

دلالت و مصداق روایت «اقرأ كما يقرأ الناس»

الهه شاه‌پسند^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۷/۱۵- تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۲/۱۹)

چکیده

روایات مجوز قرائت مردم، علیرغم تأیید اختلاف اجمالی قرائت اهل‌بیت^(ع) با قرائت‌های رایج، پرسشگر را به قرائتی همانند مردم مأمور می‌کنند. برخی، وجود قرائت‌های هفت‌گانه را مصداق تجویز این روایات خوانده‌اند اما بعضی با نظر به زمان صدور، آن‌ها را ناظر به قرائت‌های رایج در عصر ائمه^(ع) شمرده‌اند. بعضی نیز روایت حفص را تنها مصداق آن می‌دانند. این پژوهش، با توجه به قرائتی که برای شهرت دیگر قرائت‌های هفت‌گانه در ادوار گذشته وجود دارد و نیز کاربرد اصطلاحاتی مانند «قراءة الناس» و «قراءة العامة» در متون قرآنی و تاریخی، بر آن است که اثبات شهرت هر یک از قرائت‌ها بین عموم مردم هر زمان، می‌تواند مصداقی برای تجویز موجود در این روایات باشد. به این ترتیب در عصر حاضر که فقط قرائت عاصم به روایت حفص در مشرق اسلامی شهرت دارد، این قرائت به مقتضای دلالت این روایات، تنها مصداق «قرائت مردم» است.

کلید واژه‌ها: حفص، عاصم، قرائت سبع، قرائت عامه، قرائت مردم.

۱. طرح مسئله

اختلاف در قرائت، پیشینه‌ای کهن دارد و مطابق برخی اخبار به زمان نبی اکرم (ص) باز می‌گردد. نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) عکس‌العمل مشابهی در قبال این اختلاف داشته‌اند. در دو روایت از امام صادق (ع) و روایاتی از امام کاظم (ع) و امام رضا (ع)، راوی از قرائت قرآن می‌پرسد و امام (ع) قرائت به «شیوه مردم» و قرائتی «همان‌گونه که آموخته‌اند» را به او تجویز می‌نماید. مضمون این اخبار، در روایتی که منابع اهل سنت نقل کرده‌اند نیز مشاهده می‌شود. در این خبر، امیر مؤمنان (ع) در حضور رسول اکرم (ص)، بدون تجویز یکی از دو قرائت مورد اختلاف، امر پیامبر (ص) به قرائت بر اساس آموخته را به کسانی که در قرائت سوره‌ای به اختلاف و جدال پرداخته بودند، ابلاغ می‌کند.

اندیشمندان امامیه به بحث و بررسی چهار روایتی که از طریق شیعه رسیده است پرداخته‌اند و برخی به دلیل سبب ورود این روایات، بر دلالت آن‌ها نسبت به تجویز قرائت مردم و نیز تعیین قرائت‌هایی که می‌تواند مصداق این تجویز قرار گیرد ابراز تردید کرده‌اند. از این رو بررسی دلالتی این روایات ضروری است. گرچه مقاله‌ای به صورت جداگانه به بررسی سند و متن یکی از روایات این باب پرداخته است [نک: ۷۷، ص-۷۰ ۴۹]؛ اما تفاوت اینجاست که آن پژوهش، با پیش‌فرض گرفتن شهرت و فراگیری قرائت حفص در تمام ادوار، اخبار پیش‌گفته را دال بر تجویز قرائت حفص دانسته است. اما پژوهش حاضر، با توجه به قرائنی که بر شهرت دیگر قرائت‌های هفت‌گانه در ادوار گذشته وجود دارد و نیز کاربرد اصطلاحاتی مانند «قراءة الناس» و «قراءة العامة» در متون قرآنی و تاریخی، مدلول قرائت مردم را صرفاً قرائت عاصم به روایت حفص نمی‌داند بلکه بر آنست که در صورت اثبات شهرت هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه بین عموم مردم در هر زمان، این قرائت‌ها می‌توانند مصداقی از تجویز موجود در این روایات به شمار آیند. به این ترتیب، در عصر حاضر که در بلاد شرق اسلامی، تنها قرائت عاصم به روایت حفص شهرت دارد، به مقتضای دلالت این روایات، قرائت حفص تنها مصداق قرائت مردم شمرده می‌شود. بر اساس آنچه گذشت، این پژوهش نیز همچون مقاله پیش‌گفته، ضرورت التزام به روایت حفص در عصر حاضر را نتیجه می‌دهد اما نه به دلیل شهرت و رواج آن در تمام زمان‌ها و مکان‌ها بلکه تطبیق دلیل موجود در این روایات با عصر حاضر، قرائت حفص را مصداق بارز «قراءة الناس» کرده و التزام به آن را نتیجه می‌دهد.

۲. سند و متن روایات

۲.۱. روایت سالم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ سَلَمَةَ: قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) وَ أَنَا أُسْتَمِعُ حُرُوفًا مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَقْرُوهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^(ع) مَهْ، كَفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، أَقْرَأَ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ^(ع)، فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ^(ع) قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - عَلَيَّ حَذَّهٗ.» [۶۴، ج ۴، ص ۶۷۱؛ ۵۱، ص ۱۹۳]: مردی بر امام صادق^(ع) قرائت می‌کرد و من قرائت‌هایی از قرآن را می‌شنیدم که مانند قرائت مردم نبود. پس امام^(ع) به او فرمود: «از این قرائت دست بردار. همانند مردم قرائت کن تا اینکه قائم^(عج) به پا خیزد. هنگامی که او قیام کند، کتاب خدا را همان‌گونه که هست قرائت می‌کند».

مضمون این روایت، در تجویز قرائت عموم مردم صراحت دارد؛ در نتیجه، در صورت صحت سند، می‌تواند دلیل خوبی بر تجویز قرائت عامه باشد.

۲.۲. روایت سفیان بن سمط

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ^(ع) عَنْ تَنْزِيلِ الْقُرْآنِ، قَالَ: «أَقْرُؤُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ» [۶۴، ج ۴، ص ۶۶۶-۶۶۷]. سفیان بن سمط گوید: «از امام صادق^(ع) دربارهٔ تنزیل قرآن پرسیدم، فرمود: همان‌گونه که آموخته‌اید، قرائت کنید».

۳.۲. روایت محمد بن سلیمان

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ: عَنْ أَبِي الْحَسَنِ^(ع)، قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، إِنَّا نَسْمَعُ الْآيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا، وَ لَا نُحْسِنُ أَنْ نَقْرَأَهَا كَمَا بَلَّغْنَا عَنْكُمْ، فَهَلْ نَأْتِمُّ؟ فَقَالَ: «لَا، أَقْرُؤُوا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ، فَسَيَجِيئُكُمْ مَنْ يُعَلِّمُكُمْ.»» [۶۴، ج ۴، ص ۶۴۰]. محمد بن سلیمان از برخی اصحابش نقل کرده است که به ابوالحسن^(ع) گفتم: «فدایت شوم، آیاتی از قرآن می‌شنویم که با آنچه نزد ماست، تفاوت دارد و ما خوش نداریم که آن را همان‌گونه که از شما به ما رسیده است قرائت کنیم. آیا گناه می‌کنیم؟ فرمود: نه، همان‌گونه که آموخته‌اید قرائت کنید، آن کس که باید شما را بیاموزاند، خواهد آمد»^۱.

۱. مراد از کسی که می‌آید و می‌آموزاند، صاحب‌الامر^(عج) است. [۶۱، ج ۹، ص ۱۷۷۷]

۴.۲. روایت عبدالعزیز بن مهتدی

در این خبر، راوی از امام رضا^(ع) درباره‌ی چگونگی قرائت سوره توحید می‌پرسد. گویا سؤال وی به انتخاب یکی از قرائت‌های رایج نظر دارد. در مقابل، امام^(ع) قرائتی همانند قرائت مردم را برای وی جایز شمرده است. این روایت، در کافی مرسل و مرفوع است^۱، اما سند کامل آن، در آثار شیخ صدوق به صورت زیر قابل دستیابی است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي بَكْرُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ قَالَ [۳، ص ۲۸۴؛ ۴، ج ۱، ص ۱۳۳]: «سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: كُلُّ مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَآمَنَ بِهَا، فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ». قُلْتُ: «كَيْفَ يَفْرُؤُهَا؟» قَالَ: «كَمَا يَفْرُؤُهَا النَّاسُ، وَزَادَ فِيهِ: «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي، كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» [همان و ۶۴، ج ۱، ص ۲۳۰]. از امام رضا^(ع) درباره توحید پرسیدم، فرمود: «هر کس «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را بخواند و به آن ایمان داشته باشد، توحید را شناخته است. گفتم: «چگونه قرائت کند؟» فرمود: «همان گونه که مردم قرائت می‌کنند و بیفزاید: «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي، كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي».

۵.۲. روایت ابن مسعود

مضمون روایات مجوز قرائت عامه، به نقل از امیر مؤمنان^(ع) در منابع اهل سنت نیز آمده است. عاصم از زر بن حبیش و او از ابن مسعود نقل کرده است که گفت: «به مردی گفتم سی آیه از سوره احقاف برایم قرائت کن و او خلاف آنچه رسول الله^(ص) بر من اقراء کرده بود، قرائت کرد. به دیگری گفتم سی آیه از سوره احقاف برایم قرائت کن و او خلاف آنچه فرد اول بر من اقراء کرده بود، قرائت کرد. همراه با آن دو نزد رسول خدا^(ص) رفتم. پیامبر^(ص) خشمگین شد و علی^(ع) که نزدش نشسته بود گفت: «[رسول الله] به شما می‌فرماید همان گونه که به شما آموزش داده شده، قرائت کنید^۲». [۱۳، ج ۲، ص ۱۹۹؛ ۱۹، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ۱۲، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۸، ص ۴۷۰؛ ۵۶، ج ۱، ص ۲۳؛ ۴۲، ج ۱، ص ۱۲۵؛ نیز نک: ۵۶، ج ۱، ص ۲۴؛ ۵۴، ج ۵، ص ۱۹۸].

ابن شهر آشوب نیز روایت مذکور را از منابع اهل سنت نقل کرده و با آن، بر علم امام علی^(ع) به وجوه مختلف قرائت استدلال کرده است [نک: ۶، ج ۲، ص ۴۲].

۱. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ، قَالَ: ... [۶۴، ج ۱، ص ۲۳۰]
 ۲. اقْرَأُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ.

۳. بررسی سند روایات

سند روایت سالم صحیح است. تضعیف این سند از سوی برخی [نک: ۶۷، ج ۱۲، ص ۵۲۳] به دلیل ضعفی است که به سالم نسبت داده شده است؛ حال آنکه، این فرد همان «سالم ابوسلمه» و موثق است [نک: ۸۰، ص ۱۸۸] و «سالم بن سلمه» و «سالم بن ابی سلمه»، در سند روایات کافی و بصائر، هر دو تصحیفی از سالم ابوسلمه هستند.^۱ مؤید این مطلب آنکه در نقل شیخ حر عاملی از این روایت کافی، «عن سالم ابی سلمه» [۳۴، ج ۶، ص ۱۶۲؛ ۳۲، ج ۳، ص ۳۱۴] آمده است. نیز برخی در اشاره به این حدیث، آن را صحیح خوانده‌اند. [نک: ۶۸، ج ۱۰، ص ۲۱] در نتیجه، این روایت صحیح و در این موضوع قابل استدلال است.

اما بنا بر پذیرش ضعف سهل بن زیاد [۸۰، ص ۱۸۵] سند روایت سفیان بن سمط و محمد بن سلیمان، ضعیف خواهد بود. نیز سند روایت عبدالعزیز بن مهتدی به دلیل وجود «حسین بن حسن بن برد» که نامی از او در کتب رجالی نیامده، مهمل و به دلیل حضور «بکر بن زیاد» که توثیق و تضعیفی درباره او در کتب رجالی وجود ندارد، مجهول است. در نتیجه، عمده روایت این باب، روایت سالم است. از این رو می‌توان این روایت را به عنوان محور و دیگر روایات را به عنوان خانواده حدیثی آن، مورد توجه قرار داد.

۴. سبب ورود روایات

اشکالی که در استدلال به این روایات برای اکتفا به یکی از قرائت‌های هفت‌گانه وجود دارد آن است که برخی، این روایات - به ویژه روایت سالم و محمد بن سلیمان - را با توجه به صدر و ذیل و فضایی که راوی با سؤال خود ترسیم کرده، ناظر به تجویز قرائت عموم مردم ندانسته‌اند. اینان معتقدند این روایات، ناظر به قرائتی هستند که برخی ائمه^(ع) به شکل راز نزد برخی راویان به امانت گذاشته بودند. پس نهی در این اخبار، به افشای این اسرار و منع از قرائت زیادات مروی از ایشان^(ع) باز می‌گردد [نک: ۱۸، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ ۳۵، ج ۶، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ ۱۵، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ۴۳، ج ۴، ص ۴۲۳] و در نتیجه بر ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر دلالت ندارند.

نیز شاید بتوان گفت مقصود روایت سالم، بازداشتن مردم از مصحف امام علی^(ع) و

۱. نک: ۸۳، ص ۱۸۴؛ ۳۹، ج ۹، ص ۲۰ (ذیل سالم بن ابی سلمه) و همان، ج ۹، ص ۲۲ (ذیل سالم بن سلمه). برای بررسی تفصیلی سند این روایت، نک: ۷۷، ص ۵۲-۵۵.

بیان این نکته است که این مصحف، تا روز ظهور حجت (عج) پنهان خواهد بود و ایشان^(ع) قرائت به آن را نمی‌پسندد. [۸۲، ج ۵، ص ۷۴؛ ۱۵، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ۱۷، ج ۱۵، ص ۱۶۴]. با این سبب ورود، رجوع به قاریان مورد توجه روایت نبوده است؛ چرا که اخذ به اطلاق، فرع ورود این اخبار برای تأسیس حکم ارجاع به قاریان است که در این صورت، می‌توان گفت اقتضای اطلاق این است که مکلف هر کدام از قرائت را بخواهد، اخذ کند [۱۵، ج ۲، ص ۱۳۵].

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که زیادات موجود در قرائت اهل بیت^(ع) از جنس تفسیر است اما در این روایات، سخن از قرائت است. مراد از «حروف» در خبر سالم - که مهم‌ترین روایت این مبحث است - قرائت است و این کاربرد، در زمان صدور روایت نیز مرسوم بوده است چنانکه برخی حدیث «سبعة احرف» را بر هفت قرائت حمل می‌کرده‌اند. همچنین این کاربرد از حروف، در خبری از امام صادق^(ع) نیز ملاحظه می‌شود [نک: ۶۴، ج ۴، ص ۶۶۵ و شرح آن در: ۶۱، ج ۹، ص ۱۷۷۵-۱۷۷۶]. در خبر محل بحث نیز مراد راوی از حرف، قرائت است چنان که کلام امام^(ع) اینگونه به حرف مورد نظر راوی اشاره دارد: «كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ». حال به فرض که این روایت پیرامون اضافات تفسیری قرائت اهل بیت^(ع) و منع از آن‌ها باشد، باز هم این نکته باقی است که تنها روایت سالم و محمد بن سلیمان دارای چنین سبب ورودی هستند و در دو روایت دیگر، سخن از قرائت اهل بیت^(ع) نیست. در روایت سفیان بن سمط نیز، راوی از تنزیل/ترتیل قرآن می‌پرسد و امام^(ع) او را به قرائت به همان گونه که آموخته است، فرمان می‌دهد. نیز در خبر عبدالعزیز بن مهتدی، سخن از شأن و جایگاه سوره توحید است. خبر ابن مسعود نیز مربوط به زمان نبی اکرم^(ص) است و صراحتاً به اختلاف در قرائت اشاره دارد. این روایت نیز همچون روایت سفیان و ابن سلیمان، قرائت «به همان صورت که آموخته شده» را توصیه کرده است. این اخبار دلالت دارند که اجتهاد در قرائت جایز نیست و قرائت باید مستند و به شیوه تعلیم و تعلم از استاد باشد.

نکته دیگر در مورد سبب ورود خبر ابن مسعود آنکه دگرگون شدن چهره رسول خدا^(ص) که رهبر جامعه است با شنیدن اختلاف در قرائت و ناپسند شمردن آن امری طبیعی است اما اینکه پیامبر^(ص) خود این مسئله را اعلام نکرد و آن را تنها با علی^(ع) نجوا نمود، نشان می‌دهد که هم رسول خدا^(ص) و هم علی^(ع) از قصد مناقان در اختلاف افکنی میان قاریان قرآن آگاه بودند و اگر رسول خدا^(ص) از قرائت خاصی حمایت می‌کرد، منافقان فرصت را برای ایجاد معرکه‌ای با قرائت دیگر، غنیمت می‌شمردند. حال آنکه ایشان^(ص) با تأکید بر اینکه هر

کس باید همان‌گونه که آموخته قرائت کند، آن قرائت را برای تسهیل و یا برای سست کردن نقشه‌های منافقان مجاز شمرد و نقشه‌های منافقان را بی‌اثر کرد [۲۸، ص ۶۸]؛ در نتیجه می‌توان اطلاق روایت را اخذ کرد و تجویز قرائت عامه را از آن استفاده نمود. اشکال دیگری که به این روایات وارد شده این است که این روایات، ظاهراً ناظر به جواز قرائت (استفاده موضوعی از قرائات) هستند و نه استدلال به قرائت برای استفاده حکم (استفاده طریقی) [نک: ۳۸، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ۶۹، ج ۴، ص ۳۱۷] چرا که این روایات، رواج قرائت بین مردم را ملاک اخذ آن قرار داده‌اند و رواج قرائت، لزوماً به معنای صحت و اصالت آن در مقام استدلال نیست [نک: ۸۴، ص ۲۵۴] اما چه بسا بتوان گفت در صورت احتمال رسیدن به واقع - و نه در صورت قطع به مخالفت با واقع - می‌توان بر اساس این روایات، در استفاده حکم، متعبد به قرائات بود. [۱۵، ج ۲، ص ۱۳۵] برخی فقها نیز از امر موجود در این روایات، جواز عمل به قرائت‌های هفت‌گانه (اخذ طریقی) را استفاده کرده‌اند [نک: ۸۶، ص ۲۸۶].

به هر حال، به نظر می‌رسد حتی در صورتی که این روایات ناظر به اخذ موضوعی باشند، این بدان معنا نیست که استفاده طریقی از قرائات، کاملاً منتفی است بلکه در صورت جواز اخذ موضوعی، تخییر در انتخاب قرائت نماز، به این حوزه محدود می‌شود. در مقابل، در مقام عمل و استفاده طریقی، مکلف نمی‌تواند بدون دلیل به هر کدام از قرائات که می‌خواهد، عمل کند به‌خصوص در جایی که احکام مستفاد از قرائت‌ها، متفاوت و یا متعارض هستند؛ بلکه در این موارد، به روایات مراجعه می‌شود و قرائت به عنوان مؤید مورد استفاده قرار می‌گیرد و یا ادله علاجیه روایات متعارض، به حوزه تعارض قرائت‌ها راه می‌یابند و با توجه به این ادله می‌توان یکی از دو قرائت را در مقام عمل اخذ کرد.

۵. بررسی دلالت روایات

از چهار خبری که توسط شیعه رسیده است، روایت سالم و نیز روایت محمد بن سلیمان، متضمن یک اختلاف هستند؛ اختلاف بین آیاتی که راوی شنیده، با آنچه نزد وی، معمول و رائج بوده است. برخی این اختلاف را به اختلاف در نص آیات حمل کرده‌اند. بعضی دیگر آن را مربوط به زوائد تفسیری در قرائت اهل بیت^(ع) دانسته‌اند و تعداد بیشتری هم آن را بر اختلاف قرائت اهل بیت^(ع) با قرائت رایج حمل کرده‌اند. در این میان، اختلاف در نص قرآن - به دلایلی که خواهد آمد - مردود است و دو دیدگاه اخیر احتمال صحت بیشتری دارند.

۵. ۱. اختلاف در نص آیات

برخی این روایات را دال بر تحریف قرآن دانسته‌اند. آلوسی روایت سالم را در بین روایاتی آورده است که با آن‌ها بر اعتقاد شیعه به تحریف و نقصان قرآن به واسطه خلفاء، استدلال می‌کند [۲۱، ج ۱، ص ۲۵]. برخی دانشمندان شیعه نیز همین برداشت را از روایات مورد بحث داشته‌اند. به عنوان مثال، نام بابی که سید عبدالله شبر برای این روایات برگزیده است، نشان از این مطلب دارد: «وجوب عمل به آنچه از قرآن که در دست ماست و عدم جواز قرائت به آنچه از آن حذف شده و اینکه عمل به بین‌الدفتین واجب است» [۴۹، ص ۱۳۳]. نیز شیخ یوسف بحرانی قید «علی حده» در شیوه قرائت حضرت ولی امر (ع) را با عبارت «یعنی به اضافه همان زیاداتی که ائمه^(ع) از قرائت آن در این زمان نهی کرده‌اند» معنا کرده و افزوده است: «حمل آیاتی که ایشان^(ع) از قرائت آن منع کرده‌اند به اینکه آن‌ها تأویل بوده و نه تنزیل، با دلالت ظاهر این دو خبر (خبر ابن سلیمان و سالم بن سلمه) منافات دارد چرا که در آن‌ها آمده است: قائم^(ع) آن را آنچنان قرائت کرده و به مردم تعلیم می‌دهد» [۲۳، ج ۴، ص ۷۲].

همچنین شیخ حر عاملی از عقیده افرادی خبر می‌دهد که تحریف قرآن را مفروض گرفته و امر این روایات به قرائت همانند مردم را بر تقیه حمل کرده‌اند: «ما مأموریم همان‌گونه که می‌دانیم قرآن را قرائت کنیم و بر این قرائت، ثواب قرائت صحیح قرآن مترتب می‌گردد» [۳۱، ص ۴۳].

ظاهر کلام شیخ مفید در *المسائل السرویه* نیز همین عقیده را محتمل می‌نماید. وی بعد از این سخن که: «جمیع آنچه بین‌الدفتین در مصحف کنونی وجود دارد، قرآن منزل است و چیزی بر آن افزوده نشده است اما این همه آنچه نازل شده است نیست» [۷۴، ص ۷۸-۷۹]. همچنین وی در بیان وجه نهی ائمه^(ع) از قرائتی افزون بر آنچه در مصحف ثبت شده است می‌گوید: «زیرا آن بر وجه تواتر نرسیده و تنها به صورت آحاد وارد شده است و واحد، گاه در نقل خود خطا می‌کند. نیز وقتی انسان چیزی مخالف با بین‌الدفتین را قرائت کند، دشمنان را بر ضد خویش برانگیخته و نفس خود را به هلاکت می‌اندازد» [همان، ۸۲].

از چهار روایت محل بحث، تنها روایات سالم و محمد بن سلیمان هستند که ممکن است این احتمال درباره دلالتشان مطرح شود. از آنجا که مهم‌ترین روایت این مبحث، خبر سالم است، برخی در توجیه آن کوشیده و گفته‌اند بر فرض صحت خبر، از کجا معلوم که حروفی که آن مرد می‌خوانده، صحیح یا مروی و یا قرآن بوده است؟ چگونه

می‌توان ثابت کرد که این قرآن، صحیح نیست و تنها جاری مجرای صحیح است؟ بعید نیست که سخن امام^(ع) «قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى حَدِّهِ» به قرینه اول حدیث، بر این حمل شود که قائم^(عج) یکی از قرائت‌های هفت‌گانه را برای قرائت معین می‌کند. نیز بعید نیست که مراد آن باشد که مصحف امیر مؤمنان^(ع) قرائتی واحد داشته و در آن اختلاف قرائتی نبوده و افزون بر این بین آن مصحف و این قرآن اختلافی نبوده است. تعلیل به تقیه نیز در اینجا وجهی ندارد زیرا هر چه از باب تقیه وارد شده است معارضی قوی‌تر از خودش داشته است. اما اگر این قرائت مروی، قرآن باشد، چرا حتی خبر واحدی نرسیده است که بر جواز قرائت به آن‌ها دلالت داشته باشد؟ بلکه مشخص کردن زمان تا قیام قائم^(عج)، مانع از حمل بر تقیه می‌شود چرا که ظاهرش حصول نقص در قرآن است و عامه به شدت این مسئله را انکار می‌کنند. به علاوه، این حدیث دلالتی بر صحت حروف منهی^۱ عنه ندارد و بلکه بر عدم صحت آن‌ها دلالت دارد [۳۱، ص ۴۴-۴۵].

اما تحلیل صحیح‌تر آنست که این روایت، بر تحریف - نه به شکل نقصان و نه زیاده - دلالت ندارد زیرا چنان‌که گذشت، در زمان صدور این خبر نیز کاربرد حروف به معنای قرائت رواج داشته است و شنیدن حروفی (قرائتی) بر خلاف حروف (قرائت) مردم، تنها بر اختلاف در کیفیت قرائت دلالت دارد زیرا سالم نمی‌گوید: قرائتی که شنیده در مصحف موجود نیست بلکه می‌گوید: «به شکلی که مردم قرائت می‌کنند نیست» و ضمیر در «یقرؤها» به حروف باز می‌گردد^۱. این مطلب در اختلاف کیفی صراحت دارد و نه اختلاف کمی و امام^(ع) هم او را از مخالفت با مردم در کیفیت ادای الفاظ نهی کرد [۵۹، ص ۱۱۳].

خبر محمد بن سلیمان نیز تنها بر اختلاف بر کیفیت ادا و اتفاق در ماده و صورت دلالت دارد و بر بیش از این دلالت ندارد [۵۹، ص ۷۱]؛ چرا که راوی می‌گوید: «إِنَّا نَسْمَعُ الْآيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا» ضمیر «هی» در این خبر، به آیات اشاره دارد و این نشان از آن دارد که ماده آیاتی که شنیده می‌شود، با آنچه نزد راوی است، یکی است اما کیفیت آن در شنیدار متفاوت است.

در مورد کلام شیخ مفید نیز باید گفت گرچه ظاهر کلام شیخ در المسائل السرویه اعتقاد او به تحریف قرآن را محتمل می‌سازد اما این احتمال، با توجه به اثر دیگرش، مردود است زیرا وی در *أوائل المقالات* آورده است: «گروهی از امامیه معتقدند که هیچ

۱. «وَأَنَا أَسْمِعُ حُرُوفًا مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَفْرُوهَا النَّاسُ»

۲. ما آیاتی را که در قرآن است، به گونه‌ای می‌شنویم که با آنچه [از همان آیات] نزد ماست، متفاوت است.

کلمه، آیه یا سوره‌ای از قرآن حذف نشده است لیکن تأویل و تفسیر معانی مصحف امیر مؤمنان^(ع) که بر اساس حقیقت تنزیل قرآن بوده، حذف شده است. این مطالب نیز ثابت و منزل بوده است گرچه جزء «کلام‌الله» که قرآن مُعْجَز است، نیست و گاه می‌شود که تأویل قرآن، قرآن خوانده شده است: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» [طه، ۱۱۴]. در این آیه، تأویل قرآن، قرآن خوانده شده است و این چیزی است که اهل تفسیر در آن اختلافی ندارند. به نظر من، این قول از نظر کسی که ادعای نقص کلامی از نفس قرآن را دارد، به حقیقت شبیه‌تر است و تأویلی نیز در آن نیست و من به همین نظر مایل هستم» [۷۳، ص ۸۱]. در نتیجه، نهایت چیزی که از این احادیث استفاده می‌شود، اختلاف اجمالی قرائت اهل بیت^(ع) با قرائت مشهور است و این روایات، دلالتی بر تفاوت الفاظ قرآن در عهد حضرت مهدی^(عج) با قرآن موجود ندارد [نک: ۷۹، ص ۹۴-۹۵ و ۱۴۸].

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که اختلاف در قرائت، موجب ایجاد شبهه تحریف قرآن نمی‌شود چرا که سوره‌ها، آیات و کلمات قرآنی، به اتفاق مسلمانان متواتر است^۱ و تنها چگونگی خواندن این متن است که در موضعی اندک، مورد اختلاف است.^۲ بدیهی است که اختلاف نظر درباره اعراب برخی کلمات - فروع قرائی - یا اماله و ادغام در برخی کلمات - اصول قرائی - به هیچ وجه تحریف به نیست.^۳ از سوی دیگر برخی از دلالت التزامی این روایات - خصوصاً روایت سفیان بن سمط - عدم تحریف قرآن را استفاده کرده‌اند. آنان از دلالت این روایات بر اینکه: «لازم است

۱. طبیعتاً وجود برخی قرائت شاذ، خدشه‌ای بر این تواتر نیست.

۲. حبش اختلاف در قرش الحروف را با در نظر گرفتن اختلاف قراء سبعة و راویان آنها و نیز قراء متمم عشره، چنین شمار کرده است: کلمات دارای دو وجه قرائت: ۱۳۱۵ کلمه، کلمات دارای سه وجه قرائت: ۱۰۵ کلمه، کلمات دارای چهار وجه قرائت: ۲۴ کلمه، کلمات دارای پنج وجه قرائت: ۳ کلمه (که یکی از آنها یازده بار تکرار شده است) و کلمه‌ای که در شش وجه یا بیشتر اختلاف قرشی داشته باشد، وجود ندارد. [نک: ۳۰، ص ۱۷۰ به بعد] در آماری دیگر، کلمات مورد اختلاف، ۱۹۹۶ کلمه (۲/۵۶٪ از کل کلمات قرآن) تعیین شده [نک: ۲۵، ص ۳۵] که ظاهراً با احتساب مواردی است که چند بار تکرار می‌شوند.

۳. نک: نصیری، علی، «اختلاف قرائت و تحریف قرآن»؛ کریمی‌نیا، مرتضی، «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن». مقاله اخیر کوشیده است از رهگذر نحوه یادکرد تفسیر تبیان از آن دسته قرائت‌های اهل بیت^(ع) که دارای زیاداتی نسبت به اصل آیه بوده‌اند، دیدگاه شیخ طوسی مبنی بر تفسیری بودن این قرائت‌ها را به اثبات برساند.

قرآن شایع و معروف بین مردم را تلاوت و غیر آن را ترک کرد، نتیجه گرفته‌اند که قرآن موجود، حجت قاطع خدا است و باطل به آن راه نیافته است و راه نخواهد یافت [۵۹، ص ۱۰۶؛ ۷۸، ص ۳۰۲]؛ زیرا معنای روایاتی که چند گونه قرائت مأثور را مشروع و مجاز می‌شمارد، این است که همه آن چند گونه - به اذن خداوند - قابل قرائت است گرچه آنچه مستقیماً در قالب وحی قرآنی بر پیامبر^(ص) نازل شده، یکی از آن قرائت‌ها بوده است؛ زیرا تجویز معصوم^(ع) پشتوانه الهی دارد و هرگز انسان کامل معصوم درباره احکام دینی، از غیر خدا سخن نمی‌گوید [۳۷، ص ۴۹].

۵.۲. اختلاف در زیادات تفسیری

فیض کاشانی استماع حروفی را که بر خلاف قرائت مردم است، بر این حمل می‌کند که راوی حروفی را شنیده که الفاظ قرآن را تفسیر می‌کند و مراد آن را به واسطه وحی روشن می‌کند [۶۱، ج ۹، ص ۱۷۷۸]. از عنوان بابی که علامه مجلسی برای این روایات برگزیده است نیز همین معنا استفاده می‌شود: «قرآن ظاهر و باطنی دارد و علم همه چیز در قرآن است و تمام آن علم نزد ائمه^(ع) است و غیر ایشان آن را نمی‌دانند مگر به تعلیم ایشان» [۶۶، ج ۸۹، ص ۸۸]. انتهای این حدیث، بشارتی است به قیام قائم^(عج) و اینکه کتاب را با حدود خود تلاوت خواهد نمود و معلوم است که قرائت قرآن، همراه با فهم مطالب بلند آن، حدی از حدود قرآن است [۵۹، ص ۱۱۳].

۵.۳. اختلاف در قرائت

این روایات، حداکثر بر تفاوت اجمالی قرائت اهل بیت^(ع) با قرائت‌های رایج بین مردم - و نه تفاوت در اصل کلمات قرآنی - دلالت دارند. بسیاری از علمای شیعه نیز بر همین عقیده بوده و بر این اساس برداشت‌های دیگری از این روایات داشته‌اند. آنان این اخبار را بر جواز و بلکه وجوب استعمال قرائت رائج حمل کرده و معتقدند گرچه تواتر قرائت سبع ثابت نشده است، هر کدام از این قرائت‌ها، انسان را از تکلیف قرائت قرآن، بریء الذمه می‌کند [نک: ۲۹، ص ۲۰۵]. در نتیجه، اگر اختلاف قراء در برخی کلمات، از جهت مواد - مانند: سراط و صراط، کفوا و کفوا - و یا از جهت هیأت، مربوط به صدر اول باشد، اخذ هر کدام از آنها اشکالی ندارد؛ زیرا «اقرأ كما يقرأ الناس» بر هر کدامشان صدق می‌کند [۵۸، ج ۲، ص ۱۷].

۵. ۳. ۱. مصداق «قرائت مردم»

بنا بر اینکه این روایات دال بر اختلاف قرائت باشند، بحث بر مدلول آنها به تعیین مصداق قرائت‌هایی که مورد نظر تجویز موجود در آن بوده‌اند، می‌رسد. مقتضای قاعده درباره قرائت قرآن در نماز، لزوم اکتفا به قرائت منزل همراه با رعایت خصوصیات آن است. نیز از اخبار استفاده می‌شود که قرآن با یک قرائت نازل شده است. با این حال، چون قرائت منزل و دیگر قرائات، بر امت ملتبس شده، احتیاط لازم است. اما بیشتر دانشمندان شیعه، روایات محل بحث را بر جواز یا وجوب قرائت با قرائات مشهور و نیز ممنوعیت قرائت با قرائات مروی از ائمه^(ع) حمل کرده و به این وسیله، از مقتضای قاعده اولیه خارج شده‌اند.

عناوینی که شیخ حرّ عاملی برای باب مربوط به این روایات برگزیده است، نشان از همین مسئله دارد: «باب وجوب قرائت به قرائات هفت‌گانه متواتر^۱ و نه شواذ و قرائت‌های مرویه» [۳۴، ج ۶، ص ۱۶۳؛ ۸۵، ج ۴، ص ۲۲۶] و «باب جواز قرائت به قرائت‌های مشهور بین عامه و نه قرائت‌های مرویه در زمان غیبت» [۳۲، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵] و «قرائت به قرائات مشهوره و نه شواذ و مرویه» [۳۳، ج ۳، ص ۶۳-۶۴]. در این حالت، جواز قرائت با قرائاتی که از جانب ائمه^(ع) رسیده، منوط به موافقت آن با یکی از قرائت‌های مشهور است [نک: ۲۰، ج ۱، ص ۳۸۵].

اما درباره قرائاتی که مصداق تجویز موجود در این روایات بوده‌اند، بر اساس تلقی افراد از «قراءة الناس»، نظرات متفاوتی شکل گرفته است؛ جواز یا وجوب استعمال قرائات سبع یا عشر، قرائات رایج در عصر ائمه^(ع) و حتی صرفاً قرائت حفص، برداشت‌هایی از همین قبیل هستند.

الف) قرائات سبع یا عشر

برخی مصداق «قراءة الناس» را قرائات سبع دانسته و حتی این روایات را دال بر تواتر آن شمرده‌اند. اینان معتقدند طبق «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»، شارع مکلفان را به قرائت قرآن امر کرده است. این قرائت، ضرورتاً باید از خداوند به پیامبرش^(ص) رسیده باشد تا برائت یقینی حاصل شود که آنچه تلاوت شده (مَتْلُوًّا)، کلام‌الله است. لذا شارع می‌بایست

۱. ذکر لفظ متواتر در این عنوان، لزوماً به معنای اعتقاد شیخ حرّ عاملی به تواتر قرائات از نبی اکرم^(ص) نیست. بلکه چنان‌که از تقابل آن با شواذ و مرویه استفاده می‌شود، مرادش تواتر از قاریان در مقابل شذوذ از آنان است. نیز چنان‌که از عنوان‌دهی او در *الفصول* نمایان است، مراد وی از متواتر، قرائات مشهور و رایج بین عامه است.

طریقی برای وصول مکلف به آن تعیین کند و این طریق، همان قرائات سبع است چرا که هر کدام از آن‌ها یا متواتر است - که امرش روشن است - و یا متواتر نیست که در این صورت، راهی برای علم به کتاب خدا که بندگان را به تدبیر در آن موظف کرده است، باقی نمی‌ماند. علاوه بر این، شارع به مکلفان اذن داده است که مانند مردم قرائت کنند و مردم قطعاً بر اساس قرائات سبع قرائت می‌کنند. پس قول به تواتر این قرائات، بدون معارض است، گرچه در بیش از آن شک باشد. در نتیجه، قرائات سبع، همان «قراءة الناس» است که اهل بیت^(ع) ما را به رجوع به آن و قرائتش امر کرده‌اند. نیز ظاهر «كما يقرأ الناس» این است که این امر، برای قرائت به آنچه همه مردم بدان قرائت کرده‌اند وارد شده است زیرا لفظ «الناس» جمع محلی [به الف و لام] و مفید عموم است و همه مردم، تنها به آن قرائت کرده‌اند [۲۰، ج ۳، ص ۲۱۰-۲۰۹].

چنان‌که از ظاهر عبارت برمی‌آید، مراد از تواتر قرائات در عبارت فوق، تواتر از پیامبر اکرم^(ص) است اما این صحیح نیست. علاوه بر این، ظاهر روایت، تجویز قرائات رائج بین مردم را می‌رساند و صراحتی در تعیین آن‌ها ندارد. برخی این جواز را به قرائات سبع اختصاص داده [۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۸-۱۱۹] و معتقدند این روایات به انضمام اتفاق نظر مسلمانان بر جواز اخذ قرائات سبع، یقین به فراغت از تکلیف را بر این قرائات متوقف نموده است [۳۵، ج ۶، ص ۲۴۲-۲۴۳]؛ اما برخی این تخصیص را بی‌دلیل خوانده و آن را به عشر تعمیم داده‌اند [نک: ۸۲، ج ۵، ص ۷۹؛ ۸۱، ص ۱۴۴].

ب) قرائات رایج در زمان ائمه^(ع)

برخی بر حمل این نصوص بر همه قرائت‌های سبع یا عشر، اشکال کرده‌اند [نک: ۳۵، ج ۶، ص ۲۴۴-۲۴۵]. آقای حسینی جلالی نیز معتقد است تأمل در این روایات، تجویز قرائت عاصم و نافع را نتیجه می‌دهد و معتقد است سؤال کننده بی‌شک از موالیان اهل بیت^(ع) بوده است. در این صورت، یا در مدینه - موطن امام^(ع) - و یا در کوفه که موطن موالیان اهل بیت^(ع) بوده، می‌زیسته است. در عصر امام^(ع) (د. ۱۴۸ق)، در دمشق قرائت ابوعمار (د. ۱۱۸ق) و در مکه قرائت ابن کثیر (د. ۱۲۰ق) معروف بود اما در آن وقت، این دو شهر، به موالات اهل بیت^(ع) شناخته نمی‌شدند. در نتیجه، قرائت عاصم (د. ۱۲۸ق) باقی می‌ماند. ممکن است روایت امام کاظم^(ع) (د. ۱۸۳ق) قرائت نافع را نیز مد نظر داشته باشد چرا که در زمان ایشان^(ع) قرائت نافع (د. ۱۶۹ق) در مدینه و قرائت کسائی (د. ۱۸۹ق) در کوفه مشهور بود. قرائت کسائی هنوز مستقل نشده بود اما قرائت نافع به طور کامل ارائه

شده بود. پس ممکن است این قرائت نیز مراد باشد چنان که ممکن است کلام امام کاظم^(ع) تنها تأکیدی بر کلام امام صادق^(ع) باشد. در نتیجه، قرائت عاصم، به دلیل شهرتش در عصر امام صادق^(ع) یا نافع به دلیل شهرتش در عصر امام کاظم^(ع)، به مدلول روایت نزدیک است زیرا روایت، به قرائت مشهور تصریح دارد [۲۸، ص ۳۴۲].

قیودی که برخی برای معرفی قرائت مجزی در نماز آورده‌اند همچون: «قرائتی که با یکی از قرائات متداول در عصر ائمه^(ع) موافق باشد» [۵۳، ج ۲، ص ۵۲۰؛ ۴۰، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ۴۱، ص ۱۶۶؛ ۲۶، ص ۱۱۱؛ ۳۶، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ۴۴، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹] و یا «قرائتی که نزد مردم متعارف باشد، گرچه از سبعة نباشد» [۵۳، ج ۲، ص ۵۲۰]، گویای توجه به همین اشکال است. به هر حال، برخی برای خروج از این اشکال، چاره‌ای جز رجوع به اجماعی^۱ که برای کفایت قرائات متداول ادعا شده است و یا سیره قطعی معصومان^(ع) در قرائت قرائات متداول در نماز و غیر آن، بدون تعرض به انکار آن، ندیده‌اند [نک: ۳۵، ج ۶، ص ۲۴۵؛ ۳۸، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ۵۲، ج ۴، ص ۴۵۹].

اما بهتر است این روایات را دارای یک حکم کلی شمرده و دلیل موجود در آن را به دیگر زمان‌ها تعمیم داد؛ چنان که گفته‌اند: «مضمون روایت، یک حکم کلی است که ناظر به مطلق قرائت است گرچه آن قرائت بعد از زمان امام صادق^(ع) حادث شده باشد خصوصاً اینکه در برخی اخبار ایشان^(ع) آمده است: 'أقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم' و در برخی دیگر آمده است: 'أقرأوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم'. گویی امام^(ع) به این نکته آگاهی داده است که آنچه بدان مأموریم، موافقت مردم در قرائت و اعراب قرآن است - مگر آنچه با دلیل خارج شود- تا اینکه قائم^(ع) به پا خیزد، خصوصاً با ملاحظه اینکه قرآء سبعة، از یک شهر و مکان نبوده‌اند [۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۱].

مراد از حدوث قرائت در این موارد، ابداعی و بدون سند بودن قرائت نیست. بلکه مراد مجموعه اختیاراتی است که یک قاری از میان قرائات مأثور داشته و به نام او مشهور شده است گرچه که پیش از او، کسی به این مجموعه از اختیارات قرائی شناخته نشده باشد. وجه تفاوت هر یک از قاریان سبع یا عشر نیز در نحوه گزینش و اختیار آنها از قرائات مأثور پیشینیان است. بدیهی است که این جواز، به قرائت‌های نادر و نیز آنچه از حذف و تبدیل و نقصان که در برخی اخبار آمده است، تعلق نمی‌گیرد زیرا این‌ها مخالف

۱. مراد اجماعی است که شیخ طوسی برای جواز استفاده از قرائات متداول بین قاریان، از امامیه نقل کرده است.

[نک: ۵۷، ج ۱، ص ۷؛ ۵۵، ج ۱، ص ۳۶]

با قرائت مردم است و امر موجود در این روایات، به قرائت مردم تعلق گرفته است و نه مطلق آنچه که عنوان قرائت بر آن صدق کند [نک: ۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۲].

ج) قرائت مصحف موجود (قرائت حفص)

برخی معتقدند تنها، قرائت مصحف موجود (روایت حفص) را می‌توان قرائت کرد. در این بین، برخی دلیل عقیده خود را تواتر همین یک قرائت دانسته‌اند و بعضی دیگر رواج آن در حال حاضر را - که موجب صدق معیار موجود در این روایات بر آن است - دلیل نظر خود شمرده‌اند.

طبق دیدگاهی که صرفاً همین قرائت را متواتر می‌داند، مقصود از «قراءة الناس» در روایات محل بحث، قرائت حفص است زیرا تنها همین قرائت متواتر است و در تمام ادوار، قرائت عموم مردم بوده است. مهم‌ترین دلایلی که معتقدان به این نظر ابراز داشته‌اند، عبارت است از برتری سندی این قرائت و رواج آن در تمام ادوار میان مردم. ذیلاً به بررسی هریک از این دلایل می‌پردازیم.

برتری سندی قرائت حفص

عاصم در میان قاریان، خصوصیتی ممتاز دارد. وی ضابط و محتاط بود. از سوی دیگر، حفص - که قرائت عاصم را رواج داد- به ضبط و اتقان شهره بود. از این رو، جمهور مسلمانان به اخذ قرائت او اقبال داشتند. اهل نقد، روایت حفص از عاصم را صحیح می‌شمارند. از این رو، قرائتی که بین مسلمانان رائج شد، قرائت عاصم بود آن هم فقط به روایت حفص [نک: ۷۲، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۵] و در تمام ادوار تاریخ نیز همین قرائت، قرائت برتر تلقی می‌شد [نک: ۷۰، ص ۱۵۳].

بررسی سندی قرائت عاصم و نیز مقایسه آن با سند دیگر روایات، برتری آن نسبت به دیگر اسناد را نتیجه می‌دهد؛ چرا که در این سند، فاصله راوی عاصم، یعنی حفص تا امام علی^(ع) که در طبقه صحابه است، نسبت به فاصله راویان تا صحابه در دیگر اسناد، کمتر است. از سوی دیگر این قرائت از امام علی^(ع) نقل شده است و گرچه در سند حمزه و ابو عمرو نیز نام امیرمؤمنان^(ع) دیده می‌شود اما ابو عمرو، قرائت امیر^(ع) را از طریق بصریان دریافت کرد و خود پیرو قرائت اهل حجاز بود. حمزه نیز گرچه به گفته خود، قرائتش را به امام صادق^(ع) عرضه کرد، اما ده مورد اختلافی که امام^(ع) بین قرائت او و قرائت امیر^(ع) متذکر شد، همچنان در قرائتش وجود دارد.

نکته دیگر آنکه تعلّم قاریان نزد مشایخ متعدد، اختیارات آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده و موجب می‌شود قاری قرائتی میانه برگزیند که لزوماً با قرائت هیچ‌یک از مشایخش مطابقت کامل و جزء به جزء ندارد. این در حالی است که ادعای عاصم در انتقال قرائت امیر^(ع) به حفص و انتقال قرائت ابن مسعود به ابوبکر، نشان می‌دهد که وی جایگاه متفاوتی برای این دو قرائت قائل بوده است. جالب‌تر اینکه طبق ادعای صریح همه افراد سند روایت حفص، آن‌ها عیناً قرائت شیخ خود را نقل کرده و آن را به امیر مؤمنان^(ع) رسانده‌اند. این مسئله، در مورد سند دیگر روایات مشاهده نمی‌شود.

بین دو رَوی عاصم نیز وضعیت عمومی حفص بهتر از ابوبکر است زیرا بسیاری از قدما نیز - با وجود تضعیف حفص در حدیث - وی را در حفظ و ضبط بر ابوبکر ترجیح داده و او را به قرائت دانای‌تر خوانده‌اند. همچنین افراد سند روایت حفص، در علم به قرآن، تفسیر و قرائت، از جایگاه قابل قبولی برخوردار بوده‌اند. تضعیف برخی رجالیان اهل سنت نسبت به بعضی از ایشان نیز ناظر به وضعیت آنها در حدیث است.^۱ در نتیجه، گرچه سند قرائت حفص نسبت به سند دیگر قرائت‌ها برتر است، اما نمی‌توان با توجه به این مسئله، تواتر و رواج را مختص به این قرائت شمرد.

رواج قرائت حفص در تمام ادوار بین عموم مردم

برخی قرآن‌پژوهان معاصر معتقدند قرائت کنونی ما، همان قرائتی است که مسلمانان در عهد اول داشته‌اند [نک: ۷۲، ج ۲، ص ۱۴۶]. یکی از دلایل ایشان، نقل اخباری از اهل سنت است که ظاهراً ثابت می‌کند قرائت کنونی، همان «قراءة الناس» است؛ مانند اینکه از عبیده سلمانی (د. ۷۳ق) نقل شده است: «قرائتی که در سال وفات نبی اکرم (ص) به ایشان عرضه شد، همان قرائتی است که مردم امروز قرائت می‌کنند» [نک: ۱، ج ۶، ص ۱۵۴]. وی در توضیح آورده است: این خبر، معیار شناخت قرائت صحیح را «قراءة الناس» قرار داده و غیر آن را شاذ دانسته است [۷۲، ج ۲، ص ۱۴۷].

وی همچنین در تبیین نسبت قرائت حاضر و قرائت حفص می‌گوید: «قرائت حفص همان قرائت عامه مسلمانان است و انتساب این قرائت به او، یک نسبت مقلوب است چرا که حفص و شیخ او - عاصم - ملتزم به موافقت با قرائت عامه و روایت صحیح متواتر بین

۱. برای تفصیل مطلب نک: شاه‌پسند، الهه، «قرائت عاصم به روایت حفص؛ از ابتدا تا شهرت»، رساله دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۳ ش.

مسلمانان بوده‌اند. پس معنای اختیار کردن قرائت حفص، اختیار قرائتی است که حفص - به دلیل تواتر آن بین مسلمانان از همان عهد اول - برگزیده است» [همان، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۲۴۵].

وی «اقرأ كما يقرأ الناس» در خبر سالم را ناظر به تعیین قرائت واحدی می‌داند که در «نزل علی حرف واحد من عند الواحد» مورد نظر بوده است. در نتیجه، امام^(ع) مقیاس را قرائت مردم، یعنی عموم مسلمانان قرار داده و قرائت قرآء را معتبر شمرده است [همان، ج ۲، ص ۱۵۷].

برای نقد این نظریه، بررسی کاربرد تعابیر «قراءة الناس» و «قراءة العامة»، در منابع کهن قرآنی و تاریخی، ضروری می‌نماید. این بررسی، صرف نظر از نقد مضمون این اخبار، نحوه کاربرد این اصطلاح را مورد نظر داده و مصداق آتی را برای این تعبیر یافته است:

۱. قرائت مطابق با مصحف عثمان: در برخی نصوص، مقصود از تطابق یک قرائت با قرائت عامه، مطابقت آن قرائت با مصحف عثمان است چنان که از ابو عبد الرحمن سلمی نقل شده است: «قراءة ابوبکر، عمر، عثمان، زید بن ثابت و مهاجران و انصار یکی بود. آنها به همان قرائت عامه مردم قرائت می‌کردند و آن، همان قرائت رسول الله^(ص) بود که در عرض‌های اخیر دریافت کرده بود. علی^(ع) نیز در طول ایام عمر خود، مصحف عثمان را قرائت می‌کرد و آن را مقتدای خود کرده بود» [۱۱، ص ۶۸. نیز نک: ۴۶، ج ۱، ص ۲۳۷].

بدیهی است نمی‌توان بر اساس روایاتی از این قبیل، استدلال کرد که هیچ اختلاف قرائتی بین مردم وجود نداشته است. بلکه مقصود از این اخبار، اشتراک و اتفاق آنان در اصل کلمات قرآنی است. در گزارشی از جمع عثمان آمده است: «وقتی مردم در زمان عثمان در قرائت اختلاف کردند، او و دیگر صحابه بر آن شدند که قرائت را یکی کنند. عثمان قرائت زید را برگزید. به این منظور، او را امر کرد که مصحف را بر گروهی از قریش که او گرد آورده بود، املا کند و آنان نیز آن را همان‌گونه که اکنون در دست مردم است، نوشتند» [۷، ج ۲، ص ۵۳۹].

عبارت «همان‌گونه که اکنون در دست مردم است» در خبر اخیر، این مسئله را تأیید می‌کند که مراد از آنچه مردم در آن اتفاق داشته‌اند، اصل کلمات قرآنی و سیاهه قرآن بوده است چرا که قرائت - به خصوص در آن زمان که هنوز شیوه‌ای برای ثبت حرکات وجود نداشت - قابل کتابت نبود. بلکه چنان‌که برخی پژوهشگران معتقدند، کاری که عثمان انجام داد، تجرید مصاحف از اضافات تفسیری بود که در آن زمان، در حین قرائت بیان می‌شد [نک: ۲۸، ص ۱۲۱].

۲. یکی از قرائات سبع که مردم یک یا چند شهر بر آن اجماع دارند: ابن مجاهد (د. ۳۲۴ق) درباره قرائت مردم در زمان خود، چنین می‌گوید: «قرائتی که مردم در مدینه، مکه، کوفه، بصره و شام بر آن هستند، قرائتی است که از پیشینیان دریافت کرده‌اند و در هر کدام از این شهرها، فردی به اِقرأ آن اشتغال داشته است؛ کسی که قرائت را از تابعان دریافت کرده و خاصه و عامه بر قرائت او اجماع دارند» [۱۰، ص ۴۹]. نیز بعد از معرفی قراء سبعة، آورده است: «این‌ها هفت نفر از اهل حجاز، عراق و شام هستند که در قرائت، جانشین تابعان شدند و عامه مردم در هر کدام از این شهرها که نام بردم و شهرهای نزدیک به آن‌ها، بر قرائت آنان اجماع کرده‌اند» [همان، ص ۸۷].

نیز ابن جزری (د. ۸۳۳ق) در توصیف «قراءة الناس» در زمان خودش، چنین آورده است: «قرائتی که امروزه مردم در شام، حجاز، یمن و مصر بر آن هستند، قرائت ابوعمر و است. شام تا حدود ۵۰۰ق. بر قرائت ابن عامر بود اما آن را ترک کردند زیرا شخصی از عراق به آنجا رفت و در مسجد اموی، قرائت ابوعمر و را به مردم تلقین کرد» [۵، ج ۱، ص ۲۹۲].

در این کاربرد نیز لزوماً نمی‌توان مصداق قرائة الناس یا قراءة العامة را قرائتی معین دانست، بلکه برای مثال در زمان ابن مجاهد، قرائت ابن عامر در شام قرائة الناس است و در زمان ابن جزری، قرائت ابوعمر و در همین منطقه، قرائة الناس شمرده می‌شود. در نتیجه، قرائت عامه مردم - بنا بر شیوه اِقرأ قاری آن شهر و اقبال مردمی - قابل تغییر است. در این تعریف، انفرادات قراء، خارج از قرائة الناس شمرده نمی‌شود چرا که عموم مردم در شهری که وی مَقْرئ آن بوده است، آن افراد را به تبع او قرائت می‌کرده‌اند. طبری درباره آیه «كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ» [البقرة: ۲۶۵] آورده است: «درباره «ربوة»، سه لهجه وجود دارد و به هر کدام از آنها نیز برخی از قراء قرائت کرده‌اند: ۱. ربوة؛ عامه‌ی قاریان اهل مدینه، حجاز و عراق به آن قرائت کرده‌اند. ۲. ربوة؛ بعضی از اهل شام و برخی کوفیان به آن قرائت کرده‌اند و لهجه تمیم است.^۱ ۳. ربوة؛ گفته‌اند ابن عباس چنین قرائت کرده است. نزد من تنها جایز است که به فتح و یا به ضم راء قرائت کند زیرا قرائت مردم (قراءة الناس) در شهرهایشان، به یکی از این دو قرائت است [۵۶، ج ۵، ص ۵۳۶].

گرچه با این کاربرد، انفرادات قراء - از جمله انفرادات حفص و عاصم - از قرائت عامه خارج نیست، اما باید توجه کرد که در این کاربرد، دیگر قرائات نیز مصداق قرائت عامه و قرائت مردم قرار می‌گیرند و این مسئله منحصر به قرائت عاصم و روایت حفص نیست.

۱. ابن عامر (در غیر روایت ولید) و عاصم در روایت حفص، به فتح راء و دیگران به ضم راء خوانده‌اند. [نک: ۴۲، ج ۲، ص ۹۳۰].

۳. قرائتی که بین برخی از قراء سبعة مشترک باشد: مکی بن ابی طالب (د. ۴۳۷ق) درباره «عامه» در شرط «اجماع عامه بر قرائت» نزد افرادی چون طبری، آورده است: «عامه نزد آنان، چیزی بود که اهل مدینه و اهل کوفه بر آن اجتماع داشتند. این حجتی قوی بود که موجب اختیار می‌شد. چه بسا که عامه را اجتماع اهل حرمین (مکه و مدینه) و چه بسا که آن را اتفاق نظر نافع و عاصم قرار می‌دادند زیرا قرائت این دو پیشوای قرائت، از نظر سند موثق‌تر و صحیح‌تر و از نظر عربیت فصیح‌تر است [۷۶، ص ۸۹؛ ۴۷، ص ۵۲۲؛ ۱۱، ص ۱۵۸؛ ۴۶، ج ۱، ص ۳۳۱].

چنان‌که مشخص است، در این کاربرد، قرائت عامه، لزوماً موافق با قرائت عاصم نیست؛ به خصوص انفرادات عاصم و حفص که طبق هیچ کدام از تعاریفی که مکی بن ابی طالب آورده، مصداق این کاربرد قرار نمی‌گیرد.

۴. قرائتی که بین بیشتر قراء مشترک باشد: با بررسی کاربردهای عبارات «قراءة الناس»،^۱ «قراءة العامه»،^۲ «قراءة العوام»^۳ و «قراءة الجمهور»^۴ در منابع کهن تفسیری، معلوم می‌شود که از این عبارات، به کرات برای معرفی قرائتی که بیشتر قاریان بدان قرائت کرده‌اند استفاده شده است. از هری (د. ۳۷۰ق) در بیان دو قرائت آیه ۱۳۷ سوره انعام، به قرائت ابن عامر اشاره کرده و در توصیف قرائت دیگر می‌گوید: «قرائت عامه که قراء بر آن اجتماع دارند» [۱۶، ج ۱، ص ۳۸۹]. نیز ابن کثیر در جایی برای تبیین مرادش از «قراءة الجمهور» آورده است: «قرائت سبعة و غیر آنها» [۹، ج ۵، ص ۴۸۱].

در این کاربرد، مراد از عامه، قرائت بیشتر قاریان، در مقابل اقلیتی است که قرائتی دیگر گونه دارند. عاصم و حفص نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. لذا گاه قرائت آن‌ها در مقابل قرائت عامه قرار گرفته است. برای نمونه زجاج در مورد «تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ» [البقرة، ۲۸۲] - که تنها عاصم آن را منصوب قرائت کرده است - بعد از اشاره به قرائت رفع می‌گوید: «رفع بیشتر، و همان قرائت الناس است» [۴۵، ج ۱، ص ۳۶۶]^۵ در نتیجه، در این کاربرد نیز لزوماً قرائت عامه و قرائت مردم، مطابق با قرائت عاصم نیست.

۱. نک: ۶۰، ج ۳، ص ۴۵ و ج ۳، ص ۱۰۱؛ ۲۲، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. نک: ۱۴، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ۴۸، ج ۱، ص ۱۱۱ و ج ۲، ص ۶۹؛ ۲۷، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۲۱۸ و ...

۳. نک: ۶۰، ج ۱، ص ۴۵۳ و ج ۲، ص ۳۵۹ و ج ۳، ص ۵۳؛ و ج ۳، ص ۵۷ و ...

۴. نک: ۶۵، ج ۱، ص ۲۸۳ و ج ۳، ص ۴۵۱ و ج ۴، ص ۲۶؛ ۸، ج ۳، ص ۱۱۲ و ج ۴، ص ۱۱۲ و ج ۵، ص ۵۱ و ۳۶۰ و ...

۵. نیز نک: ۶۰، ج ۲، ص ۳۵۱ و ۳۵۷، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ۲۷، ج ۱، ص ۲۶۹ و ج ۷، ص ۶۸ و ۲۰۴ و ج ۸، ص ۳۳۲ و ج ۱۰، ص ۳۸.

مطابقت تمام مصاحف با روایت حفص

در این زمینه گفته‌اند: مصاحفی که از گذشته باقی است، با مصاحفی که در دست ما است، در اعراب و حرکات تفاوتی ندارند [۷۲، ج ۲، ص ۱۵۲]. همه قرآن‌های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر یکنواخت بوده و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست.^۱

این دلیل، ناتمام است. اثبات اینکه تمام مصاحف در طول تاریخ بر اساس قرائت حفص هستند، اگر بعید نباشد، بسیار دشوار است و شواهدی از اثبات آن ارائه نشده است. بلکه انتظار می‌رود مصاحف موجود در هر منطقه، مطابق با قرائت رایج در آن سرزمین باشد و اثبات خلاف آن، نیازمند دلیل است. برای نمونه، خانم هند شلبی بعد از بررسی جزوات قدیمی ختم قرآن در «المکتبة الأثرية» قیروان، تمام آنها را بر اساس قرائت نافع یافته است. از این تعداد، فقط چهار مورد دارای تاریخ کتابت بوده‌اند که کتابت آنها به قرن پنجم می‌رسد [۵۰، ص ۲۳۵-۲۳۶].

تعمیم معیار موجود در روایات

این رویکرد نیز التزام به قرائت حفص را نتیجه می‌دهد اما نه به این دلیل که تنها همین قرائت متواتر بوده و از سند طلایی برخوردار است و دیگر قرائت چنین نیستند. بلکه این رویکرد، معیار موجود در روایات مجوز قرائت عامه را تسری داده و آن را مربوط به همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌شمارد؛ یعنی در هر زمان و مکانی، باید قرائتی را برگزید که بین عموم مسلمانان رواج دارد. در نتیجه، با نظر به اینکه در حال حاضر، قرائت حفص بین عموم مسلمانان - خصوصاً در بلاد شرقی - رایج است، به مقتضای این روایات، باید از قرائت حفص پیروی کرد.

تعلیل برخی فقها بر تجویز استفاده‌ی موضوعی از قرائت حفص در این برهه از زمان، نشانی از این رویکرد دارد. میرزای قمی (د. ۱۲۳۲ق) آورده است: «اشکالی در جواز موافقت با یکی از قرائت سبع مشهور تا زمان ظهور قائم^(عج) وجود ندارد چنان که اخبار مستفیض بر آن دلالت دارند و چه بسا بتوان همانند علامه حلی، بنا را بر قرائت عاصم گذاشت. به علاوه، پیروی از این قرائت، به دلیل تداول آن در این اعصار، بهتر و با احتیاط هماهنگ‌تر است [۶۳، ص ۲۴۱-۲۴۲].

۱. جملات اخیر با این پانویس تعقیب شده است: «قرائت ورش به روایت قالون تنها در کشور عربی لیبی اخیراً چاپ شده و مورد اعتراض مسلمانان و سران برخی از کشورهای اسلامی قرار گرفته است» [۷۰، ص ۱۵۲؛ ۷۱، ص ۲۴۷]

اینکه برخی فقها قرائت جایز در نماز را با قیدهایی چون: «رواج بین غالب مسلمانان» [۲۳، ج ۱، ص ۴۲۱] و «مطابقت با آنچه در مصاحف مشهور بین مسلمانان ثبت شده است» [۳۶، ج ۱، ص ۲۰۹] با احتیاط موافق‌تر خوانده‌اند، گویا به دلیل کلی شمردن حکم موجود در این روایات است. [نیز نک: ۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۱] چنان‌که برخی فقهای معاصر، به صراحت چنین حکم کرده‌اند: «خواندن غیر قرائت حفص از عاصم در شرایطی که فقط این قرائت مشهور است، اشکال دارد» [۷۵، ج ۳، ص ۸۰]. به تعبیر دیگر: «از آنجا که در زمان ما، مشهور همان قرائت عاصم به روایت حفص است که در قرآن‌های معمولی موجود است، گرفتن از قرائت دیگران خالی از اشکال نیست» [همان، ج ۱، ص ۷۲]. قید «در زمان ما» می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه روایت تجویز قرائة الناس بر مطلق قرائت مردم - قطع نظر از زمان ائمه^(ع) - حمل شده است. در نتیجه، در این عصر که تنها چند قرائت در میان مسلمانان رواج دارد، مردم هر منطقه‌ای می‌توانند قرآن را به قرائت رایج در میان خودشان قرائت کنند. حتی چنان‌چه زمانی تنها قرائت حفص از عاصم بین مسلمان رواج داشته باشد و قرائت دیگر مهجور شوند، مردم تنها باید به همین قرائت واحد قرآن را بخوانند [نک: ۸۴، ص ۲۵۲-۲۵۳].

گرچه در این رویکرد نیز فرد خود را در قرائت نماز تنها ملتزم به قرائت حفص می‌یابد، اما رویکرد اخیر، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با نظر پیشین دارد و آن اینکه در اینجا، مکلف در استفاده موضوعی از قرائت، تنها ملتزم به قرائت حفص است اما می‌تواند به هنگام استفاده حکم از قرائت (اخذ طریقی)، به دیگر قرائت نیز توجه داشته باشد زیرا چنان‌که گذشت، این روایات تنها ناظر به استفاده موضوعی از قرائت هستند. اما طبق نظر پیشین، فرد در مقام استفاده طریقی نیز باید به قرائت حفص ملتزم باشد.

نتیجه

آنچنان‌که از مصادیق مطرح شده برای قرائتی که در روایات مجوز قرائت مردم توصیه شده بر می‌آید، فقها و اندیشمندان شیعه کوشیده‌اند معیار موجود در این روایات، یعنی «شهرت بین عموم مردم» را مورد نظر قرار داده و مصادیقی را مطرح کنند که وظیفه مکلف را روشن کند. برخی از ایشان مصداق «قراءة الناس» در این روایات را قرائت سبع یا عشر شمرده‌اند و بر این اساس، یکی از این قرائت را در نماز مجزی خوانده‌اند. بعضی نیز قرائت‌های رایج در زمان ائمه^(ع) را مصداق آن دانسته‌اند و با توجه به زمان صدور این روایات، در اشمال آن‌ها بر

برخی از قرائت‌های سبعة، اشکال کرده‌اند. اما توجه به اینکه در این باب روایتی از امام رضا^(ع) نیز وارد شده است، اشتغال حکم روایات بر سبع را بی‌اشکال می‌کند.

برخی نیز مصداق آن را قرائت حفص دانسته‌اند. گرچه پذیرش این نظر، به این دلیل که این قرائت در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تنها قرائت رایج بوده، محل اشکال است و قرائت تاریخی آن را تأیید نمی‌کند، اما می‌توان دلیل موجود در این روایات؛ یعنی «رواج قرائت بین مردم» را به همه زمان‌ها تعمیم داده و به این نتیجه رسید که در حال حاضر، قرائت حفص مصداق «قراءة الناس» است. گرچه هر دو نظر پیش گفته، التزام به قرائت حفص در استفاده موضوعی را نتیجه می‌دهد، اما تفاوت آنجاست که رویکرد اخیر، استفاده طریقی از دیگر قرائت را ممنوع نمی‌شمارد.

منابع

- [۱]. ابن ابی شیبة، عبدالله (۱۴۰۹ق). *الكتاب المصنف*، تحقیق کمال حوت، الرياض، مكتبة الرشد.
- [۲]. ابن بابویه، محمد (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۳]. ----- (۱۳۹۸ق). *التوحيد*، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- [۴]. ----- (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا^(ع)*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
- [۵]. ابن جزری، شمس الدین (۱۳۵۱ق). *غایة النهایة فی طبقات القراء*، مکتبه ابن تیمیة.
- [۶]. ابن شهر آشوب، محمد (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب^(ع)*، قم، علامه.
- [۷]. ابن عبد البر، یوسف (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل.
- [۸]. ابن عطیة، عبدالحق (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز*، تحقیق عبدالسلام محمد، بیروت، دارالکتب.
- [۹]. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۲۰ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق سامی سلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة.
- [۱۰]. ابن مجاهد، احمد (۱۴۰۰ق). *السبعة فی القراءات*، تحقیق شوقی ضیف، الطبعة الثالثة، قاهره، دارالمعارف.
- [۱۱]. ابو شامة، عبد الرحمن (۱۳۹۵ق). *المرشد الوجیز*، تحقیق طیار آلتی قولاج، بیروت، دار صادر.
- [۱۲]. ابویعلی موصلی، احمد (۱۴۰۴ق). *المسند*، تحقیق حسین أسد، دمشق، دارالمأمون للتراث.
- [۱۳]. احمد بن حنبل (۱۴۲۱ق). *المسند*، تحقیق شعیب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
- [۱۴]. اخفش، ابوالحسن (۱۴۱۱ق). *معانی القرآن*، تحقیق هدی قراة، القاهرة، مکتبه الخانجی.
- [۱۵]. اراکی، محمد علی (۱۴۲۱ق). *کتاب الصلاة*، قم، دفتر مؤلف.
- [۱۶]. ازهری، محمد (۱۴۱۲ق). *معانی القراءات*، السعودية، كلية الآداب جامعة الملك سعود.
- [۱۷]. اشتهاړدی، علی پناه (۱۴۱۷ق). *مدارک العروة*، تهران، دار الأسوة للطباعة و النشر.

- [۱۸]. انصاری دزفولی، مرتضی (۱۴۱۵ق). کتاب الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- [۱۹]. آجری، محمد (۱۴۲۰ق). الشریعة، تحقیق عبدالله بن عمر الدمیجی، الطبعة الثانية، الرياض، دار الوطن.
- [۲۰]. آل طوق، احمد (۱۴۲۲ق). رسائل آل طوق القطیفی، بیروت، دارالمصطفی لإحياء التراث.
- [۲۱]. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۲۲]. باقولی، علی (۱۴۲۰ق). إعراب القرآن (المنسوب خطأ للزجاج)، تحقیق إبراهيم ابیاری، الطبعة الرابعة، بیروت؛ القاهرة، دارالکتب المصری؛ دارالکتب اللبنانیة.
- [۲۳]. بصری بحرانی، زین الدین (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت، دارالمصطفی.
- [۲۴]. ----- (۱۴۱۳ق). کلمة التقوی، چ سوم، قم، سید جواد وداعی.
- [۲۵]. پارچه‌باف دولتی، کریم و دیگران (۱۳۹۱). «تحلیل و بررسی تقسیم‌بندی‌های ارایه شده در قرائات قرآن کریم»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۵، ش ۲، پاییز و زمستان، ۱۹-۳۸.
- [۲۶]. تجلیل تبریزی، ابوطالب (۱۴۲۱ق). التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- [۲۷]. ثعلبی، احمد (۱۴۲۲ق). الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير ساعدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۲۸]. جلالی، محمد حسین (۱۴۲۲ق). دراسة حول القرآن الكريم، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- [۲۹]. حائری یزدی، عبد الکریم (۱۴۰۴ق). کتاب الصلاة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۳۰]. حبش، محمد (۱۴۲۲ق). الشامل فی القراءات المتواترة، دمشق، دارالکلم الطیب.
- [۳۱]. حرعاملی، محمد (۱۳۸۴). تواتر القرآن، تصحیح محمدهادی گرامی، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- [۳۲]. ----- (۱۴۱۸ق). الفصول المهمة، تحقیق محمد قائنی، قم، معارف اسلامی امام رضا^(ع).
- [۳۳]. ----- (۱۴۱۲ق). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
- [۳۴]. ----- (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعة، قم، مؤسسه آل البيت^(ع).
- [۳۵]. حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی، قم، دارالتفسیر.
- [۳۶]. حکیم، سید محمد سعید (۱۴۱۵ق). منهاج الصالحین، بیروت، دار الصفوة.
- [۳۷]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). منزلت عقل، تحقیق احمد واعظی، چاپ چهارم، قم، اسراء.
- [۳۸]. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵ق). جامع المدارک، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- [۳۹]. خویی، سید ابو القاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، بی‌نا.
- [۴۰]. ----- (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین، چاپ بیست و هشتم، قم، نشر مدینة العلم.

- [٤١]. ----- . البيان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
- [٤٢]. دانی، ابو عمرو (١٤٢٨ق). جامع البيان في القراءات السبع، امارات، جامعة الشارقة.
- [٤٣]. روحانی، سید صادق (١٤١٢ق). فقه الصادق^(ع)، قم، دار الكتاب - مدرسة امام صادق^(ع).
- [٤٤]. ----- . منهاج الصالحين، شرح مصطفى محمد مصري عاملي، بی‌نا.
- [٤٥]. زجاج، ابراهيم (١٤٠٨ق). معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبدالجليل شلبي، بيروت، عالم الكتب.
- [٤٦]. زرکشی، بدرالدين (١٤١٠ق). البرهان، تحقيق: يوسف عبدالرحمن مرعشلي، بيروت، دارالمعرفة.
- [٤٧]. سخاوی، علی (١٤١٨ق). جمال القراء، تحقيق مروان عطیة، دارالمأمون للتراث، بيروت، دمشق.
- [٤٨]. سمرقندی، نصر (١٤١٦ق). بحر العلوم، تحقيق: عمر بن غرامة عمروی، بيروت، دارالفکر.
- [٤٩]. شبر، سیدعبدالله (١٤٠٤ق). الأصول الأصلية و القواعد الشرعية، قم، کتابفروشی مفید.
- [٥٠]. شلبي، هند (١٩٨٣م). القراءات بإفريقية من الفتح الى منتصف القرن الخامس، الدار العربية للكتاب.
- [٥١]. صفار، محمد (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات، تحقيق محسن كوجه باغي، ، چاپ دوم، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
- [٥٢]. طباطبای قمی، سیدتقی (١٤٢٦ق). مبانی منهاج الصالحين، تحقيق عباس حاجیانی، قم، قلم الشرق.
- [٥٣]. طباطبای یزدی، سیدمحمدکاظم (١٤١٩ق). العروة الوثقی(محمّسی)، قم، دفترانتشارات اسلامی.
- [٥٤]. طبرانی، سلیمان. المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي،، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- [٥٥]. طبرسی، فضل (١٤١٥ق). مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمی.
- [٥٦]. طبری، محمد بن جریر (١٤٢٠ق). جامع البيان، تحقيق احمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة.
- [٥٧]. طوسی، محمد. التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، بيروت، داراحیاء التراث.
- [٥٨]. عراقی، ضیاء الدين (١٤١٤ق). شرح تبصرة المتعلمين، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [٥٩]. فانی اصفهانی، سید علی (١٤١١ق). آراء حول القرآن، بيروت، دار الهادی.
- [٦٠]. فراء، يحيى. معاني القرآن، تحقيق: احمد يوسف، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة.
- [٦١]. فيض كاشاني، محمد محسن (١٤٠٦ق). الوافي، اصفهان، كتابخانه امام علي^(ع).
- [٦٢]. قمی، علی (١٤٠٤ق). تفسير القمی، تحقيق طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دار الكتاب.
- [٦٣]. قمی گیلانی، میرزا ابو القاسم (١٤٢٠ق). مناهج الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [٦٤]. کلینی، محمد (١٤٢٩ق). الكافي، دار الحدیث، قم.
- [٦٥]. ماوردی، علی. النکت والعيون، تحقيق: ابن عبدالمقصود، بيروت، دارالکتب العلمیة.
- [٦٦]. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٤ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسسة الوفاء.

- [۶۷]. ----- (۱۴۰۴ق). مرآة العقول، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- [۶۸]. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقين، چاپ دوم، قم، مؤسسه کوشانبور.
- [۶۹]. مروج، سید محمد جعفر (۱۴۱۵ق). منتهی الدرایة، چاپ دوم، انتشارات دارالکتب جزایری.
- [۷۰]. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲). تاریخ قرآن، چاپ پنجم، تهران، سمت.
- [۷۱]. ----- (۱۳۸۱). علوم قرآنی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.
- [۷۲]. ----- (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۷۳]. مفید، محمد (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۷۴]. ----- (۱۴۱۳ق). المسائل السرویة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۷۵]. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). استفتاءات جدید، چاپ دوم، قم، انتشارات مدرسه امام علی^(ع).
- [۷۶]. مکی بن ابی طالب. الإبانة عن معانی القراءات، تحقیق عبدالفتاح إسماعیل شلبی، دار نهضة مصر.
- [۷۷]. مهدوی راد و دیگران (۱۳۹۲). بررسی روایت «اقرأ كما يقرأ الناس»، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۷، بهار و تابستان، ص ۴۹-۷۰
- [۷۸]. میرمحمدی زرنندی، سیدابوالفضل (۱۳۷۷). تاریخ و علوم قرآن، چاپ یازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۷۹]. میلانی، سیدعلی (۱۳۸۴). التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن، چاپ سوم، قم، مرکز حقائق الاسلامیة.
- [۸۰]. نجاشی، احمد (۱۴۰۷ق). الرجال (فهرست أسماء مصنفی الشیعة)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۸۱]. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة (کتاب الصلاة)، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- [۸۲]. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت^(ع).
- [۸۳]. نراقی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). شعب المقال، چاپ دوم، قم، کنگره بزرگداشت نراقی.
- [۸۴]. نکونام، جعفر (۱۳۸۲). پژوهشی در مصحف امام علی^(ع)، رشت، کتاب مبین.
- [۸۵]. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت^(ع).
- [۸۶]. وحید بهبهانی (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة، مجمع الفکر الإسلامی.
- [۸۷]. همدانی، آقا رضا (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة و مؤسسه النشر الإسلامی.