

Authentic Reading in Exegetical Narrations of Ahl al-Bayt (AS) and its Relation with Haf's Narration from 'Āsim

BiBi Zeinab Hosseini¹
Morteza Iravani Najafi²
Abolfazl Alishahi Ghalehjoughi³
Razieh Khorshidi⁴

DOI: 10.22051/TQH.2021.32775.2953

Received: 22/08/2020

Accepted: 19/12/2020

Abstract

The “authentic reading of the Holy Qur’an”, in its common use, is the right way of pronouncing the letters and words of the Holy Qur’an, that is one of the most important and fundamental questions regarding the reading of the text of the Holy Qur’an. Shiite scholars have provided different views and solutions to answer this question. Based on a historical study of documents and evidences, especially narrations, this research attempts to achieve the authentic reading of Ahl al-Bayt (AS). Study of the historical evidence of narrations shows that the reading applied by Ahl al-Bayt (AS) in the interpretation is consistent with the reading known as “the narration of Haf's from ‘Āsim”, the same that is commonly used in the Muslim world.

Keywords: *Known Reading, Variant Readings, Common Reading, Retrospective Attribution, Haf's Narration from 'Āsim.*

¹. Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran
(The Corresponding Author). zhosseini1400@gmail.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. Iravani@um.ac.ir

³. Associate Professor, Department of Theology, University of Farhangian, Tehran, Iran. alishahi88@gmail.com

⁴. Master of Qur'an and Hadith Sciences, Yasouj University, Iran. razeyeh1393@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۱-۸۴

قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع.ا.س)

و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم

بی بی زینب حسینی^۱

مرتضی ایروانی نجفی^۲

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۳

راضیه خورشیدی^۴

DOI :10.22051/TQH.2021.32775.2953

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹۰/۲۹

چکیده

قرائت معتبر قرآن کریم، به معنای مصطلح یعنی کیفیت اداء حروف و کلمات قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌ها در مورد خوانش متن قرآن کریم است. راه کارهای متفاوتی برای پاسخ به این پرسش، از جانب علماء شیعه داده شده است. این پژوهش با روش مطالعه تاریخی اسناد و شواهد، تلاش در جهت دستیابی به

zhosseini1400@gmail.com

^۱ استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

Iravani@um.ac.ir

^۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

Alishahi88@gmail.com

^۳ دانشیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

razeyeh1393@gmail.com

^۴ کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) دارد و از روایات به عنوان شاهد تاریخی، برای شناخت قرائت معتبر، نزد اهل بیت (ع) استفاده می‌کند. بررسی شواهد روایی نشان می‌دهد، قرائتی که اهل بیت (ع)، در تفسیر ملائک قرار داده‌اند، با قرائتی که با عنوان روایت حفص از عاصم شناخته شده و قرائت مشهور در جهان اسلام است انطباق دارد.

واژه‌های کلیدی:

قرائت مشهور، اختلاف قراءات، قرائت العامه، نسبت مقلوب، روایت حفص از عاصم.

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم، مهم‌ترین منبع مورد استفاده مسلمانان در آموزه‌های دینی است، بنابراین الفاظ آن از جهت دلالت دارای اهمیت است. گزارش‌هایی که از کیفیت خوانش این متن در دست است، از جهت حرکات، حروف، تقدیم و تأخیر، صفات حروف، حروف مضارعه و... دارای اختلافاتی است که از آن تعبیر به اختلاف قرائت شده است (ابن جزری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۴۹). این اختلاف قراءات، گاه منجر به تغییر در برداشت تفسیری و یا فقهی می‌شود، بدین جهت شناسایی قرائت معتبر، همواره یکی از دغدغه‌های قرآن پژوهان و مفسران بوده است. از قرن چهارم هجری به بعد، قراءات مختلفی با عنوان قراءات هفتگانه، ده‌گانه و چهارده‌گانه در جهان اسلام به وجود آمد که از میان دانشمندان اهل سنت بسیاری به حجیت و تواتر قراءات سبعة قائلند (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۴۸). ولی موضع محققان شیعه در این باره تفاوت‌هایی دارد.

بیشتر علماء متقدم شیعه، تواتر قراءات سبع را انکار نکرده‌اند، برخی حجیت و اعتبار قراءات سبعة را به صورت کلی، پذیرفته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۵). برخی دیگر تنها قدر مشترک بین قراءات سبعة متواتر دانسته و برخی اگرچه تواتر را ثابت ندانسته‌اند، ولی حجیت ناشی از اجماع بر تواتر قراءات سبع را پذیرفته‌اند (آل عصفور، ۱۳۸۷، ص ۸۳). حتی به بعضی از دانشمندان شیعه، جواز صحت لحن (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸۷) و یا هر نوع قرائت مبتنی بر ادبیات صحیح نسبت داده شده است (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۸). همچنان که گاه به روایات قراءات منقول از اهل بیت (ع)، در کتاب «القراءات» سیاری، راوی غالی و فاسد المذهب نیز استناد شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۱۳؛ شاه‌پسند، ۱۳۹۹، صص ۳۵-۷۴).

برخی به مستند روایت «إقرؤوا کما علمتم» یا «إقرؤوا کما یقرأ الناس» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۱ و ۶۲۷) روایت حفص از عاصم (عاملی، ۱۹۹۲، ص ۱۶۲) یا روایت ابوبکر بن عیاش یا همان شعبه از عاصم را قرائت معتبر و حجت دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۶۴؛ عامی مطلق، ۱۳۹۸، صص ۱۰۱-۱۲۴). ولی علماء متأخر شیعه، مانند شیخ انصاری، آیت الله بروجردی، آیت الله خوئی، مکارم شیرازی، محمد هادی معرفت،... به دلایل متعدد ادعای ابن مجاهد در مورد اتصال قراءات سبع به عصر نبوی و ادعای تواتر آن توسط ابن جزری را نپذیرفته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۷؛ بروجردی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۶؛ خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴). برخی از آن دلایل عبارتند از؛

۱. عدم وجود اسناد متصل و قابل اطمینان بین قراء سبعة با رسول اکرم (ص) و بین روایان و قراء سبعة (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۱؛ خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۰).
۲. دلایل قطعی بر اجتهاد برخی از قراء سبعة، در قرائت قرآن (عاملی، ۱۹۹۲، ص ۲۲۰).

۳. عدم دسترسی ابن مجاهد به محیط عربستان و شام، زیرا همه شیوخ وی عراقی بوده‌اند (محیسن، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۲۱). و او جز برای حج، از عراق خارج نشده‌است. بنابراین نمی‌توانسته به قراءات مشهور در سرزمین‌های مورد ادعایش یعنی شام و حجاز دسترسی داشته باشد (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹؛ عبد الغنی، ۲۰۰۵، ص ۵۰۱).

ایشان قرائت مسلمانان را قرائت مشهوری دانسته‌اند که سینه به سینه از پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان به دست رسیده است و این قرائت همان قرائتی است که در سراسر جهان اسلام خوانده می‌شود. نکته‌ای مهم آن است که، محققان مذکور قرائت امروز غالب مسلمانان را، روایت حفص از عاصم نمی‌دانند (خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴) زیرا ایشان روایت حفص از عاصم را از سایر روایات و قراءات سبع جدا نکرده‌اند، بلکه به صورت کلی، حجیت و تواتر قراءات سبع را انکار کرده‌اند، ایشان خبر واحد بودن قراءات سبع از جمله روایت حفص از عاصم را ثابت ندانسته‌اند و حکم به

۱. برخی شهرت عمومی روایت حفص از عاصم را در جهان اسلام به واسطه قرائت نافع یا ابوعمر و در برخی مناطق مورد تردید قرار داده‌اند (ستوده‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۱-۲۲؛ حاج اسماعیلی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۹-۱۲۸) ولی این مطلب به مسأله شناخت شاخصه‌های خبر مشهور یا متواتر بر می‌گردد، یعنی باید پرسید شهرت در نزد چه کسانی و در چه زمانی مطرح است؟ در این جا شهرت در بین آحاد مردم و در همه عصور از نزول قرآن کریم تا کنون، ملاک است، باید توجه داشت حتی با توجه به وجود قرائت ابوعمر و.. در برخی بوم‌ها، ولی همچنان روایت حفص از عاصم در این مناطق در بین مردم خوانده می‌شود (بستانی، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۴۲). به عبارت دیگر آیا در سرزمین‌های اسلامی منطقه‌ای وجود دارد که قرآن به روایت حفص از عاصم خوانده نشود؟ پاسخ به این پرسش منفی است. یعنی در تمامی مناطقی که قرائت‌هایی از نافع یا ابوعمر و خوانده می‌شود روایت حفص از عاصم نیز هم‌عرض با آن خوانده می‌شود، همچنین آیا دلیلی بر شهرت قرائت نافع و ابوعمر و در طول تاریخ اسلام وجود دارد؟ شواهد تاریخی نشان گر آن است که قرائت نافع، در قرن سوم هجری با انتقال آکادمی قراءات از عراق به یمن و مصر، با حمایت حکومت کشورهای غرب جهان اسلام، به جهت استقلال از شرق عالم اسلام، رواجی نسبی یافته است (حمیتو، ۲۰۰۳، ص ۱۰۰) و پیش از آن در این سرزمین‌ها این قراءات متداول نبوده است، بنابراین ادعای شهرت مطلق، چنانچه برای قرائت مشهور یا همان روایت حفص از عاصم وجود دارد، برای قرائاتی مانند نافع و ابوعمر و صحیح نیست.

حجیت و اعتبار «قرائت مشهور» در زمان اهل بیت (ع) کرده‌اند، قرائتی که از جانب اهل بیت (ع) انکار نشده است (خوئی، بی‌تا، ص ۱۶۶).

این مسأله، نباید موهم شهرت قراءات سبع از نظر ایشان در زمان اهل بیت (ع) باشد. زیرا ایشان عدم اعتبار قراءات سبع را به دلیل ضعف راویان (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۴۵) عدم اتصال اسناد، تشریفاتی بودن و حدسی بودن اسناد، وجود اجتهاد و اغلاط در قراءات را پیش از این بیان کرده‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۶۱-۸۵). از دیدگاه ایشان یک قرائت باقی می‌ماند و آن قرائت مشهوری است که از گذشته تاکنون بوده و سینه به سینه به دست رسیده و از جانب اهل بیت (ع) هم ردع و انکاری بر آن نشده است.

قرائت مشهور به دلیل تقریر معصوم (ع) «حجت» است چه در احکام شرعی و چه در قرائت در نماز. باید توجه داشت فعل و قول و تقریر اهل بیت (ع) [در کیفیت قرائت قرآن کریم مانند بقیه احکام شرعی]، برای شیعیان حجت است (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۸۲). بر مبنای این باور شیعی، اگر اتکاء به یک قرائت و یا اعتبار یک قرائت خاص در نزد اهل بیت (ع) محرز گردد، می‌توان به استناد آن، از آن قرائت تبعیت کرد.

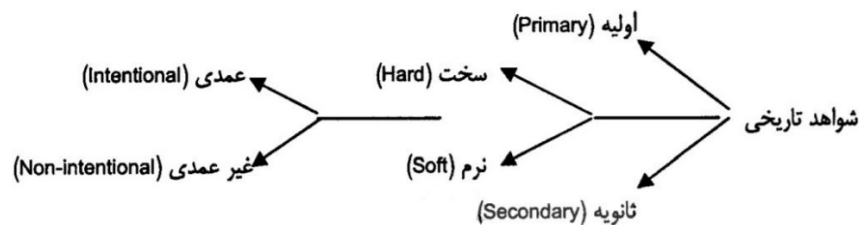
جستجو در یافتن قرائت مشهور و ارتباط آن با قرائتی که با عنوان روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود، پرسش این پژوهش است که به دلیل اختلاف نظر گسترده بین محققان، در این پژوهش تلاش بر آن است که با روشی جدید به این پرسش پاسخ داده شود که همان روش مطالعه شواهد تاریخی است.

روش تحقیق

ابعاد مهمی از دانش قرائت قرآن کریم، صبغه تاریخی دارد. بنابراین می‌توان از روش‌های پذیرفته شده و معتبر مطالعه تاریخی، در این دانش بهره گرفت. برخی روش‌های شناخته شده مطالعه تاریخی عبارتند از؛ مطالعه تاریخی روایی یا گزارشی، تحلیلی، ترکیبی، ... یک از این روش‌های معتبر روش مطالعه اسناد و شواهد تاریخی است (پاکتچی، ۱۳۹۲،

صص ۴۵-۴۷). از این روش بیشتر زمانی استفاده می‌شود که در صحت گزارش‌های تاریخی تردید وجود دارد، یا امکان دسترسی به وقایع تاریخی، از طریق گزارش‌های روایی میسر نیست (هروی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

شواهد تاریخی می‌توانند هر چیزی باشند، از منابع مادی، بصری، ساختمانی، کتبی، ... هر شاهد و یا مدرکی که بتواند، به‌عنوان قرینه یا دلیلی بر وقوع یک پدیده تاریخی باشد. شواهد تاریخی در یک تقسیم‌بندی اولیه به این شکل قابل بیان است.



شواهد اولیه، شواهدی هستند که از نظر زمانی کم و بیش مربوط به همان دوره تاریخی مورد بررسی است. ویژگی شواهد اولیه دو نکته است نخست؛ آن که مربوط به دوره مورد نظر است. دوم این که شواهد دست نخورده و توسط مورخ پردازش نشده است. این نوع شواهد در جهت اثبات یک موضوع تاریخی بیشترین ارزش را دارند و اطمینان آورند، زیرا به منظور تاریخ‌نگاری تولید نشده‌اند. در مقابل شواهد ثانویه است که توسط مورخان پردازش شده و امکان تحریف در آن بیشتر متصور است و ارزش و اعتبار کمتری نسبت به شواهد اولیه دارد. شاهد سخت شواهدی هستند که با اعداد و ارقام آماری ثابت می‌شوند و قطعیت بیشتری دارد، در مقابل شواهد نرم هستند که متشکل از کلمات و عبارات هستند و قابلیت تفسیر و تحلیل متفاوت را داراست. شواهد غیر عمدی شواهدی هستند که توسط مردم ایجاد شده و دارای اعتبار بیشتری نسبت به شواهد عمدی است که

در دستگاه حکومتی و دیوانی تولید شده و ممکن است دستخوش تحریف شده باشد (نورایی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۲۳۱).

در رویکردهای جدید حدیثی، به روایات به مثابه یک شاهد و مستند تاریخی نگریسته می شود (آقایی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۳-۱۴۲). با توجه به دسته بندی های مذکور آن چه در این پژوهش به عنوان شاهد تاریخی مورد استفاده قرار می گیرد از سنخ شواهد ابتدایی، غیر عمدی و از جهت تعداد نمونه ها از سنخ شواهد سخت است و در اثبات قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) می تواند بسیار راه گشا باشد.

قرائتی که اهل بیت (ع) در قرن دوم بر اساس آن اقدام به تفسیر قرآن کریم کرده اند به عنوان یک موضوع تاریخی، پرسش این پژوهش است، باید توجه داشت مراجعه به روایاتی که قرائتی را به اهل بیت (ع) منسوب می کند، نمی تواند اطمینان آور باشد زیرا، به دلایل سیاسی و تاریخی انگیزه جدی جعل و تحریف در این روایات وجود دارد (حسینی، ۱۳۹۶، صص ۷-۳۸). به همین جهت به عنوان یک شاهد غیر عمدی و شاهد اولیه نمی توان به آن استناد کرد. چون هم این روایات عامدانه در مقام نسبت یک قرائت به امام معصوم (ع) است و هم از نظر زمانی پیدایش آن مربوط به دوره بعد می شود. (همان)

بنابراین در این پژوهش به روایاتی استناد می شود که امام (ع) در مقام بیان قرائت نیست. بلکه در مقام تفسیر یا استناد به آیه است، این نوع روایات به عنوان مستند تاریخی بازمانده از قرن دوم و سوم هجری می تواند، قرائتی را که اهل بیت (ع) بر اساس آن اقدام به تفسیر کرده اند، نشان دهد، روایات تفسیری که در آیات آن اختلاف قرائتی وجود دارد، ولی امام (ع) متعرض قرائت آیه نمی شود، مستندی غیر عمدی و اولیه است. و فور این نوع مستندات و آمارگیری از این نوع شواهد، می تواند از سنخ شواهد سخت باشد و قطعیت بیشتری را در اثبات یک موضوع تاریخی به همراه داشته باشد، به این معنا که اگر از نمونه های بررسی شده در موضوعی، ۱۰۰ درصد نمونه ها انطباق کامل با مدعا داشته باشد، می تواند به عنوان شاهد سخت یا قطعی در اثبات مدعا به شمار آید.

پیشینه تحقیق

درباره قرائت اهل بیت (ع) و همچنین در مورد روایت حفص از عاصم و ارتباط آن با قرائت عمومی مسلمانان کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است؛ کتاب‌هایی مانند: «القراءات» اثر سیاری، «السرط الوضیء علی قراءه اهل بیت النبی» اثر حسینی جلالی، «قراءه اهل البیت (ع) القرآنیة مصادرہا و ترجیہاتہا» اثر ظالمی، «قراءات اهل البیت (ع) القرآنیة»، اثر رفیعی و مقالاتی مانند: «سباب و زمان گسترش روایت حفص» اثر قاسم بستانی، «نگرشی بر قرائت عاصم...»، اثر ستوده نیا، «قراءه الناس...» اثر عامی مطلق، «بررسی تاریخی قراءه العامه» و «نگرشی تاریخی به قراءات اهل بیت (ع)» اثر حسینی نگاشته شده، ولی تاکنون به روش مطالعه تاریخی اسناد و شواهد، که روشی علمی و اطمینان آور است، پژوهشی درباره شناخت قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم، سامان نیافته است.

۱. وجه تسمیه قرائت مشهور مسلمانان به روایت حفص از عاصم

همان طور که گفته شد، طبق نظر برخی از مهم‌ترین فقهاء و اصولیان متأخر، نمی‌توان قرائت بخش اعظمی از جهان اسلام را یک خبر واحد مانند روایت حفص از عاصم دانست، روایتی که حتی اتصال آن به پیامبر اکرم (ص) ثابت نیست چه رسد به صحت آن. ولی در روایت حفص از عاصم ویژگی‌های وجود دارد، که از بین قراءات سبع می‌توان گفت؛ در عمل انطباق کامل با قرائت مشهور دارد و نسبت «تساوی» یا «این همانی» با قرائت مشهور دارد.

۱-۱. امتیازهای روایت حفص از عاصم

درباره ویژگی‌ها و امتیازات روایت حفص از عاصم، حرف‌های زیادی زده شده است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۳۵۳؛ بهارزاده، ۱۳۷۵، صص ۷۵-)

۹۵؛ ..). لیکن درباره امتیازهایی که آن را با قرائت مشهور مرتبط می سازد می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱-۱-۱. عدم بدعت در روایت حفص از عاصم

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت آن است که قرائت عاصم (متوفی ۱۲۹) از نظر زمانی بر برخی قراءات بدعت آمیز عراقی مانند قرائت حمزه (متوفی ۱۵۶) و کسائی (متوفی ۱۸۹) تقدم دارد. این قراءات از دو ناحیه دچار اشکال جدی بودند، نخست شیوه‌های بدعت آمیز قرائت از نبر، تدویر، مدّ و إمالة نابعجا،...^۲ (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷؛ ابن غلبون، ۲۰۰۱، ص ۴۸۷). ثانیاً؛ اجتهادات ادبی در قرائت قرآن کریم و بروز این نوع ویژگی‌ها در قراءات مربوط به حمایت جدی مأمون عباسی و خلفای بعد وی از موسیقی و ادبیات در قرن سوم هجری بود (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۸؛ قفطی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۵۹) در حالی که قرائت عاصم، به دلیل تقدم زمانی، قرائتی است که عاری از شیوه‌های بدعت آمیز آهنگین و اجتهادات ادبی است (بستانی، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۴۲).

۱-۱-۲. تلاش حفص برای رسیدن به قراءة العامة

این قرائت که توسط ابو عبدالرحمن سلمی نقل شده و عاصم ادعای اخذ آن را از ابو عبدالرحمن سلمی دارد، به گفته او همان قراءة العامة است و قرائتی یگانه که همه بر اساس

۲. «نبر» به معنای بالابردن صوت در برخی مقاطع کلمات است، به شکلی که در تلفظ کلمه نشاطی باشد که سبب تشخیص صوت حرفی از حرف دیگر باشد (احمد، بی تا، ص ۴۵). «مدّ» در لغت به معنای زیادی و در علم قراءت به معنای کشیدن صوت حرف، به اندازه دو حرکت یا بیشتر در ملاقات با همزة یا سکون است. تدویر: قرائت بین طمأنینة و سرعت را تدویر می گویند (شافعی حقیان، ۲۰۰۱، ص ۱۶۰ و ۲۳۷). «اماله» در لغت به معنای مایل کردن و در اصطلاح به دو قسم کبری و صغری تقسیم می شود، اماله کبری به معنای نزدیک کردن فتحه به کسره و الف به یاء و اماله صغری به معنای تلفظ الف به شکل فتحه است (مقروش، ۲۰۰۱، ص ۸۸) البته باید توجه داشت اماله ابتدا، اعم از اشمام، تفخیم، .. بوده است (شلیبی، ۲۰۰۸، ص ۴۴)

همان قرآن را قرائت کرده‌اند.^۳ این ویژگی که قرائت ابو عبدالرحمن سلمی قرائت جامعه اسلامی بود که وی به دستور عثمان ۴۰ سال در عراق به مردم آموزش داد و قرائت واحدی بود در سخن ابن مجاهد به عنوان ویژگی ممتاز قرائت عاصم آمده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، صص ۶۶-۶۹). در روایت حفص از عاصم مواردی وجود دارد که نشان می‌دهد حفص از قرائت عامه تبعیت کرده است نه قرائت عاصم و این نشان می‌دهد حفص در قرائت خود به دنبال قرائت عمومی مسلمانان بوده است (جدیع، ۲۰۰۶، ص ۵۰۷). مانند قرائت کلمه «ضعف» و آن قرائت را از طریق عاصم نقل کرده است (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۹۹).^۴

۱-۱-۳. تسمیه «نسبت مقلوب» به روایت حفص از عاصم

درباره این «نسبت مقلوب» دو عبارت وجود دارد که نشان می‌دهد، این لقب، عامدانه اتفاق افتاده است. نخست؛ ابو عمرو دانی گفته است: «هو الذی أخذ القراءة عاصم عن الناس تلاوة»؛ حفص کسی است که قرائت عاصم را، از تلاوت مردم گرفته است (دانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۱۴۲؛ ابن جزری، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۵۴). و در عبارت دیگر آمده است: «أخذ عنه الناس قراءة عاصم»؛ مردم، قرائت عاصم را از روایت حفص دریافت کردند (حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۱۶). عبارت اول نشان می‌دهد، حفص به دنبال قرائت عاصم، از طریق تلاوت عمومی

۳. «قال أبو عبد الرحمن السلمی کانت قراءة أبي بكر و عمر و عثمان و زید بن ثابت و المهاجرین و الأنصار واحدة كانوا یقرءون القراءة العامة و هی القراءة التي قرأها رسول الله صلى الله عليه و سلم علی جبریل مرتین فی العام الذی قبض فيه و كان زید قد شهد العرضة الأخيرة و كان یقرء الناس بها حتی مات و لذلك اعتمده الصدیق فی جمعه و ولاه عثمان (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۲۳۷).

۴. اگرچه این دیدگاه مورد پذیرش برخی نیست و به خلاف آن باور داشته‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۸) ولی باید توجه داشت نسبت دادن یک حدیث به غیر قائلش در قرن سوم و چهارم هجری، موضوعی شایع و مرسوم در محیط عراق بوده است (دارقطنی، ص ۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۳۲، ص ۴۳) و باید توجه داشت برخورد قراء با موضوع قرائت یک برخورد حدیثی بوده است. (ملجرت، ۱۳۹۷، صص ۱۰۵-۱۳۶) بنابراین اگر حفص قراءت عمومی را به عاصم نسبت دهد، نباید آن را امری عجیب دانست، بلکه این عمل در فضای عراق، در آن مقطع زمانی امری بعید نبوده است.

مردم بوده است و عبارت دوم، نشان می‌دهد که مردم قرائت عاصم را از او گرفته‌اند. عبارت دوم، مدعایی بی دلیل و نا سازگار با قرائن تاریخی مانند مرجعیت «شعبه» در قرائت عاصم است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱). و عبارت نخست به دلیل انطباق با قرائن تاریخی صحیح است. بنابراین چنانچه آیت الله محمد هادی معرفت می‌گوید: حفص در به دست آوردن قرائت عمومی تلاش کرده است و این یک «نسبت مقلوب» است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴). باید توجه داشت ابن مجاهد تصریح می‌کند؛ در قرن دوم، روایت «شعبه» از «عاصم» مشهورتر بوده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱).

۱-۱-۴. موافقت روایت حفص با قراءه الجماعة

برخی متون قرن سوم و قرن چهارم هجری از نویسندگانی مانند: فراء (م ۲۰۷)، أخفش (م ۲۱۵)، زجاج (م ۳۱۱)، نحاس (م ۳۳۸)، سمرقندی (م ۳۹۵)، حکایت از وجود یک قرائت عمومی در بین آحاد جامعه اسلامی به ویژه در عراق دارد که با نام «قراءة الجماعة» و یا «قراءة العامة» شناخته می‌شده است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۱۲، ج ۱، ص ۱۹۰،...؛ أخفش، ۱۴۲۳، ص ۱۸۸؛ زجاج، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۹۰۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۰۲،...). تطبیق این قرائت با روایت «حفص از عاصم» شباهت حداکثری بین روایت حفص از عاصم و قرائت عمومی را می‌رساند. نخستین بار، موارد نسبت وارونه «قراءة العامة» به روایت حفص از عاصم در کتاب السبعة ابن مجاهد (م ۳۲۴)، در قرن چهارم هجری دیده می‌شود (حسینی، ۱۳۹۴، صص ۱۵۹-۱۸۶).^۵

^۵ برخی قرائن نشان دهنده آن است که ادعای ابن مجاهد در قرن چهارم هجری در مورد شهرت قراءات سبع در سرزمین‌های شام، عراق و حجاز محل تردید است. برخی قرائن مانند؛ شهرت قرائت مدنی نافع در مصر و الجزایر به جای شهرت قرائت ابن عامر، عدم شهرت قراءات حجازی نافع و ابن کثیر در مکه و مدینه.

۱-۲. دلیل «نسبت مقلوب» در روایت حفص عن عاصم

با توجه به آن چه بیان شد، این پرسش ایجاد می‌شود، که چرا در حال حاضر نامی از «قراءة العامة» یا «قراءة الجماعة» به عنوان یک قرائت رسمی در جهان اسلام وجود ندارد و این قرائت عمومی با نام روایت «حفص از عاصم» شناخته می‌شود و عبارت دیگر چرا این «نسبت مقلوب» به وجود آمده است؟

در سده چهارم هجری هفت قرائت، توسط ابن مجاهد، قاری دربار عباسی معرفی شد (شاهین، ۲۰۰۵، ص ۲۲۶)،^۶ وجود نامی از «قراءة الجماعة»، یا «قراءة العامة»، به دلیل علم‌آور بودنش که دغدغه مهم جامعه عراق در قرن دوم تا چهارم هجری بود، می‌توانست اعتبار سایر قراءات را که در میان خلفاء عباسی، حامیانی داشت (قمی، بی تا، ج ۳، ص ۲۹۶) مخدوش کند، توضیح آنکه در عراق اصحاب رأی به ویژه ابو حنیفه و شاگردانش تنها روایه «العامة عن العامة» یا همان «خبر متواتر» را حجت می‌دانستند و این اندیشه در قرن‌های دوم تا چهارم هجری در عراق بر بوم عراق، به دلیل فعالیت طولانی سران اصحاب رأی، لازمه پذیرش هر نوع روایت و حدیثی بود (منشاوی، ۱۳۱۱، صص ۵۴۳-۵۴۷؛ تستری، ۱۶۷، ص ۴۲؛ کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳؛ شاشی، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۷۲).

طبیعتاً چون قراءات در قالب روایت مطرح می‌شد و ابن مجاهد متعلق به جامعه عقل‌گرایان بود (ملچرت، ۱۳۹۷، صص ۱۰۵-۱۳۶) برای اثبات حجیت روایاتش از قاریان، نیاز به اثبات تواتر و یا حداقل شهرت داشت و طرح تواتر یا شهرت، برای قراءات که حتی اتصال سند در آن وجود نداشته، بی‌شک یک معضل فرهنگی برای حکامی بود که به

^۶ این در حالی است که خود ابن مجاهد قرائتی را که عثمان قرآن را بر اساس آن جمع کرد، در عبارتی قرائتی واحد معرفی می‌کند: «القراءة التي جمع عثمان عليها قراءة ابو عبدالرحمن السلمي» (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۶۹).

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

۵۳

قراءات آهنگین اهتمام داشتند.^۷ برای حلّ این معضل در جامعه اسلامی دو راه کار اندیشه شد:

الف) نخست، این که نام قرائت عمومی مسلمانان، از دایره قراءات حذف شود. بنابراین لازم بود که «قراءة الجماعة» یا «قراءة العامة» در ضمن یکی از همین قراءات سبعة یعنی روایت حفص از عاصم لحاظ شود و روایت حفص از عاصم، به دلایل نامبرده حائز شرایط این اندراج بود.

ب) دوم اینکه برای قراءات شش گانه دیگر ادعای «شهرت» شود که این کار نخستین بار توسط ابن مجاهد در کتاب *السبعة فی القراءات* صورت گرفت، وی ادعا کرد هفت قرائتی را که در سرزمین های عراق، حجاز و شام مشهور بوده است در کتاب خود جمع آوری کرده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۸۸). و حمایت حکومت عباسی از ابن مجاهد (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۱۷) به کار وی قطعیت و رسمیت بخشید. بنابراین اصطلاح روایت حفص از عاصم، جایگزین «قرائت مشهور» مسلمانان گردید و به علت نسبت تساوی و این همانی بین این دو قرائت، اعتراضی به این نسبت واورنه صورت نگرفت و این «نسبت مقلوب» شکل یک انگاره قطعی به خود گرفت (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۵۴).^۸

^۷ نمونه این معضلات را می توان در منازعات ابن شنبوذ و ابن مجاهد دید که ابن شنبوذ ادعای ابن مجاهد را بر جمع آوری قراءات سرزمین های اسلامی انکار می کند و می گوید: گام های وی در طلب علم غبار نگرفته است (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲۴، ص ۲۳۵).

^۸ البته این نسبت وارونه دلایل دیگر تاریخی و مذهبی نیز دارد. مانند توجیه اقدام قرآن سوزی عثمان بن عفان به بهانه رفع اختلاف قرائت،... که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست.

۲. قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع)

پس از طرح مقدمات مذکور، روشن است اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن کریم و در استنباط از نص قرآن کریم، قرائتی از قرآن کریم را ملاک و معتبر می‌دانسته‌اند. زیرا اگر در نزد ایشان همه قراءات به یک اندازه اعتبار می‌داشت، می‌بایست حداقل متعرض ثمرات متفاوت فقهی و تفسیری برخی از قراءات می‌شدند، در حالی که حتی یک نمونه روایت تفسیری که امام (ع) اختلاف قراءات را متذکر شده باشد، در متون روایی دیده نشده است، بر عکس متون روایی وجود دارد که «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ نَزَّلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰). این نکته مهم نشان می‌دهد در زمان حیات اهل بیت (ع) حداقل تا زمان امام صادق (ع)، اختلاف قرائتی معتبر و قابل اعتنا در فضای گفتمان دینی وجود نداشته است. زیرا اگر اختلاف قرائت معتبری وجود داشت، توجه به این اختلاف نشان‌گر علم اهل بیت (ع) و تبحر ایشان در تفسیر بود، چنانچه در فقه، امام صادق (ع) به اختلاف مذاهب فقهی موجود، توجه و اعتنا داشتند و اطلاع ایشان از اختلاف مذاهب را نشان‌گر اعلم بودن ایشان دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶، ج ۳، ص ۳۷۱). بنابراین عدم توجه امام (ع) در تفسیر به قراءات دیگر نشان‌گر عدم اعتبار آن بوده است. در این پژوهش تلاش بر آن است با استفاده از روایات اهل بیت (ع) به مثابه اسناد و شواهد تاریخی و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم، به قرائت معتبر در نزد ایشان دسترسی پیدا شود.

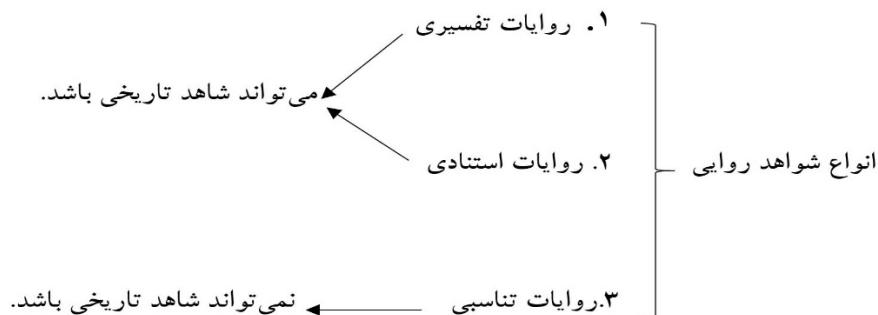
۲-۱. شواهد روایی کشف قرائت اهل بیت (ع)

در تفاسیر روایی، ذیل یک آیه قرآن کریم گونه‌های مختلفی از روایات دیده می‌شود که علی‌رغم تفاوت ماهوی، به صورت درهم و بدون تفکیک در کتب تفسیر روایی ذکر شده است. مفسر تفسیر روایی وقتی که به یک آیه از قرآن کریم رسیده و خواسته اقدام به تفسیر کند با چند نوع روایت رو به رو بوده است. گاه هدف از بیان یک روایت، تبیین یک مفهوم پنهان در آیه بوده است و روایت در مقام تفسیر آیه بوده است.

نوع دیگری از روایات وجود دارد که امام در پی تفسیر آیه نبوده است، ولی در مقام بیان یک موضوع فقهی، کلامی، اخلاقی، به یک آیه از قرآن کریم استناد کرده است. تفاوت این روایات با دسته اول آن است که نباید تصور کرد، مفهوم روایات، تفسیر آیه است، بلکه آن نوعی از استناد بوده است.

نوع سوم هم وجود دارد که امام نه در پی تفسیر آیه بوده است و نه در مقام اثبات یک موضوع فقهی - کلامی به آیه استناد کرده است و تنها مفسر و مؤلف تفسیر روایی، بین آن روایت با مفهوم آیه مشابهتی درک کرده است و آن روایت را ذیل آیه مد نظرش ذکر کرده است (شکرانی، ۱۳۹۷، صص ۴۵-۷۶).

از سه دسته مذکور، تنها دو نوع نخست در مسأله بررسی مستندات برای شناخت قرائت معتبر، در نزد امام مورد استفاده قرار می گیرد. ولی نوع سوم چون صراحتی در تفسیر آیه ندارد، نمی توان از آن به عنوان شاهد تاریخی بر قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) استفاده کرد.



در این پژوهش، جهت تعیین جامعه آماری از روایات تفسیری، قرآن کریم به ۶ قسمت تقسیم شده و از هر قسمت چند شاهد روایی با ملاکی که بیان شد، انتخاب شده

است، تا قرائت معتبری که امام (ع) بر اساس آن اقدام به تفسیر نموده است، روشن شود و بین آن با قراءات سبع مقایسه صورت گرفته است. بررسی تمامی نمونه‌ها یک نتیجه را نشان داد و حتی یک مورد استثناء دیده نشد و آن این که امام (ع) بر اساس قرائت مشهور مسلمانان یا همان روایت حفص از عاصم، اقدام به تفسیر نموده است و در هیچ آیه‌ای که در آن اختلاف قرائت وجود دارد، دیده نشد که امام (ع) بر اساس قرائتی جز قرائت مشهور مسلمانان، مثلاً تنها بر اساس قرائت کسائی، یا نافع، ... اقدام به تفسیر کرده باشد.

۲-۱-۱. بخش اول شواهد روایی

در بخش اول شواهد روایی ۱۲ نمونه روایت تفسیری و تحلیل آن به‌عنوان شاهد تاریخی بر قرائت معتبر در نزد اهل البیت (ع) در قالب جدول ذکر می‌شود. و در بخش دوم ۵ شاهد روایی دیگر به صورت تفصیلی مطرح می‌شود تا حصر قرائت اهل بیت (ع) در قرائت مشهور یا همان روایت حفص از عاصم، با ترسیم روابط منطقی و سبب و تقسیم تبیین گردد.^۹

شماره	آیه	اختلاف قرائت	قرائت مشهور	روایت تفسیری	تحلیل شاهد تاریخی
۱	«فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷)	آدم منصوب ابن کثیر و ابن محیصن جمهور: آدم مرفوع (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸۵)	آدم مرفوع	عن ابی عبدالله (ع): وَ عَلَّمَهُ الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَلَقَّاهَا مِنْ رَبِّهِ - وَ هِيَ «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - ... (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۴)	«الَّتِي تَلَقَّاهَا» کلماتی که آدم آن را دریافت کرد.

^۹ «سبب» به معنای آزمودن است و تقسیم به معنای جمع کردن و شمردن همه آنچه که احتمال می‌رود علت باشند. بنابراین، برهان سبب و تقسیم عبارت است از آن که فقیه تمامی آنچه که امکان علت بودن آنها می‌رود را جمع کند و پس از بررسی یکایک آنها و اثبات علت نبودن هر یک با دلیل، در نهایت به علت حقیقی حکم پی برد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۳۷۲).

<p>«يُنْسِبُهَا» امور غیبی که نبوده است و سبب محو میشود. این تفسیر با فراموشی سازگار است نه تأخیر انداختن</p>	<p>عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ: «مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِبُهَا- نَأْتِي بِحَرْفٍ مِثْلِهَا» قَالَ: التَّايِبُ مَا حَوَّلَ وَ مَا يُنْسِبُهَا: مِثْلُ الْعَيْبِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ بَعْدَ كَقَوْلِهِ «تَمَحَّوْا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۱۶)</p>	<p>نُنسِبها بدون همزه</p>	<p>نافع، حمزه، كسائي، ابن عامر، حفص از عاصم، «ننساها» از نسی به معنای فراموشاندن و باب افعال ابن كثير و ابو عمرو «ننساها» از نسا به معنای تأخیر انداختن (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۷۱)</p>	<p>ما نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِبُهَا نَأْتِي بِحَرْفٍ مِثْلِهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره: ۱۰۶)</p>	<p>۲</p>
<p>«مَيْت» به صورت مشدد دلالت بر انسان مرده می کند و «میت» با یاء ساکن به معنای زمین مرده است و در این روایت و استناد امام (ع) به آیه مفهوم انسان مرده است.</p>	<p>حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ لَمْ يَكُنْ مَيْتًا، فَإِنَّ الْمَيْتَ هُوَ الْكَافِرُ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَقُولُ «يَخْرُجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيْتِ وَ يَخْرُجُ الْمَيْتُ مِنَ الْحَيِّ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۴)</p>	<p>«مَيْت» مشدد</p>	<p>حفص عن عاصم، نافع، كسائي، «مَيْت» ياء مشدد و ابو عمرو، ابن عامر، ابن كثير، ابوبكر عن عاصم «میت» ياء بدون تشدید (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۷۴)</p>	<p>تَوْلِجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَ تَوْلِجُ النَّهَارِ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيْتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران: ۲۷)</p>	<p>۳</p>

<p>در تفسیر امام باقر(ع) از این آیه؛ تضاعف بیش از هفتاد برابر موکول به شرط صحت ایمان شده است و سخنی از تکرار تضاعف نیست و فعل «یضاعف» در روایت به کار رفته است نه یضعف</p>	<p>عن الباقر علیه السلام: ... قد قال الله فَيُضَاعَفُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً فَلِلْمُؤْمِنِينَ هَمُّ الَّذِينَ يُضَاعَفُ اللَّهُ لَهُمْ حَسَنَاتُهُمْ لِكُلِّ حَسَنَةٍ سَبْعِينَ ضِعْفًا فَهَذَا فَضْلُ الْمُؤْمِنِ وَيَزِيدُهُ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِهِ عَلَى قَدْرِ صِحَّةِ إِيمَانِهِ أَضْعَافًا كَثِيرَةً... (فيض كاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷۵)</p>	<p>یضاعفها بدون تشدید</p>	<p>ابن کثیر، ان عامر، ابو جعفر، «یضعفها» خوانده‌اند که دلالت بر تشدید و تکرار تضاعف دارد و حفص از عاصم، ابو عمرو، کسائی، نافع و حمزه «یضاعفها» بدون تشدید خوانده‌اند که دلالت بر تضاعف صرف دارد.</p>	<p>۴</p> <p>إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَرَكَ حَسَنَةً يُّضَاعَفْهَا وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء: ۴۰)</p>
<p>روایت نشان می‌دهد آن چه پیامبر در آن مقطع مأمور به ابلاغ آن بود تنها ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین (ع) بود و این روایت با شکل مفرد «رسالة» سازگارتر است تا «رسالات»</p>	<p>عن ابي جعفر: ... يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ. فَأَخَذَ يَدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) يَوْمَ الْغَدِيرِ وَقَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ.</p>	<p>«رسالته» مفرد</p>	<p>ابو عمرو، ابن کثیر، حمزه، کسائی و حفص از عاصم، رسالته» به صورت مفرد و نافع، ابن عامر، ابوبکر از عاصم، به صورت جمع «رسالاته» (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۶۹)</p>	<p>۵</p> <p>«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مانده: ۶۷)</p>
<p>امام (ع) سنبل را که در این عبارت در واقع تفسیر «ثمر» است، به صورت مفرد بیان کرده</p>	<p>سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِهِ «وَ إِذَا أَنْجَمَ وَ أَنْجَمَهُ حَصَادِهِ» قَالَ الصَّبْعُ مِنَ السُّبْبِلِ - وَ الْكَفُّ مِنَ التَّمْرِ إِذَا حُرِّصَ. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۸)</p>	<p>«ثمر» مفرد</p>	<p>عاصم، ابن عامر، ابو عمرو، نافع، ابن کثیر، «ثمر» به صورت مفرد خوانده‌اند و حمزه و</p>	<p>۶</p> <p>«... كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ أَنْجَمَهُ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ</p>

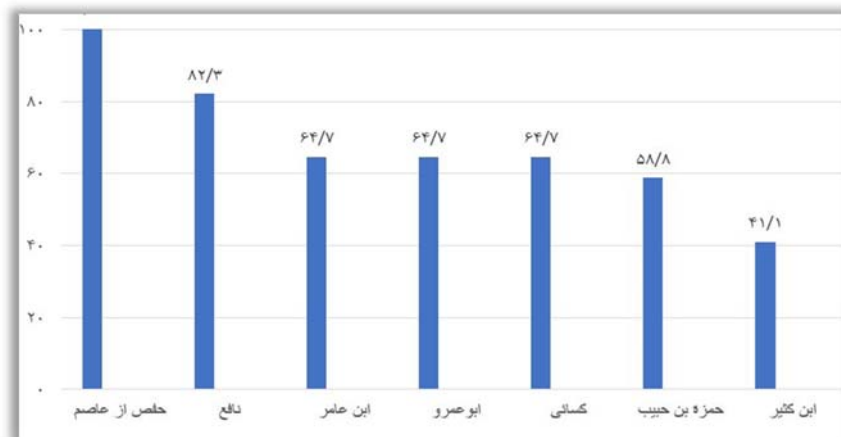
<p>است نه جمع به صورت سنابل یعنی حقّ از ثمر برابر ضغث از سنبل قرار داده شده است.</p>			<p>کسائی «ثمر» به صورت جمع خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۵۶۵)</p>	<p>المُشْرِفِينَ» (انعام: ۱۴۱)</p>	
<p>در این نمونه «أوفر» زیاد شدن جدال بنی امیه که یک فعل لازم است و استناد به این آیه، با قرائت «يُخْرِجُ» سازگارتر است تا قرائت «يُخْرِجُ»</p>	<p>«فَقَالَ حَسِينُ بْنُ عَلِيٍّ (ع): مَا بَأْسُ لِحَائِكُمْ أَوْفَرُ مِنْ لِحَائِنَا فَقَالَ ع- وَ الْبَلْدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ...» (مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۰۹)</p>	<p>«يُخْرِجُ»</p>	<p>قرائت عموم قراء سعه، «يُخْرِجُ» به صورت معلوم و ثلاثی مجرد است و قرائت ابان از عاصم، «يُخْرِجُ» به صورت متعدی و ثلاثی مزید باب افعال است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۸۱)</p>	<p>«الْبَلْدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حُبَّتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِيدًا كَذَلِكِ...» (اعراف: ۵۸)</p>	<p>۷</p>
<p>یَمِيزُ مفهوم برتری دادن و «یَمِيزُ» مفهوم جدا کردن را می‌رساند در این روایت با توجه به فعل «يعرف» روایت با قرائت «يَمِيزُ» یعنی شناختن و جداکردن سازگارتر است.</p>	<p>قال رسول الله (ص): ... به يعرف أوليائي من أعدائي و به يميز حزب الشيطان من حزبي ... (ابوحمره شمالی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۶)</p>	<p>«يَمِيزُ» ثلاثی مجرد</p>	<p>نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر و عاصم «يَمِيزُ» خوانده‌اند به صورت ثلاثی مجرد و کسائی، حمزه «يَمِيزُ» به صورت ثلاثی مزید از باب تفعیل خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۹۱)</p>	<p>« لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ » (انفال، ۳۷)</p>	<p>۸</p>

<p>امام صادق(ع) در تفسیر این آیه می فرماید: ایشان کفاری بودند که مسلمان شدند ولی قلوبشان مومن نبود که بهشتی شوند و کافر هم نبودند که جهنمی بشوند و ایشان در چنین حالتی بودند. این تفسیر امام (ع) با مفهوم «المرجون» تناسب بیشتری دارد</p>	<p>قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ ... ثُمَّ دَخَلُوا بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ فَوَعَدُوا اللَّهَ وَتَرَكُوا الْبَيْتَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ (قمی، ج ۱، ص ۳۰۴)</p>	<p>«مرجون» به معنای امیدوار</p>	<p>حمزه، کسائی، نافع، حفص از عاصم «مرجون» به معنای امیدوار خوانده‌اند و ابوعمر و ابن عامر، ابوبکر از عاصم، «مرجون» به معنای به تأخیر انداختن خوانده‌اند. (خطیب، ج ۳، ص ۲۰۰۰ ص ۴۵۲)</p>	<p>«وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِنَّمَا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِنَّمَا يُتَوَّبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۱۰۶)</p>	<p>۹</p>
<p>در این روایت به روشنی قرائت «یرتع و یلعب» تأیید می شود. چون یعقوب در مورد یوسف سخن می گوید و فعل غائب است، نه متکلم مع الغیر</p>	<p>عن ابی عبد الله(ع) : ان یعقوب کتب الی یوسف و أنّ إخوته من غیر أمه سألونی أن أبعثه معهم یرتع و یلعب، فبعثته معهم بکرة فجاءونی عشاءً بیكون (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۷۰)</p>	<p>«یرتع و یلعب» فعل غائب</p>	<p>عاصم، حمزه ، کسائی، نافع، یعقوب خوانده‌اند «یرتع و یلعب» و ابوعمر و ابن عامر، ابن کثیر، «نرتع و نلعب» خوانده‌اند. (خطیب، ج ۴، ص ۱۹۴)</p>	<p>أُرْسِلُهُ مَعَنَا عَدَا يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ وَ إِنَّمَا لَهُ حَافِظُونَ (یوسف: ۱۲)</p>	<p>۱۰</p>

<p>روایت امام صادق (ع) هم در شکل غائب است و به نظر می‌رسد قرائت غائب «فلا یسرف» را ملاک تفسیر خود قرار داده است.</p>	<p>عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إذا اجتمعت العدة على قتل رجل واحد، حكم الوالي أن يقتل أتهم شاءوا و ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد، إن الله - عز و جل - يقول: وَ مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّتِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۰۲)</p>	<p>«فلا یسرف» غائب</p>	<p>ابن کثیر، ابن عامر، نافع، ابوعمر و عاصم «فلا یسرف» به صیغه غائب و حمزه، کسائی «فلا تسرف» به صیغه مخاطب خوانده‌اند. (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۵۶)</p>	<p>«و لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّتِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا» (اسراء: ۳۳)</p>	<p>۱۱</p>
<p>این روایت در سیاق مخاطب است و خداوند عیسی (ع) را مخاطب قرار داده است بنابراین با فعل مخاطب سازگارتر است.</p>	<p>قال (ع): فيما وعظ الله به عيسى صَلَّى الله عليه و آله: و اعبدي ليوم كَأَلْفِ سَنَةٍ يَمَّا تَعُدُّونَ. و فيه أجزى بالحسنة أضعافها. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۱۹)</p>	<p>«تعدون» صیغه مخاطب</p>	<p>ابن عامر، ابو عمرو، نافع، حفص عن عاصم، «تعدون» به صورت مخاطب خوانده‌اند و کسائی، حمزه، خلف و ابن کثیر، «یعدون» به صورت غائب خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۶، ص ۱۳۱)</p>	<p>«وَ إِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ يَمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)</p>	<p>۱۲</p>

میزان انطباق روایات تفسیری با قراءات سبعة در نمونه های بررسی شده در قالب

نمودار به شرح ذیل است:



درصد انطباق روایات تفسیری با قراءات سبعة در نمونه های بررسی شده نیز به شرح

ذیل است:

۱۰۰٪	حفص
۸۲/۳٪	نافع
۶۴/۷٪	ابن عامر
۶۴/۷٪	ابو عمرو
۶۴/۷٪	کسایی
۵۸/۸٪	حمزه
۴۱/۱٪	ابن کثیر

شواهد روایی بیان شده نشان می دهد بی تردید قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) با روایت حفص از عاصم انطباق دارد. در ادامه ۴ شاهد تاریخی دیگر همراه با تحلیل دقیق و علمی ارائه می شود تا نشان دهد، تنها قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) در سده دوم هجری، از بین قراءاتی که در دوره بعد به وجود آمد و به قراءات سبع نامبردار گشت، قرائت مشهوری و معتبری است که رابطه تساوی با روایت حفص از عاصم در نمونه های بررسی شده دارد و این مسأله از طریق تبیین روابط منطقی و سبر و تقسیم اثبات می گردد.

۲-۱-۲. بخش دوم شواهد روایی

۲-۱-۲-۱. نمونه اول

آیه «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ»؛ می بینی کسانی که در دل‌هایشان بیماری است، در (دوستی با) آنان شتاب می‌ورزند. می‌گویند: «می‌ترسیم به ما حادثه ناگواری برسد». امید است خدا از جانب خود فتح (منظور) یا امر دیگری را پیش آورد، تا (در نتیجه آنان) از آنچه در دل خود نهفته داشته‌اند پشیمان گردند (مائده: ۵۲).

الف) اختلاف قراءات

در این آیه فعل «يُسَارِعُونَ» در قرائت جماعت، در باب ثلاثی مزید مفاعله و در قرائت دیگر از قتاده و اعمش و ابوالحسن نحوی در باب ثلاثی مزید افعال؛ «يُسْرِعُونَ» خوانده شده است، قرائت قراء سبعة، به جز کسائی همان «يسارعون» است و کسائی در الف آن اِماله کرده است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۹۰). يسارعون از باب مفاعله، به معنای سرعت گرفتن ایشان در دوستی و موالاتی که با یکدیگر دارند و در آن مفهوم مشارکت وجود دارد (قرطبی، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۷). ولی کسانی که «يُسْرِعُونَ» از باب افعال خوانده‌اند، منظورشان آن است که ایشان به سوی این عمل یعنی دوستی اهل کتاب سرعت گرفتند (ابن خالویه، ۲۰۰۰، ص ۳۳).

بنابراین تفاوت معنایی این دو قرائت آن است، که در آیه قبل که خداوند مؤمنان را از دوستی و معاونت اهل کتاب منع کرده بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده: ۵۱) اگر طبق قرائت «يُسْرِعُونَ» تفسیر صورت گیرد مراد آن است که برخی از

مسلمانان که در قلبشان بیماری است به سمت این دوستی سرعت می گیرند. ولی طبق قرائت «یسارعون» این گروه با اهل کتاب از روی دوستی معاونت و همکاری می کنند.

ب) شاهد تاریخی

در روایتی از امام علی (ع) چنین آمده است؛ درباره آیه «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» (مائده: ۵۲) از امام پرسش شد، امام (ع) فرمود: منظور از مرض، کفر نیست، بلکه مراد شک است، زیرا خداوند در ابتدای آیه ایشان را با لفظ ایمان خطاب کرده است و در کتاب خدا تناقض راه ندارد و در «مسارعتهم فیهم» رفع ضرر و دفاع از اهل کتاب مقصود است: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» المرض هاهنا هو الشك و الارتياب، لا الكفر؛ لأنه خاطبهم بلفظ الإيمان في أول الآية، و الكتاب الكريم محروس من التناقض و مسارعتهم فیهم رفع المضار عنهم و المدافعة دونهم» (حسینی، بی تا، ج ۱، صص ۱۳۶-۱۴۳).

ج) تحلیل شاهد

امام علی (ع) در این روایت به موضوع قرائت نمی پردازد، بنابراین این روایت که بازمانده از قرن دوم هجری است به عنوان یک مستند و شاهد تاریخی می تواند، مبین قرائت معتبر در نزد اهل بیت (ع) باشد. این روایت، یک شاهد و مستند تاریخی اولیه است، وی در تفسیر آیه، از واژه «مسارعتهم» استفاده کرده است. و این واژه با قرائت «یسارعون» منطبق است، زیرا «مسارعه» از باب ثلاثی مزید مفاعله است و با یسارعون مناسبت بیشتری از فعل «یسرعون» دارد. بنابراین می توان گفت؛ این روایت یک شاهد تاریخی اولیه برای اثبات

^۱ باید توجه داشت چون اطلاع ما از روایات امام علی (ع) از طریق کتب حدیثی است که از قرن دوم و سوم هجری باقی مانده است بنابراین در این جا این شاهد تاریخی را شاهدهی از قرن دوم هجری و نه قرن اول هجری به شمار می آوریم.

قرائت «یسارعون» در قرن دوم هجری در نزد اهل بیت (ع) است. بر اساس این روایت، قرائت امام علی (ع) و یا حداقل قرائتی که در قرن دوم هجری، تفسیر بر اساس آن صورت می‌گرفته است، منطبق با قرائت عمومی مسلمانان است. ولی این شاهد، قرائت خاصی را به عنوان قرائت منحصر نشان نمی‌دهد. زیرا همه قراء سبعة «یسارعون» خوانده‌اند و تنها انطباق قرائت اهل بیت (ع) را با قرائت قراء سبعة نشان می‌دهد. در این نمونه بین قرائت مشهور، روایت حفص از عاصم و سایر قراءات سبعة رابطه تساوی برقرار است.

۲-۱-۲-۱. نمونه دوم

آیه: «فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ»؛ پس آنان را با اجازه خانواده شان به همسری (خود) در آورید و مهر شان را به طور پسندیده به آنان بدهید (به شرط آنکه) پاکدامن باشند نه زناکار، و دوست گیران پنهانی نباشند. پس چون به ازدواج (شما) در آمدند، اگر مرتکب فحشا شدند، پس بر آنان نیمی از عذاب (مجازات) زنان آزاد است (نساء: ۲۵).

الف) اختلاف قرائت

در این آیه، نافع، ابن کثیر، ابو عمرو و ابن عامر و حفص از عاصم کلمه «أُحْصِنَ» را به صورت فعل جمع مؤنث غائب مجهول خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۲۳۱). ولی در قرائت دیگر توسط حمزه، کسائی و و مفضل و ابی بکر از عاصم «أُحْصِنَ» فعل جمع مؤنث غائب معلوم قرائت شده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۲۳۱).

در اختلاف معنایی دو قرائت گفته شده است، بر اساس قرائت فعل «مجهول» مراد منظور «ازدواج» است و در قرائت فعل «معلوم» منظور «ا سلام آوردن» است (قرطبی، بی تا، ۵: ۱۴۳). به این معنا که در قرائت «أُحْصِنَ» به صورت مجهول زن به واسطه ازدواج در

حصن قرار می‌گیرد، ولی در قرائت «أحصن» به صورت معلوم، زن به واسطه اسلام خود را در حصن قرار می‌دهد.

ب) شاهد روایی

از امام درباره «فَإِذَا أُحْصِنَ» پرسیدم، امام فرمود: منظور آن است که به ایشان دخول شود، گفتم اگر دخول نشده باشد، آیا باز هم حدی بر ایشان هست، امام فرمود: آری: «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِذَا أُحْصِنَ؟ قَالَ إِحْصَانُهُنَّ أَنْ يُدْخَلَ بَيْنَ قُلْتِ إِنْ لَمْ يُدْخَلَ بَيْنَ أَمَا عَلَيْهِنَّ حَدٌّ قَالَ بَلَى» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۳۵).

ج) تحلیل روایت

در واژه «أُحْصِنَ» علاوه بر اختلاف قرائتی که در معلوم یا مجهول بودن آن در آیه وجود دارد، معنای متفاوتی نیز از سوی مفسران و لغت‌شناسان بیان شده است. اما روایتی در این زمینه وجود دارد که ضمن تفسیر آیه معنای روشنتری برای واژه بیان می‌کند. در واقع آن را به ازدواج زن تشریح می‌کند جایی که می‌فرماید: «إِحْصَانُهُنَّ أَنْ يُدْخَلَ بَيْنَ» در این تفسیر حتی این نکته نیز روشن می‌شود که «أُحْصِنَ» باید مجهول باشد، زیرا که فاعل در این فعل دو مفعولی، خود زن نیست، بلکه نقش زن مفعول است و لازمه شکل‌گیری فعل احصان، وجود شخص دومی به عنوان فاعل است. این از زیبایی‌های قرآن است که خداوند گاه در بعض موارد که معذوریت بیان وجود دارد، با تعبیری همراه با کنایه و از روی حیاء از مسائل جنسی سخن می‌گوید.

تفسیر امام از این آیه با قرائت مجهول «أُحْصِنَ» سازگاری دارد. این روایت یک شاهد تاریخی است که امام (ع) در تفسیر قرآن کریم قرائتی را ملاک قرار داده است که با قرائت کسائی و حمزه و روایت ابوبکر از عاصم سازگاری ندارد. این شاهد دیدگاه برخی از دانشمندان شیعه که در تفسیر قرائت «إِقْرَؤُوا کَمَا یَقْرَأُ النَّاسُ» منظور قرائت ابوبکر از عاصم را

مراد اهل بیت (ع) می‌دانند، را نفی می‌کند، چون در تفسیر این آیه روایت ابوبکر از عاصم مبنای تفسیر امام (ع) قرار نگرفته است. در این نمونه رابطه قرائت مشهور، روایت حفص از عاصم و قراءات سبعة را می‌توان در رابطه منطقی عموم و خصوص مطلق نشان داد. بنابراین میزان انطباق روایت حفص از عاصم و قرائت مشهور با قراءات سبع در نمونه بررسی شده به صورت رابطه عموم و خصوص مطلق است.

۲-۱-۳. نمونه سوم

آیه: «قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرُ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنْهَ وَ أَنْظُرُ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَنَّكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ أَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ به او گفت: «چقدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سالها) هیچ گونه تغییر نیافته است! به الاغ خود نگاه کن و برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوانها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم! هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است» (بقره: ۲۵۹).

الف) اختلاف قرائت

عاصم، کسائی و حمزه، «نشزها» خوانده‌اند و ابن عامر، نافع، ابن کثیر و ابوعمر و «نشرها» خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳۷۲). در تحلیل این اختلاف قرائت گفته شده است که منظور از «نشرها» محشور کردن و برانگیختن است و منظور از «نشزها» جمع کردن و به هم پیوستن است (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ص ۳۳؛ أخفش، ۱۴۲۳، ص ۱۳۱؛ معمر بن مثنی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۰ ...).

ب) شاهد روایی

ضمن روایت مفصلی از امام صادق (ع) آمده است؛ «... و نگاه کن به الاغت و این که تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دادیم و نگاه کن به استخوان‌ها که چگونه آن را جمع می‌کنیم و بر آن گوشت می‌رویانیم سپس به استخوان‌های پوسیده و پراکنده نگریست که به سوی او جمع می‌شد و به گوشتی که درندگان آن را خورده بودند که به استخوان‌ها از اطراف می‌پیوست: «... وَ انْظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلْكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْمًا فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ الْمَنْفُطَةِ تَجْتَمِعُ إِلَيْهِ وَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي قَدْ أَكَلْتَهُ السَّبَاعُ يَتَأَلَّفُ إِلَى الْعِظَامِ مِنْ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا وَ يَلْتَزِقُ بِهَا حَتَّى قَامَ وَ قَامَ حِمَارُهُ فَقَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹۰).

ج) تحلیل روایت

این روایت صرف نظر از صحت یا ضعف اسناد، به روشنی قرائت «نشزها» به معنای جمع کردن را ملاک در تفسیر قرار داده است، نه قرائت نشزها. زیرا از کلمه «تجتمع الیه» در تفسیر این آیه استفاده کرده است، این روایت یک شاهد تاریخی بر اعتبار قرائت «نشزها» در سده دوم و سوم هجری در نزد اهل بیت (ع) است. نکته‌ای که وجود دارد آن است که در قرائت این آیه بر خلاف نمونه قبلی قرائتی که در تفسیر معتبر شناخته شده قرائت کسائی، حمزه و عاصم است و قرائت عامر، ابن کثیر، نافع و ابوعمر و ملاک نیست و نقطه اشتراک در هر دو نمونه روایت حفص از عاصم است. یعنی در قرائت «أحصن» که قرائت حمزه و حبيب با سایر قراء متفاوت بود و طبق قراء مشهور بود، در آن جا روایت حفص از عاصم نیز منطبق با قراء مشهور بود و در «نشزها» که قراء حمزه و حبيب مخالف، قراء مشهور بود، باز روایت حفص از عاصم با قراء مشهور انطباق داشت و در هر دو نمونه علی رغم تغییر موضع قراء سبعة نسبت به قراء مشهور، موضع انطباق روایت حفص از عاصم با قراء مشهور تغییری نکرده است. به عبارت دیگر روایت حفص از عاصم در

هر دو نمونه جزء قراءاتی است که شواهد روایی با آن سازگار است و می‌توان رابطه عموم و خصوص من وجه برای آن ترسیم کرد.

۲-۱-۲-۴. نمونه چهارم

آیه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ روزی که زمین به غیر این زمین و آسمانها [به غیر این آسمانها] مبدل گردد و [مردم] در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند (ابراهیم: ۴۸).

الف) اختلاف قرائت

روایت حفص از عاصم، «تبدل» است و در قرائت دیگر أبان از عاصم «بُيْدَلُ» و در قرائت دیگر أبان از عاصم، «نبدل» آمده است (خطیب، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۵۲۰). در روایت حفص از عاصم «تبدل» فعل مفرد مؤنث غائب و به صورت مجهول آمده است چون «أَرْض» مذکر مجازی است و در قرائت دیگر «بیدل» به صورت معلوم آمده است که فعل مفرد مذکر غائب معلوم است و فاعل آن هو مستتر است و اگر مجهول قرائت شود، فعل از تذکیر لفظی واژه «أَرْض» تبعیت کرده است و اگر به صورت متکلم باشد، که فعل متکلم مع الغیر است.

ب) شاهد روایی

از امام باقر(ع) درباره آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸) پرسش شد، امام فرمود: روزی که زمین به نان پاکی تبدیل می‌شود که مردم از آن می‌خورند تا از حساب روز قیامت فارغ شوند: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ قَالَ تُبَدَّلُ حُبْرَةً نَفِيَّةً يَأْكُلُ مِنْهَا النَّاسُ حَتَّى يَفْرُغُوا مِنَ الْحِسَابِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۲۸۷).

ج) تحلیل روایت

امام در این روایت در مقام تفسیر آیه است و کلمه «تبدل» به صورت مفرد مؤنث مجهول به کار رفته است و کلمه «خبزه نقیه» برای کلمه «أرض» صفت است و در این عبارت مفعول به دوم است و از تأنیث معنوی «أرض» تبعیت کرده است و به صورت «خبزه نقیه» آمده است در حالی که اگر «أرض» را مذکر لفظی حساب می‌کرد می‌بایست برای مفعول به دوم که صفت «أرض» بوده است، از کلمه مذکر «خبز نقی» استفاده می‌شد.

این روایت، به‌عنوان یک شاهد تاریخی نشان می‌دهد، قرائتی که با تفسیر روایی بر مبنای آن بوده است قرائتی است که با قرائت عاصم و در شکلی دقیق‌تر تنها با روایت حفص از عاصم انطباق دارد. در این نمونه و نمونه شماره دو، روایت‌های دیگر از عاصم مثل روایت أبان از عاصم، یا روایت ابی بکر از عاصم با قرائت معتبر در تفسیر اهل بیت (ع) ناسازگاری وجود دارد.

۲-۱-۲-۵. نمونه پنجم

آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا اجْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ (این وضع هم چنان ادامه یافت) تا آن زمان که فرمان ما فرا رسید، و تنور جوشیدن گرفت؛ (به نوح) گفتیم: «از هر جفتی از حیوانات (از نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن! همچنین خاندانت را (بر آن سوار کن) - مگر آنها که قبلاً وعده هلاک آنان داده شده [همسر و یکی از فرزندان] - و همچنین مؤمنان را!» اما جز عده کمی همراه او ایمان نیاوردند (هود: ۴۰).

الف) اختلاف قرائت

این قرائت جزء مفردات حفص از عاصم است به این معنا که عبارت «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» را تنها حفص از عاصم «كُلٌّ» به شکل منون خوانده است و بقیه قراء و روایان دیگر از

عاصم همگی به صورت « مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ » (هود: ۴۰) یعنی بدون تنوین و با کسره «کلّ» خوانده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۳۳۳). تفاوت معنایی این دو قرائت آن است که در «کلّ» تنوین در واقع عوض از مضاف الیه است. یعنی از هر نوعی دو زوج و در قرائت «کلّ» بدون تنوین، اثنین تأکید برای زوجین می‌شود، یعنی دو زوج، که در مجموع ۴ عدد حیوان می‌شود (ابن خالویه، ۲۰۰۰، ص ۱۸۶؛ ابن عطیة، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۷۱).

ب) شاهد روایی

از امام صادق (ع) روایت شده است که نوح دو جفت از هر نوع از ازواج ثمانیه را در کشتی سوار کرد. از میش دو جفت که اهلی بودند و دو جفت که وحشی بودند و در کوهها بودند: «عن الصادق علیه السلام: حمل نوح في السفينة الأزواج الثمانية التي قال الله ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ فَكَانَ مِنَ الصَّائِغِ اثْنَيْنِ زَوْجٍ دَاخِلَةٍ يَرِيْبُهُا النَّاسُ وَ الزَّوْجِ الْآخِرِ الصَّائِغِ الَّذِي تَكُونُ فِي الْجِبَالِ الْوَحْشِيَّةِ أَحْلَلْ لَهُمْ صَيْدَهَا الْحَدِيثَ».

در روایت دیگر ذیل همین آیه آماده است؛ «هنگامی که خداوند خواست قوم نوح را هلاک کند ... خداوند دستور داد که او همه حیوانات را جمع کند، پس حیوانی باقی نماند مگر آن که نوح آن را جمع کرد. پس از هر جنسی از اجناس دو زوج داخل در کشتی کرد: «لما أراد الله هلاك قوم نوح عليه السلام ... أمره الله أن ينادي بالسريانية أن يجتمع جميع الحيوانات فلم يبق حيوان إلا حضر فأدخل من كل جنس من أجناس الحيوان زوجين...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۶۴).

ج) تحلیل روایت

این دو روایت به صراحت نشان می‌دهد، قرائت «کلّ» معتبر است، نه قرائت «کلّ» چون کلمه «جنس» یا «نوع» را در تفسیر آیه بیان کرده است. بنابراین این روایت، به‌عنوان یک «شاهد تاریخی بسیار ارزشمند» نشان می‌دهد، در جایی که روایت حفص از عاصم با تمامی

قراءات و حتی سایر روایات عاصم متفاوت بوده است، در تفسیر آیه، همین قرائت ملاک تفسیر قرار گرفته است و رابطه منطقی بین قرائت معتبر و روایت حفص از عاصم با سایر قراءات سبع رابطه تباین است. نمونه اخیر نشان دهنده حصر قراءت معتبر در نزد اهل بیت (ع)، از بین قراءات موجود، در قراءت مشهوری است که جزء منفردات حفص از عاصم نیز هست. بنابراین میزان انطباق روایت حفص از عاصم با روایت تفسیری در برابر سایر روایات از عاصم و قراءات در نمونه بررسی شده به صورت رابطه تباین است.

در نمونه‌های بررسی شده، روایت حفص از عاصم با قرائت معتبر در روایاتی که به‌عنوان شاهد تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است، سازگاری دارد، گاهی در این قراءات، کسائی و حمزه با عاصم شریک بودند و گاهی ابن عامر و نافع و ابو عمرو و ابن کثیر، و گاهی تنها روایت حفص از عاصم با روایت تفسیری سازگار بود و حتی برخی روایات دیگر از روایان عاصم مانند ابان یا ابوبکر، نیز با روایات تفسیری سازگاری نداشت. در ۱۷ نمونه بررسی شده، قرائت ملاک در روایات تفسیری با قرائتی که در جهان اسلام با نام روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود انطباق دارد. گاه شواهد روایی نشان می‌دهد که تفسیر اهل بیت (ع) مبتنی بر قرائتی است که با قراءات سبعه یا برخی از قراءات سبعه سازگار است و گاه شکل دیگر قراءات را بر نمی‌تابد و تنها با روایت حفص از عاصم سازگار است.

بنابراین ارزش و اعتبار این شواهد تاریخی به یک اندازه نیست^۱ و با استفاده از روش سبر و تقسیم و رسم شکل منطقی روابط بین قرائت مشهور و روایت حفص از عاصم و سایر

^۱ در بین نمونه‌های بررسی شده تنها یک نمونه وجود داشت که به ظاهر بین روایت حفص از عاصم و حکم فقهی مرتبط با آیه سازگاری دیده نشد و آن آیه «لَا تُقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» (بقره: ۲۲۲) زیرا در حکم فقهی اهل بیت (ع) پیش از غسل مباشرت جایز نیست و در حالی که آیه حرمت مباشرت را پایان پاکی از حیض ممنوع کرده است. ابن کثیر، نافع، ابن عامر، ابو عمرو و روایت حفص از عاصم «یطهرن» بدون تشدید و کسائی و حمزه و روایت ابی بکر از عاصم، «یتطهرن» با تشدید خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۱۸۸). قرائت اول به معنی خروج از حیض و

قراءات سبع قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) در روایت حفص از عاصم یا همان قرائت مشهور منحصر شد.

نتایج تحقیق

دیدگاه‌های محققان شیعه در مورد قرائت معتبر در طول تاریخ شیعه متفاوت بوده است، برخی چون اهل سنت به حجیت و تواتر قراءات سبع نظر داده‌اند، برخی تنها قدر مشترک قراءات سبع را متواتر دانسته‌اند، برخی تنها روایت حفص از عاصم یا روایت ابوبکر از عاصم را به مستند روایت «إِقرؤوا كما یقرأ الناس» معتبر دانسته‌اند، ولی عموم فقهاء و اصولیون متأخر اعتبار و حجیت قراءات سبع را به دلایل متعدد انکار کرده‌اند و تنها قرائت مشهور و همگانی در سرزمین‌های اسلامی را معتبر دانسته‌اند.

از آن جا که فعل و تقریر معصوم(ع) حجت است، شناسایی قرائتی که اهل بیت(ع) در تفسیر آن را ملاک قرار داده‌اند می‌تواند قرائت معتبر در نزد ایشان را نشان دهد، بررسی روایات به مثابه شواهد و اسناد تاریخی اولیه، غیر عمدی و سخت می‌تواند در اثبات قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) مورد استفاده قرار گیرد.

بررسی آماری این شواهد تاریخی نشان داد، بین قرائت معتبر در نزد اهل بیت(ع) و روایت حفص از عاصم، شباهت صد در صدی و نسبت تساوی یا این همانی برقرار است و هیچ کدام از قراءات و روایات دیگر از عاصم، در این حد با قرائت معتبر در شواهد روایی انطباق ندارند.

قرائت دوم به معنای غسل است ولی نکته‌ای که باید به آن توجه کرد آن است که این حکم فقهی اهل بیت(ع) تفسیر این آیه نیست. یعنی امام(ع) در هنگام بیان وجوب حکم غسل برای زنان به این آیه استناد نکرده است. اگر چه در تفاسیر روایی، این روایات ذیل این آیه مطرح شده است. در بسیاری از احکام فقهی این مسأله وجود دارد که ظاهر آیه با احکام فقهی ممکن است چندان منطبق نباشد مانند: احکام طهارت کلی انسان و نجاست کافر، احکام وضو، احکام خمس، ... و همان طور که گفته شد، روایات تناسی در این پژوهش قابلیت شاهد تاریخی بودن را ندارند.

اگرچه تسمیه قرائت مشهور به روایت حفص از عاصم، در جهان اسلام به دلایل و انگیزه‌های سیاسی و مذهبی در قرن سوم و چهارم هجری با حمایت حکومت عباسی شکل گرفته است، ولی واقعیت آن است که آن چه به نام روایت حفص از عاصم شناخته می‌شود، همان قرائت مشهوری است که مسلمانان در سراسر جهان اسلام از قرن دوم هجری تاکنون آن را می‌خوانند و در نزد اهل بیت (ع) قرائت معتبر در تفسیر بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقایی، علی، (۱۳۹۰)، «تاریخ گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد»، *صحیفه مبین*، شماره ۵۰، صص ۱۰۳-۱۴۲.
۳. آل عصفور، محسن، (۱۳۸۷)، *اتحاف الفقهاء*، قم: مکتبه العزیزی.
۴. ابن اثیر، مجد الدین، (۱۳۶۴)، *النهایه فی غریب الحدیث*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، (۱۴۰۶)، *المهدب*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. ابن جزری، محمد بن محمد، (۱۴۲۸)، *منجد المقرئین*، بیروت: دارالکلم الطیب.
۷. ابن جزری، محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، عربستان: مکتبه ابن تیمیة.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۹۹۲)، *المنتظم فی تاریخ الامم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۳۲)، *آفة اصحاب الحدیث*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه.
۱۰. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۹۵۶) *مناقب آل ابي طالب*، نجف اشرف: مطبعة الحیدریة.

- فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰
- ۷۵
۱۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، **المحرر الوجیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. ابن غلبون، طاهر بن عبدالمنعم، (۲۰۰۱)، **الاماله و التفخیم فی القراءات القرآنیه**، بیروت: تراث العربی.
 ۱۳. ابن قتیبه، عبدالله بن سلام، (۱۴۲۳)، **تأویل مشکل القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۴. ابن مجاهد، ابوبکر بن مجاهد، (۱۴۰۰)، **السبعة فی القراءات**، مصر: دار المعارف.
 ۱۵. ابن خالویه، حسین بن احمد بن خالویه، (۲۰۰۰)، **حجه فی القراءات السبع**، بیروت: دارالشروق.
 ۱۶. احمد، عطیه سلیمان، (بی تا)، **الفونیمات (المقطع، النبر، التفخیم)**، سوئیس: الآکادمیه الحدیثیه.
 ۱۷. أخفش، سعید بن مسعده، (۱۴۲۳)، **معانی القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۸. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، **کتاب الصلاة**، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
 ۱۹. بروجردی، حسین، (۱۴۲۲)، **تفسیر الصراط المستقیم**، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه.
 ۲۰. بستانی، قاسم، (۱۳۹۶)، «اسباب و زمان گسترش روایت حفص از عاصم»، **مطالعات قرآنت قرآن**، شماره ۸، صص ۱۱-۴۲.
 ۲۱. بهار زاده، پروین، (۱۳۷۵)، «روایت حفص از عاصم و دلایل ترجیح آن»، **فصلنامه بینات**، شماره ۱۲، صص ۷۵-۹۵.
 ۲۲. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲)، **روش شناسی تاریخ**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
 ۲۳. تستری، نورالله، (۱۳۶۷)، **الصوارم المهرقه**، تهران: انتشارات نهضت.
 ۲۴. جدیع، عبدالله بن یوسف، (۲۰۰۶)، **المقدمات الاساسیه**، بیروت: نشر الریان.
 ۲۵. حاج اسماعیلی، محمد رضا، (۱۳۹۳)، «گستره جغرافیایی تاریخی قراءات در جهان اسلام»، **مطالعات قرآنت قرآن**، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۲۸.
 ۲۶. حسنی، عبدالله بن حمزه، (بی تا). **مجموع رسائل الامام المنصور**، بیروت: مؤسسه زید بن علی الثقافیه.

- ۲۶ مقاله علمی - پژوهشی: «فرائد معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع) و...»/ حسینی و همکاران
- ۲۷ حسینی جلالی، محمد حسین، (۱۴۲۴)، *السرائط الوضیء علی قراءه اهل بیت النبی*، شیکاگو: The open school
- ۲۸ حسینی جلالی، محمد حسین، (۱۴۲۲)، *دراسه حول القرآن الکریم*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۲۹ حسینی، بی بی زینب، (۱۳۹۶)، «نگرش تاریخی به روایات قراءات اهل البیت (ع)»، *حدیث پژوهی*، شماره ۱۸، صص ۷-۳۸.
- ۳۰ حسینی، بی بی زینب، (۱۳۹۴)، «بررسی تاریخی قراءه العامه»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، صص ۱۵۹-۱۸۶.
- ۳۱ حموی، یاقوت، (۱۴۰۰)، *معجم الادباء*، بیروت: دارالفکر.
- ۳۲ حمیتو، عبدالهادی، (۲۰۰۳)، *قراءه الامام النافع عند المناربه*، مغرب: وزاره الاوقاف.
- ۳۳ خطیب، عبداللطیف، (۲۰۰۰)، *معجم القراءات*، دمشق: دار سعدالدین.
- ۳۴ خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، *التقریب و البیان*، بی جا: بی نا.
- ۳۵ دانی، ابو عمرو، (۲۰۰۷)، *جامع البیان فی القراءات السبع*، امارات: جامعه الشارقه.
- ۳۶ ذهبی، محمد بن أحمد، (۱۴۰۷)، *تاریخ الاسلام*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۳۷ زجاج، ابراهیم بن السری، (۱۹۸۸)، *معانی القرآن الزجاج و اعرابه*، بیروت: عالم الكتاب.
- ۳۸ زرکشی، بدر الدین، (۱۹۵۷)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- ۳۹ سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴)، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- ۴۰ ستوده نیا، محمدرضا، (۱۳۸۱)، «نگرشی بر قرائت عاصم بوایت شعبه»، *جامعه شناسی کاربردی*، شماره ۱۴، صص ۱-۲۲.
- ۴۱ سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶)، *بحر العلوم*، بیروت: دار الفکر.
- ۴۲ سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، *بغیة الوعاء*، لبنان: مکتبه العصریه.
- ۴۳ شاشی، ابوبکر، (۱۹۸۰)، *حلیه العلماء فی معرفه مذهب الفقهاء*، بیروت: الرساله.

- ۷۷ فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰
۴۴. شافعی حفیان، احمد محمود، (۲۰۰۱)، **أشهر المصطلحات في فن الأداء**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۵. شاه پسند، الهه، (۱۳۹۹)، «تحلیل تاریخی قراءات منسوب به ائمه اطهار(ع)»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۳، صص ۳۵-۷۴.
۴۶. شاهین، عبدالصبور، (۲۰۰۵)، **تاریخ القرآن**، قاهره: نهضة مصر.
۴۷. شریف مرتضی، (۱۴۰۵)، **رساله شریف المرتضی**، بی جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت.
۴۸. شکرانی، رضا، (۱۳۹۷)، «پژوهشی نو در گونه شناسی مدالیل روایات تفسیری»، **حدیث پژوهی**، شماره ۱۹، صص ۴۵-۷۶.
۴۹. شلبی، عبدالفتاح اسماعیل، (۲۰۰۸)، **الإمالة في القراءات**، مکه: جامعه أم القرى.
۵۰. شهیدثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۲۰)، **المقاصد العلیه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۱. ظالمی، حامد ناصر، (۲۰۱۸)، **قراءة اهل البيت (ع) القرآنية م صادرها و ترجیحاتها**، بغداد: الرافد للمطبوعات.
۵۲. عاملی، مرتضی، (۱۹۹۲)، **حقائق هامة حول القرآن الکریم**، بیروت: دار الصفوة.
۵۳. عامی مطلق، امیرحسین، (۱۳۹۸)، «انگاره مطابقت قراءه الناس با روایت حفص از عاصم»، **کتاب قیم**، شماره ۲۰، صص ۱۰۱-۱۲۴.
۵۴. عبدالغنی، عبدالفتاح، (۲۰۰۵)، **البدور الزاهره**، قاهره: دارالسلام.
۵۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲)، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۶. فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰)، **معانی القرآن**، مصر: دار المصریه.
۵۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر.
۵۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۹. قفطی، علی بن یوسف، (۱۴۰۶)، **أنباء الرواة إلى أنباء النحاء**، قاهره: دارالفکر العربی.

مقاله علمی - پژوهشی: «قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع) و...»/ حسینی و همکاران

۶۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، **کنز الدقائق**، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۶۱. قمی، عباس، (بی تا)، **الکنی و القاب**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۲. کاشانی، ابی بکر، (۱۴۰۹)، **بدائع الصنائع**، پاکستان: مکتبه الحبیبه.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۴. محسن، سالم، (۱۹۹۲)، **معجم حفاظ القرآن**، بیروت: دار الجیل.
۶۵. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵)، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۶. معمر بن مثنی، ابو عبیده، (۱۳۸۱)، **مجاز القرآن**، قاهره: مکتبه الخانجی.
۶۷. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، **الاختصاص**، قم: دارالمفید.
۶۸. مقروش، مختار مشری، (۲۰۰۱)، **کیف نقرأ القرآن**، بی جا: فالتا.
۶۹. مقریزی، احمد بن علی، (۱۴۲۰)، **إمتاع الأسماع**، بیروت: بیضون.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸)، **انوار الأصول**، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۷۱. ملچرت، کریستوفر (۱۳۹۷)، «نقد مقاله ابن مجاهد و پایه گذاری نظریه قرائت های هفتگانه»، **مطالعات قرائت قرآن**، شماره ۱۰، صص ۱۰۵-۱۳۶.
۷۲. منشاوی، عیود، (۱۳۱۱)، **الامام ابوحنیفه و عنایت به بالحديث**، قاهره: الازهر.
۷۳. نورایی، مرتضی، (۱۳۸۹)، «تحلیلی بر کاربرست شواهد تاریخی در تاریخ نگاری»، **نامه تاریخ پژوهان**، شماره ۲۴، صص ۱۸۱-۲۱۳.
۷۴. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۲۶) **فرهنگ فقه**، قم: مؤسسه دائره المعارف اسلامی.
۷۵. هروی، جواد، (۱۳۸۶)، **روش های پژوهش علمی در تاریخ**، تهران: انتشارات امیرکبیر.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Aghayi, Ali (2011), "Dating Hadith Based on Isnad Combined Analysis Method", *Sahife Mobin*, N. 50, p. 103-142.
3. Āl 'Uṣfūr, Moḥsin (2008), *Ithāf Al-Fuqahā*, Qom: Maktabat Al-'Azīzī.
4. Ibn- Athīr, Maj Al-Dīn (1985), *The End in the Strange Hadith*, Qom, Ismaili Institute.
5. Ibn Burāj, Abdul Aziz Ibn Nuhair (1406 AH), *Al-Muhadhab*, Qom: Islamic Publishing Institute.
6. Ibn Jazarī, Muhammad ibn Muhammad (1428 AH), *Munjid al-Muqri 'in*, Beirut: Dar al-Kalam al-Tayyib.
7. Ibn Jazarī, Muhammad ibn Muhammad (1351 AH), *ghāyat al-Nihāya fī Tabaqāt al-Qurrā'*, Saudi Arabia: Ibn Taymiyyah Library.
8. Ibn Jawzī, Abdul Rahman Ibn Ali (1992), *Al-Muntazam fī Ta'rīkh Al-Umam*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
9. Ibn Jawzī, Abdul Rahman Ibn Ali (1432 AH), *Āfat Ashāb al-Hadith*, Qom: Markaz Haqā'iq al-Islamiyah.
10. Ibn Shahr Āshūb, Muhammad Ibn Ali (1956), *Manāqib Āl Abi Tālib*, Najaf Ashraf: Al-Haydariya Press.
11. Ibn 'Atīyah, Abdul Haq Ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muharrar Al-Wajīz*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
12. Ibn Ghalbūn, Tāhir ibn 'Abdul Mun'im (2001), *Al-Imāla wal-Tafkhīm fī al-Qirā'āt al-Qur'ānīyah*, Beirut: Turāth al-Arabīyah.
13. Ibn Qutaybah, Abdullah Ibn Salam (1423 AH), *Ta'wīl Mushkil al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīya.
14. Ibn Mujahid, Abu Bakr ibn Mujahid (1400 AH), *AL-Sab'at fī al-Qirā'āt*, Egypt: Dar al-Ma'ārif.
15. Ibn Khāliwayh, Hussein bin Ahmad bin Khāliwayh (2000), *Hujjatun fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dar al-Shurūq.

16. Ahmad, 'Atīyah Suleiman (nd), *Al-Funīmāt* (Al-Muqatta', Al-Nabr, Al-Tafkhīm), Switzerland: Al-Akādīmīya Al-Hadith.
17. Akhfash, Saeed Ibn Mas'ada (1423 AH), *Ma'ānī al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
18. Ansari, Morteza (1415 AH), *Kitāb al-Salāt*, Qom: Congress in honor of Sheikh Ansari.
19. Boroujerdi, Hussein (1422 AH), *Tafsīr al-Sirāt al-Mustaqīm*, Qom: Institute of Islamic Studies.
20. Bostani, Qasim (2017), "the causes and time of the development of Haf's narration from Āsim", *Qur'an Readings Studies*, vol. 8, pp. 11-42.
21. Baharzadeh, Parvin (1996), "Haf's narration of Āsim and the reasons for its preference", *Bayanat*, vol. 12, pp. 75-95.
22. Pakatchi, Ahmad (2013), *Methodology of History*, Tehran: Imam Sadegh University Press.
23. Tustarī, Noorullāh (1988), *Al-Sawārim Al-Muharraqa*, Tehran: Nahdah Publications.
24. Jedī, Abdullah bin Yusuf (2006), *Al-Muqaddamāt al-Asāsīya*, Beirut: Ryan.
25. Haj Ismaili, Mohammad Reza (2014), "Historical Geographical Scope of Variant Readings in the Islamic World", *Qur'an Readings Studies*, vol. 2, pp. 109-128.
26. Hassanī, Abdullah bin Hamza (nd), *Majmū' Rasā'il al-Imam al-Mansūr*, Beirut: Zayd Ibn Ali Al-Thaqāfiya Foundation.
27. Hosseini Jalālī, Mohammad Hussein (1424 AH), *Al-Sirāt al-Wadī 'Alā Qirā'at Ahl Bayt al-Nabī*, Chicago: The Open School.
28. Hosseini Jalālī, Mohammad Hussein (1422 AH), *Dirāsatur Hawl al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Al-'A'lamī Foundation.
29. Hosseini, Bibi Zeinab (2017), "Historical Attitude to the Narrations of the Readings of Ahl al-Bayt (AS)", *Hadith Research*, vol. 18, pp. 7-38.

30. Hosseini, Bibi Zeinab (2015), "Historical study of public reading", *Qur'an and Hadith Studies*, vol. 16, pp. 159-186.
31. Himawī, Yāqūt (1400 AH), *Mu'jam al-Udabā*, Beirut: Dar al-Fikr.
32. Hamītū, Abdul Hādī (2003), *Qirā'at al-Imām al-Nāfi' 'Inda al-Maqāriba*, Maghreb: Ministry of Endowments.
33. Khatīb, Abdul Latif (2000), *Mu'jam al-Qirā'āt*, Damascus: Dar Sa'd al-Din.
34. Khū'ī, Sayed Abu al-Qāsim (nd), *Al-Taqrīb wal-Bayān*, Np.
35. Dānī, Abu 'Amr (2007), *Jāmi' al-Bayān fi al-Qirā'āt al-Sab'*, UAE: Al-Shāriqa University.
36. Zahabī, Muhammad ibn Ahmad (1407 AH), *Ta'rīkh al-Islam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabī.
37. Zajjāj, Ibrahim Ibn Al-Sari (1988), *Ma'ānī al-Qur'an al-Zajjāj wa I'rābih*, Beirut: Ālam al-Kitāb.
38. Zarkashī, Badruddīn (1957), *Al-Burhān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
39. Sobhani, Ja'far (1424 AH), *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāhith al-Usūl*, Qom: Imam Sadiq (AS) Foundation.
40. Sotoudehnia, Mohammad Reza (2002), "An Attitude Towards the Reading of Āsim Bi Riwayāt Shu'ba", *Applied Sociology*, vol. 14, pp. 1-22.
41. Samarqandī, Nasr ibn Muhammad (1416 AH), *Bahr al-'Ulūm*, Beirut: Dar al-Fikr.
42. Suyūtī, Jalāl al-Dīn (nd), *Bughyat al-Wi'āt*, Lebanon: Maktab al-'Asrīya.
43. Shāshī, Abu Bakr (1980), *Hilyat al-'Ulamā' fi Ma'rifat Madhhab al-Fuqahā*, Beirut: Al-Risāla.
44. Shāfi'ī Hafyān, Ahmad Mahmoud (2001), *Ashhar al-Mustalahāt fi Fan al-'Adā'*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Imīyah.
45. Shāhīn, Abdul Sabūr (2005), *Ta'rīkh al-Qur'an*, Cairo: Egyptian Movement.

46. Sharīf Mortadā (1405 AH), *Sharīf al-Murtadā's Treatise*, nd: Institute for the Research and Publications of the Knowledge of the Ahl al-Bayt (AS).
47. Shokrani, Reza (2017), "A New Research in the Typology of Indications of the Interpretive Narratives", *Research Hadith*, vol. 19, pp. 45-76.
48. Shalabī, Abdul Fattāh Ismail (2008), *Al-'Imāla fī Al-Qirā'āt*, Mecca: Umm Al-Qurā University.
49. Shahīd Thānī, Zayn al-Din ibn Ali (1420 AH), *Al-Maqāsid Al-'Ulyah*, Qom: Islamic Propagation Office,
50. Zālimī, Hāmid Nasser (2018), *Qirā'at Ahl al-Bayt (AS) al-Qur'anīya Masādiruhā wa Tarjīhātuhā*, Baghdad: Al-Rāfid lil Matbū'āt.
51. Āmilī, Mortadā (1992), *Haqā'iq Hāmma Hawl al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dar al-Safwa.
52. Āmī Mutlagh, Amir Hussein (2018), "The idea of matching the public readings with the Hafs's narration from Āsim", *Kitāb al-Qayyim*, vol. 20, pp. 101-124.
53. Abdul Ghani, Abdul Fattah (2005), *Al-Badr Al-Zāhira*, Cairo, Dar al-Salam.
54. Allameh Hillī, Hassan Ibn Yusuf (1412 AH), *Muntah al-Matlab fī Tahqīq al-Madhāhib*, Mashhad: Āstān Quds Razawī.
55. Farrā', Yahya bin Zīyād (1980), *Ma'ānī al-Qur'ān*, Egypt: Dar al-Misrīya.
56. Faiz Kāshānī, Mullā Mohsen (1415 AH), *Tafsīr Al-Sāfi*, Tehran: Al-Sadr Publications.
57. Qurtubī, Muhammad ibn Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*, Tehran: Nasser Khosrow.
58. Al-Qaftī, Ali ibn Yusuf (1406 AH), *Anbā' al-Ruwāt 'Ilā 'Anbā' al-Nuhāt*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

59. Qumī Mashhadī, Muhammad ibn Muhammad Reza (1987), *Kanz al-Daqā'iq*, Tehran: Publications of the Ministry of Islamic Guidance.
60. Qumī, Abbas (nd), *Al-Kunā wal-Alqāb*, Tehran: Sadr Library.
61. Kāshānī, Abi Bakr (1409 AH), *Badā'I' al-Sanā'I'*, Pakistan: Habībā Library.
62. Kulaynī, Mohammad Ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
63. Mohsen, Salem (1992), *Mu'jam Huffāz al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Jail.
64. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1415 AH), *Al-Tamhīd fī Ulūm Al-Qur'an*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
65. Mu'ammār ibn Muthannā, Abu 'Ubaydah (1381 AH), *Majāz al-Qur'an*, Cairo: Al-Khānjī Library.
66. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Al-Ikhtisās*, Qom: Dar al-Mufīd.
67. Maqrūsh, Mukhtar Mashrī (2001), *Kayfa Naqra' al-Qur'an*, Np: Fālītā.
68. Maghrīzī, Ahmad Ibn Ali (1420 AH), *Imtā' al-Asmā'*, Beirut: Baydūn.
69. Makarem Shirazi, Nasser (1428 AH), *Anwār al-Usūl*, Qom: Madrasat al-Imam Ali ibn Abi Tālib (AS).
70. Melchert, Christopher (2017), "Critique of the article 'Ibn Mujahid and the establishment of the theory of seven readings'", *Studies of Qur'an Readings*, vol. 10, pp. 105-136.
71. Minshāwī, 'Uyūd (1311 AH), "Al-Imam Abu Hanīfā wa 'Ināyatuhū bil-Hadīth", *Al-Azhar*, Cairo: vol. 6, pp. 543-547.
72. Nouraei, Morteza (2010), "An analysis of the application of historical evidence in dating", *Letter of Historians*, vol. 24, pp. 181-213.

73. Hashemi Shahroudi, Mahmoud (1426 AH), *Dictionary of Fiqh*, Qom: Islamic Encyclopedia Institute.
74. Herawī, Jawād (2007), *Methods of Scientific Research in History*, Tehra: Amir Kabir Publications.