

تسری حکم اخبار علاجیه به حوزه تعارض قرائات از منظر فقیهان و اصولیان شیعه

الهه شاه‌پسند^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۴/۱۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۵/۱/۳۰)

چکیده

اختلاف قرائات، گاه به تعارض حکم مستفاد از آیه می‌انجامد. این تعارض، در حوزه روایات نیز مشاهده می‌شود با این تفاوت که شیوه تعامل با روایات متعارض، از اخبار علاجیه به دست می‌آید. مسأله قابل طرح آن است که آیا قواعد به دست آمده از اخبار علاجیه به حوزه تعارض قرائات نیز راه پیدا می‌کنند؟ در این صورت، چه پیش‌شرط‌هایی برای راه‌یابی این قواعد به حوزه تعارض قرائات وجود دارد؟ رویکرد اصولیان و فقیهان شیعه به اجرای این قواعد بر حوزه تعارض قرائات چگونه بوده است؟ این مقاله کوشیده است از راه بررسی شرایط لازم برای اجرای قواعد اخبار علاجیه در مورد قرائات متعارض، چگونگی پیاده کردن این قواعد در حوزه تعارض قرائات را بررسی کند. به نظر می‌رسد حل تعارض دو قرائت نیز همچون دو روایت متعارض به اخبار علاجیه سپرد شده و بنا بر مورد، قواعد موجود در این اخبار در مورد دو قرائت متعارض نیز قابل اجرا است. بر این اساس، جمع، ترجیح، تساقط و تخییر، راهکارهایی است که به حوزه تعارض قرائات امکان ورود دارد. با این حال، فقهای شیعه با رعایت جانب احتیاط، این راهکارها را در کنار دیگر ادله فقهی و به عنوان مؤید، مورد توجه قرار داده‌اند.

کلید واژه‌ها: اخبار علاجیه، اختلاف قرائات، تعارض قرائات

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

طرح بحث

اختلاف قرائات، گاه به تعارض حکم مستفاد از آیه می‌انجامد. فقهای امامیه، بر اساس مبنای خود در اصول فقه، به هنگام بروز این تعارض، شیوه‌های گوناگونی را برای حل آن پیش گرفته‌اند. این تعارض در بعضی از روایات نیز اتفاق افتاده است، با این تفاوت که در تعارض روایات، اخباری از معصومان (ع) وجود دارد که با ارائه قواعدی، وظیفه مکلف را در قبال دو خبر متعارض بیان می‌کنند. کاربرد قواعد موجود در این اخبار در مورد قرائات متعارض، مبتنی بر اثبات این مسأله است که در بیان ائمه (ع)، عنوان "روایت" به "قرائت" نیز اطلاق شده باشد. همچنین باید دلیلی وجود داشته باشد که نشان دهد هریک از این قرائات، صرف نظر از مسأله تعارض، به تنهایی حجت هستند؛ زیرا تنها بعد از این که ثابت شود دو روایت به خودی خود حجت هستند، نوبت به اجرای قواعد موجود در اخبار علاجیه می‌رسد.

این مقاله بعد از ارائه دلایلی که ثابت می‌کند در بیان ائمه (ع)، به قرائت نیز روایت اطلاق شده است، به جستجوی جایگزین "دلایل حجیت خبر واحد" در مورد قرائات پرداخته است. ارائه این دو پیش‌نیاز، بررسی چگونگی اجرای قواعد موجود در اخبار علاجیه در مورد قرائت‌های متعارض را ممکن می‌سازد. به این منظور، افزون بر ارائه راه حل اصولی، این راه حل در تمام موارد بر اختلاف قرائت در آیه ۲۲۲ سوره بقره تطبیق شد؛ زیرا مسأله اختلاف قرائت در این آیه و تأثیر آن در اختلاف حکم، از دیرباز مورد توجه فقها بوده است؛ تا آنجا که برخی، مسأله تعارض قرائات را تنها به مناسبت بحث از حکم این آیه مطرح کرده‌اند.

مقدمه

الف) قرائات، علمی است که به واسطه آن، کیفیت نطق به کلمات قرآن و طریق ادای آن، در وجوه مورد اتفاق و اختلاف معلوم می‌شود. در حالی که هر وجه، به ناقل آن نسبت داده می‌شود. [۵۳، ص ۷؛ ۶۲، ص ۲۵۷]

در زمان پیامبر گرامی اسلام (ص) و پس از آن، برخی از صحابه و تابعان به امر قرائت قرآن اهمتامی افزون‌تر داشته و به عنوان معلم قرآن شناخته می‌شدند. برخی از شاگردان ایشان نیز در امر قرائت شهرت پیدا کردند تا این که ابن مجاهد (د. ۳۲۴ق) به تسبیح سبعه پرداخت و هفت نفر از قاریان را از شهرهایی که گفته می‌شود مصاحف

عثمانی به آنها فرستاده شده (مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام) برگزید: ۱- ابن عامر (د. ۱۱۸ق) از شام، ۲- ابن کثیر (د. ۱۲۰ق) از مکه، ۳- عاصم (د. ۱۲۸ق) از کوفه، ۴- ابو عمرو (د. ۱۵۴ق) از بصره، ۵- حمزه (د. ۱۵۶ق) از کوفه، ۶- نافع (د. ۱۶۹ق) از مدینه، ۷- کسائی (د. ۱۸۹ق) از کوفه [۲۷، ص ۱۷-۲۱].

در قرن نهم، ابن جزری (د. ۸۳۳ق) به دلیل اهمال برخی قرائات، بر ابن مجاهد خرده گرفت و سه قرائت را به هفت مورد پیشین افزود: ۸- ابوجعفر (د. ۱۲۸ق) از مدینه، ۹- یعقوب (د. ۲۰۵ق) از بصره، ۱۰- خلف (د. ۲۲۹ق) از بغداد [۴، ص ۲۷].

گرچه یکی از مهم‌ترین دلایل انتخاب این افراد از سوی ابن مجاهد و ابن جزری، شهرت قرائت آنها بین مردم بود، اما همین گزینش بر شهرت آنها افزود تا جایی که برخی تنها بهره‌گیری از قرائات سبع یا عشر را جایز شمردند.

ب) اخبار علاجیه، عنوانی برای اخباری با این مضمون است: برخی از یاران ائمه (ع) درباره وظیفه خود هنگام دریافت دو خبر متعارض که هر کدام از آنها به تنهایی حجت است، پرسیده و ائمه (ع) راهکارهایی را پیش‌روی ایشان قرار دادند. [۵۴، ج ۱، ص ۱۶۹] مدلول این اخبار، ذیل عناوینی چون: "اختلاف اخبار"، "اخبار علاجیه" و "تعادل و تراجیح" در کتب حدیث و اصول فقه مطرح شده‌اند؛ چنان‌که کلینی این اخبار را در بابی با عنوان "اختلاف الحدیث" مطرح کرده است. [۵۴، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۷۱]

گستره راهکار اخبار علاجیه در برون‌رفت از تنگنای تعارض اخبار، از "مرجحات سندی" [۵۴، ج ۱، ص ۱۶۸] گرفته تا "تخییر در عمل به هر کدام از آنها از باب تسلیم" [۵۴، ج ۱، ص ۱۶۶] و "توقف تا هنگام ملاقات با امام یا فردی آگاه به حقیقت امر" [۵۴، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۷۱] ادامه دارد و این فقیه است که در مقام دریافت حکم، یکی از آنها را انتخاب می‌کند.

تواتر یا عدم تواتر قرائات

تصریح به تواتر یا عدم تواتر قرائات در کلام متقدمان امامیه دیده نمی‌شود. شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) در مقدمه کتاب تبیان، به این بیان درباره قرائات، اکتفا کرده است: «آن چه در مذهب اصحاب ما عرف و در اخبار و روایاتشان شایع است، این است که قرآن به حرف واحد، بر نبی واحد نازل شده است؛ اما آنها بر جواز قرائت به آنچه بین قاریان متداول است و این که انسان اختیار دارد به هر قرائتی که خواست، قرائت کند،

اجماع دارند [۴۳، ج ۱، ص ۷؛ نیز ۴۱، ج ۱، ص ۳۶]. در میان متقدمان اهل سنت نیز تصریح به تواتر قرائت دیده نمی‌شود. ابن مجاهد (د. ۳۲۴ق) که خود به تسبیح سبعة اقدام کرد، به اجماع اهل هر شهر بر یک قرائت [۸، ص ۴۹]، سنت بودن قرائت و لزوم اخذ آن از پیشینیان [همان، ۵۰-۵۲] اشاره دارد؛ اما به متواتر بودن قرائت تصریح نکرده است. مکی بن ابی‌طالب (د. ۴۳۷ق) نیز به هنگام اشاره به قرائت سبع، تنها با عنوان "السبعة المشهورین" از آن‌ها یاد کرده است [۶۴، ص ۱۰۳، ۱۱۵ و ۱۱۸].

به هر تقدیر، درباره تواتر قرائت، دو نظر کلی را می‌توان بین فقهای امامیه مشاهده کرد: عدم تواتر قرائت و تواتر قرائت از نبی اکرم (ص). در این میان، برخی از فقها که معتقد به عدم تواتر قرائت از رسول اکرم (ص) بودند، بر آن شدند تا اثبات کنند جواز قرائت به این قرائت به صورت متواتر از ائمه (ع) به ما رسیده است. از آن‌جا که این نظر، از جهت نتیجه عملی همسو با اعتقاد به تواتر از نبی اکرم (ص) است، ذیل این عنوان مطرح می‌گردد.

الف) عدم تواتر قرائت

بسیاری از اخباری‌ها و اصولیان متأخر شیعه به عدم تواتر قرائت سبعة تصریح کرده‌اند. شیخ یوسف بحرانی (د. ۱۱۸۶ق) در این باره آورده است: «گرچه برخی از علمای ما ادعا کرده‌اند که قرائت سبع به تواتر از پیامبر اکرم (ص) نقل شده‌اند، اما آن چه در اخبار ما ثابت شده و برخی اصحاب ما بر آن هستند، خلاف آن است؛ حال چه رسد به قرائت عشر. بله اخبار ما در رخصت قرائت به آن‌ها تا ظهور صاحب الأمر (عج) صراحت دارند» [۱۵، ج ۲، ص ۲۸۹]. ملا احمد نراقی (د. ۱۲۴۵ق) آورده است: «... جواز قرائت به یکی از قرائت عشر، حقیقت دارد و تخصیص جواز به سبع به خاطر تواتر یا مورد اجماع بودن آن، صحیح نیست؛ زیرا تواتر ممکن نیست و اجماع نیز دلالت بر تعیین ندارد» [۶۹، ج ۵، ص ۷۹].

ب) تواتر قرائت از نبی اکرم (ص)

اولین منبع دستیاب که به تواتر قرائت تصریح کرده، اثری از سخاوی (د. ۶۴۳ق) است. وی از محمد بن صالح آورده است: «شنیدم که مردی به ابوعمر می‌گوید: «لَا يُعَذَّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ» [الفجر: ۲۵] را چگونه قرائت می‌کنی؟ گفت: «لَا يُعَذَّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ». آن مرد گفت: چگونه چنین در حالی که از رسول خدا این گونه رسیده است: «لَا يُعَذَّبُ عَذَابَهُ»

أحدًا؟ ابوعمر و گفت: اگر خود نیز از مردی که گفت: از رسول خدا(ص) شنیدم، می‌شنیدم، از او اخذ نمی‌کردم؛ زیرا من قرائت واحد شاذی را که مخالف با قرائت عامه باشد، متهم می‌دانم» [۳۲، ص ۳۲۳]. وی بعد از این نقل افزوده است: «قرائت فتح نیز با تواتر ثابت شده؛ گاهی خبر نزد گروهی متواتر است و نزد گروهی دیگر متواتر نیست. ابوعمر و این قرائت را انکار کرده؛ زیرا تواترش به او نرسیده است» [۳۲، ص ۳۲۴].

انگاره تواتر قرائات تا قرن نهم به میزان زیادی تثبیت یافت، چنان‌که در استفتای ابن جزری (د. ۸۳۳ق) از عبدالوهاب سبکی (د. ۷۷۱ق) آمده است: «از او پرسیدم نظر ائمه و علمای دین درباره قرائات عشر چیست؟ متواتر است یا غیر متواتر؟ آیا انفرادات هریک از ائمه عشر متواتر است؟ او در پاسخ این گونه نگاشت: قرائات عشر متواتر بوده و بالضروره جزء دین شمرده می‌شوند. هریک از انفرادات عشر نیز متواتر است و طبق ضروری دین بر پیامبر(ص) نازل شده است و تنها جاهل در آن مناقشه می‌کند» [۴، ص ۶۷].

اندیشه تواتر به آثار عالمان شیعه نیز راه یافت. علامه حلی (د. ۷۲۶ق) به تواتر یکایک قرائات سبع تصریح داشته است: «جایز است به هر کدام از سبع که می‌خواهد، قرائت کند؛ زیرا همه آن‌ها متواتر است و جایز نیست با شاذ، گرچه روایتش متصل باشد، قرائت کند؛ چرا که این‌ها متواتر نیستند» [۴۸، ج ۵، ص ۶۴]. محقق کرکی (د. ۹۴۰ق) قرائات دهگانه را متواتر دانسته و نماز با آن‌ها را صحیح می‌شمارد [۵۹، ج ۳، ص ۲۶۲]. وی بعد از نقل شهادت شهید اول به تواتر سه قرائت متمم عشر [۳۴، ج ۳، ص ۳۰۵]، می‌نویسد: «این از ثبوت اجماع به وسیله خبر واحد، چیزی کم ندارد. پس قرائت با آن جایز است و غیر عشر؛ مثل قرائت ابن محیصن و ابن مسعود، شاذ است و قرائت با آن‌ها، نماز را باطل می‌کند» [۶۰، ج ۲، ص ۲۴۶]. شهید ثانی نیز با شهید اول هم‌عقیده است [۳۵، ص ۲۴۴؛ ۳۶، ج ۲، ص ۷۰۰].

گذشته از این افراد، بیشتر دانشمندان شیعه، با وجود اعتقاد به عدم تواتر قرائات، معتقدند جواز قرائت به این قرائات، از طریق ائمه (ع) به دست ما رسیده است. این مسأله از کلام شیخ یوسف بحرانی که پیشتر ذیل عنوان عدم تواتر از نظر گذشت نیز پیدا است. دلیل این گرایش، روایاتی از طرق شیعه است حاکی از این که قرائت مردم مورد تأیید ائمه(ع) قرار گرفته است. برای نمونه، در روایتی از سالم آمده است: «فردی بر امام صادق(ع) قرائت می‌کرد و من قرائتی بر خلاف قرائت مردم را از او می‌شنیدم. امام(ع) فرمود: از این قرائت دست بردار؛ همان گونه که مردم قرائت می‌کنند، قرائت کن ...» [۴۰، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ۵۴، ج ۴، ص ۶۷۱].

بر این اساس، برخی معتقدند جواز، بلکه وجوب قرائت به یکی از قرائت رائج، از سوی ائمه (ع) به صورت متواتر به ما رسیده است [۶۷، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ۳۱، ج ۶، ص ۳۳۳].

وحید بهبهانی (د. ۱۲۰۵ق) در باب قرائت نماز می‌گوید: «... از اینجا، وجوب اکتفا بر منقول متواتر روشن می‌شود؛ یعنی آن چه در زمان ائمه (ع)، بین مسلمانان رایج بوده و ایشان بر آن اقرار داشته و حکم به بطلان آن نکرده‌اند، بلکه آن را صحیح شمرده‌اند. وگرنه به نظر ما، قرآن به حرف واحد و از نزد واحد نازل شده و اختلاف از جانب راویان است؛ چه بسا که ایشان (ع) در برخی مواضع به قرائت آن چه حق و واقع بود، راضی نبودند و می‌گفتند: این قرائت مخصوص به زمان ظهور قائم (عج) است. از برخی اصحاب، ادعای تواتر سبع نقل شده و تواتر سه دیگر نیز در الذکری ترجیح داده شده است؛ اما روشن است که اعتبار با اجماع علمای ما مبنی بر صحت قرائت یک قاری یا ثبوت تداول آن قرائت در زمان ائمه (ع) می‌باشد» [۷۰، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵].

وی در حاشیه مدارک الأحکام در ردّ نظر شهید ثانی مبنی بر تواتر قرائت می‌نگارد: «مراد از متواتر، چیزی است که صحت قرائت آن در زمان ائمه (ع) به طور متواتر به ما رسیده است؛ به گونه‌ای که برایمان روشن شود ایشان به آن قرائت راضی بوده و آن را صحیح می‌شمارند و قرائت آن را در نماز و غیر آن جایز می‌شمرده‌اند» [۷۱، ج ۳، ص ۲۰-۲۱].

اختلاف قرائت

اهل سنت منشأ اختلاف در قرائت را نبی اکرم (ص) می‌دانند. دانی (د. ۴۴۴ق) در بیان علت اختلاف قرائت آورده است: «جبرئیل هر سال قرآن را بر نبی اکرم (ص) عرضه می‌کرد و در سال وفات ایشان، دو بار قرآن را عرضه کرد. جبرئیل در هر عرضه، قرآن را به یکی از این وجوه مختلف عرضه می‌کرد؛ از همین رو، نبی اکرم (ص) فرموده است: قرآن بر این وجوه نازل شده است و قرائت به همگی آنها بر امت من مباح است، اگر همراه با ایمان به همگی آنها باشد؛ زیرا همه این‌ها از نزد خداست» [۲۴، ص ۴۶]. اما شیعه بر اساس روایات ائمه (ع) معتقد است که قرآن واحد بوده، از نزد خدای واحد نازل شده و اختلاف از جانب راویان است [۵۴، ج ۴، ص ۶۶۴]. در خبری از امام صادق (ع)، راوی در مورد نزول قرآن به هفت حرف که نزد مردم رواج داشت، می‌پرسد؛ امام (ع) می‌فرماید: «دروغ می‌گویند دشمنان خدا، قرآن بر حرف واحد و از نزد واحد نازل شده است» [۵۴، ج ۴، ص ۶۶۵]. فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ق) در شرح این حدیث، کلامی با این

مضمون دارد: «احتمالاً امام (ع) فهم آن‌ها از این کلام، یعنی تفسیر هفت حرف به اختلاف قرائات، را تخطئه کرده است. پس این تکذیب، با این مسأله منافات ندارد که حدیث به معنای اختلاف لهجات در قرآن، صحیح باشد» [۵۲، ج ۹، ص ۱۷۷۵-۱۷۷۶].

دانی و به دنبال او، ابن جزری، اختلاف قرائات را سه گونه دانسته‌اند:

۱- اختلاف در لفظ در حالی که معنا یکی است؛ مانند اختلاف در قرائت کلمه "الصَّراطُ" [الفاتحة: ۶] با سین و صاد که اختلاف لهجه شمرده می‌شود.

۲- اختلاف در لفظ همراه با اختلاف معنا به گونه‌ای که اجتماع آن‌ها در شیء واحد ممکن باشد؛ مانند: "مَلِكٍ" و "مَالِكٍ" [الفاتحة: ۴]؛ چرا که مراد از هر دو، خداوند است و او هم مالک و هم ملک یوم الدین است.

۳- اختلاف دو قرائت در لفظ و معنا به گونه‌ای که اجتماع آن‌ها در شیء واحد ممتنع است، اما اتفاق آن‌ها در وجهی دیگر، مانع از ایجاد تضاد بین آن‌ها است. مانند "كُذِّبُوا" و "كُذِّبُوا" [یوسف: ۱۱۰] با تشدید و تخفیف ذال. در این موارد، گرچه لفظ و معنا مختلف است و اجتماع آن در شیء واحد ممکن نیست؛ اما در وجه دیگری با یکدیگر اجتماع دارند و این مانع از تضاد آن دو است. چنان‌که در «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا» [یوسف: ۱۱۰]، با تشدید ذال، معنا این است که رسولان یقین کردند که قومشان آنان را تکذیب کرده‌اند. در این معنا، ضمائر سه‌گانه به رسولان باز می‌گردد. اما با تخفیف ذال معنای آیه این است که مردم گمان کردند رسولان در خبری که به آنان داده‌اند، دروغ گفته‌اند. با این معنا، ضمائر سه‌گانه به مرسل الیههم باز می‌گردد [۲۶، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ ۳، ج ۱، ص ۴۹-۵۰]. در مثال اخیر، هر دو معنا می‌توانند به طور جداگانه صحیح باشند، اما نه با هم؛ چرا که با در نظر گرفتن هر قرائت برای "کذبوا"، معنای "ظنوا" و مرجع ضمائر نیز متناسب با آن، تغییر می‌کند.

گذشته از این مثال‌ها، به نظر می‌رسد آن چه دانی و ابن جزری را بر این گونه تقسیم واداشته، اعتقاد آن‌ها به نزول تمام قرائات از جانب خداوند است؛ وگرنه، جمع دو قرائت، ممکن باشد یا غیر ممکن، یکی از دو یا چند قرائت صحیح است؛ حال بنا بر واحد بودن قرائت منزل، افزودن گونه دیگری نیز به این اقسام ممکن است:

۴- قرائاتی که در لفظ و معنا متفاوتند و این تفاوت، به تعارض دو قرائت می‌انجامد؛ مانند: "يَطَّهَّرْنَ" و "يَطَّهَّرْنَ" [البقرة: ۲۲۲] در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ

أَمْرَكُمُ اللَّهُ...» [البقرة: ۲۲۲]. لفظ "يطهرن" دو گونه قرائت شده است؛ حمزه، کسائی و عاصم به روایت ابوبکر، آن را "يَطْهَرْنَ" با تشدید و عاصم به روایت حفص و دیگران، آن را "يَطْهُرْنَ" بدون تشدید قرائت کرده‌اند [۲۶، ج ۲، ص ۹۱۳؛ ۲۵، ص ۶۸].

این دو قرائت، علاوه بر تغییر معنا، موجب تغییر در حکم مستفاد از آیه نیز می‌شوند. قرائت با تخفیف به این معناست که آمیزش بعد از پایان عادت ماهیانه و پیش از غسل، جایز است و قرائت با تشدید، به این معناست که آمیزش تنها پس از غسل جایز است [۲۷، ج ۱، ص ۵۵]. تفاوت اختلاف قرائت در این آیه با آیه پیشین در این است که در اینجا، نمی‌توان با صرف نظر از دیگر قرائن، اطمینان یافت که احکام مستفاد از هر دو قرائت، به صورت جداگانه صحیح هستند. هرچند این دو حکم، از دلایل دیگر قابل استفاده باشند؛ اما استفاده آن‌ها از این آیه و به عبارت دیگر، جمع این دو قرائت، مشکلاتی پیش‌رو دارد که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

پیش‌شرط‌های تسری قواعد اخبار علاجیه به قرائات متعارض

۱. اطلاق عنوان "روایت" به "قرائت"

پاره‌ای از رویکردها به قرائات، بر مبنای جریان یافتن احکام مربوط به روایات درباره آن‌ها است. تسری حکم اخبار علاجیه به تعارض قرائات، از مهم‌ترین مصادیق این رویکرد است؛ چرا که دلیل برخی در عدم شمول ادله علاج بر غیر اخبار این است که مفاد دلیل علاج دو خبر است (إذا جاءكم الخبران المتعارضان) [۴۲، ج ۱، ص ۵]؛ اما به آن چه از جانب خداوند به ما رسیده است، "خبر" اطلاق نمی‌شود [۱۴، ج ۳، ص ۱۳۲]. در نتیجه، برای جریان یافتن اخبار علاجیه نسبت به ترجیح غیر روایت، دلیلی وجود ندارد [۱۲، ص ۲۸۵؛ ۶۳، ج ۳، ص ۲۱۷؛ ۵۱، ج ۳، ص ۱۳۴؛ ۲۹، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۱].

بنابراین، اگر ثابت شود که می‌توان "قرائت" را "روایت" خواند و ثابت شود که این کاربرد در بیان ائمه (ع) نیز رایج بوده، می‌توان دلیل اخبار علاجیه را که ناظر به دو روایت متعارض است، به دو قرائت متعارض هم تسری داد.^۱ در جوامع روایی احادیثی وجود دارد که ائمه (ع) ناقل قرآن را "راوی" و نقل قرآن را "روایت قرآن" خوانده‌اند:

۱. در صورت اثبات این کاربرد، اصل تمام کلمات قرآن و نیز اعراب این کلمات در موارد اتفاق، به مانند روایت متواتر لفظی است و تنها برخی حرکات اعراب مورد اختلاف بین قاریان، به منزله اخبار آحاد خواهند بود و این تعارضی با تواتر اصل قرآن ندارد.

۱-۱. امیر مؤمنان (ع) در وصف ائمه (ع) به عنوان عالمان به قرآن می‌فرماید: «فَهُمْ ... لَا يَخَالِفُونَ الْحَقَّ وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ ... فَأَعْقَلُوا الْحَقَّ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ، وَلَا تَعْقِلُوهُ عَقْلَ رِوَايَةٍ؛ فَإِنَّ رِوَاةَ الْكِتَابِ كَثِيرٌ، وَرِعَايَتُهُ قَلِيلٌ» [۵۳، ج ۱۵، ص ۸۵۳؛ ۵۴، ج ۱۵، ص ۸۵۴؛ ۶، ص ۲۲۷-۲۲۸]. مقصود از حق در عبارت "اعقلوا الحق" با توجه به سیاق قبل و بعد از آن، قرآن کریم است؛ در نتیجه، معنای آن چنین خواهد بود: «آن‌ها با حق (قرآن) مخالفتی ندارند و در مورد آن، با یکدیگر نیز اختلاف ندارند. پس در حق، به منظور عمل و رعایت آن، تعقل کنید و نه به منظور روایت آن، زیرا راویان کتاب زیادند و عاملان به آن اندک».

۲-۱. در نامه امام باقر(ع) به سعد الخیر آمده است: «... كُلُّ أُمَّةٍ قَدْ رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُمْ عِلْمَ الْكِتَابِ حِينَ نَبَذُوهُ، ... وَكَانَ مِنْ نَبَذِهِمُ الْكِتَابَ أَنْ أَقَامُوا حُرُوفَهُ وَحَرَفُوا حُدُودَهُ، فَهُمْ يَرَوُونَهُ وَلَا يَرَعُونَهُ، وَ الْجَهَالُ يُعْجِبُهُمْ حِفْظُهُمْ لِلرِّوَايَةِ، وَ الْعُلَمَاءُ يَحْزَنُهُمْ تَرْكُهُمْ لِلرِّعَايَةِ» [۵۴، ج ۱۵، ص ۱۴۱]؛ خداوند علم کتاب را از هر امتی که به آن عمل نکنند، می‌گیرد. برپا داشتن حروف و تحریف معانی، یکی از نشانه‌های واگذاشتن کتاب توسط آن‌ها بود. آن‌ها کتاب را روایت می‌کردند، ولی بدان عمل نمی‌کردند. جاهلان حفظ کتاب را به منظور روایت کردن آن، بزرگ می‌شمارند و عالمان از این که آن‌ها عمل را ترک کرده‌اند، اندوهگین هستند.

ممکن است مراد از "حروف" در این خبر، قرائات باشد؛ زیرا این کاربرد در زمان صدور روایت مرسوم بوده است؛ چنان‌که برخی حدیث "سبعة احرف" را بر هفت قرائت حمل می‌کردند و امام صادق(ع) نیز این برداشت را تخطئه کرده و نزول قرآن را بر یک حرف [قرائت] دانسته است [۵۴، ج ۴، ص ۶۶۵]. به هر حال، اگر مقصود از حروف در روایت امام باقر(ع) نیز قرائات باشد، این روایت دلالت بیشتری دارد بر این که می‌توان به قرائت اطلاق "روایت" کرد؛ اما حتی اگر مراد از حروف، حروف الفبا باشد، باز هم این خبر بر این که می‌توان "نقل قرآن" را "روایت" نامید، دلالت خواهد داشت.

۳-۱. زراره از امام باقر (ع) نقل کرده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْأَخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرِّوَاةِ» [۵۴، ج ۴، ص ۶۶۵]؛ قرآن واحد است و از نزد خدای واحد نازل شده است و اختلاف از جانب راویان ایجاد شده است.

با توجه به این که خبر در زمانی صادر شده است که اندیشه تطبیق حدیث سبعة احرف بر اختلاف قرائات رواج داشته، اختلاف در این خبر، ناظر به اختلاف قرائات است.

همچنین مقصود از "رواة" در انتهای حدیث، قاریان قرآن می‌باشد. در نتیجه، این خبر تصریح دارد بر این که اطلاق عنوان "روایت" بر "قرائت" در زمان ائمه (ع) رواج داشته است. برخی از فقها نیز برای نشان دادن جواز تسری ادله علاج به دو قرائت متعارض، به این روایت اشاره داشته‌اند؛ چرا که "قرآن" بعد از نقل، همچون روایت خواهد بود [۱۹، ج ۲، ص ۹۱؛ ۱۴، ج ۳، ص ۱۳۲] و "قاری"، راوی قرآن شمرده می‌شود [۶۱، ج ۴، ص ۳۱۹].

۴-۱. از طلحة بن زید نقل شده است: شنیدم که امام صادق (ع) می‌فرمود: «إِنَّ رَوَاةَ الْكِتَابِ كَثِيرٌ، وَإِنَّ رِعَاةَهُ قَلِيلٌ، وَكَمْ مِنْ مُسْتَنْصِحٍ لِلْحَدِيثِ مُسْتَغِشٌّ لِلْكِتَابِ، فَأَلْعَمَاءُ يَحْزَنُهُمْ تَرْكُ الرَّعَايَةِ وَالْجَهَالُ يَحْزَنُهُمْ حِفْظُ الرَّوَايَةِ» [۵۴، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ نیز نک: ۱، ج ۳، ص ۶۴۰؛ ۳۷، ص ۳۷۰] این خبر، قاری قرآن را راوی آن و نقل قرائت را روایت آن خوانده است. گرچه ممکن است مراد از کتاب، اعم از قرآن و کتب روایت باشد، [۶۵، ج ۲، ص ۲۴۷؛ ۵۵، ج ۲، ص ۲۲۳] که در این صورت نیز برای اطلاق روایت به نقل قرآن، می‌توان به روایت استناد کرد، اما با توجه به تقابل حدیث و کتاب، شاید بتوان گفت مراد از کتاب، قرآن است. چنان‌که برخی شارحان، مقصود از راویان کتاب را راویان قرآن دانسته‌اند. [۳۳، ص ۲۰۱] علامه مجلسی بعد از نقل هر دو احتمال، مورد اخیر را روشن‌تر خوانده است. [۵۷، ج ۱، ص ۱۶۳]

شاید بتوان مدعی شد مراد از حدیث در عبارت "مستنصح للحدیث"، نقل کتاب و مراد از کتاب در عبارت "مستغش للکتاب"، مضمون آن است؛ چنان‌که برخی شارحان، حدیث را این‌گونه شرح کرده‌اند: «کسانی که به واسطه تصحیح الفاظ قرآن و قرائت نیکو و نگاهبانی حروف آن از خطا و اشتباه، از آن محافظت می‌کنند، زیاد هستند؛ اما کسانی که در آن تدبر و تفهم کنند، اندکند» [۵۲، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ۵۶، ج ۱، ص ۴۷۹]. در این صورت، معنای حدیث چنین خواهد بود: «راویان کتاب فراوانند و کسانی که از مضمون آن پیروی می‌کنند، اندک. چه بسا افرادی که اهل اصلاح نقل (قرائت) کتاب هستند و به خلط در مضمون کتاب می‌پردازند. آنچه موجب نگرانی علما است، ترک رعایت است، اما هم و غم جاهلان، حفظ روایت است».

این روایات، ثابت می‌کنند که عنوان "روایت" بر قرائت قرآن نیز صدق می‌کند. بنابراین، گرچه اعتقاد بیشتر اندیشمندان شیعه به عدم تواتر قرائت، قطعی الصدور بودن هر دو قرائت را مخدوش می‌کند؛ اما اثبات این کاربرد در بیان ائمه (ع)، همچنان برای کسانی که معتقد به تواتر جواز استعمال قرائت از سوی ائمه (ع) هستند، کارایی دارد.

همچنین برخی از عالمان شیعه بر این باورند که مراد از دو خبر در ادله علاج، همان وصول دو حجت است و آن چه از کتاب به ما واصل شود، نیز حجت است؛ پس ادله علاج به هنگام تعارض، آن را هم در بر می‌گیرد [۱۹، ج ۲، ص ۹۱؛ ۱۴، ج ۳، ص ۱۳۲].

۲. حجیت هریک از قرائات در استنباط حکم

اجرای قواعد موجود در اخبار علاجیه، منوط به احراز حجیت هریک از دو خبر متعارض است؛ چرا که ظاهر این اخبار، گویای آن است که هر یک از این دو خبر متعارض، به خودی خود حجیت داشته‌اند، اما به دلیل تعارض با هم، مکلف را دچار چالش کرده‌اند. [۵۴، ج ۱، ص ۱۶۹] دلایلی مانند وثاقت راوی، حجیت خبر واحد را اثبات می‌کنند. هرچند نمی‌توان عین این دلایل را در مورد قرائات انتظار داشت؛ برای نمونه، بیشتر قاریان، شیعه نبوده‌اند تا بتوان با مسأله وثاقت راه به جایی برد. اما شاید بتوان گفت که روایات مجوز قرائت عامه به مجموعه این قرائات حجیت بخشیده و به گونه‌ای جایگزین دلایل حجیت خبر واحد بوده‌اند.

در دو روایت از امام صادق(ع) و روایاتی از امام کاظم(ع) و امام رضا(ع)، راوی از قرائت قرآن می‌پرسد و امام قرائت به "شیوه مردم" و قرائتی "همان‌گونه که آموخته‌اند" را به او تجویز می‌کنند [۵۴، ج ۱، ص ۲۳۰؛ ج ۴، ص ۶۶۶ و ۶۴۰]. برای نمونه در روایت امام صادق(ع) آمده است: «قَرَأَ رَجُلٌ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنَا أُسْتَمِعُ حُرُوفًا مِّنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَهْ، كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، أَفْرَأَ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - عَلَيَّ حِدَّةً» [۵۴، ج ۴، ص ۶۷۱]؛ مردی بر امام صادق(ع) قرائت می‌کرد و من قرائتی از قرآن را می‌شنیدم که مانند قرائت مردم نبود. امام(ع) به او فرمود: از این قرائت دست بردار. همانند مردم قرائت کن تا این که قائم (عج) به پا خیزد. هنگامی که او قیام کند، کتاب خدا را همان‌گونه که هست قرائت می‌کند.

مضمون این روایت بر تجویز قرائت عموم مردم صراحت دارد؛ با این حال، برخی اشکال کرده‌اند که این روایات ناظر به جواز قرائت هستند نه استفاده حکم از قرائات [۲۱، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ۶۱، ج ۴، ص ۳۱۷]؛ اما می‌توان مدعی شد در صورت احتمال رسیدن به واقع و نه در صورت قطع به مخالفت با واقع، بایستی در استفاده حکم شرعی، متعبد به قرائات بود و این اخبار، برای اثبات حجیت چیزی که در آن، مخالفت قراء با قرائت

واقعی یقینی است، کافی نیستند. [۹، ج ۲، ص ۱۳۵] برخی فقها نیز از امر موجود در این روایات، جواز عمل به قرائات سبع (اخذ طریقی) را استفاده کرده‌اند [۷۲، ص ۲۸۶]. با وجود این دو پیش‌شرط، دو قرائت متعارض همانند دو روایت فقهی متعارض بوده و همچون اخبار آحاد در باب احکام، حجت هستند. در نتیجه، اگر بین قرائات مختلف، یکی به حسب دلالت نص بود یا دلالت قوی‌تر یا ظهور بیشتری نسبت به دیگری داشت، اخذ به آن لازم است. همچنین، اگر یکی از مرجحات دو روایت، در مورد دو آیه وجود داشته باشد، می‌توان یک قرائت را بر اساس آن ترجیح داد و اگر مرجحی وجود نداشته باشد، می‌توان تخییر را درباره آن جاری کرد [۱۳، ج ۱، ص ۹۶].

تطبیق راهکارهای ادله علاجیه بر قرائات متعارض

راهکارهایی که در اصول فقه برای تعارض قرائات ارائه می‌شود، بسته به این که این قرائات متواتر باشند یا نه، متفاوت است.

۱. در صورت عدم تواتر قرائات

برخی از فقهای امامیه، افزون بر مخالفت با تواتر قرائات، معتقدند جواز استدلال به آن‌ها نیز ثابت نشده و دلیل عقلی یا نقلی بر وجوب تبعیت از یک قاری معین وجود ندارد. عقل و شرع نیز تبعیت از غیر علم را منع کرده‌اند؛ هرچند جایز بودن قرائت آن‌ها ثابت شده است. با این حال، ملازمه‌ای بین جواز قرائت و جواز استدلال به آن وجود ندارد. قول معصوم (ع): «اقرأ كما يقرأ الناس» [۴۰، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ۵۴، ج ۴، ص ۶۷۱] هم ارتباطی به جواز استدلال ندارد؛ زیرا تنها در جواز قرائت ظهور دارد [۱۹، ج ۲، ص ۹۱؛ ۲۲، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ ۶۱، ج ۴، ص ۳۱۷].

اگر قرائات از نظر موضوع و حکم متواتر نباشند، نص و ظاهر آن‌ها فرقی ندارد، چه رسد به ظاهر و اظهر؛ زیرا اجرای حکم تعارض، فرع بر حجیت دو متعارض است و با عدم حجیت، سایر احکام تعارض، مانند ترجیح و تخییر، جاری نمی‌شوند [۱۳، ج ۱، ص ۹۶]. ترجیح دلالتی ثابت نشده است، زیرا ترجیح دلالتی، فرع بر اعتبار دو متعارض از نظر سند است؛ اما فرض بر این است که نه تواتر دو قرائت ثابت شده و نه جواز عمل به آن دو. از همین جا روشن می‌شود که چرا نمی‌توان ترجیح به حسب سند را مطرح کرد، زیرا آن هم فرع بر اعتبار دو متعارض است. افزون بر این، مرجحات سندی به اخبار

اختصاص دارند؛ در نتیجه، کسی که تواتر قرائات و نیز تواتر امضا را انکار می‌کند، چاره‌ای ندارد جز این که به هنگام تعارض، توقف کرده و به مقتضای قواعد رجوع کند [۱۸، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۶].

بر فرض عدم حجیت قرائات در موارد اختلاف، در مورد آیه ۲۲۲ بقره، استدلال به قرائت مشدد [۲۲، ص ۱۶۳]، همچنین قرائت تخفیف جایز نیست [۲۳، ج ۷، ص ۴۲۲]، هرچند بیشتر قراء آن را با تخفیف قرائت کرده باشند؛ زیرا قرائت مشدد نیز محتمل است و در نتیجه، استدلال به آیه از این جهت ناکارآمد خواهد بود. در این صورت، آیه مجمل شده و تنها می‌توان به قدر متیقن (حرمت آمیزش در عادت ماهیانه) اخذ کرد؛ اما حرمت آن بعد از پایان عادت ماهیانه، مشکوک بوده، باید به مقتضای اطلاق یا عموم عمل کرد [۳۹، ج ۳، ص ۴۰۱؛ ۵۰، ص ۲۸۹؛ ۲۳، ج ۷، ص ۴۲۲]. در نتیجه، چاره‌ای جز توقف و رجوع به عموم ازمانی آیه «فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أُنَّي سِتْمُ» [البقرة: ۲۲۳] یا رجوع به اصل استصحاب حرمت نیست [۴۶، ج ۳، ص ۹۳].

به نظر می‌رسد انضمام دیدگاه عدم جواز استدلال به قرائات (استفاده طریقی) به دیدگاه عدم تواتر قرائات (نظر بسیاری از فقهای شیعه)، موجب بازماندن فقیه از استدلال به قرائات و عمل او به اصول عملیه شده است؛ حال آن که اصول عملیه، دست کم در مورد این آیه، راهکاری یقین‌بخش ارائه نمی‌کنند.

در این میان، برخی از معتقدان به عدم تواتر قرائات، بر آن هستند که تنها به آن چه در مصحف درج شده است باید عمل شود؛ به عنوان مثال، در تمام مصاحف "یطهرن" بدون تشدید درج شده است و بر فرض واحد بودن قرائت، اسناد چیزی که در مصحف درج نشده به خداوند، کذب است [۱۴، ج ۳، ص ۱۳۱]. اما این مسأله، با وجود بدون اعراب بودن مصاحف در اوان امر، بعید به نظر می‌رسد؛ مگر آن که ثابت شود قرائت واحدی که قرآن بدان نازل شده، همین قرائت عاصم به روایت حفص است که در مصاحف موجود در بیشتر کشورهای مسلمان محور قرار گرفته است، حال آن که می‌دانیم نه تنها در طول تاریخ، بلکه هم اکنون نیز در برخی از کشورهای مسلمان، قرائات دیگری رواج داشته و دارد.

۲. در صورت تواتر یا در حکم متواتر بودن قرائات

اگر کسی به تواتر قرائات معتقد باشد، یک آیه با دو قرائت را به منزله دو آیه می‌داند؛

یعنی هر دو قرائت به جهت برخورداری از تواتر، مقطوع السند محسوب می‌شوند. در این صورت، استفاده موضوعی از هر دو قرائت (خواندن آن‌ها در نماز) جایز است. اما درباره استفاده‌ی طریقی (استفاده حکم شرعی) از دو قرائت، اختلاف نظر وجود دارد، زیرا اختلاف قرائات، گاه منجر به اختلاف حکم مستفاد از آیه و حتی تعارض آن‌ها می‌شود. همچنین، کسی که تواتر را به طور مطلق انکار می‌کند، ولی مدعی است که امضای شارع بر قرائات سبع، متواتر است، به گونه‌ای که استدلال و عمل به هر کدام از آن‌ها جایز است، نسبت به استفاده طریقی از قرائات، همان راهکار معتقدان به تواتر را ارائه می‌کند. تنها فرق این دو دیدگاه آن است که معتقدان به تواتر قرائات از نبی اکرم(ص)، از جهت اشمال این قرائات به احکام واقعی و معتقدان به تواتر امضا، از جهت اشمال آن‌ها به احکام ظاهری، به آن قرائت عمل می‌کنند [۳۷، ج ۱، ص ۶۶؛ ۱۸، ص ۹۰].

۲-۱. جمع دو قرائت

اولین گزینه به هنگام مشاهده اختلاف بین دو دلیل شرعی، جمع آن دو دلیل است. جمع دو قرائت نیز در صورت ثبوت تواتر قرائات یا ثبوت جواز عمل به همه قرائات، واجب است. گرچه برخی معتقدند دو پیش‌فرض اخیر درباره قرائات وجود ندارد [۳۹، ج ۳، ص ۴۰۰-۴۰۱؛ ۵۰، ص ۲۸۸]، اما برخی بر آن هستند که در مورد قرائات نیز اگر دو قرائت از نظر ظهور متفاوت باشند، واجب است با حمل ظاهر بر نص یا اظهر، بین آنها جمع شود؛ زیرا دو قرائت بعد از فرض تواترشان، همچون دو آیه متعارض هستند [۱۸، ص ۹۰]. همچنین با فرض تواتر امضای شارع بر عمل به قرائات سبع، باید در صورت امکان جمع، دو قرائت را جمع کرد؛ البته آن قرائتی که از نظر دلالت قوی‌تر است، مقدم می‌شود. [۶۳، ج ۳، ص ۲۱۷]

در مورد آیه ۲۲۲ بقره، از آنجا که یَطَّهَّرْنَ نسبت به یَطَّهَّرْنَ حروف بیشتری دارد و اضافه شدن مبانی، به اضافه شدن معانی می‌انجامد، می‌توان ادعا کرد که "یَطَّهَّرْنَ" در وجوب صبر تا تمام شدن عادت ماهیانه، نص است و "یَطَّهَّرْنَ"، در وجوب صبر تا بعد از غسل، ظهور دارد؛ یعنی در مورد تطهّر، علاوه بر انقطاع دم که از قرائت مخفف استفاده می‌شود، غسل نیز شرط است. این جا می‌توان ظاهر را بر نص حمل کرد و حکم به وجوب انقطاع دم (بر اساس نص قرائت تخفیف)، استحباب غسل قبل از آمیزش [۴۶، ج ۳، ص ۹۳] و کراهت آمیزش قبل از غسل (بر اساس ظهور قرائت تشدید) کرد [۳۹،

ج ۳، ص ۴۰۰-۴۰۱]. به عبارت دیگر، در اینجا قرائت مخفف نص در وجوب انقطاع دم و قرائت مشدد ظاهر در وجوب غسل است؛ از این رو، برای حمل ظاهر بر نص و جمع دو قرائت، از قرائت مشدد استحباب و کراهتی استفاده می‌شود که با وجوب مستفاد از قرائت مخفف هماهنگ باشد. محقق حلی (د. ۶۷۶ق) نیز گرچه در باب القراءة المعتبر [۵۸، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۹۱] به مسأله تواتر یا عدم تواتر قرائات نپرداخته، اما به حلیت همراه با کراهت آمیزش قبل از غسل حکم کرده و حمل قرائت تشدید بر استحباب را برای جمع بین دو قرائت، واجب دانسته است [۵۸، ج ۱، ص ۲۳۵].

جمع دو قرائت در این آیه، هرچند با این مشکل روبروست که تعدد قرائت در "یطهرن"، موجب تعدد استعمال در "لا تقرّبوهن" نمی‌شود [۳۹، ج ۳، ص ۴۰۰-۴۰۱؛ ۵۰، ص ۲۸۹]؛ اما برخی از فقها آن را با طرح احتمال تعدد استعمال نهی موجود در آیه، برطرف کرده‌اند؛ زیرا این نهی، بر "حرمت" قبل از طهر (انقطاع دم) و نیز "کراهت" قبل از تطهر (غسل)، دلالت دارد [۱۱، ص ۷۰؛ نیز ۵۰، ص ۲۸۹].

۲-۲. ترجیح

طرح مسأله ترجیح در باب دو قرائت متعارض، مبتنی بر اخبار علاجیه است. اما چند نکته، راهیابی ترجیح به باب قرائات را دشوار می‌کند:

۱. ترجیحی که مقتضای ادله علاج است، درباره اخبار واحد متعارضی است که همچون اخبار متواتر، قطعی یا همچون برخی از اخبار واحد، محفوف به قرائن صحت نیستند؛ در نتیجه، این ترجیح از مرجحات سندی آغاز می‌شود [۴۲، ج ۱، ص ۴]. حال آن که فرض بر قطعی بودن سند قرائات یا تواتر امضای استدلال به آن‌ها است [۶۳، ج ۳، ص ۲۱۷؛ ۵۱، ج ۳، ص ۱۳۴].

۲. در تعارض امارات، اصل بر سقوط آن‌ها از حجیت در صورت اعتبار طریقی و تخییر بین آن‌ها در صورت اعتبار موضوعی است [۱۲، ص ۲۸۵؛ ۲۹، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۱].

۳. ترجیح در جایی است که مقصود کشف واقع باشد؛ اما معلوم نیست که مسأله قرائات چنین باشد، زیرا شرع تمام این قرائات را امضا کرده با این که یکی از آن‌ها حق است. بلکه چه بسا قرائت منسوب به اهل بیت (ع) حق باشد. شرع تمسک به این قرائات را جائز شمرده و آن‌چه معتبر است، تجویز شرع است نه این که قرائت موافق با واقع باشد [۷۱، ج ۱، ص ۳۸۱] و به همین خاطر تخییر مشهور است و نه ترجیح؛ در نتیجه،

می‌توان به یکی از قرائاتی که شرع تمسک به آن‌ها را جایز شمرده، عمل کرد. در برابر، کسانی که ترجیح را به حوزه قرائات نیز وارد کرده‌اند، در یک پاسخ کلی، مسأله ورود قرائات به حوزه اخبار علاجیه را مطرح کرده‌اند. اگر تعارض قرائات مانند تعارض اخبار باشد، مرجحاتی که در باب تعارض اخبار مطرح می‌شود، به جز مرجحات سندی، در این جا نیز جریان می‌یابد [۱۴، ج ۳، ص ۱۳۲]. بر این اساس، وجهی برای تساقط باقی نمی‌ماند [۶۱، ج ۴، ص ۳۱۹]. همچنین با این مبنا، می‌توان در صورت فقدان مرجح، تخییر را جاری دانست [۱۹، ج ۲، ص ۹۱].

باید توجه داشت که ترجیح، در مورد دو روایت متعارض نیز سبب نمی‌شود تا قطع به صحت صدور روایتی که ترجیح داده شده، پیدا شود، بلکه تنها احتمال صحت را افزایش می‌دهد. اما از آن‌رو که ائمه (ع) این روش را در مورد روایات متعارض پیش‌روی مکلف قرار داده‌اند، برای او مجزی خواهد بود؛ هرچند روایت مرجوح نیز صحیح باشد. برخی تمجید علامه حلی (د. ۷۲۶ق) از قرائت عاصم به روایت ابوبکر و ابوعمر بن علاء را به منزله ترجیح این دو قرائت شمرده و به آن تمسک جسته‌اند [۲۸، ص ۹۵؛ ۶۸، ج ۱، ص ۱۶۳]. علامه که به تواتر قرائات معتقد است، قرائت عاصم از طریق ابوبکر بن عیاش و قرائت ابوعمر بن علاء را محبوب‌ترین قرائات نزد خویش خوانده است [۴۸، ج ۵، ص ۶۴]. اما باید توجه داشت که علامه ترجیح این دو قرائت را به سلامت آن‌ها از ادغام، اماله و مدّ معلل کرده و این همان معیاری است که موجب کراهت او از قرائت حمزه و کسائی شده است [۴۸، ج ۵، ص ۶۴]. این در حالی است که بعد از فرض تواتر هر دو قرائت، اماله و ادغام نمی‌توانند در مقام استدلال موجب ترجیح باشند. ظاهراً علامه در ترجیح، به برخی از آن‌چه بر قرآن مترتب می‌شود، مانند قرائت در نماز نظر داشته است و نه استدلال بر حکمی از احکام فرعی که بر قرآن مترتب می‌شود [۲۸، ص ۹۵؛ ۶۸، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۶]؛ در نتیجه، این تعلیل تنها در جایی که قرائت به صورت موضوع حکم مطرح باشد، کارآیی دارد. افزون بر این، به نظر می‌رسد علامه در مکروه شمردن قرائت حمزه و کسائی، متأثر از نظری است که خود از احمد حنبل نقل کرده است: احمد قرائات دهگانه را جایز می‌دانست و قرائت حمزه و کسائی را به دلیل کسر و ادغام موجود در آن، مکروه می‌شمرد [۴۷، ج ۳، ص ۱۴۱]. چنان که نقل کرده‌اند، احمد قرائت نافع از طریق اسماعیل بن جعفر را اختیار کرده بود و در غیر این صورت، قرائت عاصم از طریق ابوبکر بن عیاش را ترجیح می‌داد و قرائت ابوعمر بن علاء را می‌ستود. او قرائت

هیچیک از قراء عشر را ناپسند نمی دانست، مگر قرائت حمزه و کسائی به دلیل اماله و ادغام و تکلف و مد زیاد [۷، ج ۱، ص ۳۵۴].

به هر حال، اگر استفاده از مرجح در مورد تعارض قرائات ثابت شود، در مورد آیه ۲۲۲ سوره بقره، به قرائت تخفیف که دارای مرجح است، عمل می شود [۶۷، ج ۱، ص ۴۰۹]. مرجحات قرائت تخفیف عبارتند از:

۱. شهرت حکم مستفاد از قرائت تخفیف؛ یعنی جواز همراه با کراهت آمیزش بعد از پایان عادت ماهیانه و پیش از غسل [۴۷، ج ۱، ص ۲۶۵؛ ۱۰، ص ۷۲؛ ۳۰، ج ۱، ص ۷۲؛ ۱۸، ص ۹۰؛ ۴۶، ج ۳، ص ۹۳].

۲. اخبار؛ چنان که فاضل تونی، رجوع به تفسیر اهل بیت (ع) برای تأیید یکی از دو قرائت را به عنوان راهکار قبل از توقف، پیشنهاد می کند [۴۹، ص ۱۴۹]؛ در این جا نیز اخباری وجود دارند که بر جواز آمیزش پیش از غسل دلالت دارند [۴۵، ج ۱، ص ۱۶۶]. برخی این اخبار را مستفیض شمرده اند [۱۶، ج ۳، ص ۴۲۳]؛ اما در برابر، اخباری نیز وجود دارند که جواز آمیزش را منوط به غسل کرده اند [۴۵، ج ۱، ص ۱۶۶]. شیخ طوسی، در وجه جمع، اخبار دال بر ترک آمیزش را حمل بر افضلیت کرده و روایاتی را نیز بر این جمع، شاهد می گیرد. [۴۵، ج ۱، ص ۱۶۷]

۳. اجماع بر جواز آمیزش بعد از پایان عادت ماهیانه و پیش از غسل [۴۴، ج ۱، ص ۲۲۹؛ ۵، ص ۳۹].

۲-۳. تساقط

قاعده اولیه درباره اخبار متعارض، توقف است به واسطه تساقط دو دلیل در دلالت مطابقی و نه التزامی که بر مدلول داشتند [۲۹، ج ۷، ص ۳۹۷]. البته این منافاتی با این ندارد که به مقتضای اخبار علاجیه، ترجیح بر توقف مقدم شود [۶۶، ج ۲، ص ۵۹۳]؛ زیرا ادله علاجیه، ترجیح را به عنوان راهکار اولیه در تعارض اخبار مطرح کرده اند، اما در همین اخبار، توقف نیز به عنوان آخرین راه حل مطرح شده است. براساس برخی از اخبار علاجیه، امام (ع) حالات مختلف دو متعارض را برای سؤال کننده تبیین می کنند تا آن که راوی از دو متعارضی می پرسد که امکان ترجیح بین آنها وجود ندارد. امام (ع) در بیان حکم این حالت، چنین می فرماید: «فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» [۵۴، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ۲، ج ۳، ص ۱۱؛ ۴۵، ج ۶، ص ۳۰۳].

اگر اختلاف قرائات همانند اختلاف روایات باشد، به مقتضای ادله علاجیه، بعد از ترجیح دلالتی بین دو متعارض، مقتضای اصل اولیه، تساقط و مقتضای اصل ثانوی، تخییر در عمل به هریک از آنها است [۱۴، ج ۳، ص ۱۳۲]. برخی معتقدند در صورتی که دو قرائت از نظر ظهور و مرجحات معتبر، مساوی باشند، چاره‌ای جز توقف و رجوع به این دلایل نیست. در صورت سقوط دو قرائت از حجیت به دلیل تعارض و در نتیجه، توقف استدلال به آنها، رجوع به عموم یا اطلاق و نیز مراجعه به اصول عملیه، جایگزین استدلال به قرائت خواهد شد. آیت الله خویی که معتقد به عدم تواتر قرائات و نیز عدم جواز استدلال به هر کدام از آنها است، حکم تعارض قرائات را در صورت تواتر یا عدم تواتر قرائات، تساقط ندانسته و می‌نویسد: «اگر دو قرائت از سوی پیامبر (ص) متواتر باشند، قطع بر قرآن بودن هر دوی آنها حاصل شده و در نتیجه، تعارضی به لحاظ سند ندارند، بلکه تعارضشان به جهت دلالت است. وقتی علم اجمالی داشته باشیم به این که یکی از دو ظاهر، مراد واقعی نیست، چاره‌ای جز اعتقاد به تساقط و رجوع به اصل لفظی یا عملی باقی نمی‌ماند؛ زیرا ادله ترجیح و تخییر، مخصوص به مواردی است که سندش ظنی باشد و آن چه را که سندش قطعی باشد، در بر نمی‌گیرد» [۲۲، ص ۱۶۵].

گفته می‌شود که در حکم به تساقط، تفاوت نمی‌کند که مرجحی غیر دلالتی وجود داشته باشد یا نه؛ زیرا مرجع ترجیح غیر دلالتی، کنارگذاشتن یکی از دو متعارض است، حال آن که بعد از فرض قطعیت دو قرائت یا الحاق آن دو به دو قرائت متواتر، نمی‌توان یکی از آن دو را به دلیل سند رد کرد [۱۳، ج ۱، ص ۹۶]. به هر حال، بعد از حکم به تساقط، دو راهکار پیش روی فرد قرار می‌گیرد:

۲-۳-۱. توقف و رجوع به عموم یا اطلاق

اگر یکی از دو قرائت با عموم یا اطلاق موافق باشد، باید به مقتضای عموم یا اطلاق عمل کرد [۱۷، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۶]. چنان که اگر "أَنِّي" در آیه «فَأْتُوا حَرَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» [البقرة: ۲۲۳] به معنای "متی" بوده و در نتیجه، این آیه دارای عموم زمانی باشد، مقتضای آن، جواز مطلق آمیزش است. زمان عادت ماهیانه از این عموم خارج می‌شود و عموم نسبت به دیگر زمان‌ها، باقی است. در این صورت، جواز آمیزش قبل از غسل با این عموم ثابت می‌شود و این موافق با قرائت تخفیف در آیه ۲۲۲ بقره است [۱۷، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۷].

۲-۳-۲. توقف و رجوع به اصول عملیه

اگر یکی از آن دو قرائت موافق با عموم یا اطلاق نباشد، توقف و رجوع به مقتضای اصل عملی موافق با یکی از دو قرائت، واجب است [۱۷، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۶]. باید به اصل موافق رجوع شود، چون اصل مخالف، مستلزم کنار گذاشتن قول خداوند است؛ حال آن که کلام در اینجا بر فرض تواتر قرائات یا الحاق آن‌ها به حکم متواتر است [۱۷، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۸].

به عنوان مثال، اگر در آیه «فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» [البقرة: ۲۲۳]، "آنی" به معنای "حیث" باشد؛ آیه دیگر دارای عموم زمانی نیست و باید به اصول عملیه مراجعه کرد. این اصل، استصحاب حرمت آمیزش تا زمان غسل است که با قرائت تشدید موافقت دارد [۱۷، ص ۹۰؛ ۱۳، ج ۱، ص ۹۸]. همچنین شاید بتوان اصل برائت را که مقتضای جواز و موافق با قرائت تخفیف است، جاری دانست [۶۱، ج ۴، ص ۳۲۰].

۲-۴. تخییر

طرح مسأله تخییر نیز همچون ترجیح، مبتنی بر تسری دلیل اخبار علاجیه به حوزه قرائات است. شیخ طوسی بعد از ارائه راه‌حلهایی چون: "ترجیح سندی"، "جمع دو روایت" و "عمل به یکی و تأویل دیگری به طوری که بر آن تأویل، مؤیدی از روایات بیابیم"، تخییر را در مورد عمل به هر کدام از دو خبر متعارض مطرح کرده و برای آن این‌گونه علت می‌آورد: «زیرا از ایشان (ع) روایت شده است که فرموده‌اند: وقتی دو حدیث به شما رسید و مرجحی برای ترجیح یکی بر دیگری نیافتید، در مورد عمل به آن دو مخیرید. همچنین، از آن روست که وقتی دو خبر متعارض وارد شده باشد و اجماع طائفه بر صحت یکی از دو خبر یا ابطال دیگری نباشد، گویی که اجماعی بر صحت هر دو خبر وجود دارد. در این حالت، عمل به هر کدامشان جایز است» [۴۲، ج ۱، ص ۵-۴]. این گروه از فقها برخلاف گروه پیشین معتقدند که حکم این دو روایت، توقف نیست؛ زیرا ظاهر، بلکه صریح اخبار توقف نشان می‌دهد که توقف، در صورت امکان ملاقات با امام (ع) است [۵۴، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ۲، ج ۳، ص ۱۱]، اما در زمان غیبت، حکم تخییر است [۲۰، ص ۳۰۲؛ ۶۶، ج ۲، ص ۵۹۴-۵۹۶].

اما در مورد تسری تخییر به حوزه قرائات، برخی آن را مخصوص به استفاده موضوعی از قرائت شمرده‌اند: «بر فرض که استدلال به هر قرائتی جائز باشد، مقتضای قاعده درباره تعارض دو قرائت، به هنگام استفاده طریقی از آن‌ها تساقط و به هنگام استفاده

موضوعی، تخییر است». [۶۱، ج ۴، ص ۳۱۸] اما بعضی آن را به استفاده طریقی نیز تسری داده‌اند. در این حالت، اگر هیچ کدام از قرائات موافق با اصل نبود، همان گونه که درباره اخبار متعارضی که از نظر مرجحات برابرند، حکم به تخییر می‌شود، مکلف اختیار دارد به هر قرائتی که می‌خواهد، عمل کند [۶۸، ج ۱، ص ۱۶۱].

برخی نیز در این حالت، تخییر را پیش از تساقط جاری دانسته و آن را این گونه تعلیل کرده‌اند: «موافقت با اصل به اخبار ظنی السند اختصاص دارد و در این جا، فرض بر تواتر قرائات است» [۱۷، ص ۹۰]. چنان که برخی معتقدند درباره تعارض قرائات که منجر به اختلاف در حکم شرعی می‌شود، راهکار مشهور و ضابط اکثریت، تخییر مکلف در عمل به هر قرائتی که می‌خواهد، است و این، مبتنی بر تواتر قرائات است که به تخییر در باب تعارض ظواهر لفظی باز می‌گردد [۴۹، ص ۱۴۹؛ ۷۲، ص ۲۸۶؛ ۲۸، ص ۹۵؛ ۶۸، ج ۱، ص ۱۶۲ و ۱۶۴]. این گروه، تساقط و رجوع به اصل را نظر برخی از اهل سنت دانسته‌اند [۶۸، ج ۱، ص ۱۶۲ و ۱۶۴].

شارح "الوافیة فی الأصول" در ردّ سخن صاحب وافیة که در صورت تعارض قرائات، توقف را پیشنهاد کرده است، [۴۹، ص ۶۱] می‌گوید:

«به دلیل اذنی که برای مطلق قرائت "ناس" به صورت نص، تقریر و اجماع ثابت شده است، توقف موجه نیست. پس می‌توان هر کدام از آن دو قرائت را اخذ کرد و تقریری که بر آن دو صورت گرفته، به منزله ورود آن‌ها است. در نهایت می‌توان گفت: واقع یکی از آن دو است؛ چنان که در هر خطاب متعارضی چنین است و ایشان (ع) ما را بین دو متعارض با این که یکی از آن‌ها واقع است، برای رفع حیرت، مختار کرده‌اند. معروف قوم، این است که دو قرائت به منزله دو آیه هستند؛ پس هنگامی که اختلاف آن دو، به اختلاف حکم منجر شود، به مقتضای این گونه اختلاف عمل می‌کنند و یکی را با دیگری تخصیص و تقیید می‌زنند؛ چنان که "یطهْرُن" را که قرائت اکثریت است، با قرائت تشدید که قرائت بعضی است، تخصیص زده‌اند و آن گاه که دو قرائت تنافی داشته‌اند، به تخییری که مقتضای آن بوده عمل کرده‌اند؛ چنان که همین مشهور است» [۶۸، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ نیز ۱۸، ص ۲۰۶].

نتیجه‌گیری

تسری قواعدی که ادله علاجیه ارائه کرده‌اند به حوزه تعارض قرائات، منوط به احراز دو پیش‌فرض است: ۱. در بیان ائمه (ع) به "قرائت" اطلاق "روایت" شده باشد؛ زیرا اخبار

علاجیه ناظر به تعارض دو روایت هستند. ۲. هر کدام از دو قرائت متعارض به خودی خود حجت باشد؛ چرا که از ظاهر این اخبار استفاده می‌شود هر کدام از دو روایت متعارض فی‌نفسه حجت هستند.

پیش‌فرض اول، با توجه به روایاتی که نقل قرآن را "روایت قرآن" و ناقل آن را "راوی" خوانده‌اند، قابل اثبات است. همچنین، روایات مجوز قرائت عامه در مورد قرائات را می‌توان به گونه‌ای جایگزین دلایل حجیت خبر واحد شمرد. در این صورت، حل تعارض دو قرائت نیز همچون دو روایت متعارض به اخبار علاجیه سپرده شده و بنا بر مورد، قواعد موجود در این اخبار، درباره دو قرائت متعارض نیز اجرا شده است. به این ترتیب، جمع، ترجیح، تساقط و تخییر، راهکارهایی بوده‌اند که اصولیان آن را به حوزه تعارض قرائات وارد کرده‌اند.

گرچه راهکارهای اصولی جمع بین دو روایت متعارض به بحث قرائات نیز راه یافته است؛ اما به نظر می‌رسد فقها برای رعایت جانب احتیاط، بیشتر این راهکارها را در کنار دیگر ادله فقهی و به عنوان مؤید مورد توجه قرار داده‌اند؛ چنان‌که در مورد آیه ۲۲۲ بقره، تطبیق هریک از این راهکارها بر تعارض قرائات به گونه‌ای سامان یافته که نتیجه‌ای مطابق با حکم مستفاد از روایات داشته است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی
- [۲]. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، تحقیق: حسن موسوی، جامعه مدرسین، قم، چ دوم.
- [۳]. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چ دوم.
- [۴]. ابن جزری، محمد بن محمد (?)، *النشر فی القرائات العشر*، تحقیق: علی محمد الضباع، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- [۵]. _____ (۱۴۲۰ق)، *منجد المقرئین ومرشد الطالبین*، دار الکتب العلمیه، ط الأولى.
- [۶]. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی (۱۴۱۷ق)، *غنیة النزوع*، مؤسسه امام صادق (ع)، چ اول.
- [۷]. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، چ دوم.
- [۸]. ابن قدامة مقدسی، عبد الله بن احمد (۱۳۸۸ق)، *المعنی*، مکتبه القاهرة، القاهرة.

- [۹]. ابن مجاهد، احمد بن موسی (۱۴۰۰ق)، کتاب السبعة، تحقیق: شوقی ضیف، دارالمعارف، مصر، ط الثانية.
- [۱۰]. اراکی، محمد علی (۱۴۲۱ق). کتاب الصلاة، قم، دفتر مؤلف، چ اول.
- [۱۱]. استرآبادی، محمد بن علی (۱۳۹۴ق)، آیات الأحكام فی تفسیر کلام الملك العلام، تحقیق: محمد باقر شریف زاده، کتابفروشی معراجی، تهران، چ اول.
- [۱۲]. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم (۱۴۱۳ق)، رسالة فی الدماء الثلاثة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چ اول.
- [۱۳]. ——— (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول.
- [۱۴]. آشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۰۳ق)، بحر الفوائد، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- [۱۵]. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ق)، مجمع الأفكار، چاپخانه علمیّه.
- [۱۶]. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چ اول.
- [۱۷]. بیارجمندی، یوسف (؟)، مدارک العروة، مطبعة نعمان، نجف، چ اول.
- [۱۸]. تبریزی، میرزا موسی (۱۳۶۹ش)، أوثق الوسائل، انتشارات کتبی نجفی، قم، چ اول.
- [۱۹]. حائری یزدی، عبد الکریم (۱۴۰۴ق)، کتاب الصلاة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چ اول.
- [۲۰]. حکیم، سید محسن (۱۴۰۸ق)، حقائق الأصول، کتابفروشی بصیرتی، چ پنجم.
- [۲۲]. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)، اصول الاستنباط، شورای مدیریت حوزه علمیّه قم، چ اول.
- [۲۳]. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک، تحقیق: علی اکبر غفاری، اسماعیلیان، قم، چ دوم.
- [۲۴]. خوئی، سید ابو القاسم (؟)، البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
- [۲۵]. ——— (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام خوئی، مؤسسة احیاء آثار الإمام خوئی، قم، چ اول.
- [۲۶]. دانی، عثمان بن سعید (۱۴۰۸ق)، الأحرف السبعة للقرآن، تحقیق: د. عبد المهیمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط الأولى.
- [۲۷]. ——— (۱۴۰۴ق)، التیسیر فی القرائات السبع، تحقیق: اوتو تریزل، دار الكتاب العربی، بیروت، ط الثانية.
- [۲۸]. ——— (۱۴۲۸ق)، جامع البیان فی القرائات السبع، جامعة الشارقة، امارات، چ اول.
- [۲۹]. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، تحقیق: احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چ دوم.
- [۳۰]. رشتی، میرزا حبیب الله (۱۳۱۳ق)، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
- [۳۱]. روحانی، محمد حسین (۱۴۱۳ق)، منتقى الأصول، چاپخانه امیر، چ اول.
- [۳۲]. سبزواری، محمد باقر (۱۲۴۷ق)، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول.

- [۳۳]. سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، مؤسسه المنار، دفتر، قم، چ چهارم.
- [۳۴]. سخاوی، علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقیق: مروان عطیة و محسن خرابة، دار المأمون للتراث، دمشق - بیروت، ط الأولى.
- [۳۵]. شریف شیرازی، محمد هادی (۱۳۸۸ش)، الكشف الوافی، دارالحديث، قم، چ اول.
- [۳۶]. شهیداول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، ذکرى الشیعة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چ اول.
- [۳۷]. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۰ق)، المقاصد العلیة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چ اول.
- [۳۸]. _____ (۱۴۰۲ق)، روض الجنان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چ اول.
- [۳۹]. _____ (۱۴۰۹ق)، منیة المرید، تحقیق: رضا مختاری، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، چ اول.
- [۴۰]. شیخ انصاری، مرتضی (؟)، فرائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- [۴۱]. _____ (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهارة، کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، قم، چ اول.
- [۴۲]. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تحقیق: محسن کوجه باغی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چ دوم.
- [۴۳]. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ط الأولى.
- [۴۴]. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: حسن خرسان، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چ اول.
- [۴۵]. _____ (؟)، التبیان، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- [۴۶]. _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، تحقیق: علی خراسانی، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول.
- [۴۷]. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تحقیق: حسن خرسان، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چ چهارم.
- [۴۸]. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، نهاية الأفكار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چ سوم.
- [۴۹]. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چ اول.
- [۵۰]. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، چ اول.
- [۵۱]. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق)، الوافیة فی الأصول، مجمع الفكر الإسلامی، چ دوم.
- [۵۲]. فشارکی، محمد بن قاسم (۱۴۱۳ق)، الرسائل الفشارکیة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چ اول.
- [۵۳]. فیروزآبادی، سید مرتضی (۱۴۰۰ق)، عنایة الأصول، انتشارات فیروزآبادی، قم، چ چهارم.
- [۵۴]. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان، چ اول.
- [۵۵]. قاضی، عبدالفتاح (؟)، البدور الزاهرة فی القرائات العشر، دارالکتاب العربی، بیروت.
- [۵۶]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، دار الحدیث، قم، چ اول.
- [۵۷]. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی - الأصول و الروضة، المکتبة الإسلامیة، تهران، چ اول.

- [۵۸]. مجذوب تبریزی، محمد (۱۳۸۷ش)، الهدایا لشیعة أئمة الهدی، تحقیق: محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه‌ها، دار الحدیث، قم، چ اول.
- [۵۹]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چ دوم.
- [۶۰]. محقق حلی، نجم الدین (۱۴۰۷ق)، المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق: محمد علی حیدری، مؤسسه سید الشهدا (ع)، چ اول، قم.
- [۶۱]. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، الرسائل، تحقیق: محمد حسون، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، چ اول.
- [۶۲]. _____ (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چ دوم.
- [۶۳]. مروج، سید محمد جعفر (۱۴۱۵ق)، منتهی الدراییة، انتشارات دار الکتب جزایری، چ دوم.
- [۶۴]. مسئول، عبدالعلی (۱۴۲۸ق)، معجم مصطلحات علم القرائات القرآنیة، دارالسلام، القاهرة، ط الاولى.
- [۶۵]. مشکینی، میرزا ابو الحسن (۱۴۱۳ق)، حواشی المشکینی، انتشارات لقمان، چ اول.
- [۶۶]. مکی بن ابی‌طالب (؟)، الإبانة عن معانی القرائات، تحقیق: عبدالفتاح إسماعیل شلبی، دار نهضة مصر.
- [۶۷]. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، تحقیق: محمد خواجه‌وی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چ اول.
- [۶۸]. موسوی، سید حسن (؟)، منتهی الأصول، کتابفروشی بصیرتی، چ دوم.
- [۶۹]. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد (۱۳۷۸ق)، قوانین الأصول، کتابفروشی علمیة اسلامیة، چ دوم.
- [۷۰]. میرزای شیرازی (۱۴۰۹ق)، تقریرات الشیرازی، مؤسسه آل البيت (ع).
- [۷۱]. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چ اول.
- [۷۲]. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۲۴ق)، مصابیح الظلام، مؤسسه علامه وحیدبهبهانی، قم، چ اول.
- [۷۳]. _____ (۱۴۱۹ق)، الحاشیة علی مدارک الأحکام، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چ اول.
- [۷۴]. _____ (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة، مجمع الفکر الإسلامی.