

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم
سال ششم (۱۳۹۵)، شماره چهاردهم

تواتر قرآن؛ حقیقت، محدوده و زمینه‌های روی آورد به آن

مرتضی عرب^۱

مرتضی ایروانی^۲

چکیده

از دیرباز، تواتر قرآن از جمله مسائل بنیادین علم قرائت بوده که به دلیل طرح پاره‌ای مسائل پیرامونی، کیفیت آن به خوبی فهم نشده است؛ برخی در مسیر دفاع از قرآن و انگیزش مذهبی، قائل به تواتر قرائت‌ها شده و بعضی نیز تواتر قرآن را به میزان معینی از آیات محدود نموده‌اند. همچنین در دوران معاصر، برخی از مفسران و محققان تنها قرائت حفص از عاصم را متواتر و شایسته اعتنا قلمداد نموده و به سایر قرائات وقعی ننهاده‌اند.

پژوهش حاضر در راستای تبیین این مسئله، کاربرد تواتر را در سه حیطه تواتر نص قرآن، تواتر قرائت‌های هفت یا ده‌گانه و نیز تواتر قرائت حفص از عاصم مطرح نموده و کوشیده است با نگاه تاریخی – تحلیلی و با طرح و نقد دیدگاه‌های مختلف، تصویر واضحی از تواتر قرآن و چگونگی آن ارائه نماید. در نهایت با تأکید بر لزوم تواتر قرآن، این نتیجه به دست آمده که منظور از این تواتر، تواتر سیاهه قرآن است که مهم‌ترین ضابطه پذیرش هر قرائت بوده و منحصر به قرائت حفص از عاصم نیست.
واژگان کلیدی: قرائات، تواتر قرآن، تواتر قرائات، تواتر سیاهه، قرائت حفص.

۱. استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان (نویسنده مسئول) / Morteza.arab40@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد / Iravany@ferdowsi.um.ac.ir

۱- مقدمه

قرآن کریم، یگانه وحی ملفوظ است که مسلمانان، تلاش‌های بسیاری در جهت انتقال آن به پسرینان خویش انجام داده‌اند. آنان پیوسته به حفظ شفاهی و کتبی و قرائت قرآن پرداخته و در ضمن آن، از رسانه نوشتاری هم در راستای عمق بخشیدن به محفوظات خود بهره جسته‌اند. البته رسول اکرم (ص)، خود از آغازین روزهای نزول کلام الهی به آموزش، اقرار، تلاوت و تفسیر آن به برخی از صحابه پرداخته‌اند. با گسترش اسلام، به‌طور طبیعی محدوده آموزش نیز توسعه یافت. به‌گونه‌ای که عده‌ای منحصرأً به این امر پرداخته و در آن، صاحب تخصص شدند؛ ولی این افراد هم به مانند گذشتگان خود، در پاره‌ای از موارد در چگونگی قرائت کلام الهی با یکدیگر دچار اختلاف شدند که این اختلافات، به‌نوبه خود موجبات پویایی علم قرائت را فراهم آوردند و مسائلی را پیش روی این علم نهاده و منشأ تنظیم قواعدی برای آن شدند.

شیوه عمده و غالب در آموزش قرائت قرآن، نقل شفاهی است؛ این امر در پاره‌ای از موارد با توجه به گوناگونی لهجه‌ها و نیز ضعف‌های شیوه آموزش شنیداری، موجبات اختلاف در قرائت را فراهم می‌نمود؛ از این رو، اختلاف قرائت در دوره تابعین و تبع تابعین امری مشهود بوده و در گذر زمان، رو به افزایش نهاد تا اینکه در قرن چهارم، ابن مجاهد هفت قرائت از قرائت‌های متداول را برگزیده و و سایر قرائات را شاذ انگاشت^۱ (ابن مجاهد، ۱۹۷۲، ص ۲۲). بعدها این افراد به «قراء سبعة» مشهور شدند. در دوره‌های بعد، برخی سه قاری دیگر را به این جمع افزودند و دیگرانی نیز چهار نفر دیگر را به اینان ملحق نمودند تا در نهایت، اصطلاح قاریان چهارده‌گانه

۱. ابن جنی قرائات را بر دو نوع می‌داند: قسمی از آن‌ها مورد اتفاق قاریان شهرها بوده‌اند که همان قرائات برگزیده ابن مجاهد هستند و قسم دیگر، قرائاتی هستند که غیر از این قرائات بوده و معاصرین ما آن‌ها را شاذ نام نهاده‌اند؛ یعنی خارج از قرائات سبعة هستند (ابن جنی، بی‌تا، ص ۳۲). لذا به نظر می‌رسد اصطلاح شاذ در آن دوران نزد قاریان، متفاوت از معنای این اصطلاح نزد محدثان اهل سنت بوده است که ایشان، شاذ را به «ما هو مقبول مخالفاً لمن هو أولى منه» تعریف نموده‌اند (ابن صلاح، ۱۴۲۱، ص ۷۹). اما در نگاه قاریان، شاذ به مخالف با مشهور و متداول تعریف شده که به تعریف شاذ نزد شیعه نزدیک است (عاملی، ۱۴۲۴، ص ۴۱۰) زیرا ابن مجاهد تصریح به اشتهار این قرائات نموده است؛ اما امروزه منظور از قرائت شاذ، قرائتی است که از یکی از شروط سه‌گانه موافقت با رسم‌الخط، موافقت با قواعد عربی و صحت اسناد تهی باشد (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۳).

به وجود آمد^۱ (صالح، بی تا، صص ۲۴۷-۲۵۰). هر یک از این قرائت‌ها در بلاد مختلف، در دوره‌ای به عنوان قرائت غالب مطرح بود تا اینکه در دوران معاصر، قرائت حفص از عاصم در بیشتر بلاد اسلامی شیوع یافت (الباز، بی تا، صص ۱۶-۱۵). در حالی که همچنان، روایت ورش از نافع و قالون نیز در برخی سرزمین‌ها، متداول است (همانجا).

یکی از زیربنایی‌ترین مبانی علم قرائت که در این گذار، درباره‌اش اختلاف افتاد، مؤلفه تواتر است. با توجه به اینکه قرائت معتبر قرآنی، تنها با تواتر اثبات می‌شود (زرکشی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۳۳) به منظور اثبات اعتبار برخی قرائت‌ها، این مؤلفه در سه حیطه به کار گرفته شد که عبارتند از: تواتر نص قرآن، تواتر قرائت‌های هفت یا ده‌گانه و تواتر قرائت حفص از عاصم.

چنان‌که در ادامه به تفصیل خواهد آمد برخی از محققان، جایگاه تواتر را منحصر به خود قرآن دانسته و برخی علاوه بر این، تواتر را در ارتباط با قرائت‌های هفت یا ده‌گانه نیز مطرح نموده‌اند و گروهی هم تواتر را منحصر به قرائت حفص از عاصم دانسته و آن قرائت را همان قرائت نازل شده دانسته‌اند. ولی به‌راستی، جایگاه مؤلفه تواتر در حیطه‌های مرتبط با قرائت‌های قرآنی کجاست؟ پژوهش پیش رو تلاش نموده به پاسخی برای این پرسش دست یابد.

درباره ضرورت این پژوهش باید گفت با توجه به اهمیت مؤلفه تواتر در حوزه علم قرائت و اختلاف محققان درباره جایگاه آن در این علم، شایسته است با طرح دوباره و بررسی مجدد آن، موقعیت آن در هندسه علم قرائت روشن شود تا از این رهگذر بتوان علاوه بر آگاهی از نقش آن، از کارایی‌اش در دیگر عرصه‌های علوم قرآنی نظیر لهجه‌ها، واژه‌های غیرعربی و لغت‌شناسی بهره جست. درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت، در باب مؤلفه تواتر گرچه برخی نظیر حر عاملی در باب تواتر نص قرآن قلم زده و بعضی نظیر ابن جزری، به بحث در تواتر قرائت هفت‌گانه و ده‌گانه پرداخته‌اند و دیگرانی از جمله آیت‌الله معرفت، درباره تواتر قرائت حفص از عاصم سخن گفته‌اند ولی درباره مؤلفه تواتر و بررسی همه انحاء آن، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نپذیرفته است. لذا، پژوهش پیش رو تلاش نموده با بررسی مسائل و دیدگاه‌های

۱. علامه عسکری بر این عقیده است که پیدایش علم قرائت، ناشی از انگیزه امویان در احیاء میراث عربی جاهلی و نشان دادن آن در عرض قرآن کریم بوده است. اینان از سویی با زنده نمودن لغت‌های قبائل جاهلی، و از سوی دیگر با جعل احادیث نبوی در جواز جایگزینی الفاظ قرآنی با دیگر واژه‌های قبائل عربی، طریق جایگزینی الفاظ قرآنی به دیگر لغات قبائل را هموار نموده و در ترویج آن کوشیدند و در این راستا لفظ «القرءة» که به معنای «تعلیم نص قرآن و معانی آن» بود را در معنای جدید «جایگزینی نص قرآنی با دیگر واژه‌های عرب» به کار بردند و علم قرائت را ایجاد نموده و به آن بها دادند (عسکری، بی تا، ج ۲، صص ۱۹۳-۱۹۵).

مطرح شده در باب مؤلفه تواتر به طور خاص، گامی در روشن نمودن جایگاه این موضوع در علم قرائت بردارد.

۲- تواتر نص قرآن

قرآن کریم، متن محوری و اساس دین اسلام است؛ از این رو، نسل به نسل مسلمانان به فراگیری و آموزش آن همت گماشته‌اند؛ بنابراین، اقتضای کتابی این چنین آن است که، به نحو متواتر رسیده و ویژگی تواتر در همه واژگان و گزاره‌هایش موجود باشد؛ کوتاه سخن اینکه لازمه توجه همگانی به این متن، تواتر آن است؛ بنابراین، هر واژه و گزاره‌ای که به قرآن نسبت داده شده و متواتر نباشد، اعتباری نخواهد داشت و تنها در صورتی علم قطعی به قرآن بودن واژه یا جمله‌ای تعلق می‌گیرد که متواتر باشد (عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۶ / نوی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۳۰).

۲-۱- لزوم تواتر قرآن نزد قاطبه اندیشمندان مسلمان

مسئله لزوم تواتر قرآن همواره مورد تأکید اندیشمندان مسلمان بوده و هر یک از مفسران و اصولیان به نوبه خود به این مطلب اشاره نموده و بر آن استدلال کرده‌اند؛ به نحوی که اجماع بر این امر در میان فریقین مشهود است. شیخ طوسی می‌گوید: «قرآن بودن قرآن، جز با نقل متواتر مستفیض^۱، ثابت نمی‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۵) جصاص، ثبوت قرآنیت قرآن را منوط به نقل متواتر آن دانسته است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۸۸). غزالی بر ضرورت تواتر قرآن تأکید کرده است (غزالی، ۱۴۱۹، ص ۳۷۵). زرکشی به تبیین ضرورت تواتر قرآن از دیدگاه علمای اهل سنت پرداخته است (زرکشی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۲۵). مقدس اردبیلی، قرائت آنچه از قرآن به تواتر نرسیده را فسق، بلکه کفر انگاشته است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۸). شیخ بهایی قرآن را متواتر دانسته است (شیخ بهایی، ۱۴۲۳، ص ۸۶). قرطبی بر لزوم تواتر قرآن تأکید کرده است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۳). حر عاملی در اثبات این امر، کتاب «تواتر القرآن» را نگاشته است و سایر علما نیز بر این امر تأکید کرده‌اند به نحوی که اختلافی در این باره وجود ندارد.

۱. از ظاهر گفتار شیخ برمی‌آید که لفظ مستفیض را در اینجا به معنای متواتر به کار برده است.

۲-۲- دلایل بر لزوم تواتر قرآن

دانشمندان اصولی هر یک به هنگام بحث از حجیت قرآن، به مسئله تواتر قرآن پرداخته و دلایلی بر لزوم آن اقامه کرده‌اند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

الف) دست‌یابی به آیات الهی: توضیح آنکه با توجه به ویژگی قرآن، یعنی اهتمام حداکثری همه مسلمانان به آن، مقتضای این خصوصیت آن است که تنها آن دسته از گفتار به عنوان کلام الهی، مورد پذیرش قرار گیرند که به تواتر رسیده باشند و مورد اتفاق امت اسلام واقع شوند و گفتاری که از این خصیصه تهی باشد بی‌شک از آیات نازل شده به عنوان قرآن نخواهد بود.

ب) لزوم حاصل شدن علم به آن تا آیات آن بتواند منبع احکام قرار گیرد؛ توضیح آنکه حکم نمودن به وسیله چیزی که بدان - در امور حقیقی - علم نداریم، جهل است و از آنجا که قرآن کریم امری حقیقی است لازم است علم به آن تعلق گیرد تا بر اساس حکم صادر شود. به عبارت دیگر، در امور حقیقی نیازمند علم هستیم تا بتوانیم بر اساس آن حکم کنیم ولی در امور اعتباری می‌توان به ظن اعتماد نمود و بر طبق آن حکم صادر کرد؛ حال، قرآن که امری حقیقی است منبع بودنش منوط به آن است که علم قطعی به آن تعلق گیرد و علم قطعی، منوط به آن است که قرآن به وسیله آنچه به آن قطع حاصل می‌شود نظیر تواتر، به ما رسیده باشد (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۱).

ج) قرآن کریم مصدق نبوت رسول اکرم (ص) است و دست‌یابی به حقانیت نبوت ایشان (ص)، منوط به علم قطعی به معجزه اوست؛ بنابراین ضرورت دارد قرآن کریم متواتر باشد تا بتواند مفید علم واقع شود (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۱۴)

د) پیشگیری از تحریف قرآن: در صورت عدم تواتر قرآن، امکان زیادت و کاستی در آن می‌رود؛ به عبارت دیگر در صورت متواتر نبودن قرآن، محتمل است مورد دستبرد تحریف واقع شود؛ بنابراین کتابی که داعیه هدایت جاودانه بشریت را دارد باید از تحریف به دور باشد؛ از این رو لازم است عوامل امکان تحریف نیز در آن منتفی باشند که از جمله این عوامل، نقل آحاد و عدم تواتر است.

۲-۳- لازم نبودن تواتر قرآن نزد برخی اندیشمندان مسلمان

پیش از این، نظر بعضی اندیشمندان مسلمان درباره لزوم تواتر قرآن گفته شد؛ اما برخی دیگر از اینان، لزوم تواتر قرآن را منکر شده‌اند؛ از جمله ابن جزری می‌گوید: «برخی از متأخرین پنداشته‌اند ثبات قرآن، منوط به تواتر است و آنچه از طریق آحاد نقل شود قرآن بودنش ثابت

نیست ولی این سخن خالی از اشکال نیست» (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳). شوکانی نیز با نقل گفتار ابن جزری، بر این امر پای فشرده است و نامبرده بعد از آنکه اشکال ابوالقاسم نویری بر ابن جزری - مبنی بر ضرورت تواتر قرآن و مخالفت رأی ابن جزری با عقیده جمهور علما - را نقل می کند بدون ارائه دلیلی، گفتار نویری را رد کرده و آن را قابل معارضه با شخصیتی مانند ابن جزری نمی بیند (شوکانی، بی تا، ج ۲، صص ۲۶۳-۲۶۵). فخر رازی نیز بدین سبب که اولاً، متواتر نبودن قرائات به دلیل نقلی و وجدانی ثابت است و ثانیاً، اگر قرائات به نقل متواتر نرسیده باشند مفید قطع نخواهند بود در نتیجه این امر منجر به این می شود که به قطعی بودن قرآن خدشه وارد شود لازم می داند اینگونه توجیح شود؛ برخی از قرائت‌ها متواتر و برخی آحاد هستند که در این صورت، واحد بودن برخی قرائات، کلیت قرآن را از قطعی بودن خارج نمی کند (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳). در میان علمای امامیه نیز ظاهراً فیض کاشانی همه قرآن را متواتر ندانسته و تنها، قدر مشترک میان قرائت‌ها را متواتر می داند و لذا از نظر او قرائت‌های اختلافی، در شمار آحاد به حساب می آیند (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۲).

گفتنی است معنای تواتر قرآن از نظر اندیشمندان مسلمان، برابر با شرایط سه گانه پذیرش یک قرائت است. این سه شرط عبارت از موافقت قرائت با رسم الخط مصحف عثمانی، موافقت آن با قواعد عربی و صحّت اسناد آن هستند. توضیح آنکه منظور از تواتر قرآن از نظر علما، تواتر سیاهه آن^۱ است. چنان که غزالی منظور از تواتر قرآن را تواتر مصحف مکتوب دانسته (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۱) و زرکشی، اعتقاد غالب اصولیان در باب تواتر قرآن را ثبوت آن در جوهر و سیاهه اش بیان کرده است (زرکشی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۲۵) لذا قرائت مطابق با جوهر لفظ یعنی سیاهه قرآن، مورد اجماع قریب به اتفاق قاریان و از جمله شرایط ضروری بر صحّت قرائت است. این امر، برابر با شرط موافقت با رسم الخط است و موافقت قرائت با قواعد عربی و صحّت اسناد آن، مبتنی بر رخصت در قرائت بر طبق لهجه‌های مشهور بافت نزول قرآن است؛ بنابراین، هر قرائتی که این سه شرط را داشته باشد مقبول تلقی می شود (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۹).

از این رو، تواتر هر یک از حرکات و اعراب، مورد توجه دانشمندان نبوده و ابن جزری، به رد این امر پرداخته است نه آن که با لزوم تواتر قرآن مخالفت نموده باشد؛ ظاهراً این امر بر نویری مشتبه شده و منظور او را درنیافته است. به نظر می آید فخر رازی نیز بین تواتر سیاهه قرآن و

۱. از آن جهت که در گذشته، قرآن به قلم سیاه نوشته می شده و در ابتدا فاقد حرکت بوده و پس از مدتی با اختراع حرکت‌ها، آن‌ها را به رنگ قرمز می نوشتند متن مکتوب قرآن، به «سیاهه» شهرت یافته است.

تواتر قرائات خلط کرده است و گویی فیض کاشانی هم از تواتر قرآن، علاوه بر تواتر سیاهه، لزوم تواتر اعراب و حرکات را نیز مدنظر داشته و لذا به آحاد بودن قسمتی از قرآن حکم نموده است؛ حال آنکه قرآن و قرائت‌های قاریان از سیاهه قرآنی، دو حقیقت متغایر با یکدیگرند (زرکشی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۱۸/ سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۴/ خویی، ۱۳۶۴، ص ۱۶۰) و لذا تواتر یا عدم تواتر قرائت‌ها، ارتباطی با نص قرآنی ندارد و لزوم تواتر قرآن مورد اتفاق قاطبه اندیشمندان مسلمان است.

۲-۴- چگونگی اثبات تواتر سیاهه

گفتنی است اثبات تواتر سیاهه قرآن، بی‌نیاز از دلیل است؛ زیرا متنی که بر همه متن‌ها غالب شده و انگیزه بر نقل و حفظ آن، فزونی یافته به گونه‌ای که همگان بر یادگیری آن همت گماشته و با ایجاد علوم مختلف، سعی در فهم هر چه بهتر آن داشته‌اند، ممکن نیست در حرفی از آن، ویژگی تواتر یافت نشود (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳) و این امر، با تتبع در کتاب‌های نگاشته شده بعد از پیدایش قرآن مشهود است (حر عاملی، بی‌تا، ص ۵۴).

۳- تواتر قرائت‌ها

تواتر قرائت‌ها در سطوح مختلفی مطرح است برخی قائل به تواتر قرائت‌های هفت‌گانه و بعضی معتقد به تواتر قرائت‌های ده‌گانه هستند. حتی گرچه کسی قائل به تواتر کل قرائت‌های چهارده‌گانه نیست، اما عده‌ای آن‌ها را نیز قابل توجه می‌دانند.

۳-۱- قائلان به تواتر قرائات

در میان امامیه، تنها برخی طرفدار تواتر قرائت‌های هفت‌گانه بوده‌اند؛ چنان‌که علامه حلی در تذکره الفقهاء (حلی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۴۱)، ابن فهد حلی در رسائل العشر (ابن فهد حلی، ۱۴۰۹، ص ۷۷)، عاملی در مفتاح الکرامه (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۰۹)، شعرانی در حاشیه بر شرح ملا صالح (شعرانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۷۶) و حسن‌زاده آملی در ردیه بر فصل الخطاب (حسن‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۶۱) بر این امر تصریح نموده‌اند. اما در اهل تسنن، قاطبه علما بر این امر پافشاری کرده‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان به مکی ابن ابی‌طالب در الإبانة (قیسی، ۱۳۹۹، ص ۵۱)، ابن حزم در المحلی (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۳)، ابن منیر اسکندری در حاشیه بر کشاف (ابن منیر، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۷۶-۱۷۷)، ابو حیان اندلسی در بحر المحیط (ابو حیان، ۱۴۲۲، ج ۲،

ص ۲۷۵)، آلوسی در روح البیان (آلوسی، بی تا، ج ۳، ص ۶۶) و زرقانی در مناهل العرفان (زرقانی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۳۴) اشاره نمود.

برخی از علما تواتر قرائت‌های ده‌گانه را پذیرفته‌اند. این دیدگاه در میان علمای اهل سنت طرفدارانی دارد (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۹). در میان دانشمندان امامیه نیز تنها شهید اول این دیدگاه را اظهار کرده است؛ وی تواتر قرائت‌های، ابو جعفر، یعقوب و خلف را نیز به مانند قرائت قاریان هفت‌گانه، اثبات شده می‌داند (شهید اول، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۰۵)؛ اما کسی که قائل به تواتر قرائت‌های چهارده‌گانه باشد را نیافتیم.

۲-۳- منکران تواتر قرائت‌ها

دیدگاه غالب علمای امامیه، عدم تواتر قرائت‌هاست؛ البته در دوره متأخران و مقارن با اوج‌گیری تفکر اخباری‌گری، تواتر قرائت‌ها دیدگاه غالب امامیه بوده است و با افول قدرت اخباری‌ها، این دیدگاه نیز رنگ باخته است؛ بنابراین، نظر عمده متقدمان و متأخری متأخران بر عدم تواتر قرائت‌ها است. از جمله شیخ طوسی در تفسیر تبیان، دیدگاه امامیه در خصوص عدم تواتر قرائت‌ها را تبیین می‌نماید (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷)؛ طبرسی بر گفتار شیخ، مهر صحت می‌نهد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸)؛ سبزواری بر عدم تواتر قرائت‌ها تصریح می‌کند (سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۳). میرزای قمی به تفصیل به این امر پرداخته و قول به تواتر را مردود دانسته است (میرزای قمی، بی تا، ص ۴۰۳). صاحب جواهر، ادعای تواتر قرائت‌ها را امری غریب می‌داند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۲۹۷) و آخوند خراسانی اعتقاد به تواتر قرائت‌ها را فاقد اصلی معتبر می‌داند (آخوند خراسانی، بی تا، ص ۲۸۵). در میان دانشمندان اهل سنت نیز برخی حکم به عدم تواتر قرائت‌ها نموده‌اند. از جمله زمخشری برخی از قرائت‌ها را نتیجه اجتهاد راویان دانسته و بر آن‌ها خرده می‌گیرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰)؛ فخر رازی قول به تواتر قرائت‌ها را رد کرده است (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۷۰)؛ ابو شامه قول به تواتر را نفی نموده است (ابوشامه مقدسی، ۱۳۹۵، صص ۱۷۶-۱۷۷)؛ ابن جزری مسأله تواتر قرائت‌ها را متنفی دانسته (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳) و ابن حجر عسقلانی، نظرات بسیاری از علمای جمهور را در متواتر نبودن قرائت‌ها آورده است (عسقلانی، بی تا، ج ۹، صص ۲۷-۳۰).

۳-۳- علل پیدایش دیدگاه تواتر قرائت‌ها و گرایش به آن

در برهه‌ای از زمان، قرائت‌های هفت‌گانه به‌طور ویژه مورد توجه قرار گرفتند به‌گونه‌ای که از سوی برخی، تواتر آن‌ها از امور قطعی تلقی شده و به دنبال آن تواتر قرائت‌های ده‌گانه مطرح شد. چنان‌که ابوحیان می‌گوید: «قرائت‌های هفت‌گانه به نحو متواتر نقل شده‌اند به‌گونه‌ای که بر طبق اعتقاد حق، امکان وقوع خطا در تواتر آن‌ها وجود ندارد» (ابوحیان، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۳۸) و حتی برخی نظیر آلوسی، انکار قرائت‌های هفت‌گانه را برابر با انکار رسول اکرم (ص) انگاشته و احتمال کفر منکران این قرائت‌ها را مطرح نموده‌اند (آلوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۲). اما اگر به عملکرد قاریان معاصر قراء هفت یا ده‌گانه بنگریم، با توجه خاص و ویژه‌ای نسبت بدانها روبه رو نمی‌شویم و تاریخ، اعتراضاتی نسبت به آنها نقل کرده است چنان‌که قرائت برخی از ایشان، به‌شدت مورد انکار قرار گرفته است (صالح، همان‌جا). از جمله زجاج، ادغام «راء» را در «لام» از سوی ابی عمرو بن علاء، خطایی فاحش دانسته است (زرکشی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۹۹) و قراء، قرائت کسایی و حمزه و یعقوب از آیه ﴿أَفْتَمَارُونَهُ عَلٰی مَا يَرٰی﴾ (نجم: ۱۲/۵۳) را به استهزاء، «قرائت عوام» خوانده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۲۷۸). نیز ابوشامه مقدسی، تنها قرائت‌های متفق قاریان سبعة را متواتر قلمداد کرده است (ابوشامه مقدسی، بی‌تا، ص ۱۲۲). بنابراین از نگاه اینان قرائت‌های سبعة در هاله‌ای از تقدس قرار ندارند که مخالفت با آن‌ها منجر به کفر شود ولی اندکی بعد از تألیف «السبعة فی القراءات» ابن مجاهد، اعتقاد به تواتر قرائت‌ها دیده می‌شود. ابن حزم یک قرن بعد از ابن مجاهد درباره قرائت‌های سبعة می‌گوید: «حتی دو تن از میان اهل اسلام اختلاف ندارند که قرائت‌های هفت‌گانه همگی حق هستند و به طور قطع از پیامبر (ص) رسیده‌اند» (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۳). بنابراین، شایسته است علت پیدایش این دیدگاه بررسی شود:

الف) از جمله این علل می‌توان به خلط میان تواتر قرآن و تواتر قرائت‌ها از سوی برخی اشاره نمود. توضیح آنکه برخی به ضرورت تواتر قرآن واقف بودند، اما از آنجا که چگونگی و میزان لزوم تواتر، به خوبی برایشان مکشوف نشده بود، ملتزم به تواتر قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه شدند. به عنوان نمونه نووی گوید: «اصحاب ما و دیگران، قرائت هر یک از قاریان هفت‌گانه را در نماز جایز دانسته‌اند و سایر قرائت‌ها را به سبب شذوذ، رد نموده‌اند زیرا آن‌ها قرآن نیستند؛ قرآن، تنها با تواتر ثابت می‌شود و هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه، متواتر هستند» (نووی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۲).

ب) یکی انگاشتن قرآن و قرائت‌ها، علت دیگری است که می‌توان به آن اشاره کرد. برخی به دلیل عدم تفکیک این دو واقعیت از یکدیگر، چنین پنداشته‌اند که لازمه عدم تواتر قرائت‌ها، عدم تواتر قرآن است.^۱ بنابراین، در تقابل با این دیدگاه، گروهی بر تواتر قرائت‌ها پای فشردند چنان‌که بعضی گفته‌اند: قرائت‌های هفت‌گانه، قرآن هستند؛ حال اگر این قرائت‌ها متواتر نباشد منتهی به متواتر نبودن قرآن خواهد شد (عاملی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۲۲۳). به نظر می‌آید سخن مشهور زرکشی: «القرآن و القراءات حقیقتان متغیرتان» ناظر به رد این دیدگاه غلط است.

ج) از اثرگذاری دیدگاه تحریف قرآن بر این امر نیز نباید غافل بود. توضیح آنکه از دیرباز قائلان به تحریف قرآن، در میان دلایل خود بر تحریف، به مسئله اختلاف قرائت‌ها اشاره نموده‌اند؛ زیرا به زعم ایشان با وجود اینکه قرآن یکی هست، اختلاف‌های بسیاری از سوی قاریان در قرائت آن رخ داده به‌گونه‌ای که مصحف موجود، شامل برخی از این اختلاف‌ها بوده و از آن‌ها پیراسته نیست؛ بنابراین تحریف در آن واقع شده است (بحرانی، بی‌تا، ج ۸، صص ۹۷-۹۹/ نوری، بی‌تا، صص ۲۰۹-۲۳۳)؛ از این‌رو، برخی در جهت رد نظر اینان، دیدگاه تواتر قرائت‌ها را پذیرفتند. برای نمونه میرزا ابوالحسن شعرانی می‌گوید: «محفوظ‌ترین و کم‌اختلاف‌ترین چیزی که ماندگار شده، قرآن کریم است لذا اختلاف قرائت در آن شایسته نیست؛ زیرا شرط است آنچه قرائت می‌شود، متواتر باشد و از سوی بزرگان، آن‌ها که حفظ و ضبطشان مورد اتفاق است، نقل شود زیرا اینان تنها آنچه به تواتر برایشان رسیده را نقل می‌کنند» (شعرانی، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۷۶). شایان توجه است اوج‌گیری تفکر تواتر قرائت‌ها در میان علمای امامیه، مقارن با ظهور مکتب اخباری‌گری و نیز تألیف کتاب «فصل الخطاب» میرزای نوری است. گویی دانشمندان اصولی، با توجه به دیدگاه برخی از اخباریان و در پاسخ به استناد آنان به روایت‌هایی مبنی بر تأثیر اختلاف قرائت‌ها در تغییر قرآن، بر طبل تواتر قرائت‌ها کوبیده‌اند. چنان‌که میرزا ابوالحسن شعرانی و حسن حسن‌زاده آملی نیز در پاسخ به سخنان میرزای نوری این دیدگاه را مطرح نموده‌اند و حتی حر عاملی که خود از اخباریان بود، رساله‌ای در تواتر نص قرآن در پاسخ به ادعای یکی از معاصرانش مبنی بر وقوع افزایش یا کاستی در قرآن نگاشت (حر عاملی، بی‌تا، ص ۳۷).

د) از دیگر علل پیدایش این دیدگاه، می‌توان به عدد هفت اشاره نمود که ابن مجاهد قرائت‌های معتبر از دیدگاه خود را منحصر به آن نمود به نحوی که کوتاه‌اندیشان دچار توهم

۱. چنان‌که دیدگاه فخر رازی در این زمینه نقل شد (ر.ک. فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳).

شدند و قرائت‌های سبعة را همان احرف سبعة‌ای پنداشتند که در روایات منسوب به نبی اکرم (ص) به آن‌ها اشاره شده است (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۵).

۳-۴- نقد دیدگاه‌های فراگرد تواتر قرائات

با توجه به معنای مورد اتفاق که برای تواتر بیان شد، دیدگاه تواتر قرائت‌ها چندان مستحکم به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بدون شک، تواتر سند این قرائت‌ها حداقل به هنگام رسیدن سلسله سند به خود قاریان قطع می‌شود؛ زیرا در آن طبقه، تنها قاری آن قرائت قرار دارد؛ همچنین پذیرفتن تواتر قرائت‌ها با ترجیح برخی از آن‌ها نسبت به برخی دیگر، سازگاری ندارد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳)؛ زیرا این دیدگاه، مبتنی بر تواتر همه این قرائت‌ها از پیامبر (ص) است. علاوه بر این، برخی از معاصران قاریان و علمای بعد از ایشان، برخی از قرائت‌ها را مورد انکار قرار داده‌اند و بعضی از راویان، قرائت شیخ خود را بی‌چون و چرا نپذیرفته و سعی در اصلاح قرائت او داشته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، صص ۵۲-۵۳). با توجه به این نکات، نمی‌توان به اجماع منقول برخی در رابطه با تواتر این قرائت‌ها اعتماد نمود؛ به ویژه آنکه بنا بر احادیث صحیح منقول از ائمه (ع)، قرائت پیامبر اکرم (ص) یکی بیش نبوده است و اختلاف قرائت‌ها، به راویان آن‌ها بازمی‌گردد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۳).

۴- تواتر قرائت واحد قرآن

برخی از دانشمندان نظریه‌ای را ابراز نموده‌اند مبنی بر اینکه قرائت قرآن و انتقال آن از گذشتگان تاکنون، دو مسیر را پیموده است: یکی از طریق عامه مردم و دیگری، مسیر قاریان قرآن بوده است. عامه مسلمین فارغ از اختلاف‌های موجود در میان قاریان، قرائت اصلی قرآن را که از پیامبر (ص) فراگرفته بودند نسل به نسل، به یکدیگر منتقل می‌نمودند که آن قرائت، همان قرائت متداول کنونی در میان مسلمانان است که به اشتباه، به قرائت حفص از عاصم شهرت یافته است؛ زیرا واقعیت، عکس آن است یعنی حفص بنا بر قرائت جمهور قرائت کرده است؛ قرائتی که توده مردم از پیامبر (ص) شنیده بودند و به تلاوت آن می‌پرداختند (معرفت، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۵)؛ از این رو، قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه، قرائت‌های آحاد و مخالف قرائت متداول و متواتر در میان مردم هستند که شایستگی اعتماد را ندارند (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹). فی‌الجمله، تواتر قرائت متداول، مبتنی بر تواتر سیاهه است که شایستگی پیروی را دارد چرا که حفص نیز، مطابق با سیاهه قرآن قرائت کرده است؛ سیاهه‌ای که در میان مردم شایع و متواتر

است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۳۱-۳۲). در واقع، قرآن کریم از ابتدا در زمان خلفا، مطابق با قرائت واحد متواتر از پیامبر (ص) مکتوب شد که مسلمین بر آن اجماع کردند تا قرآن در قرائتش نیز وحی خالص باشد به نحوی که مجالی برای اختلاف در آن فراهم نیاید؛ بنابراین پرداختن به سایر قرائت‌ها، امری لغو و بیهوده است چرا که سایر قرائت‌ها، مخالف با قرآن متواتر و غیر قابل اعتماد هستند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، صص ۲۸۴).

۴-۱- دلایل تواتر قرائت حفص

معتقدان و ملتزمان به این دیدگاه، دلایلی ارائه نموده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: الف) انتقال سینه به سینه قرآن در طی قرن‌ها و از نسلی به نسل دیگر، چنین اقتضا می‌کند که قرائت واحدی در میان مسلمانان موجود باشد و از سوی دیگر، اختلاف قاریان تنها در کیفیت تعبیر از این نص است که به اجتهاد اینان بازگشته و شایسته توجه نمی‌باشد (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۸۹).

ب) تواتر سیاهه قرآن از زمان پیامبر (ص) تاکنون از سویی و لزوم تواتر قرائت قرآن بر طبق سیاهه آن بنا بر اجماع مسلمین از سوی دیگر، ایجاب می‌کند تنها یک قرائت، مورد اتفاق مسلمانان و قطعی باشد و آن قرائتی است که منطبق با سیاهه قرآن بوده و همان قرائت حفص است. البته حفص، مطابق سیاهی قرائت کرده است نه آنکه سیاهی قرآن مطابق قرائت حفص نوشته شده باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۳۱-۳۳).

ج) تغییر نیافتن رسم مصحف موجود در طی قرن‌ها، به واسطه قرائت یک قاری و یا خواست نسخه‌برداران، خود بر تواتر نص موجود در میان مسلمانان دلالت دارد؛ چنان‌که گفتار خداوند تعالی ﴿لَمْ يَتَّسَّهْ﴾ (بقره: ۲/۲۵۹) با آنکه «هاء» زائد است، از گذشته تاکنون به همین‌گونه بوده و تغییر نیافته است (معرفت، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۱۳۸-۱۳۹).

د) اعراب‌گذاری مصحف توسط ابوالاسود دوئلی و شاگردان او، دلیلی محکم بر ثبوت و یگانگی قرائت قرآن در میان مسلمانان است (همان، ج ۲، ص ۱۴۰). در واقع، مخالفت نمودن هیچ‌کس با نحوه اعراب‌گذاری مصحف از جانب ابوالاسود، خود دلیل بر موافقت همگان با او و به تبع آن، موافقت اعراب‌گذاری ابوالاسود با قرائت همگانی و رایج میان مردم است.

ه) تعبیراتی نظیر «قراءة العامة، قراءة الناس، قراءة الجمهور و قراءة العوام» اشاره به تمایز قرائت مردم، از سایر قرائتی است که به افراد نسبت داده می‌شود (ناصحیان، ۱۳۸۹، ص ۲۲۹). از جمله ابن سیرین از عبید سلمانی نقل کرده: «القراءة التي عرضت على النبي (ص) في العام الذي قبض فيه،

هِيَ الْقِرَاءَةُ الَّتِي يَقْرُوهَا النَّاسُ الْيَوْمَ»^۱ (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۰۴) و نیز از خلاد بن یزید باهلی نقل شده است: «به یحیی بن عبدالله بن ابی ملیکه گفتم: نافع از طریق پدرت از عایشه برایم نقل کرد عایشه آیه ﴿تَلَقَّوْنَهُ﴾ (نور: ۱۵/۲۴) را به کسر لام و ضم قاف می‌خواند و بر این اعتقاد بوده که این لفظ از ریشه «ولق الکذب» است. یحیی گفت: اگر آن را نشنیده بودی هم چیزی را از دست نداده بودی ... و من نیز از قرائت این گونه - نقل مشهور - ضرر نکرده‌ام گرچه چنین باشد که گفتم. گفتیم: از چه رو می‌پنداری او این گونه قرائت ننموده است؟ گفت: لانه غیر قراءۃ الناس ...» (مقریزی، ج ۴، ص ۳۱۹). لفظ «ناس» در این روایت‌ها دلیل بر آن است که تنها قرائت شایسته اعتماد، قرائت متداول در میان مردم است (معرفت، ۱۴۲۵، ج ۲، صص ۱۳۵-۱۳۶). خلیل بن احمد نیز در باب قرائت آیه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (انعام: ۱۱۷/۶) گوید: «بدیع، به نصب نیز قرائت شده ... و قراءۃ العامۃ الرفع» (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۵۴-۵۵). ابن قتیبه نقل می‌کند برخی از قاریان «لَهْنٌ مُتَّكَا» را بدون همزه قرائت کرده‌اند «و قرأ الناس»: ﴿لَهْنٌ مُتَّكَا﴾ (یوسف: ۳۱/۱۲) (ابن قتیبه، ۱۴۰۱، ص ۲۴). فراء گوید: عاصم و اعمش «أف» در آیه ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٌ﴾ (اسراء: ۲۳/۱۷) را مخفوض و بدون نون قرائت کرده‌اند و حال آنکه «قراءۃ العوام» ﴿أف﴾ است (فراء، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱). ملاحظه می‌شود قراءۃ العامۃ، قراءۃ الناس و قراءۃ العوام در برابر سایر قرائت‌ها قرار دارد و این حاکی از آن است که قرائت توده مردم، قرائت مشهوری بوده که در بین عموم ایشان رایج بوده است، نه آن قرائتی که توسط قاریان رسیده باشد (ناصحیان، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲).

و) روایت «احرف سبعة»، از ناسازگاری‌های درونی برخوردار است و دلالتی بر نزول قرآن بر چند حرف ندارد؛ همچنین، تواتر قرائت‌ها نیز ثابت نشده است. بنابراین، قرائت قرآن واحد است و آن، همان قرائتی است که از پیامبر (ص) نقل شده و در بین مسلمین به «قراءۃ العامۃ» یا «عامۃ القرآن» و یا «سیاهه قرآن» شهرت دارد و مصحف‌نگاران، به هنگام نگارش کلمات قرآن، طبق آن عمل می‌نمودند (مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۸۶).

ز) ابن شهر آشوب نقل می‌کند که فصیح‌ترین قرائت، قرائت عاصم است که مطابق با اصل می‌باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱). به عبارت دیگر، قرائت عاصم از آن جهت

۱. قرائتی که امروزه در میان مردم تلاوت می‌شود همان قرائتی است که بر پیامبر (ص) در سال رحلتشان عرضه شد.

فصیح‌ترین قرائت‌هاست که مطابق با قرائت عامه مردم است و آن، همان قرائت رسول الله (ص) است (مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۹۰).

۴-۲- بررسی دلایل دیدگاه تواتر قرائت حفص

الف) برای درک بهتر مسأله تعدد قرائت‌ها، توجه به چند نکته لازم است. اول، سیر تاریخی قرائت قرآن را به خوبی و با بینشی مبتنی بر واقع‌نگری تصور کنیم. توضیح آنکه اولین قرآن‌آموزان، صحابه رسول اکرم (ص) بودند و برخی از اینان نظیر امیرالمؤمنین (ع)، ابی بن کعب، ابن مسعود، معاذ، ابودرداء، زید بن ثابت، ابوموسی اشعری و عثمان در آن روزگار، در این امر شهره بودند. اینان در دوره بعد، قرآن را به سایر صحابه متأخر و تابعان آموزش دادند. در سال‌های آتی نیز با توجه به گسترش اسلام در سرزمین‌های گوناگون، جماعتی از تابعین به عنوان آگاهان به قرائت قرآن، پرورش یافتند؛ چنان‌که به اختصار، سیوطی ۱۱ تن از قاریان مدینه، شش نفر از قاریان مکه، ۱۴ نفر از قاریان کوفه، هفت نفر از قاریان بصره و دو نفر از قاریان شام را نام می‌برد (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۷). اینان و همگانشان، حلقه واسط میان صحابه و نسل بعد از خویش را شکل داده و محفوظات خود را به آنان آموختند و به همین ترتیب، نص قرآن نسل به نسل در میان مسلمانان منتقل شد.

دوم، فراگیری قرآن تنها از طریق مصحف مکتوب میسر نبوده و عمده آموزش در عصر صحابه و تابعین، مبتنی بر شیوه شنیداری بوده است؛ گرچه از نوشتار نیز در مواردی استفاده می‌شده ولی به دلیل کمبود امکانات نوشتاری، بهره‌گیری همگان از این مؤلفه در مسیر آموزش مقدور نبوده است؛ بنابراین با توجه به اختلاف لهجه‌های قبایل عرب، در اختیار نداشتن مصحف دارای نقطه و اعراب و مشکلات شیوه شنیداری^۱، اختلافاتی در میان قاریان قرآن در طبقه اول بروز می‌نمود و این اختلاف‌ها، به هنگام آموزش به نسل‌های بعد منتقل می‌شد و به مرور زمان، در پاره‌ای از موارد گسترش می‌یافت.

با این وصف چندان موجه نمی‌نماید از سویی قاریان را به عنوان گروهی جدا از جامعه مسلمین و سرمنشأ اختلاف‌ها انگاشته و از سوی دیگر، عامه مسلمین را دارای قرائت واحد و رسیده از پیغمبر (ص) دانست؛ زیرا در این وضعیت، این سؤال پیش می‌آید که مردم عوام، قرائت را از که آموخته‌اند؟ آیا غیر از آنانی که به یادگیری نص قرآن اهتمام داشتند مرجع دیگری برای

۱. چنان‌که اختلاف درباره قرائت «ملک» و «مالک» - با توجه به عدم اعجام قرآن در آن روزگار - تنها در میزان کشیدن فتنه روی میم به هنگام تلفظ است.

آموزش قرآن وجود دارد؟ آیا می‌توان تصور کرد مردم، قرآن را در هر دوره، از قاریان بزرگ همان برهه، فرانگرفته‌اند و برای خود، مسلک و روشی خاص داشته‌اند؟!

بر فرض این‌که قبول کنیم چنین رویه‌ای وجود داشته است باید پرسید: آیا همه مردم در امر قرائت خبره بوده و به آموزش آن اشتغال داشته‌اند؟ یا اینکه تنها گروه خاصی به نحو کامل به چگونگی قرائت قرآن آگاه بوده و آن را آموزش می‌داده‌اند؟ صورت اول، بدون شک باطل است زیرا این مهم، از توان عموم مردم خارج است. حال اگر گروهی را تصور کنیم که آگاه به قرائت قرآن بوده‌اند، اینان به دو گونه متصور هستند؛ یا آگاه به قرائت بخشی از قرآن بوده‌اند یا علم کامل به قرائت قرآن داشته‌اند. از آنجا که گروه اول ما را بی‌نیاز ننموده و محتمل است افراد برای آموزش نص قرآن، به قاریان جدا از توده مردم رجوع کنند و در نتیجه، تواتر قرائت واحد نقض شود. بنابراین، لازم است افرادی باشند که به قرائت همه قرآن احاطه داشته باشند؛ در ضمن، تعدادشان نیز باید قابل توجه باشد تا هم شرط تواتر حفظ شود و هم از عهده این مسئولیت برآیند. علاوه بر اینکه باید فاقد هر اختلافی با یکدیگر بوده و در همه ادوار بی‌هیچ خللی، یک قرائت را آموزش دهند.

اکنون می‌پرسیم این افراد در کجا قرار داشته‌اند؟ آیا نمی‌بایست تاریخ یادی از آن‌ها، با توجه به تأثیرشان در اجتماع بنمایید؟ حال آنکه تاریخ نه تنها از چنین گروهی نامی به میان نیاورده بلکه تنها از قاریان مشهور به عنوان معلمان قرآن یاد کرده است.^۱ در نتیجه، اینان همان گروه آخر ما هستند اما به دلیل مشکلات یاد شده، در مواردی با هم اختلاف قرائت پیدا کرده‌اند در عین اینکه از سیاهه قرآن تخطی نکرده‌اند.

ب) تاریخ قرآن و قرائات حکایت می‌کند موارد اختلاف در میان قرائت‌ها آن‌گونه نیست که همیشه یک قرائت مشهور و سایر قرائت‌ها شاذ و غیرقابل اعتنا باشند. به عنوان مثال، آیه کریمه ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (حمد: ۱/ ۴) به یازده صورت قرائت شده و گرچه نه قرائت آن شاذ به حساب می‌آید اما دو قرائت آن مشهور است: عاصم، کسایی، خلف و یعقوب از قاریان ده‌گانه، ابی بن کعب، ابن مسعود، معاذ و ابن عباس از صحابه، قتاده و اعمش از تابعین، آن را به صورت «مالک» قرائت کرده‌اند؛ در مقابل، ابن عامر، عبدالله بن کثیر، ابو عمرو بن علاء، حمزه و نافع از قاریان هفت‌گانه، زید، ابودرداء، ابن عمرو و مسعود و بسیاری دیگر از صحابه و تابعین «مالک» خوانده‌اند (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۸۲). با توجه به اینکه در هر دو دسته، افرادی که امام قرائت بوده‌اند

۱. گفتنی است تنها شمس‌الدین ذهبی در معرفة قرآء الکبار از ۱۲۴۲ تن از قاریان یاد کرده است.

وجود دارد، معلوم می‌شود که در همه دوره‌ها، این دو نوع قرائت از این جوهر - «م ل ک» - مشهور و معروف بوده و طرفدارانی داشته است (رجبی، ۱۳۷۹، صص ۷۶-۷۷). در این صورت، چگونه می‌توان قرائت ﴿مَالِكٍ﴾ را به لحاظ اینکه در قرآن چابی فعلی با الف نوشته شده قرائت مشهور و متداول در میان مردم دانست و قرائت ﴿مَلِكٍ﴾ را شاذ و غیرقابل اعتنا معرفی نمود. حال آنکه بر طبق برخی از روایت‌ها امام صادق (ع) کراً ﴿مَلِكٍ﴾ را قرائت می‌فرمودند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹). از گذشته تاکنون نیز بسیاری از مفسران - صرف‌نظر از صواب و ناصواب بودن آن - قرائت ﴿مَلِكٍ﴾ را بر ﴿مَالِكٍ﴾ ترجیح داده و بر آن اقامه دلیل نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۹۷-۹۸/ حکیم، ۱۴۲۰، صص ۲۰۰-۲۰۱).

(ج) پیش از این گفته شد سیاهه قرآن، مورد اتفاق همه امت اسلامی است و همگان بر تواتر آن اذعان دارند و شرط پذیرش یک قرائت هم، مطابقت با آن است؛ اما این دو مقدمه، منتهی به تواتر قرائت حفص نمی‌شوند زیرا سیاهه قرآن به تصریح تاریخ، فاقد حرکت‌گذاری بوده است (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۲، صص ۵۳۶-۵۳۷) و تواتر آن نمی‌تواند منجر به یک قرائت مورد اتفاق در میان مسلمانان شود. از سوی دیگر، تنها قرائت حفص مختص به انطباق با سیاهه قرآن نیست بلکه قرائت‌های مشهور، همگی بر طبق سیاهه قرآن هستند و در واقع، اجماع بر آن است قرائتی که از چنین ویژگی تهی باشد قابل اعتنا نیست (ابوشامه مقدسی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

همچنین گفتنی است حفص، خود به تبلیغ قرائت عاصم پرداخته و در ترویج آن می‌کوشید و در بغداد و مکه، قرائت عاصم را آموزش می‌داد (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۴) پس چگونه می‌شود که حفص، بر طبق قرائت عامه مردم قرائت کرده باشد و باز، به تبلیغ همان قرائت که متواتر در میان مردم بوده است بپردازد؟! در ضمن، قرائت عاصم حتی در کوفه نیز تنها در میان بعضی از اهل کوفه رواج داشته و بیشتر کوفیان به قرائت حمزه پای‌بند بوده‌اند و آن عده محدود هم، قرائت عاصم را به طریق ابن عیاش قرائت می‌کردند (ابن مجاهد، ۱۹۷۲، ص ۷۱). لذا حفص ناچار به تبلیغ قرائت خود بوده است. در سایر بلاد اسلامی نیز قرائت قاریان دیگری رواج داشته است: در مکه قرائت ابن کثیر (همان، ص ۶۴)، در شام و بلاد جزیره و اندکی از مصر، قرائت ابن عامر (همان، ص ۸۷) و در سایر بلاد نیز قرائت دیگر قاریان مشهور، رواج داشت. لذا ابن مجاهد از هر شهر، قاری‌ای را برگزید که قرائت او نزد مردم آن دیار رجحان داشته و خودشان بر آن متفق بوده‌اند (همان، ص ۴۵). خود ابن مجاهد نیز قرائتی را برگزیده بوده که به قرائت قبل از ابن کثیر نزدیک بوده است (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۷).

د) از دیگر دلایل ذکر شده، عدم تغییر مصحف موجود در طی قرن‌ها بود. اما این سخن تنها بر تواتر سیاهه قرآن و نص آن دلالت می‌کند که مورد پذیرش همه مسلمین است. اما تواتر حرکت‌ها و هیئت‌ها، از هیچ قرائتی به تواتر نرسیده است مگر در مواقع اتفاق بین قرائت‌ها. ضمن آنکه مصحف‌هایی از گذشته موجود است که بر طبق قرائت حفص نیستند.

ه) از دیگر دلایل تواتر قرائت حفص، چگونگی اعراب‌گذاری و اعجام مصحف توسط ابوالأسود دؤلی یا شاگردان اوست که از یاد نشدن مخالفت کسی با چگونگی اعراب‌گذاری، مطابقت آن با قرائت عامه و به تبع آن قرائت عاصم نتیجه گرفته شده است. در پاسخ باید گفت اعجام قرآن از سوی اینان، دلیل بر مطابقت آن با قرائت عاصم که مطابق با قرائت عامه مردم باشد، نیست و در اصطلاح، دلیل اعم از مدعاست؛ زیرا به همان نسبت، امکان حرکت‌گذاری سیاهه بر طبق سایر قرائت‌ها وجود دارد؛ چنان‌که خلف بن هشام می‌گوید: «كُنْتَ احْضَرَ بَيْنَ يَدَيِ الْكِسَائِيِّ، وَ هُوَ يَقْرَأُ عَلَى النَّاسِ وَ يَنْقُطُونَ مَصَاحِفَهُمْ بِقِرَائَتِهِ عَلَيْهِمْ»^۱ (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱)؛ حال آنکه کسایی (م. ۱۸۹ ق) آخرین قراء سبعة است. از سوی دیگر، نص قرآن به مانند امروز نبوده که به محض اعجام، نسخه‌های اعراب‌گذاری شده آن استنساخ شده و در دسترس همگان قرار گیرد تا بر اساس آن، بر تأیید یا رد حرکت‌گذاری آن مطابق با یکی از قرائات، حکمی را صادر نمود.

همچنین از سوی برخی نسبت به قرائت عاصم از طریق سلمی از امیرالمؤمنین (ع) طعن‌هایی وارد شده است. چنان‌که ابوبکر بن عیاش بنا بر اعتقاد خود، ده مورد از این قرائت را تغییر داده است تا آن را خالص گرداند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، صص ۵۲-۵۳). با توجه به اینکه اعراب‌گذاری قرآن در حدود صد سال قبل از ابن عیاش به وقوع پیوسته است، اگر مصحف اعراب‌گذاری شده طبق قرائت عاصم و توده مردم باشد، چگونه می‌تواند از سوی ابن عیاش مورد خدشه قرار گیرد؟ پس به‌ظاهر چنین نیست زیرا اگر قرائت عاصم همان قرائت متداول و متواتر از پیامبر (ص) باشد هرگز ابن عیاش به خود اجازه نخواهد داد که درصدد تصحیح آن برآید حتی اگر قاریان را جدای از توده مردم و قرائتشان بدانیم.

و) از دیگر دلایل، تعبیرات برخی از گذشتگان از جمله سخن عبیده سلمانی مبنی بر اینکه قرائت امروز مردم، همان آخرین قرائت عرضه شده بر رسول اکرم (ص) است؛ اما این نقل قول

۱. در محضر نسائی بودم و او قرآن را بر مردم قرائت می‌نمود و افراد، مطابق قرائت او مصحف خویش را نقطه‌گذاری (اعراب‌گذاری) می‌کردند.

نیز در صورت اثبات، دلیلی اعم از مدعا است؛ زیرا عبارت «قراءة التي يقرأها الناس اليوم» بر این دلالت می‌کند که قرائت‌های مشهور در میان مردم، بر اساس آخرین قرائت عرضه شده بر پیامبر (ص) است؛ زیرا به قرینه حکم «یقرأ» و موضوع «الناس»، فارغ از بحث‌های لغوی برمی‌آید که منظور از «الناس» قاریان باشند یا اینکه حداقل قاریان در دایره «الناس» داخل باشند. بنابراین، نمی‌توان از «الناس» تنها مردم عوام را اراده نموده و بدون توجه به قرائن کلام، گروهی را از شمول آن خارج نمود.

همچنین نسبت به گفتار ابن ابی ملیکه که نسبت به قرائت عایشه می‌گوید: «لأنه غير قراءة الناس» به مانند گفتار سابق استدلال می‌شود؛ یعنی حداقل امر آن است که قاریان در حیطه «الناس» قرار دارند؛ گرچه منظور از «الناس» در این اخبار، به قرینه حکم و موضوع، قاریان هستند و شاهد بر مقصود بودن چنین معنایی آن است که قرائت منسوب به عایشه برخلاف قرائت همه قاریان و شاذ است. بنابراین منظور از «الناس»، عامه قاریان هستند که قرائت از عایشه، برخلاف آنهاست. سایر مثال‌ها نیز چنین‌اند؛ قرائت به نصب ﴿بَدِيعٌ﴾ که پیش از این خلیل بن احمد نقل شد تنها از سوی «منصور» قرائت شده (آلوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۷) و تمامی قاریان چهارده‌گانه متفقاً به رفع قرائت نموده‌اند؛ قرائت بدون همزه ﴿مُتَكِّأً﴾ نیز تنها از سوی ابن عباس، ابن عمر، مجاهد، قتاده و دیگرانی به نحو شاذ نقل شده است (آلوسی، ج ۱۲، ص ۲۲۸) حال آنکه جمیع قاریان چهارده‌گانه یکسان قرائت نموده‌اند؛ شایان ذکر است منظور از قرائت عوام در سخن فرّاء، قرائت بی‌ارزش بوده و این کلام، از باب استهزاء است! (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۲۷۸). چنان‌که وی در ادامه می‌گوید: آنان که مخفوض و با نون قرائت نموده‌اند، بنا بر این نظر بوده که این لفظ، معنایی در بر نداشته و تنها با نطق، معنایی از آن برداشت می‌شود! (فرّاء، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۲۱). طبری هم قرائت مخفوض بدون نون را بر سایر قرائت‌ها ترجیح داده است (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۸۳) لذا روشن است تعبیراتی نظیر «قراءة الناس، عامة و جمهور» بیانگر قرائتی مجزا از قرائت توده مردم نیست بلکه ظاهر آن است که در نگاه متقدمان، این عبارات مشیر به قرائت قاریان مشهور است چنان‌که مکی بن ابی‌طالب در شروط اعتبار قرائت می‌گوید: «وقتی سه چیز در قرائت یک واژه وجود داشته از سوی علما پذیرفته شده است؛ اول اینکه بر اساس قواعد عربی، متنی استوار باشد؛ دوم با مصحف و سیاهه قرآن موافق باشد و سوم، عامه بر آن اجتماع کرده باشند». زرکشی بعد از نقل سخن مکی، در توضیح شرط سوم «اجتماع العامة علیه»

می‌گوید: «منظور دانشمندان از العَامة، قاریان مدینه و کوفه است و چه بسا منظور ایشان، قاریان مکه و مدینه است» (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۳۳۱).

ز) یکی دیگر از دلایل یاد شده، مبتنی بر دو مقدمه است: اول اینکه روایت‌های «احرف سبعة» بر نزول قرآن بر چند حرف دلالت ندارند و دوم اینکه تواتر قرآن ثابت است در نتیجه قرائت قرآن، واحد بوده و همان، قرائت رایج در میان مردم است که به قرائت عامه یا سیاهه قرآن شهرت دارد. با اندکی دقت درمی‌یابیم این استدلال ناشی از خلط تواتر سیاهه قرآن، با تواتر یک قرائت از آن است و لذا از مقدمات یاد شده در این استدلال، نمی‌توان تواتر یک قرائت را نتیجه گرفت؛ زیرا با پذیرش عدم دلالت روایت‌های «احرف سبعة» بر نزول قرآن بر چند حرف و پذیرش وحدت قرآن، منظور از ثبوت تواتر نص قرآن، ثبوت جوهر کلمات آن است. قرآن در آن روزگار، فاقد علائم حرکتی بوده است. بنابراین در عین پذیرش وحدت قرآن، دلیل متقنی بر تطبیق قرائت حفص بر آن قرائت وجود ندارد که ملتزم به آن باشیم و هم‌چنین عبارت «قراءة العامة» در کلام علما، نه به معنای قرائت متداول در میان مردم، بلکه به معنای قرائت عمومی و غالب در میان قاریان است و عبارت «سیاهه قرآن»، تنها بر مصحف عثمانی دلالت می‌کند که بدون پیروی از یک قرائت، قابل تلاوت نیست.

ح) و اما سخن ابن شهر آشوب آنجا که می‌گوید: «فَقَالُوا أَفْصَحُ الْقُرْآنَاتُ قِرَاءَةُ عَاصِمٍ لِأَنَّهُ أْتَى بِالْأَصْلِ» دلالتی بر اینکه عاصم، قرائت اصیل قرآن را قرائت کرده است، ندارد. توضیح آنکه ساروی گوید: «عاصم بر سلمی قرائت نموده و سلمی نیز گفته است همه قرآن را بر علی بن ابی طالب (ع) قرائت نمودم» آن گاه می‌گوید: «بنابراین گفته‌اند قرائت عاصم، فصیح‌ترین قرائت‌ها است؛ زیرا او اصل را آورده است و آن بدین نحو است که آنچه را دیگران ادغام نموده‌اند اظهار می‌کند و آنچه از همزه را که دیگران اخفا نموده‌اند، اظهار می‌کند و الفاظی که دیگران به اماله قرائت نموده‌اند، مفتوح قرائت کرده است» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱). لذا منظور او از آوردن واژه «اصل»، قرائت نمودن عاصم مطابق قرائت سلمی است که او نیز مطابق قرائت امیرالمؤمنین (ع)، به عاصم تعلیم داده و عاصم، تغییری در این قرائت نداده (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۸) و به ادغام و اماله آن نپرداخته است. علاوه بر اینکه به دلالت اشاره از این گفتار برمی‌آید قرائت عاصم، همان قرائت عامه مردم نبوده است زیرا در صورت ثبوت آن، دلیلی بر حفظ قرائت امیرالمؤمنین (ع) از سوی عاصم و تعلیم خصوصی آن به حفص وجود نداشت؛ زیرا این قرائت، در میان توده مردم موجود بوده است.

نتیجه‌گیری

(۱) از مجموع سخنان برمی‌آید که یکی از ضروری‌ترین مسائل در باب قرائت قرآن، مؤلفه تواتر است؛ البته به دلیل تنقیح ناکافی چگونگی تواتر قرآن، اختلافاتی در دیدگاه‌های دانشمندان وجود دارد.

(۲) مسأله درخور توجه این است که منظور از تواتر قرآن، تواتر سیاهه آن بوده که در اعتماد به قرآنیت آیات کفایت می‌نماید. به عبارت دیگر، نص قرآن در عین اختلافات به وجود آمده در چگونگی تلفظ برخی الفاظش، همچنان ویژگی تواتر خویش را حفظ نموده است.

(۳) روی آوردن به قرائت حفص از عاصم در برهه‌ای از زمان، به معنای نفی سایر قرائت‌ها نبوده و بر اندیشمندان مسلمان است که در راستای دستیابی به قرائت صحیح بکوشند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی؛ *کفایة الاصول*؛ قم: موسسه آل البيت، بی تا.
۲. آلوسی، محمود؛ *روح البیان*؛ بی جا، بی تا، بی تا.
۳. آمدی؛ *الاحکام فی اصول القرآن*؛ به کوشش عبدالرزاق عقیفی، بی جا: مکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ ق.
۴. ابن ابی شیبہ کوفی؛ *المصنف*؛ به کوشش سعید اللحام، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۵. ابن جزری، محمد بن محمد؛ *النشر فی القراءات العشر*؛ قاهرة: مکتبه مصطفى حلبی و اولاده، بی تا.
۶. ابن جنی، ابوالفتح عثمان بن جنی؛ *المحتسب*؛ به کوشش علی النجدی، بی جا، بی تا، بی تا.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن حجر؛ *فتح الباری*؛ بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۸. —؛ *تهذیب التهذیب*؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید؛ *المحلی*؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۰. ابن خلکان، احمد بن محمد؛ *وقیات الاعیان*؛ به کوشش احسان عباس، بیروت: دارالثقافه، بی تا.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی بن شهر آشوب؛ *مناقب آل ابی طالب*؛ نجف اشرف: مکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۱۲. ابن صلاح، عثمان بن مقفی شهرزوری موصلی، *علوم الحديث*؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۱۳. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد بن فهد حلّی؛ *الرسائل العشر*؛ قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. ابن قتیبة، محمد بن مسلم؛ *تأویل مشکل القرآن*؛ بیروت: المکتبه العملیه، ۱۴۰۱ ق.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ قم: ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.
۱۷. ابن منیر اسکندری، احمد؛ *الانصاف فیما تضمنه الکشاف*؛ قاهرة: مکتبه مصطفى حلبی و اولاده، ۱۳۸۵ ق.
۱۸. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف؛ *بجرامحیط*؛ بیروت: دار الکتب العملیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. ابو شامه مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل؛ *المرشد الوجیز*؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۹۵ ق.
۲۰. انصاری، شیخ مرتضی؛ *فرائد الاصول*؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۲۱۹ ق.
۲۱. الباز، محمد بن عباس؛ *مباحث فی علم القراءات*؛ بیروت: دارالکلمة، بی تا.
۲۲. بجرانی، شیخ یوسف؛ *حدائق الناضرة*؛ به کوشش علی آخوندی، قم: موسسه نشر اسلامی، بی تا.
۲۳. بلاغی، محمدجواد؛ *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء تراث العربی، بی تا.
۲۴. بهایی، محمد بن حسین بن عبدالصمد؛ *زبده الاصول*؛ به کوشش حسون کریم، بی جا: مرصاد، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. جصاص، احمد بن علی رازی؛ *الفصول فی الاصول*؛ به کوشش عجیل جاسم النمشی، بی جا: بی تا، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. حاجی خلیفه، کاتب چلبی؛ *کشف الظنون*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. حجتی، سید محمدباقر؛ *تاریخ قرآن*؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. حر عاملی، محمد بن حسن؛ *تواتر القرآن*؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

۲۹. حسن زاده آملی، حسن؛ قرآن هرگز تحریف نشده؛ ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم: قیام، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. حکیم، سید محمدباقر؛ تفسیر سوره حمد؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۳۱. حلی، یوسف بن مطهر؛ تذکرة الفقهاء؛ قم: موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. حویزی، عبد علی بن جمعه؛ نور الثقلین؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. خویی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات کعبه، ۱۳۶۴ ش.
۳۴. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله؛ معرفة القراء الکبار؛ قاهرة: دار الکتب الحدیثة، بی تا.
۳۵. ———؛ معرفة قراء الکبار؛ به کوشش طیار آلتی قولاج، استانبول: بی نا، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. رجبی، محسن؛ آیین قرائت و کتابت قرآن کریم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۷. رجبی محمود و همکاران؛ روش شناسی تفسیر قرآن؛ تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۳۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ مناهل العرفان فی علوم القرآن؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۴ ق.
۳۹. زرکشی، بدرالدین محمد؛ البرهان فی علوم القرآن؛ به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۵ ق.
۴۰. ———؛ البرهان فی علوم القرآن؛ به کوشش محمد ابولفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربی، ۱۹۵۷.
۴۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد؛ اصول سرخسی؛ به کوشش ابوالوفا الافغانی، بیروت: دار الکتب العملیة، ۱۲۱۲ ق.
۴۳. سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ به کوشش سعید المندوب، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ حاشیه بر شرح اصول کافی مازندرانی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۴۵. شوکانی، محمد بن علی؛ نیل الاوطار؛ قاهرة: انتشارات مصطفی حلی و اولاده، بی تا.
۴۶. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی؛ ذکر الشیعه؛ قم: موسسه آل البيت، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن؛ خلاف؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۴۸. ———؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۵۰. صالح، صبحی صالح؛ مباحث فی علوم القرآن؛ قم: انتشارات رضی، بی تا.
۵۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ بیروت: موسسه اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۵۲. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۵۳. طیب، سید عبدالحسین؛ اطیب البیان؛ تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۵۴. عاملی، حسین بن عبدالصمد؛ وصول الاخبار إلى اصول الاخبار؛ قم: رسائل فی درایة الحدیث، ۱۴۲۴ ق.
۵۵. عاملی، محمدجواد؛ مفتاح الکرامه؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۵۶. عسکری، سید مرتضی؛ القرآن الکریم و روایات المدرستین؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، بی تا.
۵۷. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد؛ المنحول؛ به کوشش محمد حسین هیتو، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۹ ق.
۵۸. ———؛ المستصفی؛ به کوشش محمد عبدالسلام شافی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

۵۹. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۰. فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد؛ *معانی القرآن*؛ قاهرة: دار المصریة للتألیف و الترجمة، بی تا.
۶۱. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العين*؛ به کوشش محمدحسن بکابی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۶۲. فضلی، عبداللهادی؛ *تاریخ قرائات قرآن کریم*؛ ترجمه: سید محمدباقر حجتی، تهران: اسوه، ۱۳۷۸ ش.
۶۳. فیض کاشانی، ملاحسن؛ *تفسیر صافی*؛ تهران: صدر، ۱۴۱۶ ق.
۶۴. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۶۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *کافی*؛ به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ق.
۶۶. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد؛ *ذخیره المعاد*؛ چاپ سنگی: بی تا.
۶۷. معرفت، محمدهادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۶۸. مقدس اردبیلی، شیخ احمد؛ *مجمع الفائدة و البرهان*؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۶۹. مقریزی، احمد بن علی؛ *امتاع السماع*؛ به کوشش محمد عبدالحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
۷۰. قیسی، مکی بن ابی طالب؛ *الآبآنة عن معانی القراءات*؛ به کوشش محیی الدین رمضان، دمشق: دارالمأمون، ۱۳۹۹ ق.
۷۱. مؤدب، سید رضا؛ *مبانی تفسیر قرآن*؛ قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۸ ق.
۷۲. میرزای قمی؛ *قوانین الاصول*؛ بی جا: چاپ سنگی، بی تا.
۷۳. میرزای نوری، شیخ حسین؛ *فصل الخطاب*؛ بی جا: چاپ سنگی، بی تا.
۷۴. میر محمدی، سید ابوالفضل؛ *مبحث فی تاریخ القرآن*؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۷۵. ناصحیان، علی اصغر؛ *علوم قرآنی در مکتب اهل بیت (ع)*؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۹ ش.
۷۶. نجفی، محمدحسن؛ *جواهر الکلام*؛ به کوشش شیخ عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
۷۷. نووی، محیی الدین یحیی بن شرف؛ *المجموع*؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۷۸. —؛ *شرح مسلم*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
۷۹. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ «*قراء سبعة و گزارش قرائات ایشان*»؛ استاد راهنما: محمدباقر حجتی، استاد مشاور: آذرتاش آذرنوش، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

