌کردند. برای نمونه، قاضی عبدالجبار می‌گوید:

چه قرآن را فعل پیامبر در نظر بگیریم و چه فعل خدا، این امر در هدف و مقصود اصلی از نزول قرآن—یعنی اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص)—تأثیری ندارد (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۶۵-۱۷۶).

علت این سخن آن است که از دیدگاه معتزله، قرآن اثری مخلوق است که خدا آن را در زمان آفریده و پیش از آن وجود نداشته است. این کلام در هر صورت بر نبوت پیامبر (ص) ظهور یافته و به‌صورت لفظی معجزه‌آسا درآمده است؛ بنابراین هیچ خللی در هدف الهی از نزول آن (یعنی اثبات رسالت) ایجاد نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۶ / ۱۷۸).

بررسی آثار معتزله نشان می‌دهد که آنان به تحدی قرآن چندان باورمند نبوده‌اند و در پاسخ به این مسئله، نظریه صرفه را مطرح کردند. صرفه به این معنا است که خدا به‌طوری معجزه‌آسا توانایی عرب‌ها را برای آوردن سخنی همانند قرآن سلب کرده است؛ نه آن‌که خود قرآن ذاتاً از نظر بیانی غیرقابل تقلید باشد. نظام (درگذشته حدود ۲۳۰ ق) نخستین کسی بود که این نظریه را برگزید (شهرستانی، الملل و النحل، ۱ / ۵۷). از او نقل شده است که در ادبیات عرب پیشااسلامی نیز نمونه‌هایی از نظم، فصاحت و بلاغت عالی یافت می‌شود که تفاوت خارق‌العاده‌ای میان آن‌ها و قرآن قابل تشخیص نیست (همان‌جا).

این‌گونه، از دیدگاه نظام، امکان آوردن سخنی مشابه قرآن در سطح بیان و نظم، امری مردود نبود. افزون‌براین، نظام عقیده داشت که اعجاز قرآن در نظم و تالیف آن نیست؛ بل که تنها در اخبار غیبی و محتوای دینی آن است. به باور او، اگر مانع الهی (صرفه) در کار نبود، تولید سخنی مشابه قرآن از نظر بیانی برای انسان‌ها ممکن و مقدور می‌گردید (قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ۷۰؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۲۵).

این دیدگاه به این نتیجه منجر می‌شود که در چارچوب توحید صفاتی و تنزیه مطلق خدا—که از اصول بنیادین کلام معتزله است—جایی برای کلام خدا به صورت الفاظ و اصوات باقی نمی‌ماند. چنین کلامی مخلوق و حادث خواهد بود و با قدسیت ذات الهی ناسازگار است. از این‌رو، وحی تنها همان معانی و حقائق الهی است که بر دل پیامبر (ص) القا می‌شود. الفاظ قرآن در واقع عباراتی بشری هستند که برای بازتاب آن معانی و حیانی به کار رفته‌اند. در نتیجه، این الفاظ از حیث بیان 'جنبه ماوراءطبیعی یا خارق‌العاده‌ای ندارند (سلام، اثر القرآن...، ۷۱).

۲-۳) دیگر تبیین‌های معتزلی از اعجاز قرآن

همه معتزله نظریه صرفه نظام را پذیرا نشدند. معاصر وی معمر بن عبّاد (درگذشته ۲۱۵ق)، که از پیش‌گامان مکتب معتزله محسوب می‌شود، صریح‌تر از دیگر متکلمان اولیه درباره بشری‌بودن الفاظ قرآن سخن گفته و آن را در چارچوب افعال برخاسته از طبیعت انسان‌ها تبیین کرده است. وی معتقد بود که قرآن نه فعل خدا است و نه جزء صفات ذاتی او، بل که از افعال طبیعت (افعال الطباع) محسوب می‌شود (خیاط، الانتصار، ۴۸).

از معمر نقل شده است که خدا جوهر را آفریده است؛ اما اعراضی که در آن جوهر هست، فعل خود جوهر است و این فعل جوهر همان فعل طبیعت محسوب می‌شود. از این‌رو قرآن را می‌توان فعل جوهری دانست که به موجب طبع خود در آن جوهر قرار گرفته است. بنابراین قرآن نه خالق است و نه مخلوق؛ بل که پدیدآمده‌ای است که بنا بر طبعش در چیزی جاری شده: «مُحَدَّثٌ لِلشَّيْءِ الَّذِي هُوَ حَالٌّ فِيهِ بِطَبْعِهِ» (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۴).

از دیدگاه معمر بن عبّاد، خدا چیزی جز اجسام را نیافریده است؛ بل که اجسام هستند که اعراض (صفات عارض) را پدید می‌آورند. این اعراض می‌توانند طبیعی باشند، مانند این که آتش سوختن را موجب می‌شود یا خورشید گرما و نور تولید می‌کند، یا اختیاری، همان‌گونه که جانوران با اراده‌شان حرکت، ایستادن و جدایی را ایجاد می‌نمایند (شهرستانی، المملک والنحل، ۱/۶۶). در این چارچوب، سخن خدا فعل جسمی است که بر اساس طبیعت آن جسم رخ می‌دهد. از این‌رو خدا در حقیقت کلامی ندارد؛ بل که قرآن یک عرض است. اعراض نمی‌توانند فعل خدا محسوب شوند. حتی اگر کلامی از درختی شنیده شود، در واقع، آن فعل خود درخت است، نه فعل خدا؛ بنابراین خدا نه متکلم است و نه مکلف؛ یعنی نه سخن می‌گوید، نه دستور می‌دهد (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹۲-۱۹۳).

به عبارت دیگر، معمر نه مانند معتزلیان نخستین معتقد بود که قرآن در لوح محفوظ مخلوق شده است؛ نه

هم‌چون نظام آن را اصواتی در هوا می‌دانست که برای ابلاغ پیام الهی به کار می‌روند: وی معتقد بود خدا تنها اجسام یا بدن‌های پیامبران^(ع) را مستقیماً آفریده، و سپس به آنان قابلیت عطاء کرده است که خودشان بتوانند کلامی را پدیدآورند (بنگرید به: شفیع، «زمینه‌ها و پی‌آمدها...»، ۲۲۰).

تلاش‌های معتزله برای تبیین اعجاز بیانی قرآن را می‌توان در آثار متکلمانی چون ابوعلی جبّایی (درگذشته ۳۰۲ق)، واسطی (درگذشته ۳۰۷ق) و ابوهاشم جبّایی (درگذشته ۳۲۱ق) ردیابی کرد. این گرایش، ریشه در نگرش نخستین‌ترین چهره‌های معتزله دارد؛ از جمله جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) که معتقد بود خدا معانی والای قرآن را در الفاظی بلیغ و روان پوشانده است که از هرگونه سختی، تکلف یا افراط در بیان مصون است (جاحظ، *البیان والتبیین*، ۸۷/۱).

جاحظ بر این باور است که هر لفظی بر معنای خاصی دلالت می‌کند که لفظِ سخیف، بر معنای سخیف؛ لفظِ سبک، بر معنای سبک؛ لفظِ شیوا، بر معنای شیوا؛ و لفظِ فصیح، بر معنای فصیح دلالت می‌نماید (جاحظ، *البیان والتبیین*، ۱/ ۱۳۶؛ اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ۱۶۶). بنابراین اعجاز قرآن از دیدگاه معتزلیان نه در غیر مخلوق بودن لفظ، بل که در تناسب بی‌نظیر لفظ با معنا، سلاست ساختار بیان، و نیاز نداشتن به تکلف زبانی نهفته است؛ ویژگی‌هایی که برای عرب‌های فصیح عصر نزول، قابل تشخیص و در عین حال غیرقابل هم‌آوردی بود.

این‌گونه، به تدریج در برابر نظریه نظام، نظریه دیگری درباره اعجاز قرآن در میان معتزله رواج یافت؛ همان نظری که قاضی عبدالجبار آن را نقل و تقویت کرده است. بر اساس این خوانش، اعجاز قرآن نمی‌تواند تنها در اخبار غیبی آن مستقر باشد. دلیل آن روشن است: عرب زمان پیامبر^(ص) از آن انباء غیبی آگاهی نداشتند؛ بنابراین تحدی قرآنی که خطاب به آنان بود نمی‌توانست جهتی به سوی غیب داشته باشد. از این منظر، قرآن به صورت صریح به آوردن مثل و مانند خود در الفاظ و معانی تحدی نموده است: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ» (بقره/ ۲۳). از این رو، اعجاز قرآن در استواری ترکیب لفظی و عمق معنایی بی‌نظیر آن نهفته است؛ معنایی که فصیحان و بلیغان عرب با وجود تبحرشان در شعر، نثر و خطابه به آن دست نیافته‌اند. عرب‌ها در عصر نزول به بیان‌های بلاغی عادت داشتند و با آن سر و کار مستمر داشتند (قاضی عبدالجبار، *المعنی*، ۱۶/ ۲۱۷-۲۲۰، ۳۳۷؛ همو، *دلائل النبوة*، ۱/ ۸۵-۸۹؛ خطابی، *اعجاز القرآن*، ۲۳).

قاضی عبدالجبار توضیح می‌دهد که معنای خاص قرآن از جنس منبع آن -یعنی وحی الهی- سرچشمه می‌گیرد و لفظ آن نیز چنان است که کاملاً با آن معنا تناسب دارد. این هم‌آوایی لفظ و معنا، در نهایت، بلاغتی بی‌مانند می‌آفریند. هنگامی که عرب‌ها قرآن را می‌شنیدند، آن را خارج از عادت بیان بشری می‌یافتند و نیازشان به آن را احساس می‌کردند. او افزوده است که هر کس ذهنش از آفتی در ذوق شنوایی محفوظ باشد و حداقلی از درک

فصاحت و بلاغت برخوردار باشد، قادر است برتری بیانی آیاتی همچون آیات آغازین سوره نجم را درک کند (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۱۶/۳۱۵-۳۱۶).

۳-۳) دیدگاه اصحاب حدیث درباره اعجاز قرآن

اصحاب حدیث، برخلاف معتزله، قرآن را قدیم و ازلی می‌دانستند. از این رو آنان نمی‌توانستند بپذیرند که الفاظ قرآن مخلوق و بشری باشند. با این حال، با واقعیتی به نام *تعدد قرائات* روبه‌رو بودند که بر پایه فهم رایج از احادیث *سبعة احرف* تجویز هم شده بود. برای سازگار کردن *قِدَمِ الفاظ* با *تعدد قرائات* ناگزیر به نظریه‌ای روی آوردند که بر *وحدت معنا و تعدد لفظ* استوار بود. به بیان روشن‌تر، اصحاب حدیث معتقد شدند آنچه در قرآن قدیم و ازلی است معنا است؛ نه لفظ. پس یک معنا می‌تواند در قالب الفاظ متعددی (مانند قرائات گوناگون) بیان شود؛ بی‌آنکه به قدیم‌بودن آن معنا خللی وارد آید. این روی‌کرد آنان را به نظریه‌ای کشاند که می‌توان آن را *معناگرایی با حفظ ظاهر* نامید؛ یعنی این‌که الفاظ را عین کلام خدا بدانند، اما تعدد آن‌ها را با تکیه بر *وحدت معنا* توجیه کنند (بنگرید به: شافعی، *التفسیر*، ۳/۱۱۵۶؛ همو، *اختلاف الحدیث*، ۴۴).

صنعانی (درگذشته ۲۱۱ق) این دیدگاه را به ابن‌شهاب زهری، یکی از فقیهان برجسته مدینه و محدثان عصر تابعین (درگذشته ۱۲۴ق) نسبت می‌دهد و از وی نقل می‌کند که چنین نظری پیش از او نیز درباره تنوع عبارات قرآنی وجود داشته است (صنعانی، *المصنّف*، ۱۰/۲۶۲). وجود یک چنین گزارش‌هایی در محافل اصحاب حدیث سده ۳ق، حتی اگر مطابق با واقع نیز نباشند، به خوبی نشان می‌دهد که احادیث *سبعة احرف* نزد اصحاب حدیث چه نقش مهمی یافته‌اند.

اصحاب حدیث این روایات را دلیلی بر مشروعیت تعدد قرائات در چارچوب *وحدت معنا* تلقی کردند. این احادیث به آنان اجازه می‌داد که از یک سو، با تأکید بر این‌که معنا قدیم است، قدیم‌بودن قرآن را حفظ کنند؛ و از دیگر سو، با تأکید بر این‌که لفظ می‌تواند متعدد باشد، تعدد قرائات را بپذیرند. این دیدگاه در محافل اصحاب حدیث آن‌چنان پذیرفته شد که احادیث *سبعة احرف* را یکی از مواهب الهی بر پیامبر (ص) به‌شمار آوردند (ابن‌ابی‌شیبہ، *المصنّف*، ۱۶/۳۱۹) و تعدد قرائات را نه نشانه تغییر یا تردید، بل که تجلی‌ای از *وحدت و ازلیت قرآن* یا حتی تنوع شیوه‌های آن در بیان معانی دانستند. برای نمونه، طبری در مقدمه تفسیر خود، پس از یادکرد روایات *سبعة احرف*، می‌نویسد که تعدد وجوه بیان قرآن به قدری است که برای اهل فهم و تدبر کافی است (طبری، *جامع البیان*، ۱/۲۵).

اصحاب حدیث *تعدد قرائات* را نه تنها یک واقعیت، بل که آزمونی برای ایمان می‌دانستند. از نظر آنان، هرگونه تردید یا انکار در جواز تعدد قرائات به منزله تردید در احادیث نبوی و در نتیجه کفر بود. برای نمونه، ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) در کتاب *غریب الحدیث*، روایات مربوط به *سبعة احرف* را در ذیل مدخل «مراء» (به

معنای جدال و اختلاف) آورده و می‌گوید:

اختلاف در [قراءات] قرآن کفر است. در نظر ما، اختلاف در تأویل (تفسیر) وجود ندارد. اختلافی اگر هست البته، در لفظ است؛ زیرا همه این قراءات را خدا نازل فرموده است و هر کسی که با یکی از این حروف قرآن را تلاوت می‌کند، در واقع کلامی را می‌خواند که خدا آن را نازل کرده است. پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ». پس اگر دو نفر در قرائت خود اصرار کنند [و یکی را حق و دیگری را باطل شمارند]، به سوی کفر گام برمی‌دارند (ابوعبید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، ۱۱/۲).

این روی‌کرد تنها در سطح نظریه‌پردازی کلامی باقی نماند؛ بل که در آثار فقیهان و محدثان بزرگ نیز بازتاب یافت. مالک بن انس احادیث سبعة احرف را در چندین باب فقهی و عبادی — مانند ثواب قرائت سوره‌های قرآن، کیفیت تلاوت در نماز و شرایط مسّ مصحف — به‌کرات نقل کرده است. از جمله ابوابی که وی این احادیث را در آنها نقل کرده، می‌توان به ابواب مربوط به قرائت در نماز مغرب و صبح، حکم قرائت، ام‌القرآن، شرایط طهارت برای مسّ مصحف، و فضیلت تلاوت قرآن اشاره کرد (مالک بن انس، الموطأ، ۱/۸۵).

شافعی نیز این احادیث را به‌عنوان شاهی بر عظمت قرآن برشمرده، و از آن‌ها برای تبیین وسعت شیوه‌های بیان الهی و تعدد وجود تلاوت بهره برده است (شافعی، الرسالة، ۲۷۲؛ همو، المسند، ۲۳۷؛ همو، اختلاف الحدیث، ۶۰۰/۸). ابن‌ابی‌شیبہ (درگذشته ۲۳۵ق) نیز در کتاب المصنف، روایات متعددی — حدود ۷۵ روایت — در باب فضائل قرآن نقل کرده است که اکثر آن‌ها به احکام مرتبط با قرائت قرآن مربوط می‌شوند. این روایات در قالب‌های گوناگونی ارائه شده‌اند: از تشویق به تلاوت قرآن و پرهیز از فراموشی آن، تا ثواب خانه‌ای که در آن قرآن خوانده می‌شود، تا اهمیت آموزش قرآن، شفاعت قرآن در قیامت، پرهیز از بلندی صدا هنگام تلاوت، و حتی فضیلت نگاه کردن به مصحف (ابن‌ابی‌شیبہ، المصنف، ۳۸۹/۱۶ به بعد).

این گرایش عمیق اصحاب حدیث به پای‌بندی به لفظ قرآن، در مقابل جریان‌هایی که بر معنا تأکید داشتند (نظیر برخی از معتزله)، به مطرح‌شدن مسئله ضرورت خواندن قرآن به زبان عربی انجامید. ابوعبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) در این باره روایات متعددی نقل کرده است. او خود نیز می‌نویسد:

أَعْرَبُوا الْكَلَامَ كَيْ تَعْرَبُوا الْقُرْآنَ. ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: لَوْلَا الْقُرْآنُ وَإِعْرَابُهُ مَا بَالَيْتُ أَنِّي لَا أَعْرِفُ مِنْهُ شَيْئًا (ابوعبید قاسم بن سلام، فضائل القرآن، ۳۴۸-۳۵۰).

این تأکید بر لفظ عربی احتمالاً در پاسخ به روی‌کرد تسامح‌آمیز معتزله صورت می‌گرفت. برخی از معتزلیان جواز خواندن نماز با ترجمه قرآن را پذیرفته بودند؛ چون الفاظ را بشری می‌دانستند. برای نمونه، ابوعبدالله بصری، متکلم

معتزلی ساکن بغداد (درگذشته ۳۶۹ق)، رساله‌ای درباره جواز نماز به فارسی تألیف نمود (ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۶۱). اصحاب حدیث چنین چیزی را نه تنها نادرست، بل که خطری بر وحدت و قدسیّت متن *قرآن* به‌شمار می‌آوردند (برای تنها چند نمونه از تصریح اصحاب حدیث به ممنوعیت چنین شیوه‌ای، بنگرید به: حرب کرمانی، *مسائل*، ۵۰۹).

۴. کارکرد احادیث سبعة احرف در مناقشه وحدت متن و قرائات

سومین محور اصلی منازعات کلامی سده ۳ق نسبت احادیث سبعة احرف با وحدت متن *قرآن* بود. معتزله و اصحاب حدیث با این پرسش روبه‌رو بودند که آیا وجود قرائت‌های متعدد که احادیث سبعة احرف آن را تجویز می‌کردند با باور به متنی واحد، محفوظ و آسمانی سازگار است یا نه. اینان پاسخ‌های متفاوت و حتی متضادی دادند: معتزله وحدت متن را در سطح معنا جستند و تعدد قرائات را نه تنها مشکلی برای وحدت نیافتند، بل که نشانه‌ای از انعطاف‌پذیری زبان *قرآن* و رحمت الهی برای جوامع غیر عرب انگاشتند. درمقابل، اصحاب حدیث وحدت را در لفظ عربی نازل‌شده تعریف کردند و احادیث سبعة احرف را نه مجوزی برای گسترش قرائات، بل که چارچوبی برای تحدید و به‌رسمیت‌شناختن قرائات معتبر در محدوده مصحف عثمانی تلقی می‌نمودند. در سده‌های بعد، این دو خوانش به اشکال گوناگون تداوم یافت و حتی به نظریه قرائات سبعة پیوند خورد.

۴-۱) معتزله: تعدد قرائات به مثابه آسان‌گیری خدا بر بندگان

از منظر معتزله، وحدت متن امری معنایی بود؛ نه لفظی. آنان بر این باور بودند که *قرآن* کریم به چندین وجه زبانی نازل شده است تا بر قبائل مختلف عرب آسان گردد و هیچ‌یک از این وجوه در حقیقت معنای کلام الهی خلی وارد نمی‌سازد. قاضی عبدالجبار در *شرح الاصول الخمسه* (۱۶/ ۱۲۰-۱۳۰) تصریح می‌کند که *قرآن* را می‌توان به شرط عدم تغییر معنا به چندین صورت مختلف تلاوت کرد. جاحظ نیز در *البیان و التبیین* (۲/ ۱۵۶) احادیث سبعة احرف را نشانه‌ای از ظرفیت چندمعنایی و گشادگی بیانی *قرآن* برشمرده است. بر این اساس، تعدد قرائات نه تنها وحدت متن را نقض نمی‌کرد، بل که خود پشتوانه‌ای روایی داشت که نشان می‌داد خدا به‌عمد راه‌های گوناگون قرائت را گشوده است.

از همین رو است که می‌بینیم فقهی معتزلی هم‌چون ابوعبدالله بصری، و احتمالاً بسیاری دیگری از متکلمان معتزلی و فقیهان هم‌عقیده با ایشان، ترجمه *قرآن* را در مقام انتقال معنا هم‌پای متن عربی قرار می‌دهند و حتی خواندن نماز را به زبانی غیر از عربی جائز می‌شمارند. آن‌ها بر این باور اند که مقصود اصلی از نزول *قرآن* — یعنی هدایت و انتقال پیام الهی — می‌تواند از طریق ترجمه نیز حاصل شود. آنان ترجمه را از نظر کارکرد معنایی هم‌پای متن عربی می‌دانند و حتی جواز خواندن نماز به زبان غیرعربی را بر همین مبنا تجویز می‌کنند.

امتداد همین بینش را در میان معتزلیان متأخرتر نیز می‌توان بازجست. زَمَخْشَرِي (درگذشته ۵۳۸ق) که خود از متکلمان نامدار معتزلی است، در **الکشاف** (۱/ ۵۹۰) احادیث سبعة احرف را حاکی از «رُخْصَةٌ فِي وَجْهِ الْقِرَاءَةِ مَا لَمْ يُخَلَّ بِالْمَعْنَى» می‌شناساند. او نه تنها قرائات سبعة، بل که حتی قرائات شاذ را نیز در تفسیر خود می‌آورد. این روی کرد نشان می‌دهد که معتزله متأخر نیز همان اصل تقدم معنا بر لفظ را پذیرفته بودند. به این ترتیب، از منظر معتزله، **وحدت متن قرآن** امری معنایی بود و تعدد قرائات — که احادیث سبعة احرف بر آن تأکید داشت — مشکلی ایجاد نمی‌کرد و زمینه پذیرش ترجمه و تسهیل فهم قرآن برای غیرعرب‌ها را نیز فراهم می‌آورد.

۲-۴) اصحاب حدیث: تحدید قرائات در چارچوب لفظ عربی واحد

در سوی مقابل، اصحاب حدیث **وحدت متن قرآن** را در لفظ عربی نازل شده تعریف می‌کردند؛ نه صرفاً در معنا. از دیدگاه ایشان — چنان‌که پیش‌تر در بخش‌های ۲-۳ به تفصیل یاد شد — **قرآن کریم** ازلی و غیرمخلوق است و همین لفظ عربی موجود در مصحف عین کلام الهی محسوب می‌شود. از این رو، تعدد قرائات برای ایشان یک چالش نظری جدی بود: چه‌گونه می‌توان باور به ازلی بودن لفظ **قرآن** را با وجود قرائت‌های گوناگون که حتی در برخی کلمات با یک‌دیگر اختلاف لفظی فاحشی دارند سازگار کرد؟

ایشان در مقام پاسخ، چنان‌که پیش‌تر نیز به آن اشاره رفت، بر نظریه **کلام نفسی** و بر وحدت معنای کلام الهی در عین تعدد لفظ تکیه داشتند. چنین موضعی سبب می‌شد به تحدید قرائات مجاز و تعیین چارچوبی مشخص برای قرائات معتبر بگرایند. این‌گونه، اصحاب حدیث از احادیث سبعة احرف نه به‌عنوان مجوزی برای هرگونه تغییر لفظی، بل که هم‌چون چارچوبی برای به‌رسمیت‌شناختن تنها قرائاتی استفاده کردند که معتقد بودند در میان صحابه مشهور بوده‌اند، و به خط مصحف عثمانی بازمی‌گردند.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) نخستین کسی بود که تواتر این احادیث را مستند ساخت. او خود او بیش از ۲۰ قرائت را معتبر ندانست و عملاً زمینه‌ساز نظام‌یابی قرائات سبعة گردید (برای نقش او، بنگرید به: مکی بن ابی طالب، **الابانه**، ۱/ ۲۷). هم‌سو با همین روی کرد، معاصر وی احمد بن حنبل نیز به‌صراحت می‌گفت هر قرائتی که با مصحف عثمانی موافق نباشد حجت نیست (احمد بن حنبل، **العلل**، ۲/ ۵۷۵).

همین تأکید بر لفظ عربی سبب می‌شد که هرگونه ترجمه در نماز را نامشروع شمارند. بر این اساس، **وحدت متن** برای اصحاب حدیث نه یک معنای ذهنی و انتزاعی، بل که واقعیته عینی و قابل مشاهده در الفاظ **قرآن** بود. ایشان احادیث سبعة احرف را نه برای گسترش قرائات، بل که برای تحدید قرائاتی از دیدشان معتبر بود، و البته برای تحدید چنین قرائاتی در چارچوب تطابق با مصحف عثمانی به‌کار گرفتند.

۴-۳) تحولات بعد: از احادیث سبعة احرف تا نظریه قرائات سبعة

از سده ۴ق به بعد، مناقشه یادشده شکلی جدید یافت. از یک سو برخی متکلمان اشعری نزدیک به بینش‌های اصحاب حدیث کوشیدند میان احادیث سبعة احرف و قرائات سبعة‌ای که ابن مجاهد (درگذشته ۳۲۴ق) تدوین کرد پیوندی مستقیم برقرار سازند. مثلاً، باقلانی (درگذشته ۴۰۳ق) تصریح می‌کند که سبعة احرف همان حروفی هستند که بر یک معنا هستند و در سراسر قرآن پراکنده شده‌اند (باقلانی، الانتصار، ۱/ ۶۰). ابن حزم، فقیه ظاهری (درگذشته ۴۵۶ق) که خود را پی‌رو مکتب اصحاب حدیث می‌شناساند (ابن حزم، الرسائل، ۳/ ۱۲۱) نیز، قرائات سبعة را عین همان حروفی می‌داند که قرآن با آنها نازل شده است (همو، الاحکام، ۴/ ۱۶۹-۱۶۵). به طبع رواج چنین نگرشی سبب می‌شد احادیث سبعة احرف به مستمسکی برای تثبیت قرائات سبعة و مشروعیت‌زدایی از قرائات دیگر تبدیل شود.

از سوی دیگر، برخی عالمان اصحاب حدیث هم‌چون خطیب بغدادی (درگذشته ۴۶۳ق) نیز هرگونه ارتباط مستقیمی میان احادیث سبعة احرف و قرائات سبعة را مردود شمردند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/ ۵۱۳). ابوشامه مقدسی (درگذشته ۶۶۵ق) از حنبلیان دمشق نیز به صراحت ارتباط احادیث سبعة احرف با تعدد قرائات را نفی کرد (ابوشامه مقدسی، المرشد الوجیز، ۱۴۶). ابن جزری (درگذشته ۸۳۳ق) نیز احادیث سبعة احرف را از باب «توسعة علی الامة» دانست؛ اما نه لزوماً مطابق با قرائات سبعة (ابن جزری، النشر، ۱/ ۲۱).

اختلاف نظر یادشده نشان می‌دهد که مسئله وحدت متن قرآن و نقش احادیث سبعة احرف در توجیه قرائات مختلف بعد از سده ۳ق نیز هم‌چنان یکی از چالش‌های مهم عالمان مسلمان بوده است؛ آن‌سان که برخی می‌کوشیده‌اند این احادیث را پشتوانه‌ای برای تنوع قرائات بشناسانند یا حتی آن‌ها را با قرائات سبعة تطبیق دهند، و برخی دیگر نیز هرگونه تلازم را نفی می‌کرده‌اند. این تنوع آراء نشان می‌دهد احادیث سبعة احرف هرگز فهمی یگانه و مورد اتفاق نیافتند و همواره محل مناقشه مکاتب مختلف کلامی و حدیثی باقی ماندند.

نتیجه

در این مطالعه کوشش شد تا با بازگرداندن حدیث نزول قرآن بر هفت حرف به بافت اصلی کلامی-تاریخی سده ۳ق، خوانشی نو از کارکرد این روایت به دست داده شود. برخلاف رویکردهای سنتی که آن را گزارشی توصیفی از نحوه نزول می‌پندارند و نیز در برابر قرائت‌های متن شناختی مستشرقان که آن را دلیلی بر اضطراب متن قرآن تلقی می‌کنند، یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهند که حدیث یادشده در بستر تاریخی سده ۳ق اساساً کارکردی جدلی داشته، و عمدتاً در منازعات معتزله و اصحاب حدیث بر سر مخلوق یا قدیم بودن قرآن به کار رفته است.

در سخن از نقش روایات سبعة احرف در منازعات کلامی سده ۳ق بر سر قدیم یا مخلوق بودن قرآن باید گفت این

روایات پاسخی متکلمانه به این دشواری نظری را دربر داشتند که چه‌گونه قرآنی واحد و ازلی می‌تواند به صورت‌های متعدد نقل شود. معتزله با تفسیر حرف به معنای حروف و اصوات، تعدد قرائات را گواهی بر حدوث و مخلوق بودن قرآن می‌انگاشتند و بدین‌سان روایات سبعة احرف را در استدلال بر ضدّ قدّم قرآن به‌کار می‌بستند. از آن‌سو، اصحاب حدیث با تفسیر حرف به لهجه‌های مُجاز یا لایه‌های معنایی، می‌کوشیدند تعدد لفظ را در عین تأکید بر وحدت و ازلیت معنای کلام الهی توجیه کنند.

بازکاوی دیدگاه‌های معتزله و اصحاب حدیث در این مطالعه نیز ما را به درکی بهتر از پیوند میان اختلاف‌ها در تفسیر روایات سبعة احرف با نظریه‌های اعجاز قرآن رساند. چنان‌که دیدیم، معتزله، به دلیل باور به مخلوق بودن قرآن، نظریه صرفه را مطرح کردند و اعجاز را نه در قدیم بودن لفظ، بل که در سبک بی‌نظیر بیان و ناتوانی عرب از معارضه جُستند. در این چارچوب، احادیث سبعة احرف که تعدد قرائات را تجویز می‌کرد، به‌ندرت در مباحث معتزله درباره اعجاز قرآن مورد استناد قرار گرفت.

از آن‌سو اصحاب حدیث که بر قدیم بودن لفظ قرآن تأکید داشتند، برای سازگاری تعدد قرائات با ازلیت متن، نظریه وحدت معنا و تعدد لفظ را پیش کشیدند و بدین ترتیب روایات سبعة احرف را به یکی از ارکان دفاع از اعجاز در عین اتکاء به قدّم قرآن تبدیل کردند.

مطالعه کنونی در کوشش برای پاسخ به این پرسش نیز که برداشت‌های متفاوت از احادیث سبعة احرف چه تأثیری بر مشروعیت بخشی به تعدد قرائات و شکل‌گیری قرائات رسمی داشت بی‌دست‌آورد نبود. چنان‌که دیدیم، اصحاب حدیث، با تکیه بر خوانش خود از احادیث سبعة احرف، تعدد قرائات را نه مُجَوِّز برای گسترش بی‌قید و شرط قرائت، بل که چارچوبی برای تحدید و به‌رسمیت‌شناختن قرائاتی دانستند که با مصحف عثمانی مطابقت داشت. اینان احادیث سبعة احرف را ابزاری برای تثبیت قرائات سبعة و مشروعیت‌زدایی از قرائات دیگر دیدند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی شیبّه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به کوشش سعد بن ناصر بن عبدالعزیز ابو حییب الشثری، ریاض، دار کنوز اشبیلیا، ۱۴۳۶ق/۲۰۱۵م.
- ۳- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *مجموع الفتاوی*، مدینه، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، ۱۴۱۶ق.
- ۴- ابن جزری، محمد بن محمد، *النشر فی القرائات العشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، بیروت، المطبعة التجاریة الکبری.

- ۵- ابن حزم، علی بن محمد، **الاحکام**، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
- ۶- ابن حزم، علی بن محمد، **الرسائل**، به کوشش احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ۱۹۸۰-۱۹۸۳ م.
- ۷- ابن حزم، علی بن محمد، **الفصل**، قاهره، مكتبة الخانجي.
- ۸- ابن درید، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۹- ابن سیده، علی بن اسماعیل، **المحکم والمحیط الأعظم**، به کوشش عبدالحمید هنداووی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م.
- ۱۰- ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹ م.
- ۱۱- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، **تأویل مشکل القرآن**، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت، مكتبة العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۱۲- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، **الفهرست**، به کوشش رضا تجدد، تهران، کتابخانه مروی، ۱۳۵۰ ش.
- ۱۳- ابن وهب، عبدالله، **تفسیر القرآن**، به کوشش میکوش مورانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- ۱۴- ابوالحسین خیاط، عبدالرحیم بن محمد، **الانتصار**، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۲۵ م.
- ۱۵- ابوداود، سلیمان بن اشعث، **السنن**، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مكتبة المصریه.
- ۱۶- ابوزهره، محمد، **تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة والعقائد**، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
- ۱۷- ابوشامه مقدسی، عبدالرحمان بن اسماعیل، **المرشد الوجیز**، به کوشش طیار آلتی قولاج، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵ م.
- ۱۸- ابوعبید قاسم بن سلام، **الایمان**، به کوشش محمد ناصرالدین آلبنانی، ریاض، مكتبة المعارف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶ م.
- ۱۹- ابوعبید قاسم بن سلام، **غریب الحدیث**، به کوشش محمد عبدالمعید خان، دکن، مطبعة دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴ م.
- ۲۰- ابوعبید قاسم بن سلام، **فضائل القرآن**، به کوشش مروان عطیه و دیگران، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵ م.
- ۲۱- ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، **الاحرف السبعة**، به کوشش عبدالمهمین طحان، مکه، مكتبة المنارة، ۱۴۰۸ق.
- ۲۲- ابوعلی حنبلی بغدادی، **المعتمد فی اصول الدین**، به کوشش ودیع زیدان حدّاد، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۴ م.
- ۲۳- ایباری، علی بن اسماعیل، **التحقیق و البیان**، به کوشش علی بسّام جزائری، کویت، دارالضیاء، ۱۴۳۴ق/

- ۲۰۱۳ م.
- ۲۴- احمد بن حنبل، *اصول السنه*، خرج، دارالمنار، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۵- احمد بن حنبل، *العلل*، به كوشش وصی الله محمد عباس، رياض، دارالخاني، ۲۰۰۱ م.
- ۲۶- ازهری، محمد بن محمد، *تهذيب اللغة*، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۱ م.
- ۲۷- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *الابانة عن اصول الديانة*، به كوشش صالح عصيمي، رياض، دارالفضيله، ۱۴۳۲ ق/ ۲۰۱۱ م.
- ۲۸- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلاميين*، به كوشش هلموت ريتز، ويسبادن، ۱۹۸۰ م.
- ۲۹- باقلانی، محمد بن طيب، *الانتصار*، به كوشش محمد عصام القضاة، عمان، دارالفتح.
- ۳۰- بزار، احمد بن عمرو، *المسند*، به كوشش محفوظ الرحمان زين الله و ديگران، مدينه، مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹ م.
- ۳۱- بغوی، حسين بن مسعود، *معالم التنزيل*، به كوشش عبدالرزاق مهدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ ق/ ۲۰۰۰ م.
- ۳۲- بيهقي، احمد بن حسين، *المدخل*، به كوشش محمد عوامه، قاهره، داراليسر، ۲۰۱۷ م.
- ۳۳- پاكچي، احمد، «ابن مجاهد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، جلد ۴، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۰ ش.
- ۳۴- پاكچي، احمد، «ابوعمر و داني»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامي*، جلد ۶، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۳ ش.
- ۳۵- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التبيين*، به كوشش علي بو ملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
- ۳۶- جاحظ، عمرو بن بحر، *الحيوان*، به كوشش محمد باسل عيون سود، بيروت، ۱۴۲۴ ق.
- ۳۷- جرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *درج الدرر*، به كوشش ايام بن عبداللطيف قيسي و وليد احمد حسين، منچستر، مجلة الحكمه، ۱۴۲۹ ق/ ۲۰۰۸ م.
- ۳۸- جرجاني، علي بن محمد، *شرح المواقف*، قاهره، مطبعة السعاده، ۱۹۰۷ م.
- ۳۹- جوهری، اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، بيروت، دارالعلم للملايين، ۱۴۰۷ ق.
- ۴۰- حرب كرماني، *المسائل*، به كوشش محمد بن عبدالله سريع، بيروت، مؤسسة الريان، ۱۴۳۴ ق/ ۲۰۱۳ م.
- ۴۱- خطابی، حمد بن محمد، *اعجاز القرآن*، به كوشش محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۶ م.
- ۴۲- خطيب بغدادی، احمد بن علی، *تاريخ بغداد*، به كوشش مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه،

۱۴۲۵ق.

- ۴۳- خلیل بن احمد، **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۴۴- زمخشری، محمود بن عمر، **الكشاف**، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۵- سلام، محمد زغلول، **اثر القرآن فی تطور النقد العربی: الی آخر القرن الرابع الهجری**، به کوشش محمد خلف الله احمد، قاهره، دارالمعارف.
- ۴۶- شافعی، محمد بن ادريس، **اختلاف الحديث**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ۴۷- شافعی، محمد بن ادريس، **التفسیر**، به کوشش احمد بن مصطفى قرآن، ریاض، دار التدمریه، ۱۴۲۷ق.
- ۴۸- شافعی، محمد بن ادريس، **الرساله**، به کوشش احمد شاکر، مصر، مكتبة الحلبي، ۱۳۵۸ق.
- ۴۹- شافعی، محمد بن ادريس، **المسند**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
- ۵۰- شاهین، عبدالصبور، **تاریخ قرآن**، به کوشش حسین سیدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش.
- ۵۱- شفیعی، سعید، «زمینه‌ها و پی‌آمدهای تفکیک لفظ از معنای قرآن کریم در آثار متکلمان قدیم مسلمان»، **دین و دنیای معاصر**، شماره ۱۶، ۱۴۰۱ش.

<https://doi.org/10.22096/rc.2023.561479.1071>

- ۵۲- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **الملل والنحل**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴ق.
- ۵۳- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **نهاية الاقدام**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
- ۵۴- شیخ مفید، محمد بن نعمان، **اوائل المقالات**، به کوشش ابراهیم انصاری، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
- ۵۵- صنعانی، عبدالرزاق، **المصنف**، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- ۵۶- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۵۷- طیالسی، سلیمان بن داوود، **المسند**، به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی، جیزه، دار هجر، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- ۵۸- عتر، حسن ضیاء‌الدین، **الاحرف السبعة ومنزلة القرائات منها**، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
- ۵۹- عفان بن مسلم و دیگران، **الاحادیث**، به کوشش حمزه احمد زین، قاهره، دارالحديث، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م.
- ۶۰- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

- ۶۱- قاضی عبدالجبار معتزلی، *المعنی*، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، الدار المصرية للتألیف والترجمه، ۱۹۵۹-۱۹۶۵ م.
- ۶۲- قاضی عبدالجبار معتزلی، *دلائل النبوه*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، دارالعربییه، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م.
- ۶۳- قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، به کوشش رباب، سمیر مصطفی و ابن ابی هاشم، احمد بن حسین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۶۴- قاضی عبدالجبار معتزلی، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، المعهد الامانی للابحاث الشرقیه، ۱۴۳۹ ق/ ۲۰۱۷ م.
- ۶۵- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۱ ق.
- ۶۶- گلدسیهر، ایگناس، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، به کوشش ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
- ۶۷- لالکائی، هبة الله بن حسن، *اعتقاد اهل السنة*، به کوشش احمد سعد حمدان، ریاض، دار طیبه، ۱۴۰۲ ق.
- ۶۸- مالک ابن انس، *الموطا*، روایت ابوْمُصْعَبِ زُهْرِي، به کوشش بشار عواد معروف و محمود محمد خلیل، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲/ ۱۹۹۱ م.
- ۶۹- مجتهد شبستری، محمد، «ابن کلاب»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد چهارم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۷۰- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۷۴ ق.
- ۷۱- مکی بن ابی طالب قیسی، *الابانه*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، دمشق، دار الغوثانی للدراسات العالیه، ۱۴۲۷ ق.
- ۷۲- نوری طبرسی، اسماعیل بن محمد، *کفایة الموحدين*، تهران، اسلامیه.
- ۷۳- نولدکه، تئودور، *تاریخ القرآن*، به کوشش و. جورج تامر، زوریخ، هیلدسهایم، ۲۰۰۴ م.
- ۷۴- هُذَلِي، یوسف بن علی، *الکامل فی القراءات*، به کوشش جمال بن سید شایب، قاهره، مؤسسه سما للتوزیع والنشر، ۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۷ م.