

تاجتھا

پژوہیں نامی فقی

دوفصلنامہ علمی - پژوهشی
سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

قرائات مورد تقریر عملی و تأیید روایی اهل بیت بانگاہی بہ روایت حفص از قرائت عاصم^۱

حامد شریفی نسب^۲

چکیده

مسأله قرائت قرآن کریم از آنجا کہ از یک سو در موضوع برخی احکام فقہی دخالت مستقیم دارد و از سوی دیگر، گاہ در طریق استنباط احکام فقہی از آیات قرآن کریم قرار می‌گیرد، همواره مورد توجہ فقہا قرار داشته است. بررسی و ملاحظہ این امر کہ کدام قرائت یا قرائات از جانب اهل بیت علیہم السلام تجویز و تأیید شدہ است می‌تواند در احراز قرائات معتبر تأثیرگذار باشد. شناخت قرائات مجاز و معتبر، از دو راه قابل پیگیری است؛ یکی تقریر و عدم ردع اهل بیت علیہم السلام و دیگری تأییدات روایی صادر شدہ از آنان. با توجہ بہ رواج روایت حفص از قرائت عاصم در عصر حاضر در بسیاری از بلاد اسلامی شایستہ است شمول تجویز نسبت بہ این قرائت، بیشتر مورد توجہ قرار گیرد.

تاجتھا
پژوہیں نامی فقی

قرائات مورد تقریر عملی و تأیید روایی اهل بیت

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۱/۱۷
H.SHARIFINASAB@CHMAIL.IR

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران.

بررسی این موضوع نشان می‌دهد که هر قرائت شناخته شده و متعارفی که در عصر معصومان علیهم‌السلام دست کم گروهی از مسلمانان مطابق آن قرائت می‌کردند، فی‌الجمله مشمول تجویز است. تنها قرائاتی که با قرائت مطرح شده در روایات معتبر مطابقت ندارد و نیز قرائات شاذی که میان عموم مردم ناشناخته است، از دایره این تجویز، خارج‌اند. بر این اساس، روایت حفص از قرائت عاصم نیز - جز در بخش‌هایی که با روایات معتبر متفاوت است - در کنار سایر قرائات و روایات راویانشان، معتبر و مجاز تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: تقریر، حفص از عاصم، روایات، قرائت، قرائة الناس.

مقدمه

بررسی ابعاد مختلف مسأله قرائت از منظر فقه نشان می‌دهد که قرائت، گاه مستقیماً در موضوع برخی احکام فقهی هم‌چون وجوب قرائت صحیح در نماز، وجوب طهارت برای لمس آیات، حرمت کذب و سخن بدون علم بر خداوند متعال دخالت دارد و گاهی نیز در طریق استنباط حکم فقهی از آیات مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ از جمله استنباط حکم مسح یا شستن پا در وضو یا استنباط غایت حکم حیض از میان غسل و پاکی طبیعی.

از منظر روایات شیعه، قرآن تنها با یک قرائت از بستر وحی توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است؛^۱ چنان‌که بسیاری از بزرگان شیعه با استناد به همین روایات، انتساب قرائات متعدد به مرحله نزول را مردود دانسته‌اند؛^۲ هرچند این قرائت یگانه، پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تدریج در میان قرائات مختلف، مفقود و غیر قابل تمایز شد؛ اما شاید بتوان از میان قرائات مختلفی که در عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام در قرون نخست هجری میان مردم جریان داشت به قرائت یا قرائاتی دست یافت که به تأیید اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است. این امر از دو راه قابل پیگیری است: یکی تقریر و عدم ردع اهل بیت علیهم‌السلام و دیگری تأییدات روایی آنان.

تقریر آن است که در حضور معصوم عملی انجام گیرد یا در عصر معصوم عملی انجام شود که ایشان از آن اطلاع داشته باشد و از آن، ردع و منعی نکند؛ به شکلی که از سکوتشان، جواز آن فعل کشف شود. دلالت سکوت معصوم بر تأیید و تجویز فعل، به

مباحثات
پژوهشی فقهی

سال سوم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۰.

۲. طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۷؛ طبرسی، ج ۱، ص ۱۰؛ خویی، البیان، صص ۱۵۵-۱۵۹ و صص ۱۶۶-۱۶۷.

وجود شرایط نهی و ردع بستگی دارد؛ چه آنکه اگر مثلاً معصوم در تقیه باشد و شرایط سیاسی اظهار نظر فراهم نباشد، سکوت او دلالتی بر تأیید ندارد^۱.

در مقابلِ تقریر که دلیلی از جنس سکوت و بدون کلام است، تأیید روایی قرار دارد که تأییدی است از جنس سخن و کلام؛ کلامی که از زبان معصوم صادر شده است. شایان توجه است که در این زمینه باید روایاتی که در تأیید کلی یک یا چند قرائت مطرح شده‌اند مورد توجه قرار گیرند.

بر این اساس تقریر و تأیید روایی، دو ابزار مناسب برای ارزیابی و پالایش قرائات است تا بدین وسیله قرائت مُجاز و معتبر از غیر آن تبیین شود و در فقه و حتی تفسیر قرآن کریم، مورد استفاده قرار گیرد. این مقاله در صدد بررسی این موضوع است که «تقریر اهل بیت (علیهم‌السلام)» و «تأیید روایی اهل بیت (علیهم‌السلام)» هر یک چه قرائت یا قرائاتی را در بر می‌گیرد.

مبانی و پیش‌فرض‌ها

نوشتار حاضر بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌هایی سامان یافته است که لازم است پیش از ورود به موضوع اصلی مقاله به تشریح و تبیین آن پرداخت.

۱. بی‌اساس بودن ادعای تواتر قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه

بسیاری از علمای اهل سنت قرائات هفت‌گانه^۲ و بلکه قرائات ده‌گانه^۳ را متواتر دانسته‌اند که این تفکر در برخی آثار و تألیفات دانشمندان شیعی نیز راه یافته است^۴؛ اما عده‌ای از محققان اهل سنت و شیعه بر بطلان این دیدگاه تأکید کرده‌اند^۵.

تواتر در اصطلاح به خبری گفته می‌شود که به سبب کثرت ناقلان و راویان آن در هر

۱. نک: میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ۵۶۷؛ صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۲؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۶.

۲. نویری، شرح طيبة النشر، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. ابن جزری، منجد المقرئین، ص ۲۵؛ زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۳۴.

۴. نک: شهیدثانی، روض الجنان، ۲۶۴؛ میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۲۸.

۵. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۷۰؛ زرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۴۶۶؛ خوبی، البیان، صص ۱۵۵-۱۵۹؛ معرفت، التمهید، ج ۲، صص ۴۵-۸۹.

طبقه، به صحت آن علم حاصل شود و امکان تبانی همه آن‌ها بر کذب، ممکن نباشد.^۱ این در حالی است که هر یک از قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه، دست‌کم در طبقه قاری و راوی آن قرائت، هیچ تعددی ندارد و خبر منفرد از منفرد محسوب می‌شود.^۲

به عنوان مثال در قرائت عاصم به روایت حفص، نه در طبقه عاصم و نه در طبقه حفص، تعددی وجود ندارد. در سایر قرائات مثل روایت ورش از قرائت نافع، روایت قالون از قرائت نافع، روایت بزّی از قرائت ابن‌کثیر، روایت قنبل از قرائت ابن‌کثیر و سایر روایات و قرائات، در هیچ یک از آن‌ها، نه در طبقه قاری و نه در طبقه راوی، هیچ تعددی وجود ندارد؛ چه رسد به آنکه این تعدد به اندازه‌ای باشد که تبانی بر کذب را منتفی کند. البته باید در نظر داشت که روایت هر راوی، متفاوت از روایتِ راوی دیگر است. مثلاً روایت حفص و ابوبکر بن عیاش (شعبه) که هر دو قرائت عاصم را نقل کرده‌اند، دارای تفاوت بسیار است و هر یک، نقل مستقل محسوب می‌شود. بنابر این نباید دو راوی مختلف یک قاری را به معنای تعدد نقل یک قرائت دانست؛ زیرا هر یک قرائت مستقل و متفاوتی را روایت کرده‌اند که خود در نقل آن منفردند.

افزون بر این در طبقات میان قاری و پیامبر اکرم ﷺ نیز تعدد ناقلان قرائت، احراز نشده است؛ چنان‌که در بیشتر قرائات هفت‌گانه و ده‌گانه، اساساً سند متصلی برای قرائتشان ذکر نشده است؛ هرچند برای هر یک از آن‌ها سلسله مشایخ و اساتید قرائت ذکر شده است. برخی از قرائات نیز که برای آن‌ها سند ارائه شده است مانند روایت حفص از قرائت عاصم - که ادعا شده از طریق ابوعبدالرحمن سلمی به حضرت علی ؓ منتهی می‌شود - در هر طبقه، بیش از یک شخص وجود ندارد.

هم‌چنین در طبقات متأخر از قاریان نیز تواتری وجود ندارد؛ چنان‌که روایت حفص از قرائت عاصم، در طبقه بعد به دو راوی (عبید بن صباح و عمرو بن صباح) و در طبقه بعد از آن به سه راوی (اشنانی، فیل و زرغان) منتهی می‌شود^۳ که تعداد دو یا سه راوی در هر طبقه،

۱. ابن‌شهیّد ثانی، معالم‌الدین، صص ۱۸۴-۱۸۶؛ میرزای قمی، قوانین‌الاصول، ج ۲، ص ۳۸۰.
۲. زرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۴۶۶؛ خویی، البیان، ص ۱۵۹.
۳. ابن‌جزری، النشر فی القرائات العشر، ج ۱، ص ۵۵.

قطعاً با تواتر مبتنی بر کثرت علم آور ناقلان فاصله دارد.

بنابر این ادعای تواتر قرائت هفت‌گانه یا ده‌گانه، نه در طبقه قاریان و راویان آن‌ها پذیرفتنی است و نه در طبقات پیش از آنان و نه در طبقات متأخر؛ بلکه این قرائات در اکثر طبقات، انفراد دارند.

۲. ظاهری بودن جواز برآمده از تقریر

تجویز یک قرائت از راه تقریر، الزاماً به معنای صحت و مطابق واقع بودن آن قرائت نیست؛ بلکه صرفاً نوعی حجت شرعی در مسائل فقهی است؛ به این معنا که آن قرائت، از نظر شرعی مُجاز تلقی شده و قرائت آن مثلاً در نماز، مجزی از تکلیف است. دلیل این امر آن است که تقریر - به معنای سکوت معصوم در برابر یک فعل - تنها بر آن دلالت دارد که فعل انجام گرفته در حضور ایشان، حرام نیست؛ وگرنه مورد نهی و ردع ایشان قرار می‌گرفت؛ اما اینکه آیا این جواز، حکم واقعی آن عمل است یا صرفاً حکمی ظاهری است - که مربوط به حال مکلف در زمان جهل به حکم واقعی یا موضوع آن است، - تقریر بیانگر آن نیست؛ زیرا همین اندازه که یک فعل جایز باشد - حتی ظاهری - سکوت معصوم در مقابل آن موجب است. به همین دلیل است که تقریر می‌تواند به چند قرائت مختلف تعلق بگیرد، در عین آنکه قرائت صحیح و واقعی، تنها یک قرائت است؛ چه آنکه اجتماع حکم واقعی و حکم ظاهری در یک موضوع، محذور و تضادی ندارد.

البته در رابطه با تأیید روایی اهل بیت علیهم‌السلام ممکن است گفته شود که در بیان حکم واقعی ظهور دارد؛ اما به نظر می‌رسد در خصوص روایات نیز باید ظهور هر روایت به صورت مستقل بررسی شود تا روشن شود که اولاً آیا اساساً روایتی که قرائت خاصی را تأیید کرده باشد وجود دارد یا خیر؟ و ثانیاً آیا آن روایت در مقام بیان حکم واقعی است یا حکم ظاهری؟

۳. حجیت فی‌الجمله قرائت مورد تقریر یا تأیید روایی

حجیت یک قرائت می‌تواند مبنای احکام فقهی متعددی قرار گیرد؛ از جمله جواز قرائت مطابق یک یا چند قرائت در نماز یا غیر نماز، جواز فتوا طبق یک یا چند قرائت، جواز تفسیر طبق یک یا چند قرائت؛ اما آنچه در پژوهش حاضر مورد توجه است، حجیت فی‌الجمله قرائت است که

احراز آن در هر یک از جواز قرائت، فتوا و تفسیر طبق یک یا چند قرائت و مانند آن ضروری است؛ اما ممکن است افزون بر آن، هر یک نیازمند قیود و شرایط دیگری نیز باشد. مثلاً ممکن است در صورت تقریر چند قرائت، علم اجمالی به صحت انحصاری یک قرائت، مانع از جواز تفسیر طبق چند قرائت و نسبت دادن همه آنها به خداوند دانسته شود و یا در فقه و فتوا، حجیت قرائت، به عدم تعارض با مفاد قرائت دیگر وابسته باشد. به هر حال در پژوهش حاضر حجیت فی الجمله قرائت، مورد توجه است و دیگر شرایط و ضوابط، پیگیری نمی‌شود.

۴. میزان اعتماد به گزارشات تاریخی

تشخیص قرائت مورد تقریر یا تأیید اهل بیت علیهم‌السلام از دو سو نیازمند بررسی و تحقیق است: از سویی لازم است محدوده تقریر و تأیید مشخص شود که قرائت کدام شهر یا شهرها و دوره یا دوره‌ها را شامل می‌شود و از سوی دیگر، لازم است موضوع این تقریر یا تأیید از نظر تاریخی مشخص شود که قرائت شهری که در عصر معصومان مورد تقریر یا تأیید قرار گرفته، چه قرائتی بوده است.

شایان توجه است که منابع تاریخی متقدم، در گزارش قرائت هر شهر در عصر معصومان بسیار اندک‌اند و منابع متأخر نیز عمدتاً از همان اندک منابع متقدم گزارش کرده‌اند؛ حال اگر این گزارشات تاریخی را به دلیل اطمینان‌آور نبودن یا عدم احراز وثاقت مؤلفان این آثار، قابل اعتماد ندانیم در این صورت موضوع تقریر و تأیید احراز نخواهد شد و در نتیجه از طریق تقریر و تأیید، هیچ قرائتی را نمی‌توان تجویز شده دانست. مثلاً اگر در تبیین گستره دلالت تقریر این نتیجه حاصل شود که قرائت مدینه، مورد تقریر اهل بیت علیهم‌السلام بوده است؛ اما اندک گزارشات تاریخی مبنی بر رواج قرائت نافع در شهر مدینه در عصر معصومان را قابل اعتماد ندانیم در این صورت موضوع تقریر، احراز نشده است و در نهایت، تقریر، اعتبار هیچ قرائتی را اثبات نخواهد کرد و باید به سایر ادله یا اصول عملیه مراجعه کرد.

اما اگر در مجموع، گزارشات تاریخی و دیگر شواهد در حصول اطمینان کافی دانسته شود و شواهدی چون عدم گزارش تاریخی متناقض و یا عدم تکذیب گزارش موجود توسط مؤلفان متعدد در قرون مختلف، به این گزارشات ضمیمه شود و یا اساساً انگیزه دروغ‌پردازی توسط مؤلفان شناخته‌شده در گزارش قرائت رایج، ضعیف دانسته شود؛ چه

آنکه دروغ‌های چنین آشکاری می‌تواند منجر به رسوایی آن‌ها و از دست دادن وجهه عمومی‌شان شود-، در این صورت تبیین گستره دلالت تقریر می‌تواند در کنار گزارشات تاریخی، قرائت مورد تقریر اهل بیت علیهم‌السلام را تعیین کند که روند پژوهش پیش‌رو نیز بر همین پیش‌فرض استوار شده است.

۵. نقش گزاره‌های روایی در کشف متعلق تقریر

در برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام به قرائت صحیح برخی آیات قرآن کریم اشاره شده است، از جمله: آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَزْجُلْكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^۱ با قرائت «أَرْجِلْكُمْ» به کسر^۲ که از میان قرائات قاریان چهارده‌گانه، با قرائت نافع، ابن‌عامر، حفص از عاصم، کسائی و یعقوب مخالفت دارد. آیه «سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ»^۳ با قرائت «آلِ يَاسِينَ»^۴ که با قرائت اکثر قاریان چهارده‌گانه به جز نافع، ابن‌عامر و یعقوب، مخالف است. آیه «وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ»^۵ با قرائت «قُتِلَ مَعَهُ»^۶ که از میان قاریان چهارده‌گانه، با قرائت شش قاری یعنی نافع، ابن‌کثیر، ابوعمر، یعقوب، ابن‌محیسن و یزیدی موافق است. آیه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»^۷ با قرائت «عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ»^۸ که تنها با قرائت کسائی و یعقوب مطابقت دارد. آیه «فَيَا نَهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكُمْ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ»^۹ با قرائت «لَا يُكْذِبُونَكُمْ»^{۱۰} که از میان قاریان چهارده‌گانه، تنها با قرائت نافع و کسائی موافق است. آیه «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُشْرَفُوا»^{۱۱} با قرائت «حَصَادِهِ»^{۱۲} که با قرائت ابوعمر، ابن‌عامر، عاصم، یعقوب، یزیدی مطابقت دارد.

مباحث
پژوهشی فقهی

قرائات مورد تقریر عملی و تأیید روایی اهل بیت

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. سورة مائده، آیه ۶.
۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، صص ۷۰-۷۱.
۳. سورة صافات، آیه ۱۳۰.
۴. صدوق، الأمالی، ص ۴۷۶.
۵. سورة آل عمران، آیه ۱۴۶.
۶. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۲۰۱.
۷. سورة هود، آیه ۴۶.
۸. صدوق، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۷۶.
۹. سورة أنعام، آیه ۳۳.
۱۰. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۰۰.
۱۱. سورة أنعام، آیه ۱۴۱.
۱۲. حمیری، قرب الاسناد، صص ۳۶۷-۳۶۸.

هم چنین در برخی روایات گاه قرائتی از آیه صحیح معرفی شده است که هیچ یک از قاریان چهارده گانه به آن صورت قرائت نکرده اند؛ مانند آیه «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعَصِرُونَ»^۱ با قرائت «يُعَصِرُونَ»^۲. هم چنین آیه «هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ»^۳ با قرائت «يُنطِقُ»^۴. هم چنین آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ... رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ»^۵ با قرائت «لِوَالِدَيَّ»^۶. در برخی دیگر از روایات نیز قرائتی صحیح دانسته شده که با رسم الخط کنونی قرآن کریم منطبق نیست؛ مانند آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^۷ با قرائت «خَيْرِ أُمَّةٍ»^۸ و آیه «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ»^۹ با قرائت «ذو عدل»^{۱۰}.

به هر حال هر یک از این گونه روایات اگر از نظر سندی معتبر باشد، حجت خواهد بود و تبعیت از آن، چه در نماز و چه در فتوا یا تفسیر، لازم خواهد بود و قرائت مخالف آن‌ها نادرست تلقی خواهد شد. هم چنین اگر فرض شود که قرائت یک یا چند قاری از طریق تقریر یا تأیید روایی اثبات شود، باز هم این روایات به منزله استثنا از آن‌ها خواهند بود و عمومیت تقریر آن قرائت یا قرائات را تخصیص خواهند زد؛ زیرا این روایات با فرض اعتبار سندی، به منزله ردع و نهی در آیه خاص محسوب می‌شوند و در نتیجه مانع انعقاد تقریر نسبت به این آیات می‌شوند.

شایان توجه است که این گونه روایات به دلیل قلت موارد، در حد موجبه جزئیه هستند و قابلیت آن را ندارند که به صورت کلی، به معنای تأیید یا ابطال قرائت یک یا چند قاری در نظر گرفته شوند. به عنوان مثال قرائت «لَا يُكْذِبُونَكَ» که از میان قاریان چهارده گانه، تنها با قرائت نافع و کسائی مطابق است نمی‌تواند به صورت کلی به معنای تأیید کلی قرائت این دو

۱. سورة يوسف، آیه ۴۹.

۲. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۴۶؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳. سورة جاثیه، آیه ۲۹.

۴. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۵۰.

۵. سورة ابراهیم، آیات ۳۹-۴۱.

۶. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۴.

۷. سورة آل عمران، آیه ۱۱۰.

۸. قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۵.

۹. سورة مائده، آیه ۹۵.

۱۰. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۰۵؛ ج ۴، ص ۳۹۶ و ۳۹۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۱۴.

قاری دانسته شود یا به معنای انکار کلی قرائت دوازده قاری دیگر باشد؛ زیرا موجبه جزئیه نمی‌تواند موجبه کلیه یا سالبه کلیه را نتیجه دهد.

۶. منصب قرائت و قرائت رسمی هر شهر در قرون نخست هجری

در قرون نخست هجری در هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی، یک قاری برای تعلیم عمومی قرائت به مردم به عنوان «امام در قرائت» منصوب می‌شد که قرائت قرآن را به مردم تعلیم می‌داد و مردم آن شهر و شهرهای مجاور، قرائت قرآن را از او فرا می‌گرفتند و حتی پس از ابداع اعراب و اعجام، برخی مردم مصاحفشان را مطابق قرائت امام قرائت شهر خود، اعراب‌گذاری می‌کردند.^۱

به همین دلیل بود که قرائت مردم یک شهر گاهی با تغییر امام قرائت آن شهر تغییر می‌کرد؛ چنان‌که در شهر مدینه پس از آنکه نافع (م ۱۶۹ق) به امامت در قرائت رسید، به تدریج قرائت ابوجعفر (م ۱۳۰ق) کنار گذاشته شد و عموم مردم از قرائت نافع پیروی کردند.^۲ هم‌چنین در شهر بصره پس از آنکه ابوعمر و (م ۱۵۴ق) امامت در قرائت را به عهده گرفت، قرائت او در میان مردم به تدریج بر قرائت حسن بصری (م ۱۱۰ق) غلبه یافت و اکثر مردم از قرائت او تبعیت کردند.^۳ در شهر کوفه نیز با رسیدن حمزه (م ۱۵۶ق) به منصب قرائت، از پیروان قرائت عاصم (م ۱۲۷ق) و اعمش (م ۱۴۸ق) که پیش از او امام قرائت کوفه بودند، کاسته شد و اکثر مردم کوفه به قرائت حمزه روی آوردند.^۴

البته گاهی در یک شهر در عین شهرت قرائت رسمی، قرائت دیگری وجود داشت که دارای طرفداران بیشتری بود. به عنوان مثال با اینکه پس از درگذشت حمزه، کسائی (م ۱۸۹ق) به امامت قرائت در شهر کوفه رسید؛ اما هم‌چنان پیروان قرائت حمزه در کوفه، از پیروان قرائت او بیشتر بودند.^۵ یعقوب حضرمی (م ۲۰۵ق) نیز با آن‌که در شهر

۱. ابن‌مجاهد، السبعة، صص ۷۸ و ۸۷.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۸۴.

۴. همان، ص ۷۱.

۵. همان، ص ۷۱.

بصره به منصب امامت در قرائت رسیده بود، با این حال، هم‌چنان پیروان قرائت ابوعمرو از پیروان قرائت او بیشتر بودند^۱.

در هر صورت امام قرائت یک شهر در جهت‌دهی قرائت شهر خود نقش مهمی داشته است و اگر نتوانسته باشد عموم یا اکثریت مردم شهر را با قرائت خود همراه کند، دست‌کم در قرائت جمع‌کثیری از مردم شهر تأثیرگذار بوده است. بنابر این شناخت امام قرائت هر یک از شهرهای بزرگ در هر دوره می‌تواند راهی برای شناخت قرائت رسمی آن شهر در آن دوره محسوب شود.

۷. مبانی مختلف در شرایط تقریر

تقریر به معنای سکوت معصوم نسبت به یک فعل است و در صورتی بر جواز آن فعل دلالت دارد که معصوم از آن عمل، ردع و منعی نکرده باشد. اما آیا در تحقق تقریر، عدم احراز ردع کافی است یا آنکه احراز عدم ردع شرط است؟ به عبارت دیگر، آیا همین‌که ردعی به ما نرسیده باشد کفایت می‌کند یا آنکه باید فقدان ردع احراز شود؟

دیدگاه فقها در این رابطه متفاوت است؛ اما به نظر می‌رسد در مسأله قرائت، این دو دیدگاه نتیجه متفاوتی به دنبال ندارند؛ زیرا عدم احراز ردع با انضمام قاعده «لَوْ كَانَ لِبَانَ» می‌تواند به احراز عدم ردع منتهی شود. به هر حال از آنجا که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و گزارشات تاریخی، به صورت کلی هیچ ردعی از قرائت یک قاری خاص یافت نشده است، در این پژوهش عدم ردع به عنوان یک پیش‌فرض در نظر گرفته شده است. مبانی و پیش‌فرض‌های مقاله تبیین گردید و اکنون لازم است بررسی کنیم چه قرائت یا قرائاتی مورد تقریر یا مورد تأیید روایی اهل بیت علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند.

شناخت قرائت تجویز شده اهل بیت علیهم‌السلام از طریق تقریر

در تعیین قرائتی که از طریق تقریر مورد تجویز دانسته شود چند نظریه یا فرضیه قابل طرح است:

۱. همان، ص ۸۴.

۱. تقریر یگانه قرائت رایج در سراسر بلاد اسلامی در عصر معصومان

برخی از قرآن‌پژوهان در سال‌های اخیر بر این عقیده شده‌اند که قرائت واحدی در سراسر بلاد اسلامی از عهد رسول خدا ﷺ تا امروز جریان داشته است که آن، قرائت عاصم به روایت حفص است که امروزه در اکثر بلاد اسلامی رواج دارد. بر اساس این باور، قرآن با همان قرائت نازل شده از جانب خداوند متعال بر پیامبر اکرم ﷺ، در طول تاریخ رواج داشته و عواملی از قبیل ابتدائی بودن خط و فقدان مصاحف اولیه از نقطه و اعراب، تنها منجر به ایجاد قرائت‌های شخصی و نادر شده است؛ بدون آنکه به قرائت رایج میان مردم لطمه‌ای بزند؛ چرا که این قرائت مورد اعتنای عموم جامعه اسلامی نبوده است.^۱ بر مبنای این دیدگاه، روایت حفص از قرائت عاصم، یگانه قرائتی است که با پشتوانه جمهور مسلمانان استحکام یافته و طی قرون پی‌درپی تا امروز همواره میان مسلمانان متداول بوده است.^۲

اگر این دیدگاه پذیرفته شود و پدیده قرائت مختلف، یک امر حاشیه‌ای و خارج از فضای حاکم بر جامعه مسلمانان تصور شود، در این صورت طبیعی است که تقریر معصومان را منحصر به همان یگانه قرائت فرض شده بدانیم؛ زیرا مفروض آن است که سایر قرائت مختلف بین توده‌های مردم مطرح نبوده‌اند، تا تقریر و سکوت معصومان به معنای تجویز آن قرائت باشد.

البته ناگفته نماند که اگر چنین قرائت رایجی بین عموم مسلمانان در هر عصر، اثبات شود از بالاترین مراتب تواتر خواهد بود که در این صورت همین تواتر، اتصال آن قرائت را تا پیامبر اکرم ﷺ اثبات خواهد کرد. در این صورت، دیگر نیازی به اثبات اعتبار آن به واسطه استناد به تقریر اهل بیت علیهم‌السلام در قرون بعد نیست.

به هر حال بر مبنای این دیدگاه، به جز قرائت عاصم به روایت حفص، سایر قرائت از دایره تقریر اهل بیت علیهم‌السلام خارج‌اند و تقریر عملی اهل بیت علیهم‌السلام، به آن قرائت اعتباری نخواهد بخشید. ارزیابی: این دیدگاه بر دو مبنا استوار است که هر دو مبنا، فاقد مستند و دلیل است: ۱. وجود یک قرائت واحد و عمومی بین توده‌های مردم در طول تاریخ از عصر پیامبر ﷺ تا عصر حاضر؛

۱. بلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۹.

۲. معرفت، علوم قرآنی، ص ۲۳۵.

۲. مطابقت این قرائت رایج با قرائت عاصم به روایت حفص.

در طول تاریخ هیچ دلیل یا گزارشی از وجود یک قرائت واحد در بلاد مختلف وجود ندارد، بلکه به عکس، دلایل و گزارش‌های متعدد و بی‌شماری مبنی بر تعدد و اختلاف قرائت در شهرهای مختلف موجود است. از طرف دیگر، هیچ دلیل و گزارش تاریخی مبنی بر رواج روایت حفص از قرائت عاصم، حتی در یک عصر خاص و حتی در یک شهر (به جز در چند قرن اخیر) وجود ندارد و این به معنای مطرود بودن روایت حفص از قرائت عاصم در طول تاریخ است هرچند در چند قرن اخیر در اکثر بلاد اسلامی رواج یافته است.^۱ بر این اساس این دیدگاه پذیرفتنی نیست و نمی‌توان بر اساس آن، تقریر معصومان را به قرائت عاصم به روایت حفص منحصر دانست.

۲. تقریر یگانه قرائت مندرج در مصاحف در عصر معصومان

برخی بر این باورند که یگانه قرائتی که در طول تاریخ در مصاحف مختلف مندرج بوده، قرائت عاصم به روایت حفص است که به عنوان سیاهه مصاحف شهرت دارد. طیب در تفسیرش چنین می‌نویسد:

از زمان نبی ﷺ به بعد هزارها قرآن نوشته شده و هزاران نفر آن را حفظ داشتند و حافظان قرآن رقیب قرآن‌ها بوده، اگر یک قرآن بر خلاف سیاهی نوشته می‌شد آن را تصحیح می‌کردند و قرآن‌ها رقیب حافظان بوده، اگر یک نفر بر خلاف سیاهی می‌خواند غلط شمرده می‌شد و حتی کسانی که می‌خواستند قرائت قرآن را رعایت کنند در حواشی قرآن به خط قرمز می‌نوشتند و از این جهت سیاهی قرآن به سواد یا سیاهی قرآن معروف شد و این سیاهی به نحو تواتر، بلکه فوق آن از زمان پیغمبر ﷺ دست به دست به ما رسیده و قابل هیچ‌گونه خدشه نیست.^۲

برخی از قرآن‌پژوهان معاصر نیز با استناد به همین مسأله، تقریر اهل بیت علیهم السلام را ناظر به روایت حفص از قرائت عاصم دانسته و سایر قرائت‌ها را از دایره تقریر خارج و در نتیجه فاقد

۱. نک: شریفی‌نسب و دیگران، ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲۰، صص ۱۵-۱۹.
۲. طیب، اطیب البیان، ج ۱، ص ۳۱.

اعتبار نامیده‌اند. اینان چنین نوشته‌اند:

از آنجا که قرآن در عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری شده و از جانب آن بزرگواران اعتراضی به نقطه و اعراب‌گذاری قرآن صادر نشده، مشخص می‌شود نقطه و اعراب‌گذاری آیات مورد تأیید و تقریر ایشان بوده است و با توجه به اینکه پس از عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام نیز تغییری در اعراب رسمی قرآن‌های معروف و مشهور در میان مسلمانان گزارش نشده، بنابر این اعراب کنونی قرآن در عصر حاضر، همان اعراب مورد تقریر عصر معصومان است و سایر قرائت‌های مخالف با این اعراب فاقد اعتبار خواهند بود.^۱

ارزیابی: در این دیدگاه نیز مانند دیدگاه سابق، رواج قرائت واحد در عصر ائمه علیهم‌السلام مفروض تلقی شده که به دنبال آن عدم نهی از جانب اهل بیت علیهم‌السلام، به عنوان تقریر ایشان عنوان شده است؛ اما چنان‌که اشاره شد، نه تنها هیچ مستندی در تاریخ چنین ادعائی را تأیید نمی‌کند، بلکه حتی مصاحف متعدد به جای مانده از قرون مختلف، چنین ادعایی را تکذیب می‌کند.^۲ استناد به «سیاهه مصاحف» نیز نادرست است و معنای صحیح این اصطلاح ملاحظه نشده است؛ زیرا مقصود از سیاهه مصاحف، تنها حروف قرآنی (بدون هرگونه اعراب و نقطه) است که به رنگ سیاه نگاشته می‌شد و این بدان جهت بود که از همان ابتدای ابداع نقاط و حروف، این علائم با رنگ قرمز بر روی حروف قرآن که به رنگ سیاه بود نگاشته می‌شد.^۳ متفاوت بودن رنگ اعراب و نقاط با رنگ سیاه حروف قرآن کریم به آن جهت بود که با اصل قرآن مشتبّه نشود و جزء قرآن محسوب نشود، بلکه حتی تا قرن پنجم هجری نیز برخی با اصل نقطه‌گذاری قرآن مخالفت کرده و آن را بدعت می‌دانستند؛^۴ اما به تدریج مسلمانان اصل اعراب و نقطه‌گذاری قرآن را پذیرفتند؛ ولی آن را مشروط به تفاوت رنگ اعراب و نقطه با حروف قرآن دانستند. چنان‌که ابوعمر و دانی در قرن پنجم به‌رغم آنکه خود به صراحت

ما اجتهاد
پژوهش‌های فقهی

قرائت مورد تقریر عقلی و تأیید روانی اهل بیت

۱. بابایی، قواعد تفسیر قرآن، صص ۵۷-۵۸.

۲. نک: کریمی‌نیا، نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۲)، آینه پژوهش، ش ۱۷۳، صص ۱۰۷-۱۲۰.

۳. رامیار، تاریخ قرآن، ص ۵۳۵.

۴. همان، ص ۵۴۵.

نقطه‌گذاری قرآن با رنگ سیاه را جایز ندانسته است^۱، از اتفاق نظر علما تنها بر جواز نقطه‌گذاری قرآن با رنگ قرمز خبر می‌دهد^۲. بدین رو اصل حروف قرآن که فاقد اعراب و نقطه بود و تنها به رنگ سیاه در مصحف ثبت می‌شد به عنوان «سیاهه مصاحف» شهرت یافت. به هر حال تصور اینکه قرائتی از قرآن همواره در طول تاریخ (به‌ویژه در قرون نخست هجری) به رنگ سیاه نگاشته شده باشد، فاقد هر گونه مستند است. افزون بر آنکه شواهد متعدد و گزارش‌های فراوان تاریخی، آن را تکذیب می‌کند.

اما اینکه گفته شده قرآن‌ها در عصر معصوم اعراب‌گذاری شده‌اند نیز سخن دقیقی نیست؛ زیرا آنچه توسط ابوالاسود و دو شاگردش نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر صورت گرفت تنها ابداع اعراب و اعجام برای قرآن بوده، نه آنکه تک‌تک قرآن‌های منتشر شده در بلاد اسلامی را شخصاً اعراب‌گذاری کرده باشند. به همین جهت مردم مصاحف خود را طبق هر قرائتی که می‌پسندیدند اعراب‌گذاری می‌کردند؛ چنان‌که به عنوان نمونه نقل شده پیروان کسایی در کوفه (م ۱۸۹ق) مصاحف خود را بر طبق قرائت وی نقطه‌گذاری می‌کردند^۳. افزون بر این، بر فرضِ تقریر قرائتی که ابوالاسود قرآن را اولین بار آن‌گونه اعراب‌گذاری کرد، در این صورت ناگزیر باید قرائت رایج بصره، یعنی قرائت ابوعمر و را مورد تقریر بدانیم؛ زیرا ابوالاسود و هر دو شاگردش (یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم) اهل بصره بوده‌اند^۴ و ابوعمر و بصری نیز قرائتش را بر یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم عرضه کرده بود^۵.

بر این اساس این دیدگاه نیز پذیرفتنی نیست و نمی‌توان بر اساس آن، تقریر معصومان را منحصر به قرائت عاصم به روایت حفص دانست، بلکه حتی اگر از اشکالات این دیدگاه چشم‌پوشی کنیم نتیجه آن، تقریر قرائت ابوعمر و خواهد بود، نه تقریر قرائت عاصم.

۱. دانی، المحکم، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۲۱۰.

۳. ابن مجاهد، السبعة، ص ۷۸.

۴. دانی، المحکم، ص ۳۰-۳۱.

۵. ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳. تقریر قرائت رایج در شهر سکونت معصومان

ممکن است گفته شود قرائتی مورد تقریر اهل بیت علیهم السلام بوده است که در شهر سکونت آنان رواج داشته باشد؛ زیرا وقتی یک قرائت در شهر سکونت معصومان رایج باشد و ایشان از آن منع نکرده باشند، به نوعی تأیید آن قرائت محسوب می‌شود.

بر اساس این احتمال، از آنجا که اکثر امامان معصوم علیهم السلام عمده حیات خویش را در شهر مدینه گذرانده‌اند قرائت رایج در این شهر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار خواهد بود؛ زیرا قرائتی است که مورد تقریر اهل بیت علیهم السلام دانسته می‌شود.

ابوجعفر یزید بن قعقاع مدنی (م ۱۳۰) در شهر مدینه امام قرائت بود و پیش از سال ۶۳ هجری تا آخر عمرش، قرآن را بر مردم مدینه قرائت می‌کرد^۱. بر این اساس قرائت ابوجعفر مدنی در شهر مدینه از عصر امامت امام سجاد علیه السلام (۶۱-۹۵ق) تا دوره امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) متداول بوده است. پس از ابوجعفر، ریاست قرائت در مدینه به نافع بن عبدالرحمن مدنی (م ۱۶۹) رسید و اهل مدینه قرائت او را برگزیدند^۲ و چنان‌که ابن مجاهد گزارش کرده تا عصر او، یعنی تا اوایل قرن چهارم هجری، اهل مدینه قرآن را مطابق قرائت نافع تلاوت می‌کردند^۳. در نتیجه قرائت نافع از عصر امامت امام صادق علیه السلام تا زمان درگذشت نافع در عصر امامت امام کاظم علیه السلام (۱۸۳ق)، بلکه دست‌کم تا دوره غیبت امام زمان علیه السلام (۲۶۰ق) در میان اهل مدینه رایج بود.

بر این اساس دو قرائت ابوجعفر و قرائت نافع که سال‌های طولانی در عصر معصومان و در شهر سکونت ایشان رواج داشته است را باید مورد تقریر و تجویز اهل بیت علیهم السلام دانست. افزون بر شهر مدینه اگر سکونت یکی از امامان معصوم علیهم السلام به مدت قابل ملاحظه‌ای در شهر دیگری ثابت شود، تقریر قرائت قاری آن شهر را نیز به دنبال خواهد داشت؛ البته مشروط به آنکه امام مدت قابل ملاحظه‌ای در آن شهر سکونت داشته باشد و شرایط (اعم از شرایط سیاسی و مذهبی و...) برای اظهار نظر امام فراهم باشد. در غیر این صورت نمی‌توان

۱. ابن جزری، غایة النهایة، ج ۲، صص ۳۸۲-۳۸۳؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۱۷۳.
۲. ابن جزری، غایة النهایة، ج ۲، ص ۳۳۱؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۴۲.
۳. ابن مجاهد، السبعة، ص ۶۳.

از سکوت امام، تأیید را نتیجه گرفت. چنان‌که محبوس بودن چهارساله امام کاظم علیه السلام در زندان‌های بغداد (۱۷۹-۱۸۳ق)^۱، دلالتی بر تجویز و تقریر قرائت شهر بغداد در آن عصر ندارد. نسبت به اقامت بیست ساله امام هادی علیه السلام (۲۳۴-۲۵۴ق) و اقامت بیست و شش ساله امام حسن عسکری علیه السلام در شهر سامرا (۲۳۴-۲۶۰ق)^۲ نیز ابهاماتی مطرح است؛ از جمله اینکه در آن عصر چه قرائتی در شهر سامرا رواج داشت و آیا در این شهر که مرکز خلافت عباسی بود شرایط سیاسی برای اظهار نظر امام مساعد بود یا خیر؟

ارزیابی: به نظر می‌رسد اینکه قرائت رایج در شهر سکونت اهل بیت علیهم السلام را مورد تقریر ایشان بدانیم قدر متیقن از تقریر است که شکی در آن وجود ندارد؛ اما محدود کردن تقریر به محل سکونت ایشان وجهی ندارد؛ زیرا امامت معصومان علیهم السلام منحصر به مرزهای جغرافیایی شهر محل سکونتشان نیست و اهل بیت علیهم السلام نسبت به تکلیف مسلمانان از جمله پیروانشان در سایر شهرها اهمال ندارند؛ به‌ویژه نسبت به شهرهای بزرگ و مشهور جهان اسلام مانند مکه، کوفه و بصره که مسلمانان و حتی شیعیان بسیاری در آن شهرها زندگی می‌کردند. بر این اساس صحیح نیست تقریر اهل بیت علیهم السلام را محدود و مختص به یک شهر بدانیم.

۴. تقریر قرائت رایج در هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی در عصر معصومان ممکن است گستره تقریر را شامل قرائت رایج در هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی در عصر معصومان بدانیم و در نتیجه هر قرائتی که رواج عمومی آن در یکی از شهرهای بزرگ اسلامی اثبات شود مورد تجویز و تقریر اهل بیت علیهم السلام دانسته شود؛ زیرا هر قرائتی که در یکی از شهرهای سرزمین‌های اسلامی رواج داشته باشد و معصوم با فرض مساعد بودن شرایط، از آن منع و نهی نکند معنایش تقریر و تجویز آن قرائت است. بر اساس این دیدگاه، دایره تقریر به قرائت شهر سکونت امامان معصوم علیهم السلام منحصر نخواهد بود و علاوه بر قرائت ابوجعفر و نافع که بین مردم مدینه رایج بود، قرائت دیگر شهرهای بزرگ اسلامی از جمله مکه، بصره و کوفه و مانند آن نیز مورد تقریر و تجویز دانسته می‌شود.

ما مجتهد
پژوهش‌های فقهی

سال سوم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۱. صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۵؛ جعفریان، حیات فکری و سیاسی ائمه علیهم السلام، ص ۳۹۳.

۲. جعفریان، حیات فکری و سیاسی ائمه علیهم السلام، صص ۵۰۶ و ۵۳۸.

در شهر مکه، قرائت ابن کثیر (م ۱۲۰ق) بین مردم رواج داشت و او امام قرائت در این شهر بود.^۱ این قرائت رایج، دست کم در زمان حیات ابن کثیر (۴۵-۱۲۰ق)، با دوره امامت امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴ق) و مدتی از دوره امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) مقارنت داشته است، بلکه با توجه به گزارش ابن مجاهد که قرائت او را تا عصر خود (اوائل قرن چهارم هجری) رایج دانسته است^۲، این قرائت از عصر امامت امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴ق) تا عصر غیبت امام زمان علیه السلام (۲۶۰ق) در مکه رایج بوده است و در نتیجه مورد تجویز و تقریر اهل بیت علیهم السلام دانسته می شود؛ به ویژه آنکه ایشان بارها برای انجام مناسک حج به این شهر مسافرت داشته اند.

در شهر بصره، حسن بصری (م ۱۱۰ق) به عنوان امام قرائت شناخته می شد^۳ و دست کم با دوره امامت امام سجاده علیه السلام (۶۱-۹۵ق) و امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴ق) مقارنت دارد و می تواند مورد تجویز و تقریر ایشان دانسته شود. پس از حسن بصری، ابو عمرو بصری (م ۱۵۴ق) که از اواخر عمر حسن بصری، جایگاهی پیدا کرده بود^۴، در نهایت، امامت در قرائت به او رسید و قرائتش در بصره رواج یافت و عموم یا اکثر اهل بصره به قرائت او اقتدا کردند^۵. رواج قرائت او در زمان حیاتش، دست کم با دوره امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) و مدتی از امامت امام کاظم علیه السلام (۱۴۸-۱۸۳ق) مقارنت داشته است، بلکه با توجه به گزارش ابن مجاهد که قرائت او را تا عصر خود، رایج دانسته است^۶، می توان دریافت که این قرائت از عصر امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) تا عصر غیبت امام زمان علیه السلام (۲۶۰ق) در بصره رواج داشته است و در نتیجه این قرائت را باید مورد تقریر و تجویز معصومان دانست. در شهر کوفه، طی سال های مختلف قرائات متفاوتی جریان پیدا کرد. یحیی بن وثاب (م ۱۰۳م) که در زمان خود قرائتش را در کوفه بر مردم اقراء می کرد در حکومت

مباحث

قرائات مورد تقریر علمی و تأیید رواجی اهل بیت

۱. ابن مجاهد، السبعة، صص ۶۴-۶۵؛ ابن جزری، غایة النهایة، ج ۱، ص ۴۴۳؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۱۹۷.
۲. ابن مجاهد، السبعة، ص ۶۵.
۳. ابن جزری، غایة النهایة، ج ۱، ص ۲۳۵.
۴. ابن مجاهد، السبعة، صص ۷۹-۸۰؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۲۹.
۵. ابن مجاهد، السبعة، ص ۸۴؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۲۹.
۶. ابن مجاهد، السبعة، ص ۸۷.

حجاج بن یوسف، به دلایلی از این منصب کناره‌گیری کرد^۱ که با توجه به نامعلوم بودن مدت اقرار او در کوفه و نامعلوم بودن رواج قرائتش در عصر خودش، افزون بر شرایط آشفته سیاسی آن دوره، مورد تقریر دانستن قرائت او مشکل به نظر می‌رسد. به هر حال چندی بعد، ریاست قرائت در کوفه به عاصم (م ۱۲۷ق) می‌رسد^۲ که دست‌کم با عصر امامت امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴ق) و امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) مقارن است. پس از عاصم، امامت در قرائت شهر کوفه به اعمش (م ۱۴۸ق) رسید^۳ که مصادف است با بیش از بیست سال از دوره امامت امام صادق علیه السلام. سپس امامت قرائت به حمزه (م ۱۵۶ق) می‌رسد^۴ که قرائت او در زمان حیاتش با دوره امامت امام کاظم علیه السلام (۱۴۸-۱۸۳ق) همزمان بوده است و طبق گزارش ابن مجاهد که رواج قرائت حمزه در کوفه را تا اوائل قرن چهارم هجری نقل کرده است^۵، می‌توان دریافت که از دوره امامت امام کاظم علیه السلام تا عصر غیبت، قرائت حمزه در شهر کوفه رایج بوده است. بر این اساس قرائتی که در دوره‌های مختلف در شهر کوفه رواج داشته‌اند و نهی و منعی از جانب معصومان نسبت به آن‌ها گزارش نشده است عبارتند از: قرائت عاصم، قرائت اعمش و قرائت حمزه.

در شام نیز قرائت ابن عامر (م ۱۱۸ق) رواج داشت^۶ که دست‌کم با دوره امامت امام سجاد علیه السلام، امام باقر علیه السلام و چهار سال از امامت امام صادق علیه السلام مصادف بود، بلکه با توجه به رواج این قرائت تا اوایل قرن چهارم هجری^۷، این قرائت از دوره امام سجاد علیه السلام تا عصر غیبت در شام رایج بوده است که ممکن است این قرائت را نیز مورد تقریر معصومان بدانیم.

حاصل آنچه بیان شد این است که دو قرائت رایج در شهر مدینه، یعنی قرائت ابوجعفر و نافع و هم‌چنین دو قرائت رایج در شهر بصره، یعنی قرائت حسن بصری و قرائت ابوعمر و هم‌چنین قرائت رایج شهر مکه، یعنی قرائت ابن‌کثیر و همین‌طور سه قرائت رایج در شهر

۱. نک: ابن جزری، غایة النهاية، ج ۲، ص ۳۸۰؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۱.
۲. ابن جزری، غایة النهاية، ج ۱، ص ۳۴۷.
۳. ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۶؛ قدوری، رسم المصحف، صص ۵۴۱-۵۴۲.
۴. ابن جزری، غایة النهاية، ج ۱، ص ۲۶۳.
۵. ابن مجاهد، السبعة، ص ۷۱.
۶. همان، ص ۸۷.
۷. همان، ص ۸۷.

کوفه، یعنی قرائت عاصم، اعمش و حمزه و قرائت رایج شام، یعنی قرائت ابن عامر، مقارن با عصر اهل بیت علیهم السلام بوده است و می توان این قرائات را مورد تجویز و تقریر اهل بیت عنوان کرد. هم چنین اگر رواج قرائت دیگری در سایر مناطق و شهرهای بزرگ اسلامی هم چون بغداد، خراسان و یمن ثابت شود، می تواند در کنار این قرائات مورد تقریر دانسته شود.

البته در خصوص قرائت قاریانی که پس از درگذشتشان، قرائتشان در آن شهر تغییر کرده است - مانند قرائت ابوجعفر در مدینه، قرائت حسن بصری در بصره و قرائت عاصم و اعمش در کوفه - نکته بسیار مهمی وجود دارد که نباید از آن غفلت شود و آن، دقت در عدم خلط مسأله «رواج قرائت یک قاری» با مسأله «رواج قرائت راویان او» است؛ زیرا رواج و به دنبال آن، تقریر قرائت یک قاری به معنای تقریر قرائت راویان آن قاری نیست. به عنوان مثال، قرائت عاصم هر چند مورد تقریر دانسته شود؛ اما از آنجا که پس از درگذشت او، هیچ گاه روایت راویان قرائت او - از جمله ابوبکر بن عیاش و حفص و دیگران - رواج نیافت -، بلکه قرائت اعمش و سپس قرائت حمزه در کوفه رایج شد - بنابر این قرائتی که راویان او نقل کرده اند هیچ گاه خود رواج نداشته و در نتیجه مورد تقریر قرار نگرفته اند. بنابر این قرائت عاصم تنها در مواردی که احراز شود قرائت او است معتبر خواهد بود؛ به این صورت که تمام راویانش، قرائت او را بدون اختلاف نقل کرده باشند. بدین روی اگر مثلاً حفص قرائتی را از عاصم نقل کرده باشد که ابوبکر بن عیاش یا یکی دیگر از راویان عاصم، خلاف آن را از عاصم نقل کرده باشند، قرائت عاصم احراز نشده و روایت حفص معتبر نخواهد بود. به عبارت دیگر، در موارد اختلاف نقل راویان از قرائت عاصم، نه روایت حفص معتبر خواهد بود و نه روایت ابوبکر بن عیاش و نه روایت دیگر راویان او؛ زیرا هیچ یک از این روایات، تقریر نشده اند، بلکه آنچه تقریر شده، قرائت عاصم است که تنها در صورت اتفاق راویان در نقل، قرائتشان احراز می شود. این نکته در رابطه با قرائت ابوجعفر، حسن و اعمش نیز مطرح است.

اما قرائاتی که حتی پس از درگذشت قاریانش، هم چنان در آن شهر رایج مانده است،

مباحث

قرائت مورد تقریر عاصم و تقریر روایت اهل بیت

۱. برخی از نویسندگان با استناد ناقص به سخن ابن مجاهد سعی کرده اند که قرائت رایج در کوفه پس از درگذشت عاصم را روایت شعبه (ابوبکر بن عیاش) از قرائت عاصم القا کنند (عابدی و ترابی میدی، جایگاه روایت شعبه از عاصم نزد مفسرین امامیه، مطالعات قرائت قرآن، ش ۴، ص ۷۴)؛ اما ابن مجاهد تصریح می کند که قرائت ابوبکر بن عیاش در کوفه رواج نیافته بود. نک: ابن مجاهد، السبعة، ص ۷۱.

مانند قرائت نافع در مدینه، قرائت ابوعمر و در بصره، قرائت ابن کثیر در مکه، قرائت حمزه در کوفه و قرائت ابن عامر در شام، وضعیت کمی متفاوت است؛ زیرا قرائت آنان پس از درگذشتشان توسط راویان نقل می‌شد و بین مردم رایج بود. بنابر این خود روایت راویان که در عصر معصومان وجود داشته است، می‌تواند مورد تقریر و تجویز ایشان قرار گرفته باشد؛ همان‌طور که اصل قرائت مورد تقریر قرار گرفته بود. بر این اساس اگر بتوان احراز نمود که از هر یک از این قاریان، کدام روایت در عصر معصومان رایج بوده است، آن روایت نیز مورد تجویز و تقریر دانسته می‌شود؛ اما اگر این امر احراز نشود، در حکم دسته قبل خواهد بود که تنها قرائت خود قاری معتبر دانسته می‌شود و مختص مواردی است که راویان بدون اختلاف آن را نقل کرده باشند.

ارزیابی: بر اساس این فرضیه، تجویز و تقریر اهل بیت علیهم‌السلام، انحصار به قرائت رایج بین مردم در هر یک از شهرها پیدا کرده است که این امر، هرچند صحیح است و تقریر چنین قرائت رایجی، جای تردید ندارد؛ اما منحصر کردن تقریر و مشروط کردن آن به رواج عمومی بین مردم، چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا منع یا تأیید امام معصوم را نمی‌توان منحصر در امور رایج عمومی تصور کرد، بلکه هر عملی که بین تعداد قابل توجهی از مسلمانان جریان داشته باشد و بین مردم شناخته شده باشد، هر چند در تمام شهر رایج نشده باشد، اگر امام نسبت به آن سکوت کند و از آن منع و ردع نکند، به معنای تقریر و تجویز آن خواهد بود. بر این اساس درست نیست که تقریر اهل بیت علیهم‌السلام را به قرائت رایج در شهرها، محدود و خلاصه کنیم.

۵. تقریر قرائات متعارف و شناخته شده در عصر اهل بیت علیهم‌السلام

ممکن است برای تقریر قرائت، دایره وسیع تری تصور کرد که علاوه بر قرائات رایج در شهر معصومان و در هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی، سایر قرائات متعارف و شناخته شده که دست کم گروهی از مسلمانان مطابق آن قرائت می‌کردند را نیز شامل شود، هرچند این قرائات شناخته شده، در میان اکثریت مردم شهر، رواج عمومی نداشته باشد. بر اساس این نظریه، تنها قرائات شاذی که بین عموم مردم ناشناخته‌اند و تنها فرد یا افراد شاذ و ناشناخته‌ای آن‌گونه قرائت می‌کنند، از دایره تقریر خارج خواهند بود؛ اما سایر قرائات

شناخته شده، اعم از قرائات هفت‌گانه، ده‌گانه و چهارده‌گانه و راویان آن‌ها و حتی دیگر قاریانی که بین مردم قرائتشان شناخته شده باشد، در دایره این تقریر گنجانده می‌شوند. این نظریه از ظاهر عبارت آیت‌الله خویی نیز بر می‌آید که گفته است:

در مسأله قرائت در نماز، اقتضای قاعده اولی، عدم کفایت قرائتی است که قرآن بودنش احراز نشده باشد...؛ اما با توجه به آنچه قطعی است که معصومان هر یک از قرائات شناخته شده در زمانشان را تقریر کرده‌اند شکی در کفایت هر یک از این قرائات (در نماز) وجود ندارد؛ زیرا این قرائات در زمان ایشان شناخته شده بوده است و از جانب آنان ردع و منعی از این قرائات صادر نشده است؛ چه آنکه اگر منعی بود به صورت متواتر و یا دست‌کم با اخبار واحد نقل می‌شد... بنابر این معنا ندارد که جواز قرائات را به قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه تخصیص بزنیم. بلکه شرط جواز آن است که قرائت شاذی نباشد که نقل آن با نقل ثقات نزد علمای اهل سنت ثابت نشده باشد و همچنین شرط است که قرائت جعلی (موضوع) نباشد که مثال قرائت شاذ، قرائت «مَلَكٌ يَوْمَ الدِّينِ» به صیغه ماضی و نصب یوم است (که هیچ یک از قاریان چهارده‌گانه این‌گونه نخوانده‌اند، بلکه به صورت شاذ از انس بن مالک نقل شده است) و مثال قرائت جعلی، قرائت «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» به رفع «اللَّهُ» و نصب «الْعُلَمَاءُ» است که قرائت خزاعی از ابوحنیفه است. خلاصه آنکه قرائت در نماز با هر قرائتی که در زمان اهل بیت علیهم‌السلام متعارف بوده است جایز است!

این نظریه مستند به این است که وقتی در یک شهر چند قرائت بین مردم، متعارف و شناخته شده باشد دلیلی بر اختصاص تقریر به مشهورترین قرائت شهر وجود ندارد؛ زیرا تقریر، به مشهورترین امور انحصار ندارد، بلکه هر امری که متعارف باشد و جمع قابل توجهی به آن پرداخته باشند اگر منع و ردعی نسبت به آن صادر نشود، مورد تقریر دانسته می‌شود. بر اساس این نظریه، تقریر یک قرائت، به رواج و شهرت عمومی آن وابسته نیست و در نتیجه افزون بر قرائاتی که دست‌کم مدتی در یک شهر رایج بودند (مانند قرائت ابوجعفر، نافع، حسن، ابوعمرو، ابن‌کثیر، عاصم، اعمش، حمزه و ابن‌عامر)، قرائات متعدد دیگری نیز مورد تقریر دانسته می‌شوند، قرائاتی هم‌چون قرائت کسائی که در کوفه بر مردم قرائت

۱. خویی، البیان، صص ۱۶۶-۱۶۷.

می‌کرد؛^۱ اما قرائتش بر قرائت رایج کوفه، یعنی قرائت حمزه غلبه نیافت و یا قرائت ابن محیسن که قرائتش نزد اهل مکه به اندازه قرائت ابن کثیر رواج نداشت^۲ و هم‌چنین قرائت سایر قاریان شناخته شده‌ای هم‌چون عاصم بن عجاج جَحْدَری (م ۱۲۸ق)، یحیی بن مبارک یزیدی (م ۲۰۲ق)، یعقوب بن اسحاق حَضْرَمی (م ۲۰۵ق)، ابان بن تَغْلِب (م ۱۴۱ق)، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی (م ۱۴۸ق)، سلیم بن عیسی بن سلیم (م ۱۸۸ق) و کسانی دیگر و همین‌طور روایتِ راویان شناخته شده هر قرائت مانند ابوبکر بن عیاش، حفص، ورش، قالون، عیسی بن وردان، ابن جمّاز و دیگر راویان قرائات شناخته شده.

در مقابل این‌گونه قرائات که مورد تقریر دانسته می‌شوند، قرائات شاذی قرار دارند که تنها به یک شخص یا افراد اندکی منتسب‌اند و عموم مردم با آن بیگانه‌اند؛ چه آنکه در جامعه شناخته شده نبوده و پیروان قابل توجهی ندارند. این‌گونه قرائات گاهی با کلمات و یا رسم الخط مصحف عثمانی نیز مطابقت ندارند. از آنجا که اساساً تقریر به اموری اختصاص دارد که در منظر معصوم انجام گیرد و معصوم در مقابل آن سکوت کند، بنابر این تا زمانی که افراد قابل توجهی در جامعه به آن عمل نکنند، در منظر بودن آن، احراز نمی‌شود و در نتیجه قرائات شاذی که در منظر معصوم بودن آن‌ها احراز نشده باشد، مشمول تقریر و تجویز نخواهند بود.

البته شاذ بودن یک قرائت، الزاماً به معنای باطل بودن آن نیست، بلکه شاذ بودن یک قرائت صرفاً به این معناست که تقریر، موجب اعتبار بخشیدن به آن نشده است؛ اما یک قرائت شاذ، می‌تواند اعتبارش را از جهت دیگری کسب کند؛ مانند قرائت آیه «وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ»^۳ که عموم قاریان «ذوا عدل» را به صیغه تشبیه قرائت کرده‌اند؛ اما در جوامع حدیثی شیعه در چندین روایت از اهل بیت علیهم‌السلام، قرائت «ذو عدل» به صیغه مفرد، صحیح دانسته شده است.^۴ بنابر این عدم تقریر قرائات شاذ، به معنای باطل بودن هرگونه قرائت شاذی نیست، بلکه ممکن است یک قرائت شاذ که اعتبارش با تقریر ثابت نشده، با دلیل دیگری هم‌چون روایت خاص، معتبر تلقی شود.

۱. ابن مجاهد، السبعة، ص ۷۸؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ۲۹۸.

۲. ابن مجاهد، السبعة، ص ۶۵.

۳. سوره مائده، آیه ۹۵.

۴. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۰۵؛ همان، ج ۴، صص ۳۹۶ و ۳۹۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۱۴.

ارزیابی: از آنجا که این نظریه از یک طرف با ملاحظه واقعیت‌های تاریخی، یعنی تعدد قرائات در عصر معصومان مطرح شده است و از طرف دیگر تقریر را در حیطه مرزهای شهر سکونت یا صرف قرائت مشهور در هر شهر، منحصر و محدود نکرده است، بر این اساس این نظریه از اشکالات سابق به دور است و از قوت بیشتری برخوردار است.

شایان ذکر است که تنها راهی که بر پایه حقایق تاریخی استوار باشد و بتواند روایت راویان هر قرائت از جمله روایت حفص از قرائت عاصم را در دایره تقریر بگنجاند، همین نظریه است که مطابق آن قرائت عاصم به روایت حفص، در کنار سایر قرائات و روایات راویانشان معتبر تلقی می‌شود. بر این اساس، قرائت طبق هر یک از این قرائات مختلف در نماز جایز دانسته می‌شود.

البته یادآوری می‌شود که تجویز و تقریر قرائات مختلف، به این معنا نیست که هر یک از این قرائات مختلف، نزول مستقل داشته‌اند و قرآن کریم بر طبق چندین قرائت نازل شده باشد. به عبارت دیگر، تجویز و تقریر، بیانگر حکم واقعی نیست که دلالت بر تعدد نزول داشته باشد، بلکه بیان حکم ظاهری است که صرفاً نوعی ترحیص و تجویزی است برای قرائت طبق هر یک از این قرائات. بنابر این هر چند قرائت واقعی و آنچه توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است تنها یک قرائت است؛ اما با توجه به نامشخص بودن این قرائت واقعی، تلاوت قرآن طبق هر یک از قرائات مختلف، تجویز شده است و در تکالیفی هم چون نماز، مُجزی دانسته شده است.

شناخت قرائت تجویز شده اهل بیت علیهم‌السلام از طریق تأیید روایی

درباره قرائت قرآن کریم، روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است که برای بررسی دلالت آن‌ها، ابتدا اصل روایات ذکر می‌شود و به دنبال آن نظریات یا فرضیاتی که در تفسیر این روایات قابل طرح است ارائه می‌شود.

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است:

سالم بن سلمة نقل می‌کند که شخصی نزد امام صادق علیه‌السلام بخش‌هایی از قرآن را می‌خواند که به صورتی که مردم می‌خواندند، نبود، در حالی که من می‌شنیدم. امام صادق علیه‌السلام فرمود: از این قرائت دست بردار و «اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ؛ آن‌گونه که مردم می‌خوانند

بخوان»، تا اینکه قائم علیه السلام قیام کند، پس زمانی که قائم قیام کند کتاب خداوند عزوجل را بر طبق حدودش می‌خواند و مصحفی که علی علیه السلام نگاشته است را آشکار می‌سازد.^۱ سند این روایت به دلیل وقوع تصحیف در نام «سالم بن سلمة» مردد بین مجهول، ثقه و ضعیف است؛ اما برخی با ذکر شواهدی راوی آن را «سالم ابو سلمة» دانسته‌اند و سند آن را صحیح خوانده‌اند.^۲

روایت دیگری قریب به همین مضمون این‌گونه است:

محمد بن سلیمان از بعضی از اصحابش نقل می‌کند که به حضرت ابی‌الحسن (امام کاظم یا امام رضا علیه السلام) عرض کردم فدایت شوم، ما آیات قرآن را می‌شنویم در حالی که آن آیات نزد ما آن‌گونه که شنیده‌ایم نیست و دوست نداریم آن‌گونه که از شما به ما رسیده آن آیات را بخوانیم، پس آیا گناه کرده‌ایم؟ پس ایشان فرمودند: خیر، «اَقْرَءُوا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ فَسَيَجِيئُكُمْ مَنْ يَعْلَمُكُمْ؛ همان‌گونه که تعلیم دیده‌اید بخوانید؛ چرا که در آینده کسی که به شما تعلیم دهد نزدتان خواهد آمد».^۳

سند این روایت به شدت ضعیف است؛ زیرا افزون بر وجود ارسال در آن، محمد بن سلیمان نیز به شدت تضعیف شده است^۴ و سهل بن زیاد نیز وثاقتش مورد اختلاف است.^۵

در روایت دیگری از سفیان بن سمط نیز چنین نقل شده است:

از امام صادق علیه السلام در مورد تنزیل قرآن پرسیدم. امام صادق علیه السلام فرمود: «اَقْرَءُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ؛ همان‌گونه که تعلیم دیده‌اید بخوانید».^۶

۱. «محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن عبد الرحمن بن ابي هاشم عن سالم بن سلمة قال: قرأ رجل علي أبي عبد الله وأنا أستمع خروفاً من القرآن ليس علي ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله كُفَّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم قرأ كتاب الله عزَّ وجلَّ علي حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي»؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۳: به نقل از سالم بن ابی سلمة.

۲. بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، صص ۷۲-۷۳.

۳. «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن سلیمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن قال: قلت له جعلت فداك إنا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرأوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم»؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۱۹.

۴. نجاشی، الرجال، ص ۳۶۵؛ طوسی، الرجال، صص ۳۴۳ و ۳۶۳.

۵. نک: خویی، معجم رجال الحديث، ج ۸، صص ۳۳۷-۳۴۱.

۶. «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن الحكم عن عبد الله بن جندب عن سفیان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عن تنزيل القرآن قال اقرأوا كما علمتم»؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۱.

در سند این روایت نیز افزون بر سهل بن زیاد که وثاقتش مورد اختلاف است^۱، سفیان بن سمط نیز وجود دارد که فاقد توثیق است^۲.

در روایتی از امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ به سؤال شخصی که از کیفیت قرائت سوره توحید پرسیده بود به قرائت «الناس» امر شده است^۳. در این روایت نیز علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق وجود دارد که در کتب رجال هیچ توثیقی ندارد؛ جز آنکه شیخ صدوق بر او ترضی کرده است^۴. افزون بر آنکه دو راوی دیگر، یعنی حسین بن حسن و بکر بن زیاد نیز هیچ گونه توثیقی ندارند.

در تحلیل اینکه چه قرائتی در این روایات مورد امضا قرار گرفته و به آن امر شده است، چند نظریه مطرح است؛ از جمله نظریاتی که در باب تقریر قرائت بیان شد. برخی با تصور رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص و یا تصور اندراج این قرائت در جمیع مصاحف در طول تاریخ، این روایات را تنها امضای روایت حفص از قرائت عاصم دانسته اند که فساد مبنای این ادعا بیان شد. از دیگر احتمالات این است که امضای این روایات را به قرائت رایج در شهر سکونت معصومان علیهم السلام یعنی شهر مدینه مرتبط بدانیم و احتمال دیگر آن است که قرائات رایج در هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی را امضا شده بدانیم و نظریه دیگر آن است که این روایات را تأیید و امضای تمام قرائات شناخته شده و متعارف بین مردم بدانیم.

این پنج نظریه یا فرضیه در مورد متعلق تأیید روایات، مشابه همان مباحثی است که در مورد متعلق تقریر معصومان، مطرح شده بود؛ اما چهار نظریه یا فرضیه دیگر در خصوص تحلیل تأییدات روایی وجود دارد که در رابطه با تقریر مطرح نبود.

۱. نک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، صص ۳۳۷-۳۴۱.

۲. نک: همان، ص ۱۵۵.

۳. «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال حدثنا محمد بن اسماعيل البرمكي قال حدثني الحسين بن الحسن قال حدثني بكر بن زياد عن عبد العزيز بن المهدي قال: سألت الرضا عن التوحيد فقال كل من قرأ قل هو الله أحد و آمن بها فقد عرف التوحيد قلت كيف يقرأها قال كما يقرأها الناس.» كليني، الكافي، ج ۱، ص ۹۱؛ صدوق، التوحيد، ص ۲۸۴.

۴. نک: خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۲۵۴.

۱. تأیید قرائت رایج در عصر و شهر صدور روایت

ممکن است روایات تأیید قرائت را ناظر به قرائت رایج در شهر صدور روایت بدانیم که در این صورت با توجه به صدور این روایات از امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام و سکونت ایشان در عمده حیات و دوره امامت در شهر مدینه، احتمال اینکه محل صدور این روایات شهر مدینه باشد، بیشتر از سایر احتمالات است که در این صورت قرائت نافع متعلق امضای روایات خواهد بود؛ چرا که این قرائت از دوره امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) تا دست کم اوائل قرن چهارم هجری در شهر مدینه رواج داشت^۱.

اما این احتمال نیز وجود دارد که محل صدور این روایات یا برخی از آنها، شهر مکه باشد، شهری که اهل بیت علیهم السلام و جمع کثیری از شیعیان از سراسر نقاط اسلامی، در موسم حج به این شهر مشرف می شدند. در این صورت قرائت ابن کثیر که از دوره امامت امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴ق) تا دست کم اوائل قرن چهارم هجری در شهر مکه رواج داشت^۲، متعلق امضای روایات خواهد بود.

با توجه به سایر مسافرت‌های اهل بیت علیهم السلام به دیگر شهرها، احتمال صدور روایت در سایر شهرها نیز وجود دارد. به عنوان مثال امام صادق علیه السلام با احضار حکومت وقت در زمان حکومت سفاح (۱۳۲ ق تا ۱۳۶ق) و منصور دوانیقی (۱۳۶ق تا ۱۵۸ق) پیش از شهادتشان در سال ۱۴۸ هجری قمری، سفرهایی به شهرهای عراق از جمله کوفه داشته‌اند که با توجه به درگذشت عاصم در سال ۱۲۷ هجری، در هنگام سفر امام به شهر کوفه، اعمش در کوفه امام قرائت بود و اهل کوفه به قرائت او روی آورده بودند^۳ که در این صورت قرائت وی مورد امضا امضا قرار گرفته است.

بنابر این بر اساس اعتبار قرائت شهر صدور روایت، یکی از سه قرائت نافع، ابن کثیر و یا اعمش مورد تأیید این روایات دانسته می شود.

۱. ابن مجاهد، السبعة، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۵.

۳. ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۶؛ قدوری، رسم المصحف، صص ۵۴۱-۵۴۲.

۲. تأیید قرائت رایج در عصر و شهر سکونت راوی

ممکن است گفته شود قرائتی که در شهر راوی رواج داشته است مورد تأیید روایات قرار گرفته است؛ زیرا راوی قطعاً داخل در خطاب «کَمَا تَعَلَّمْتُمْ» و «کَمَا عَلَّمْتُمْ» است. بنابر این قرائتی که او در شهر خود تعلیم دیده است قطعاً مشمول امضا خواهد بود. در روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» نیز «ال» در «الناس» می‌تواند عهد ذهنی باشد و به مردم شهر سؤال کننده (راوی) اشاره داشته باشد. بر این اساس برای یافتن قرائت تأیید شده، باید شهر هر یک از راویان مستقیم این روایات ملاحظه شود.

اگر راوی روایت اول را سالم ابوسلمه بدانیم، در کوفی بودن او تردیدی نیست؛^۱ چنان‌که راوی روایت دوم، یعنی سفیان بن سمط نیز اهل کوفه است.^۲ در روایت سوم نیز اگر فردی که محمد بن سلیمان روایتش را از او با تعبیر «عن بعض أصحابه» نقل کرده با خود او از یک شهر بدانیم، او نیز کوفی یا بصری خواهد بود؛ زیرا نجاشی محمد بن سلیمان را اهل کوفه دانسته است^۳ و شیخ طوسی او را اهل بصره معرفی کرده است؛^۴ اما راوی روایت چهارم درباره قرائت سوره توحید، عبدالعزیز بن مهتدی است که اهل قم است.^۵

با این توضیح، اگر کوفی بودن راویان سه روایت نخست پذیرفته شود و شهر سکونت راوی ملاک قرار گیرد، تأیید روایی قطعاً شامل قرائت اعمش و حمزه می‌شود؛ زیرا قرائت اعمش در زمان امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق) و قرائت حمزه در دوره امام کاظم علیه السلام (۱۴۸-۱۸۳ق) و امام رضا علیه السلام (۱۸۳-۲۰۳ق) در کوفه رواج داشته است؛ اما تأیید قرائت عاصم احراز نمی‌شود؛ زیرا با توجه به درگذشت او در حدود بیست و یک سال پیش از شهادت امام صادق علیه السلام، ثابت نیست که روایت تأیید امام صادق علیه السلام، در زمان رواج قرائت عاصم در کوفه صادر شده باشد. چنان‌که احراز نشدن بصری یا کوفی بودن محمد بن سلیمان نیز منجر به عدم احراز تأیید، نسبت به قرائت شهر بصره می‌شود. در خصوص قرائت رایج در شهر قم

۱. طوسی، الرجال، ص ۲۱۷.

۲. همان، ص ۲۲۰.

۳. نجاشی، الرجال، ص ۱۸۲.

۴. طوسی، الرجال، ص ۳۶۳.

۵. نجاشی، الرجال، ص ۴۴۷؛ طوسی، الرجال، ص ۳۶۰.

که عبدالعزیز بن مهتدی در آن ساکن بود نیز گزارشی در دست نیست.

۳. تأیید قرائت رایج در هر عصری با مناط همگامی با قرائت مشهور

برخی ادعا کرده‌اند که مناط و معیار تجویز حکم به قرائت الناس در این روایات، همگامی با قرائت مشهور بین عموم مردم است و در نتیجه قرائت عصر اهل بیت علیهم‌السلام مدخلیتی در این تجویز نداشته، بلکه باید در هر زمان و هر مکانی، قرائتی را برگزید که بین عموم مسلمانان آن عصر و منطقه رواج دارد؛ بنابر این با توجه به رواج قرائت حفص در عصر حاضر در اکثر بلاد شرقی اسلام، مسلمانان در این بلاد باید تنها بر طبق این قرائت، قرآن را تلاوت کنند^۱.

در تأیید این دیدگاه شاید گفته شود که صدور روایات مختلف از چند امام در چند عصر متفاوت و در چند شهر مختلف، بیانگر آن است که قید زمان و مکان در این حکم مدخلیتی ندارد و در نتیجه در هر زمان و مکانی لازم است قرائت مشهور بین مردم تبعیت شود.

ارزیابی: ممکن است در توجیه این نظریه ادعا شود که این روایات، قضیه خارجی نیستند که به شرایط عصر صدور منحصر باشد، بلکه قضیه حقیقی‌اند که در هر عصر و دوره‌ای مصادیق مربوط به آن عصر را دارند؛ اما این ادعا کاملاً اشتباه است؛ زیرا در قضیه حقیقی، حکم روی افراد نمی‌رود، بلکه روی یک عنوان کلی می‌رود که در هر زمان و مکانی که مصادیقی برای این عنوان کلی وجود داشته باشد حکم به آن مصادیق تعلق می‌گیرد؛ مثلاً «تجب الصلاة علی المسلم» یک قضیه حقیقی است که در آن حکم وجوب نماز، بر عنوان کلی «المسلم» بار شده است و نتیجه‌اش آن است که هر گاه مسلمانی در هر زمان و مکانی وجود داشته باشد نماز بر او واجب خواهد بود. این در حالی است که حکم در روایات مربوط به قرائت با تعابیری چون «اقْرَأْ» و «اقْرَأُوا» همراه است که به مخاطب خارجی بار شده است (أَنْتَ مُسْتَرٌّ فِي اقْرَأْ؛ وَاوَّ فِي اقْرَأُوا)، نه یک عنوان کلی مثل «الانسان» یا «المسلم» که دارای مصادیق مختلف باشد. بنابر این معنا ندارد قضیه را قضیه حقیقی فرض کنیم، بلکه حتی اگر مخاطب این روایات را جمیع مسلمانان جهان تا روز

ما اینجا
پژوهش‌های فقهی

سال سوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۱. شاه‌پسند، دلالت و مصادیق روایت اقرأ کما یقرء الناس، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، ش ۲، صص ۲۴۰-۲۴۱.

قیامت بدانیم، باز هم قضیه حقیقی نخواهد شد؛ زیرا باز هم حکم به افراد (هر چند فراوان) تعلق گرفته است، نه به یک عنوان کلی. بنابر این تصور اینکه این روایات بیان قضیه حقیقی باشند، تصور نادرستی است.

بر این اساس برای استفاده حکم کلی از این روایات و تعمیم آن‌ها به مکان و زمانی غیر از مکان و زمان صدور، ناگزیر باید ادعای تنقیح مناط و یا الغای خصوصیت شود؛ به این معنا که ادعا شود مناط قطعی برآمده از این روایات، همگامی با قرائت مشهور در هر عصر است و یا ادعا شود قرائت عصر یا شهر سکونت امام، قطعاً هیچ مدخلیتی در حکم تجویز قرائت نداشته است و این خصوصیات، شرعاً ملغاً و بدون اهمیت خواهند بود.

اما این ادعا نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا مناط ذکر شده برای این روایات (همگامی با قرائت مشهور) قطعی نیست، بلکه صرف حدس و گمان است و دلیل و شاهی بر اینکه مناط قطعی این تجویز روایی، همگامی با قرائت مشهور در هر عصری باشد وجود ندارد، در حالی که در تعمیم حکم از طریق تنقیح مناط، شرط اصلی آن است که مناط حکم، قطعی باشد و نزد عرف مردم، خصوصیات موضوع هیچ دخالتی در حکم نداشته باشند^۱. بنابر این در صورت شک در مناط یک حکم، نمی‌توان حکم را تعمیم داد؛ چرا که تعمیم احکام با مناط ظنی و غیر قطعی، همان قیاس است که در فقه امامیه حجیتی ندارد.

الغای خصوصیت نیز همین‌طور است و تنها نسبت به خصوصیتی است که عرف برای آن خصوصیت، احتمال مدخلیت در حکم مطرح نداند و در غیر این صورت تعدی و تعمیم به خارج از موضع نص، شرعیت ندارد. این در حالی است که نمی‌توان به صورت قطعی ادعا کرد که قرائت رایج در زمان معصومان علیهم‌السلام، هیچ خصوصیتی نداشته‌اند و ادعا نمود هر قرائتی در هر عصری با هر خصوصیتی رایج شود، تبعیث لازم است!

افزون بر این، مناط ادعا شده (همگامی با قرائت مشهور) با واقعیت‌های عصر صدور روایت سازگار نیست؛ زیرا اساساً یک قرائت مشهور در جامعه اسلامی و بلاد مختلف جریان نداشت که امام برای همگامی با قرائت مشهور به آن امر کند. البته برخی از قرائات بین جامعه اسلامی ناشناخته بودند و شاذ محسوب می‌شدند که از ظاهر روایت

۱. نک: حلی، نهاية الوصول، ج ۴، صص ۲۸-۲۹.

سالم بن سلمه با تعبیر «أَسْتَمِعُ حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ» و محمد بن سلیمان با تعبیر «نَسْمَعُ الْآيَاتِ فِي الْقُرْآنِ لَيْسَ هِيَ عِنْدَنَا كَمَا نَسْمَعُهَا» نیز چنین بر می آید که این روایات در مقام نهی از قرائت شاذ و ناشناخته در جامعه اسلامی، به قرائت شناخته شده در جامعه اسلامی امر کرده اند که در این صورت مناط این روایات، اجتناب از قرائت شاذی است که اعتبار شرعی ندارند.

روشن است که شاذ بودن قرائت در قرون نخست هجری که به عصر نزول قرآن نزدیک است، موجب کاهش اعتبار یک قرائت بود؛ اما در قرون متأخر از جمله در عصر حاضر، نه رواج یافتن یک قرائت موجب کسب اعتبار شرعی می شود و نه شاذ شدن و رواج نداشتنش در جوامع اسلامی موجب بی اعتباری اش می شود.

بر این اساس ملاک اصلی روایت، در حقیقت طرد قرائتی است که در قرون نخست هجری، شاذ و ناشناخته بوده اند، نه اینکه ملاک، توجه به قرائت یا قرائت رایج در هر عصر و دوره ای باشد. شایان ذکر است که حتی محتمل دانستن این مسأله، موجب می شود که قطع و یقین نسبت به ادعای مناط بودن همگامی با قرائت مشهور حاصل نشود و در نتیجه این مناط به دلیل ظنی بودن، فاقد اعتبار شرعی دانسته شود.

اینکه گفته شود صدور روایات از چند امام در چند عصر متفاوت و چند شهر مختلف، موجب الغای قید مکان و زمان است نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً اگر نگوییم سند هیچ یک از این روایات صحیح نیست تردیدی در ضعف سندی برخی از آنها وجود ندارد و در نتیجه صدور چند باره این مضمون از چند امام و در چند مکان و زمان، احراز نشده است تا بتوان به آن استناد نمود.

ثانیاً برای الغای قید مکان و زمان، باید به صدور روایت در دو مکان مختلف و دو زمان متفاوت، قطع وجود داشته باشد در حالی که حتی بر فرض صحت سند این روایات، چنین قطعی موجود نیست و احتمال صدور همه این روایات در شهر مدینه - که اهل بیت علیهم السلام عمده حیات خویش را در این شهر زندگی کرده اند - وجود دارد که با زمان رواج قرائت نافع مصادف است؛ زیرا این قرائت در دوره امامت امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸ق)، امام کاظم علیه السلام (۱۴۸-۱۸۳ق) و امام رضا علیه السلام (۱۸۳-۲۰۳ق) که این روایات از ایشان صادر شده است در

ماهیها
پژوهشهای فقهی

سال سوم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸

مدینه رواج داشته است. بنابر این صدور این روایات تنها در زمان رواج قرائت نافع در مدینه بوده است؛ پس نه تعدّد مکان احراز شده است، و نه تعدّد زمان.

ثالثاً ملغاً دانستن قید مکان و زمان، الزاماً به معنای مناط بودن همگامی با قرائت مشهور در هر زمان و مکانی نیست، بلکه می‌تواند به معنای مناط بودن اجتناب از قرائت شاذ قرون نخست، در هر زمان و مکانی باشد؛ به این معنا که در قرون متأخر از جمله در عصر حاضر و در همه بلاد اسلامی، لازم است از قرائاتی که در قرون نخست هجری، شاذ محسوب می‌شدند اجتناب شود.

۴. تأیید قرائت اصل کلمات بدون تغییر و اضافات تفسیری

ملاحظه معنای قرائت در قرون نخست و ملاحظه قرائن موجود در این روایات نشان می‌دهد که اساساً این روایات، ارتباطی با مسأله قرائت به معنای امروزی، یعنی کیفیت خواندن اعراب و نقاط کلمات ندارد؛ زیرا مقصود از قرائت در قرون نخست هجری، عمدتاً مربوط به اصل کلمات قرآنی بوده است، نه اعراب و نقاط کلمات، همان‌گونه که در مصاحف مختلف صحابه، اصل کلمات قرآنی گاه با اضافات تفسیری و گاه با تغییرات تفسیری همراه بوده است. اقدام خلیفه سوم برای توحید مصاحف و رفع اختلاف قرائت نیز تنها برای برطرف کردن این‌گونه اختلافات قرائی بود؛ زیرا بدیهی است که در زمان صحابه و اقدام عثمان به توحید مصاحف، هیچ‌گونه علائم و نقاطی برای تبیین اعراب و نقطه، ابداع نشده بود؛ در حالی که اختلافات قرائی صحابه ریشه در مصاحفشان داشت و همین، خلیفه سوم را به احراق این مصاحف واداشت. این نکته نشان می‌دهد مقصود از اختلاف قرائت صحابه و مصاحف، اختلاف قرائت اصل کلمات قرآنی هم‌چون اضافات تفسیری یا واژگان مترادف بوده است. البته بعد از ابداع نقاط و علائم اعرابی، به تدریج معنای قرائت و اختلاف قرائی توسعه

مباحث

قرائت مورد تفسیر عملی و تأیید روای اهل بیت

۱. اقدام عثمان (م ۳۵ق) در یکسان‌سازی مصاحف در سال ۳۰ هجری صورت گرفت در حالی که ابداع نقاط نشانگر اعراب قرآن برای اولین بار توسط ابوالاسود دثلی در زمان ولایت زیاد بن سمیه بر کوفه بین سال ۵۰ تا ۵۳ هجری انجام گرفت (زنجانی، تاریخ القرآن، صص ۱۳۵-۱۳۶) و ابداع نقاط نشانگر تمایز حروف توسط یحیی بن عمر و نصر بن عاصم در زمان ولایت حجاج بن یوسف بر عراق بین سال ۷۵ تا ۸۶ هجری انجام شد. (میر محمدی، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، ص ۱۶۰).

یافت و این‌گونه اختلافات را نیز در بر گرفت؛ اما هم‌چنان قرائت متفاوتِ اصل کلمات، قرائت نامیده می‌شد. چنان‌که واژگان مترادفی که از مصحف ابن مسعود نقل می‌شد با عنوان قرائت ابن مسعود مطرح بود.

از این رو برخی بر این عقیده‌اند که امر به قرائت عمومی در روایات ذکر شده، در حقیقت ناظر به قرائت اصل کلمات قرآنی و اضافات تفسیری است و ارتباطی با معنای امروزی قرائت یعنی نحوه تلاوت اعراب و نقاط کلمات ندارد.^۱

شواهد این دیدگاه، در همین روایات نیز مشاهده می‌شود؛ چنان‌که در ادامه همان روایتی که به قرائت عمومی امر کرده (أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ) به آوردن مصحف حضرت علی علیه السلام توسط امام زمان علیه السلام ارجاع داده است و از آنجا که مصحف حضرت سال‌ها قبل از ابداع اعراب و نقطه تدوین شده بود و در نتیجه فاقد این علائم بود و از طرف دیگر این مصحف مشتمل بر تفسیر و تنزیل بود، روشن می‌شود که گفتگوی بین امام و راوی در رابطه با اضافات تفسیری و اصل کلمات قرآنی بوده است، نه در رابطه با اعراب کلمات.

شاهد دیگر، کثرت استعمال تعبیر «الناس» در روایات متعدد امامیه برای اشاره به اهل سنت است^۲ که در این صورت روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»، در مقام تجویز همان قرائت اهل سنت است که خلیفه سوم با احراق مصاحف مختلف، مردم را بر آن جمع کرد.

بر این اساس مفاد این روایت تنها بیان تجویز قرائت بر طبق مصحف عثمانی و عدم ضرورت تلاش برای به دست آوردن قرائت مصحف حضرت علی علیه السلام پیش از ظهور امام زمان علیه السلام است.

مؤید این مطلب، گرایش غالبانهٔ راویان این روایات است؛ چنان‌که سالم ابوسلمه راوی روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» ابتدا از غلات شیعه و از پیروان ابوالخطاب بوده که پس از کشته شدن یارانش توبه می‌کند^۳ و هم‌چنین محمد بن سلیمان دیلمی راوی روایت «أَقْرَأُوا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ فَسَيَجِيئُكُمْ مَنْ يَعْلَمُكُمْ» به غلو توصیف شده است^۴. این نشان می‌دهد که این

۱. فیض کاشانی، الوافی، ج ۹، ص ۱۷۷۸؛ انصاری، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. نک: مؤدب، نزول قرآن و روایای هفت حرف، صص ۲۱۵-۲۲۰.

۳. کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۵۳.

۴. همان، ص ۱۸۲؛ طوسی، الرجال، ص ۳۴۳.

راویان در مواجهه با اضافات تفسیری که برخی اصحاب ائمه نقل می‌کردند، نسبت به صحت این نقل‌ها و یا صحت اصل قرائت عمومی (که عثمان مردم را بر آن جمع کرده بود) دچار تردید یا شبهه شده بودند که امام همان قرائت عمومی را برایشان تجویز می‌کند و بیان اضافات تفسیری صحیح از ناصحیح را به عصر ظهور امام زمان علیه السلام موکول می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی و ملاحظه این امر که کدام قرائت یا قرائات از جانب اهل بیت علیهم السلام، فی الجمله مورد تجویز و تأیید قرار گرفته‌اند از دوراه قابل پیگیری است؛ یکی تقریر و عدم ردع اهل بیت علیهم السلام و دیگری تأییدات روایی آنان.

در خصوص اینکه تقریر معصومان چه قرائت یا قرائاتی را در برمی‌گیرد پنج نظریه یا فرضیه قابل طرح است که محکم‌ترین نظریه که از اشکالات دیگر نظریات به دور است، آن است که هر قرائت شناخته‌شده و متعارفی که در عصر معصومان دست‌کم گروهی از مسلمانان مطابق آن قرائت می‌کردند را مشمول تقریر بدانیم؛ هرچند در میان اکثریت مردم رواج عمومی نداشته باشد. بر اساس این نظریه، تنها قرائات شاذی که بین عموم مردم شناخته شده نبودند و فقط فرد یا افراد شاذ و ناشناخته‌ای آن‌گونه قرائت می‌کردند از دایره تقریر خارج خواهند بود؛ اما سایر قرائات شناخته شده اعم از قرائات هفت‌گانه، ده‌گانه و چهارده‌گانه و راویان آن‌ها و حتی دیگر قاریانی که بین مردم قرائتشان شناخته شده باشد، در دایره این تقریر گنجانده می‌شوند. شایان ذکر است تنها راهی که بر پایه حقائق تاریخی استوار باشد و بتواند تقریر معصومان را نسبت به راویان هر قرائت، از جمله روایت حفص از قرائت عاصم جاری بداند، همین نظریه است که مطابق آن قرائت عاصم به روایت حفص، در کنار سایر قرائات و روایات راویان‌شان معتبر تلقی می‌شود. البته موارد مخالفت هر یک از قاریان، با قرائتی که در روایات معتبر بیان شده‌اند از این تجویز و اعتبار مستثنا هستند.

اما در خصوص تأییدات روایی معصومان و اینکه ناظر به چه قرائت یا قرائاتی هستند افزون بر پنج نظریه مطرح در مسأله تقریر، چهار نظریه دیگر وجود دارد که صحیح‌ترین نظریه آن است که گفته شود این روایات اساساً ارتباطی با مسأله قرائت به معنای امروزی، یعنی کیفیت خواندن اعراب و نقاط کلمات ندارند؛ زیرا مقصود از قرائت در قرون نخست

هجری، عمدتاً مربوط به اصل کلمات قرآنی، یعنی اضافات تفسیری و یا واژگان مترادف بوده است. این نوع از قرائات، در دوره‌ای که اعراب و نقطه ابداع نشده بود در مصاحف قابل ثبت بود. بر این اساس، روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»، در مقام تجویز قرائت همان مصحف عثمانی است و قرائت بر طبق مصحف حضرت علی علیه السلام را به عصر ظهور امام زمان علیه السلام موکول می‌کند.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم

۱. ابن جزری، شمس‌الدین محمد بن محمد، *غایة النهاية فی طبقات القراء*، [بی‌جا]: مکتبه ابن تیمیه، ۱۳۵۱ق.
۲. _____، *منجد المقرئين ومرشد الطالبین*، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
۳. _____، *النشر فی القرائات العشر*، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا].
۴. ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، *معالم الدین*، قم: جامعه مدرسین، چ ۹، [بی‌تا].
۵. ابن مجاهد، احمد بن موسی بن عباس، *السبعة فی القرائات*، قاهره: المعارف، چ ۲، ۱۴۰۰ق.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق أبو الفرج، *الفهرست*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۸ق.
۷. انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب الصلاة*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۸. بابایی و دیگران، علی‌اکبر، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۴، ۱۳۸۸ش.
۹. بابایی، علی‌اکبر، *قواعد تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
۱۰. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۱۱. جعفریان، رسول، *حیات فکری و سیاسی ائمه علیهم السلام*، قم: انصاریان، چ ۶، ۱۳۸۱ش.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، *نهاية الوصول*، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۱۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، بیروت: الزهراء، ۱۴۰۹ق.
۱۵. _____، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی، [بی‌تا].
۱۶. دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، *المحکم فی نقط المصاحف*، بیروت: الکتب العلمیة، [بی‌تا].
۱۷. ذهبی، شمس‌الدین، *معرفة القراء الکبار*، استانبول: مرکز البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۶ق.
۱۸. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران: امیر کبیر، چ ۳، ۱۳۶۹ش.

مآخذ
پژوهش‌های فقهی

سال سوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۱۹. زرقانی، محمدعبدالعظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۰. زرکشی، محمدبن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۱. زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ القرآن، تهران: منظمة الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۰ش.
۲۲. شاهپسند، الهه، دلالت و مصداق روایت اقرأ كما یقرء الناس، پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۴۷، ۲، ۱۳۹۳ش.
۲۳. شریفی نسب و دیگران، حامد، ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲۰، بهار و تابستان، ۱۳۹۶ش.
۲۴. شهید ثانی، زین الدین، روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: موسسه آل البيت علیه السلام، [بی تا].
۲۵. صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت: دار المنتظر، ۱۴۰۵ق.
۲۶. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، الأمالی، تهران: کتابچی، ج ۶، ۱۳۷۶ش.
۲۷. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۸. _____، التوحید، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۹. صفار، محمدبن حسن، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الأحکام، تهران: الکتب الاسلامیه، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۱. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، [بی تا].
۳۲. _____، رجال طوسی، قم: موسسه النشر الإسلامی، ج ۳، ۱۳۷۳ش.
۳۳. طیب، سیدعبدالحسین، أظیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ج ۲، ۱۳۷۸ش.
۳۴. عابدی و ترابی میبدی، احمد و داود، جایگاه روایت شعبه از عاصم نزد مفسرین امامیه، مطالعات قرائت قرآن، ش ۴، ۱۳۹۴ش.
۳۵. عیاشی، محمدبن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۳۶. فخر رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ۱۴۲۰ق.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیر المومنین علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۳۸. قدوری الحمد، غانم، رسم المصحف، عمان: دار عمار، ۱۴۲۵ق.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
۴۰. کریمی نیا، مرتضی، نسخه شناسی مصاحف قرآنی (۲): آینه پژوهش، ش ۱۷۳، سال ۲۹، شماره ۵، ۱۳۹۷ش.
۴۱. کشی، محمدبن عمر، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۴۲. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: الکتب الاسلامیه، ج ۴، ۱۴۰۷ق.

۴۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقہ، قم: اسماعیلیان، چ ۵، ۱۳۷۵ ش.
۴۴. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی التمهید، چ ۴، ۱۳۸۱ ش.
۴۵. _____، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۲، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. مؤدب، سید رضا، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الاصول، قم: احیاء الکتب الاسلامیة، ۱۴۳۰ ق.
۴۸. میر محمدی زرنندی، سید ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ ش.
۵۰. نویری، محمد بن محمد، شرح طیبة النشر فی القراءات العشر، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.



تازه‌ها
پژوهش‌های فقهی

سال سوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸