

ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۲

حامد شریفی نسب*

سید محمد باقر حجتی**

امید قربانخانی***

چکیده

شناخت قرائت صحیح قرآن کریم از میان قرائت‌های مختلف نه تنها به عنوان یک بحث نظری در علوم قرآنی، بلکه به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن کریم دارای اهمیت است. در میان رویکردهای متفاوتی که نسبت به قرائت‌های مختلف مطرح است امروزه دیدگاه رواج تاریخی روایت حفص از قرائت عاصم از شهرت بیشتری در میان امامیه برخوردار شده و این درحالی است که پیشینه این دیدگاه از صد سال فراتر نمی‌رود. بر اساس این باور، قرائت حفص یگانه قرائت صحیح از قرآن است که به صورت متواتر از پیامبر اکرم (ص) روایت شده و همواره در طول تاریخ بین مسلمانان در سراسر بلاد اسلامی رواج داشته است. این پژوهش با تبیین ادله باورمندان این نظریه، به نقد و ارزیابی این ادله پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که ادله ارائه شده، ناتمام بوده و نه تنها هیچ‌گونه شاهد تاریخی برای اثبات این دیدگاه یافت نمی‌شود بلکه شواهد متعدد تاریخی آن را ابطال می‌کند.

واژگان کلیدی

علم القرائه، قراء سبعه، عاصم، حفص، تواتر قرائات.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران و طلبه درس خارج حوزه علمیه قم (نویسنده

مسئول) h.sharifinasab@chmail.ir

hojati@tpf-iau.ir

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

ghorbankhani@rihu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم و طلبه حوزه علمیه قم

طرح مسئله

علم قرائت^۱ از جمله علوم بود که پایه‌های آن در عصر رسالت شکل گرفت چرا که مسلمانان از همان ابتدا طریقه صحیح قرائت قرآن کریم را از پیامبر اکرم (ص) می‌آموختند. اما پس از رحلت رسول خدا (ص) به تدریج اختلافاتی در قرائت قرآن کریم به وجود آمد و رفته رفته دامنه این اختلافات چنان اوج گرفت که در آغاز خلافت عثمان، برخی قرائت برخی دیگر را تخطئه کرده، حتی یکدیگر را تکفیر می‌کردند (صبحی صالح، ۱۳۷۲، ص ۸۱) که عثمان را بر آن داشت تا برای یکسان‌سازی مصاحف اقدام کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱).

از آنجا 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، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶) و همچنین نقاط نشانگر تمایز حروف نیز توسط یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم در زمان ولایت حجاج بن یوسف بر عراق بین سال ۷۵ تا ۸۶ هجری ابداع گردید.^۲ (میرمحمدی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۰) بنابراین اقدام عثمان در یکسان‌سازی مصاحف در سال ۳۰ هجری در حد وحدت اصل حروف و کلمات قرآن کریم محدود ماند و مصاحف وی اختلافات قرائی در تلفظ متن واحد را مرتفع نساخت. این عامل به همراه عوامل دیگری همچون عدم وجود قواعد روشن و منضبط نگارشی در رسم الخط قرآن کریم، موجب شد که پس از عثمان نیز بار دیگر اختلافات در قرائت این کتاب الهی بیشتر شود.

دامنه این اختلافات در قرن سوم، برخی از ائمه قرائت را بر آن داشت تا با گزینش قرائت، دامنه اختلافات را محدود سازند و در این راستا اولین شخصی که با تألیف کتاب، قرائت ۲۵ قاری را جمع‌آوری نمود ابو عبید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ه) بود (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴). بعد از وی نیز کتاب‌های متعددی در گزینش قاریان نگارش یافت (نکته همان، ص ۳۴) تا آنکه ابوبکر احمد بن موسی بن العباس بن مجاهد (م ۳۲۴ه) که از ائمه قرائت عصر خود در بغداد بود با برگزیدن قرائت هفت تن از قاریان به نام ابن عامر، ابن کنیر، عاصم، ابو عمرو، حمزه، نافع و کسائی قرائت قرآن را به این هفت قرائت محدود ساخت (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹-۱۹۰).

از آنجا که قرائت این قاریان نیز خود محل اختلاف قرار داشت ابن مجاهد از میان راویان مختلف هر یک از این هفت قاری، تنها دو تن از آنان را انتخاب کرد و به این ترتیب برای هر قرائت دو روایت متفاوت گزارش کرد (همان).

اما پس از ابن مجاهد نیز انواع تألیفات در گزینش قاریان و افزایش یا کاهش آنان نگارش یافت (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴) چنانکه احمد بن حسین بن مهران (م ۳۸۱هـ) با تألیف چند کتاب سه قاری دیگر به قاریان سبعة اضافه کرد (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵) و در نهایت هفت قرائت برگزیده ابن مجاهد و سه قرائت افزوده شده دیگر، دو اصطلاح «قرائت سبعة» و «قرائت عشره» را به وجود آورد و رفته رفته این قرائت چنان رواج یافت که سایر قرائت و قاریان را به حاشیه کشاند تا آنجا که عده‌ای هر قرائتی غیر از این قرائت را شاذ نامیدند (نک: ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۶).

شایان ذکر است که برخی از دانشمندان اهل سنت با استناد به چند روایت در جوامع حدیثی (نک: بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۴۹؛ مسلم، بی تا، ج ۶، ص ۹۹-۱۰۴) تعدد قرائت قرآن کریم را به مرحله نزول قرآن مرتبط دانسته و نزول قرآن بر «هفت حرف» را به تعدد قرائت نازل شده بر پیامبر (ص)، تفسیر کرده‌اند^۳ اما از منظر روایات شیعه، قرائت نازل شده توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم (ص) واحد بوده و تعدد و اختلاف قرائت‌ها منتسب به قاریان می‌باشد چنانکه در روایتی از امام باقر (ع) به واحد بودن قرائت قرآن اشاره شده و منشأ اختلاف قرائت، از ناحیه قاریان معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰) و در روایت دیگری از امام صادق (ع) نیز روایت عامه در مورد نزول قرآن بر هفت حرف، کذب نامیده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰). دانشمندان بزرگ شیعه نیز با استناد به همین روایات، تواتر این قرائت و انتساب آن به مرحله نزول را مردود دانسته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۷؛ طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰؛ خوئی، بی تا، ص ۱۵۵-۱۵۹ و ص ۱۶۶-۱۶۷).

البته انکار تواتر قرائت قاریان از پیامبر اکرم (ص)، منافاتی با پذیرش تواتر قرائت از خود قاریان ندارد به این معنا که روایات چهارده‌گانه از قرائت سبعة هرچند به تواتر از خود آنان نقل شده باشد اما به هر حال آنان قرائتشان را به صورت متواتر از پیامبر (ص) نقل نکرده‌اند.

۱. پیشینه تحقیق

بحث قرائات همواره از ابعاد مختلفی مورد توجه دانشمندان و محققان اسلامی قرار داشته و آثار تألیف شده در مباحث مختلف این موضوع، خارج از شمارش است که نمونه‌ای از اینگونه تحقیقات مرتبط، از این قرار است: برخی از نگارش‌ها به صورت کلی مسئله تواتر قرائات مختلف را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند مانند مقاله «بررسی دلایل تواتر قرائات رایج» اثر سید محسن کاظمی و مقاله «بررسی انگاره تواتر قرائات» اثر دکتر مؤدب و محمدی‌فرد که در این دو مقاله ادله تواتر قرائات نقد شده است البته مقاله دوم در پایان مباحثش ادعای رواج و شهرت تاریخی قرائت حفص از عاصم در تمام اعصار را طرح کرده که این ادعا قابل پذیرش نیست و ادله این ادعا در این مقاله مورد نقد قرار خواهد گرفت.

در خصوص قرائت حفص از عاصم نیز تحقیقات متعددی از زوایای مختلف انجام شده است که برخی به بررسی رجالی سند قرائت حفص تا پیامبر (ص) پرداخته‌اند مانند مقاله «بررسی و تحلیل سندی روایت قرآنی حفص از عاصم» اثر دکتر قاسم بستانی و همچنین مقاله «بررسی سند قرائت حفص از عاصم» اثر فریده پیشوایی و دکتر یوسفی‌مقدم، هرچند این مقاله دوم به علت استفاده از منابع غیر رجالی و نادیده گرفتن منابع اصلی رجالی، در معرفی رجال موجود در سند قرائت حفص، مشتمل بر اشکالات بزرگ و نتایج نادرستی می‌باشد.

برخی از تحقیقات نیز به صورت جزئی و متمرکز در مورد برخی از رجال این قرائت نگاشته شده است همانند مقاله «پژوهشی پیرامون ابوعبدالرحمن سلمی و شخصیت رجالی وی» اثر شاه‌پسند و همکاران. مقاله «بررسی اختلاف طرق در روایت حفص» اثر دکتر بستانی نیز طرق مختلف روایت حفص را به بحث گذاشته است.

همچنین در مورد روایتی که در بحث قرائت، فراوان به آن استناد شده نیز آثار مستقلی نگاشته شده همانند مقاله «دلالت و مصداق روایت اقرأ كما یقرء الناس» اثر دکتر شاه‌پسند هرچند در این مقاله با خلط بین قضیه حقیقی و قضیه خارجی، روایت «اقرأ كما یقرء الناس» به عنوان یک قضیه خارجی فرض شده و مدلول آن، امر به مطابعت از هر قرائتی که در هر عصری رواج یابد دانسته شده است. همچنین در خصوص این

روایت مقاله «بررسی روایت اقرأ كما یقرأ الناس با نگاهی به فهم شیخ انصاری» اثر دکتر مهدوی راد و همکاران نیز نگاشته شده است که البته این مقاله نیز با پیش فرض گرفتن وجود قرائت عمومی، روایت مذکور را ناظر به آن دانسته است که این پیش فرض در مقاله حاضر مورد نقد قرار خواهد گرفت.

در مقاله «گستره جغرافیای تاریخی قرائات در جهان اسلام» اثر دکتر حاجی اسماعیلی قرائات رایج در هر منطقه تا پیش از قرن دوازدهم هجری بررسی شده است. اما مقاله «بررسی تاریخ قرائه العامه و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم» اثر دکتر حسینی و دکتر ایروانی به دنبال اثبات وجود قرائت عمومی در قرن دوم می باشد که مباحث این مقاله نیز در مقاله حاضر مورد نقد قرار می گیرد و اشتباهات فاحش و متعدد این مقاله ذکر می شود.

لازم به ذکر است که دیدگاهی که امروزه در مسئله قرائت به شهرت رسیده و در برخی از مقالات به صورت پیش فرض تلقی شده است دیدگاه مرحوم بلاغی و به تبع ایشان آیت الله معرفت می باشد که معتقدند قرائت حفص از عاصم در سراسر تاریخ و در سراسر بلاد اسلامی همواره مشهور میان مردم بوده و توده های مردم تنها این قرائت را برگزیده و آن را سینه به سینه از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند تا آنکه به عصر حاضر رسیده است. از آنجا که تاکنون تحقیقی در خصوص گردآوری و ارزیابی ادله این دیدگاه صورت نگرفته است پژوهش حاضر به جمع و ارزیابی این ادله پرداخته تا میزان اعتبار این دیدگاه را مورد سنجش قرار دهد.

۲. تاریخچه دیدگاه رواج تاریخی روایت حفص از قرائت عاصم

بررسی دیدگاه مفسران و محدثان نشان می دهد که تا قرن چهاردهم هجری هیچ یک از علماء اسلامی، اعم از عالمان اهل سنت و امامیه و اعم از قائلان به تواتر قرائات هفت گانه یا ده گانه و قائلین به عدم تواتر این قرائات، هیچ گاه از وجود قرائت واحد رایج در سراسر بلاد اسلامی سخن نگفته و هیچ یک ادعایی مبنی بر رواج قرائت حفص از عاصم در طول تاریخ در سراسر بلاد اسلامی را مطرح نکرده اند. اما در قرن چهاردهم هجری محمد جواد بلاغی (م ۱۳۵۲ه) دیدگاه رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم در

سراسر بلاد اسلامی را پایه‌گذاری می‌کند (نک: بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۹) و سپس سید عبدالحسین طیب نیز این دیدگاه را در تفسیرش می‌پذیرد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱).

هر چند پس از آنان نیز این دیدگاه از سوی بسیاری از علماء از جمله آیت الله خوئی مورد پذیرش قرار نگرفت (خوئی، بی تا، ص ۱۵۷-۱۵۹) اما در نهایت آیت الله معرفت با پذیرش و ترویج این نظریه، این دیدگاه را به اوج شهرت رسانید (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶-۲۴۷) و در نهایت عده‌ای از فقهاء نیز این دیدگاه را پذیرفتند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۳۷).

لازم به ذکر است که مقصود از «رواج» قرائت حفص از عاصم در کلام این عده، شهرت مطلق و غلبه آن قرائت در هر عصر و طبقه می‌باشد به این معنا که این قرائت در طول تاریخ مورد قبول عموم مردم بوده و عموم مسلمانان آن را سینه به سینه نقل کرده و به نسل‌های بعد منتقل کرده‌اند (نک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱) که بر این اساس اصطلاح «رواج» در تعبیرات آنان، به مراتب از تواتر مصطلح در علوم حدیث بالاتر خواهد بود چرا که تواتر تنها با افراد معدودی در هر طبقه محقق می‌شود اما بر اساس ادعای این دیدگاه، در هر طبقه، عموم مردم در سراسر بلاد اسلامی منتقل کننده این قرائت به نسل بعد محسوب می‌شوند نه صرفاً افراد معدودی از آنان. بر این اساس نباید بین ادعای رواج تاریخی یک قرائت و ادعای تواتر آن خلط کرد چرا که ممکن است یک قرائت به تواتر از یک راوی نقل شده باشد اما هیچ‌گاه آن قرائت بین مردم رایج نشده باشد.

به هر حال بیان و ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم می‌تواند بیانگر میزان اعتبار این دیدگاه باشد.

۳. ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص

باورمندان به رواج تاریخی روایت حفص از قرائت عاصم در سراسر بلاد اسلامی، بر این عقیده‌اند که قرآن با همان قرائت نازل شده از جانب خداوند متعال بر پیامبر اکرم (ص)، 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 بدون آنکه به قرائت رایج بین مردم لطمه‌ای بزند چرا که این قرائت مورد اعتنای عموم جامعه اسلامی نبوده است (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۹).

این گروه از علماء همچنین بر این باورند که انتساب این قرائت رایج به روایت حفص از عاصم، از آن جهت است که عاصم قرآن را موافق با همان قرائت مشهور بین مردم قرائت کرده است نه اینکه مشهور مردم قرائتشان را از عاصم گرفته باشند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۵). این عده از قرآن‌پژوهان دلایل متفاوتی برای اثبات دیدگاه خود ارائه کرده که هر یک نیازمند تبیین جداگانه است. این دلایل بدین شرح است:

۳-۱. استدلال به روایت «أَفْرَأُ كَمَا يَفْرَأُ النَّاسُ»

یکی از مستندات که بر رواج قرائت عاصم به روایت حفص در طول تاریخ ارائه شده، روایاتی است که به قرائت همگون با قرائت مردم امر کرده است. از مشهورترین این روایات، روایت نقل شده از امام صادق (ع) است: «سالم بن سلمه^۴ نقل می‌کند که شخصی نزد امام صادق (ع) بخش‌هایی از قرآن را می‌خواند که به صورتی که مردم می‌خواندند، نبود، در حالی که من می‌شنیدم. پس امام صادق (ع) فرمود: از این قرائت دست بردار، اَفْرَأُ كَمَا يَفْرَأُ النَّاسُ آن‌گونه که مردم می‌خوانند بخوان تا اینکه قائم (عج) قیام کند، پس زمانی که قائم قیام کند کتاب خداوند عزوجل را بر طبق حدودش می‌خواند و مصحفی که علی (ع) نگاشته است را آشکار می‌سازد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۳: به نقل از سالم بن ابی سلمه).

استدلال به این روایت بر اساس آن است که مقصود از «الناس» که به قرائت آنان امر شده، عموم مسلمانان باشد که به اعتقاد باورمندان، قرائت واحدی در میانشان رایج بوده است (نک: بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰).

آیت الله معرفت نیز به این روایت استناد کرده و چنین نگاشته است: «حدیث اَفْرَأُوا كَمَا يَفْرَأُ النَّاسُ ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن را از پیامبر (ص) به ارث برده‌اند، نه آنچه بر زبان قاریان جاری است و مولود اجتهادات آنان

می‌باشد و بر سر آن اختلاف دارند. بنابراین آنچه معتبر است و حجیت شرعی دارد، قرائتی است که جنبه همگانی و مردمی دارد» (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶-۲۴۷).

البته شیخ کلینی روایت دیگری نیز با همین مضمون، اینگونه نقل کرده است: «محمد بن سلیمان از بعضی از اصحابش نقل می‌کند که به حضرت ابی الحسن (ع) (امام کاظم یا امام رضا) 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، اَفَرَأَوْا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ فَسَيَجِيئُكُمْ مَن يَعَلِّمُكُمْ هَمَانِكُمْ هِمَانِكُمْ که تعلیم دیده‌اید بخوانید چرا که در آینده کسی که به شما تعلیم دهد نزدتان خواهد آمد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۹).

در روایت دیگر نیز از سفیان بن سمط نیز چنین نقل شده است: «از امام صادق (ع) در مورد تنزیل قرآن پرسیدم. امام صادق (ع) فرمود: اَفَرَأَوْا كَمَا عَلَّمْتُمْ هَمَانِكُمْ که تعلیم دیده‌اید بخوانید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۱). در روایتی از امام رضا (ع) نیز در پاسخ به سوال شخصی که از کیفیت قرائت سوره توحید پرسیده بود به قرائت «الناس» امر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۴ و ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۳).

۱-۴. استدلال به اهتمام پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان به قرائت

اهتمام پیامبر (ص) و مسلمانان به قرآن و قرائت آیاتش از دیگر مستندات قائلین به رواج قرائت حفص از عاصم می‌باشد. به باور آنان سفارش‌های بسیار پیامبر اکرم (ص) به قرائت قرآن کریم و اهتمام مسلمانان به آن، مستلزم آن است که قرائت پیامبر اکرم (ص) نزد مشهور مسلمانان باقی مانده باشد و از آنجا که قرائت مشهور امروزی، قرائت حفص از عاصم است پس این قرائت همان قرائت پیامبر اکرم (ص) خواهد بود که نسل به نسل توسط مسلمانان نقل شده است (نک: بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۵-۱. استدلال به تقریر قرائت عاصم از جانب معصومین

عده‌ای از قرآن‌پژوهان معاصر، به شهرت و رواج قرائت کنونی در عصر معصومین و تقریر آنان نسبت به این قرائت استناد کرده و چنین استدلال آورده‌اند: «از آنجا که قرآن در عصر حضور امامان معصوم نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری شده و از جانب آن بزرگواران اعتراضی به نقطه و اعراب‌گذاری قرآن صادر نشده، مشخص می‌شود نقطه و اعراب‌گذاری آیات مورد تایید و تقریر ایشان بوده است و با توجه به اینکه پس از عصر حضور امامان معصوم نیز تغییری در اعراب رسمی قرآن‌های معروف و مشهور در میان مسلمانان گزارش نشده بنابراین اعراب کنونی قرآن در عصر حاضر، همان اعراب مورد تقریر عصر معصومین (ع) می‌باشد و سایر قرائت‌های مخالف با این اعراب فاقد اعتبار خواهند بود» (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۵۷-۵۸).

۶-۱. استدلال به آیه «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

برخی از معاصران برای اثبات رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم به آیه شریفه (إِنَّا نَحْنُ نَحْفِظُ الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر: ۹) استناد کرده و اطلاق حفظ در این آیه را شامل حفظ قرائت قرآن نیز دانسته و چنین نوشته‌اند: «دلالت التزامی این آیه آن است که قرائتی که جبرئیل آن را نازل کرده همین قرائت [رایج امروزی] است و دلیلی بر شهرت سایر قرائت‌ها حتی در برهه‌ای از زمان وجود ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۹).

۷-۱. استدلال به سیاهه مصاحف

عده‌ای با بیان این مطلب که در طول تاریخ، علائم و نقاط قرآن همانند حروفش با رنگ سیاه در قرآن کریم نگاشته می‌شد، قرائت حفص از عاصم را حتی از زمان پیامبر اکرم (ص) رایج و متواتر دانسته‌اند. مرحوم طیب در تفسیرش این استدلال را چنین بیان داشته است:

«از زمان نبی (ص) به بعد هزارها قرآن نوشته شده و هزاران نفر آن را حفظ داشتند و حافظین قرآن رقیب قرآن‌ها بوده اگر یک قرآن بر خلاف سیاهی نوشته می‌شد

آن را تصحیح می‌کردند و قرآن‌ها رقیب حافظین بوده اگر یک نفر بر خلاف سیاهی می‌خواند غلط شمرده می‌شد و حتی کسانی که می‌خواستند قرائت قرآن را رعایت کنند در حواشی قرآن بخط قرمز می‌نوشتند و از این جهت سیاهی قرآن بسواد یا سیاهی قرآن معروف شد و این سیاهی بنحو تواتر بلکه فوق آن از زمان پیغمبر (ص) دست بدست بما رسیده و قابل هیچ‌گونه خدشه نیست» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱).

آیت الله معرفت نیز با استناد به سخنی از محقق خوانساری که نگارش جمیع مصاحف قرآنی را به رنگ سیاه بر طبق قرائت عاصم و سایر قرائات را در حاشیه قرآن و به رنگ قرمز معرفی کرده است (نک: خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴) قرائت حفص از عاصم را قرائت رایج در تمام اعصار دانسته است (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۴).

۸-۱. استدلال به تعبیر «قراءة العامة» در کتب قرن دوم

برخی از نویسندگان معاصر با بررسی تعدادی از تفاسیر قرن دوم مانند معانی القرآن اثر فراء (۲۰۷م) و کتابی به همین نام از اخفش (۲۱۵م) ادعا کرده‌اند که قرائت مشهوری در قرن اول و دوم هجری میان عموم مردم رواج داشته که از آن به عنوان «قراءة العامة» تعبیر می‌شد که این قرائت عمومی تنها با قرائت امروزی یعنی قرائت حفص از عاصم مطابقت دارد. به باور آنان منتسب شدن این قرائت عمومی به عنوان قرائت حفص، ناشی از خلط قرائت عمومی مردم با قرائت حفص در قرن چهارم هجری صورت گرفته است که در این دوره از قرائت عمومی به عنوان قرائت حفص نام برده شد و به عنوان قرائت حفص شناخته شد (حسینی و ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳).

این دسته از مدعیان برای اثبات ادعای خویش به سخن فراء که قرائت «لِحَسَف» در آیه ۸۲ سوره قصص را قرائت عامه مسلمانان نامیده است تمسک کرده در حالی که از میان قاریان هفت‌گانه فقط روایت حفص از قرائت عاصم اینگونه است و سایر قراء آن را «لِحُسُف» خوانده‌اند (حسینی و ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱).

از دیگر مستندات آنان برای این مدعا، تعبیر اخفش در کتاب معانی القرآن می‌باشد که در باب یاء اضافه مانند «و ایای فائقون» یا «معی بنی اسرائیل» که ابن مجاهد آن را ویژگی خاص قرائت حفص از عاصم معرفی کرده به عنوان قرائت العامة یاد می‌کند که دلالت بر

مطابقت قرائت عامه با قرائت انحصاری حفص دارد (حسینی و ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸). ایشان همچنین با ملاحظه سایر موارد استفاده از تعبیر «قراءة العامة» در کتاب فراء و اخفش می‌نویسند: در مجموع حدود ۲۵ بار اصطلاح قرائت العامة در آثار فراء و اخفش به کار رفته است که همه این موارد با قرائت کنونی مسلمانان تطابق دارد (حسینی و ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶).

۴. نقد ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص

هر چند ادعای تواتر و رواج یک قرائت خاص در طول تاریخ، نیازمند ادله و شواهد تاریخی می‌باشد لکن چنانکه ملاحظه شد مدعیان رواج قرائت حفص از عاصم، در این مسئله تاریخی تنها به ذکر ادله نقلی یا عقلی اکتفاء کرده و برای مدعای خود هیچ دلیل و مستندی از تاریخ ارائه نکرده‌اند.

به هر حال از آنجا که پایه و اساس تمام ادله ذکر شده، باور به وجود قرائت واحدی در طول تاریخ، از دوره پیامبر اکرم (ص) تا عصر حاضر می‌باشد لازم است در مقام نقد این ادله، ابتداء به عنوان پاسخ عام و کلی به ذکر شواهد تاریخی بر عدم وجود قرائت واحد در طول تاریخ پرداخته و بطلان تصور رواج قرائت حفص از عاصم با مستندات تاریخی تبیین شود و سپس پاسخ هر یک از ادله، به صورت خاص ارائه شود. آنچه به عنوان نقد کلی از ملاحظه شواهد و مستندات متعدد تاریخی به دست می‌آید این است که نه تنها قرائت حفص از عاصم بلکه هیچ قرائت واحدی به صورت مطلق در طول تاریخ رواج نداشته است، چرا که از همان ابتدا پس از رحلت پیامبر اکرم ص، اختلاف قرائت در میان صحابه پدید آمد و در عصر عثمان نیز اقدام به توحید مصاحف، اختلاف قرائت را از بین نبرد بلکه اختلافات موجود در مصاحف عثمانی، خود منشا بوجود آمدن بخشی از اختلاف قرائات شدند (سجستانی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۴-۱۵۸؛ قاسم بن سلّام، ۱۴۲۶، ص ۱۹۶-۲۰۰) که برخی تعداد این اختلافات در مصاحف عثمانی را تا بیش از ۵۰ مورد برشمرده‌اند (فضلی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۰).

در دوره‌های بعد نیز که به ظهور قاریان متعدد از جمله قاریان سبعة و عشره انجامید هیچ اثری از قرائت واحد بین مسلمین مشاهده نمی‌شود بلکه گاه تنها در یک

شهر همچون بغداد بیش از سیصد قرائت مطرح بود (نک: خوئی، بی تا، ص ۱۵۹). همچنین هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی همچون مکه، مدینه، بصره، کوفه و شام قرائتی متمایز از سایر قرائات داشت (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۸۷).

ابن مجاهد قرائت رایج تا عصر خودش (اوائل قرن ۴) در بلاد مختلف را اینگونه شرح داده است: قرائت اهل مدینه قرائت نافع (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۶۳)، قرائت مورد اتفاق اهل مکه قرائت ابن کثیر (همان، ص ۶۵)، قرائت غالب اهل کوفه قرائت حمزه (همان، ص ۷۱)، قرائت اکثر اهل بصره قرائت ابو عمرو (همان، ص ۸۴) و قرائت غالب اهل شام قرائت ابن عامر (همان، ص ۸۷).

علاوه بر این حتی چنین نبود که یک شهر در طول تاریخ قرائت واحدی داشته باشد بلکه گاه با تغییر امام قاریان در یک شهر، قرائت آن شهر نیز تغییر می کرد چنانکه در شهر کوفه در حدود دوره ای صد ساله، سه قرائت متفاوت از عاصم (م ۱۲۷)، حمزه (م ۱۵۶) و کسائی (م ۱۸۹) شکل گرفت. شایان ذکر است که در این میان قرائت عاصم حتی در شهر کوفه نیز مدت زیادی رواج نداشت (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱) بلکه عموم مردم کوفه بدون رجوع به راویان قرائت عاصم به قرائت حمزه روی آورده بودند (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۲) و چنانکه ابن مجاهد گزارش داده حتی تا دوره او یعنی اوائل قرن چهارم هجری، قرائت رایج کوفه همان قرائت حمزه بوده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱).

در قرن سوم و چهارم هجری نیز اختلاف و تعدد قرائات در بلاد مختلف اسلامی به حدی رسید که ائمه قرائت را بر آن داشت تا با گزینش قرائات، دامنه اختلافات را محدود سازند که در این زمینه کتاب های متعددی از اوائل قرن سوم به نگارش در آمد و تا قرن چهارم و حتی پس از ابن مجاهد این کار ادامه یافت (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴).

علامه محمد تقی مجلسی در مورد تعدد قرائات در این دوره می نویسد: «إعراب قرآن ناشی از اجتهاد قاریان بوده که بیش از هزار قاری بودند اما بر هفت قرائت توافق کردند همچنانکه بر مذاهب فقهی چهارگانه توافق کردند» (مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۰). ابن جزری نیز در مورد وضعیت قرائات در قرن سوم می نویسد: «قرائات

هفت‌گانه و ده‌گانه یا سیزده‌گانه امروزی نسبت به قرائاتی که در دوره‌های سابق وجود داشت اندکی از کثیر و قطره‌ای از دریا می‌باشد» (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳). البته محدود سازی قرائات توسط ابن‌مجاهد که با حمایت و پشتیبانی حکومت وقت همراه بود (حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۲۶۵-۲۶۶) نیز حتی نتوانست در آن دوره اختلافات قرائی را به هفت قرائت منحصر سازد چنانکه بعد از او نیز عده‌ای دیگر در گزینش قرائات و حذف و اضافه قاریان پرداختند (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴). در قرون بعد نیز اتفاق بر قرائت واحد محقق نشد چنانکه در قرن پنجم و ششم، شیخ طوسی (م ۴۶۰) و مرحوم طبرسی (م ۵۴۸) انتخاب قرائت واحد را از منظر علماء امری زشت و ناپسند می‌دانستند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷؛ طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰).

برخی تحقیقات در مصاحف، تفاسیر و ترجمه‌های قرآن کریم در منطقه خراسان بزرگ تا قرن ششم، نیز نشان داده است که تا آن عصر هیچ قرائتی در خراسان تعیین نداشته هرچند تمایل زیادی به قرائت ابوعمر و بصری وجود داشته است (پارچه‌باف دولتی، ۱۳۹۲، ص ۵۳). ابوحیان اندلسی (م قرن ۸) نیز قرائت عاصم به روایت ابوبکر بن عیاش را قرائتی می‌داند که اهل عراق با آن رشد می‌کنند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳).

اهل مصر نیز از ابتدای ورود اسلام تا قرن پنجم هجری طبق روایت ورش از نافع قرائت می‌کردند اما پس از آن تا حدود قرن دوازده هجری قرائت ابوعمر و بصری در میانشان رواج می‌یابد (الباز، ۱۴۲۵، ص ۴۷). مردم شام نیز قرائت ابن‌عامر را تلاوت می‌کردند (ابن جزری، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۹۲) تا آنکه در قرن پنجم هجری، قرائت ابوعمر و، در بسیاری از بلاد اسلامی از بصره، شام و حجاز تا یمن و مصر رواج یافت (همان) و تا قرن‌ها استمرار یافت چنانکه طبق گزارش ابن‌جزری (قرن ۹) قرائت بلاد تا عصر وی قرائت ابوعمر و بصری بوده و هیچ کس قرآن را جز به قرائت ابوعمر و نمی‌خواند (همان).

اما اینکه از چه زمانی و چگونه قرائت حفص از عاصم که در طول تاریخ مطرود بود گسترش و در بسیاری از کشورها رواج یافت محل تامل است. برخی معتقدند که

این تحول اساسی در قرائت، زمانی رخ داد که امپراتوری عثمانی در قرن ده هجری، قرائت حفص از عاصم را برگزید که به مرور منجر به رواج و تثبیت این قرائت در گذر زمان شد در حالی که سایر قرائت تنها در حواشی امپراتوری عثمانی یا خارج از آن همچون شمال غربی آفریقا، متداول ماند (نک: مفلح القضاء و دیگران، ۱۴۲۲، ص ۶۳؛ لیم هویس، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷-۳۴۸).

علت گرایش امپراتوری عثمانی به قرائت حفص از عاصم نیز آن بود که از یک طرف مذهب رسمی عثمانیان، فقه ابوحنیفه بود و از طرف دیگر ابوحنیفه (م ۱۵۰) در قرائت، شاگرد بلاواسطه عاصم (م ۱۲۷) بود (ابن جزری، ۱۳۵۱، ج ۲، ص ۳۴۲) و حفص نیز به عنوان شریک ابوحنیفه [در امور مالی] مطرح بوده است (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۱).

عده‌ای نیز اختراع دستگاه چاپ و انتشار نسخ چاپی قرآن به قرائت حفص از عاصم را که اولین بار توسط آلمان در اوائل قرن دوازده هجری انجام گرفت را از دیگر عوامل رواج قرائت حفص دانسته‌اند (غانم غدوری، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰). در اواخر قرن سیزده هجری نیز با انتشار نسخ چاپی قرآن در ترکیه و سپس مصر، رواج این قرائت روز افزون گشت (مفلح القضاء و دیگران، ۱۴۲۲، ص ۶۳).

با این حال در عصر حاضر نیز همچنان اتفاق بر قرائت واحد تحقق نیافته چرا که در تعداد قابل توجهی از کشورهای اسلامی قرائتی غیر از قرائت حفص از عاصم بین مسلمانان، متداول و رایج است. چنانکه در سودان، سومالی و نیجریه قرائت دوری از ابوعمر، و در کشورهای مغرب اسلامی (لیبی، تونس، الجزایر و مراکش) ... قرائت ورش از نافع و در یمن قرائت قالون از نافع رواج دارد (نک: حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۳۴۲؛ لیم هویس، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷).

لکن آنچه بسیار جای تعجب دارد این است که علی رغم کثرت شواهد تاریخی بر متعدد بودن قرائت شایع در طول تاریخ در بلاد مختلف اسلامی از یک طرف و همچنین متروک بودن قرائت حفص از عاصم تا چند قرن اخیر از طرف دیگر، عده‌ای با غفلت از ملاحظه و مراجعه به مدارک تاریخی، قرائت حفص را یگانه قرائت رایج در

تمام تاریخ و در سراسر بلاد اسلامی عنوان کرده و سایر قرائت را از دیدگاه عموم مسلمانان باطل فرض کرده‌اند!

به هر حال از آنجا که ادعای رواج قرائت واحد یا ادعای رواج قرائت حفص از عاصم در طول تاریخ و در سراسر بلاد اسلامی، فاقد مستند و مدرک تاریخی بوده بلکه شواهد تاریخی آن را تکذیب می‌کند، اساس و پایه تمام ادله ذکر شده از جانب مدعیان، ابطال می‌گردد.

۴-۱. نقد استدلال به روایت «اقرأ كما يقرأ الناس»

استناد به این روایت برای تایید قرائت عاصم به روایت حفص از چند جهت مخدوش است:

اولاً: چنانکه گذشت این استناد، ناشی از غفلت از تاریخ قرائت است چرا که این روایت تنها ارجاع به قرائت «الناس» داده اما اینکه قرائت «الناس» چه قرائتی بوده و آیا اصلاً قرائتی واحد بوده یا متعدد، این روایت دلالتی بر آن ندارد بلکه باید این مطلب را با مراجعه به تاریخ قرائت در عصر صدور روایت کشف کرد. از این رو این روایت دلالتی بر واحد بودن قرائت در عصر صدور روایت ندارد چه رسد به آنکه رواج قرائت واحد معینی چون قرائت حفص از عاصم را اثبات کند.

ثانیاً: اینکه مقصود از «الناس» در این روایت چه کسانی هستند چندین احتمال مطرح است:

احتمال اول: مقصود قرائت عموم مردم در هر یک از بلاد اسلامی و یا هر یک از شهرهای اصلی مثل مکه، مدینه، کوفه، بصره و ... بوده باشد، که در این صورت جواز قرائت بر طبق تمام قرائاتی که در آن عصر در این بلاد رایج بوده‌اند ثابت می‌شود و اختصاصی به قرائت حفص از عاصم نخواهد داشت (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۰؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۷؛ خوئی، بی تا، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۹؛ همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۲، ص ۱۲۰).

احتمال دوم: اینکه قرائت یک شهر خاص مقصود باشد. مثلاً با توجه به اینکه بخش عمده حیات امام صادق (ع) در مدینه بوده و احتمال می‌رود این روایت در این

شهر از ایشان صادر شده باشد بنابراین مقصود از «الناس» در روایت، قرائت رایج مدینه یعنی قرائت نافع (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۶۳) بوده باشد. و یا آنکه با توجه به کوفی بودن راویان این روایت^۶، قرائت رایج کوفه در آن عصر یعنی قرائت حمزه (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱؛ ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۲) مقصود بوده باشد و یا به جهت احتمال صدور این روایت در مکه در مراسم حج، قرائت رایج این شهر یعنی قرائت ابن کثیر (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۶۵) مقصود بوده باشد.

به هر حال جواز قرائت بنابر این احتمال، مردد بین قرائت نافع، حمزه و ابن کثیر خواهد بود که در این صورت اگر مفهومی مبنی بر عدم جواز قرائت غیر رایج نیز برای این روایت قائل باشیم، در این صورت این روایت دلالت بر نفی جواز قرائت بر طبق قرائت حفص از عاصم خواهد داشت چرا که نه تنها مردم مکه و مدینه بلکه حتی مردم کوفه به روایت حفص اعتماد نداشتند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱) و وی را متهم به وضع حدیث می دانستند (عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۵۸) بلکه حتی روایت ابوبکر بن عیاش از عاصم نیز به جهت عمومی نبودن تعلیم قرائت توسط وی، بین مردم کوفه رایج نگشت (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱).^۷

احتمال سوم: مقصود از تعبیر «الناس» در این روایت، «اهل سنت» بوده باشد چنانکه ملاحظه کاربرد تعبیر «الناس» در لسان روایات متعدد امامیه، گویای این حقیقت است که مقصود از این تعبیر، اهل سنت می باشد^۸ (نک: مودب، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵). بر این اساس، مفاد این روایت تنها بیان تجویز قرائت بر طبق قرائت اهل سنت و عدم ضرورت تلاش برای به دست آوردن قرائت خاص اهل بیت پیش از ظهور امام زمان (عج) می باشد.

قرائن متعدد دیگری نیز این احتمال را تقویت می کند از جمله اینکه راوی روایت امام صادق (ع) یعنی «سالم ابی سلمه» ابتداء از غلات شیعه و از پیروان ابوالخطاب بوده که پس از کشته شدن یارانش توبه می کند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۵۳) و راوی روایت دوم از امام ابی الحسن (ع) یعنی «محمد بن سلیمان دیلمی» نیز متهم به غلو است (کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۳) و این نشان می دهد که آنان به قرائت مختص

اهل بیت که متفاوت با قرائت اهل سنت باشد گرایشاتی داشته‌اند اما ائمه معصومین همان قرائت اهل سنت را برایشان تجویز می‌کنند.

البته توجه به این نکته ضروری است که در روایت ابی سلمه استناد امام صادق(ع) برای قرائت قرآن بر طبق حدودش به آشکار شدن مصحف حضرت علی(ع) توسط امام زمان(عج)، بر این دلالت دارد که ماده «قرائت» در این روایت به معنای مصطلح امروزی آن یعنی صرفاً اختلاف قرائی در اعراب کلمات به کار نرفته چرا که مصحفی که توسط حضرت علی(ع) نگاشته شد، فاقد علایم و نقاط بوده و نقطه و اعراب سال‌ها بعد از شهادت آن حضرت ابداع شد. (زنجانی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ معارف، ص ۲۰۶)

بر این اساس، مراد از «قرائت» در این روایت، اعم از اختلاف قرائت در اعراب و اعجام کلمات است که اختلافاتی نظیر قرائت کلمات زیاده‌ای که در مصحف حضرت علی(ع) و یا برخی روایات اهل بیت -به عنوان تفسیر- نقل شده (نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۷۷۸؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶۰؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۲۴۵؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۲۳) را نیز شامل می‌شود. بر این اساس، این روایات که به قرائت «کما یقرء الناس» امر کرده ناظر و در مقابل روایاتی قرار می‌گیرد که در آنها بحث از قرائت «کما انزل الله» مطرح شده است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۵۱؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۳).

به هر حال این روایت طبق هریک از این احتمال‌ها تفسیر شود دلالتی بر رواج یا تایید قرائت حفص از عاصم نخواهد داشت.

۴-۲. نقد استدلال به اهتمام پیامبر(ص) و مسلمانان به قرائت

اهتمام پیامبر به قرآن نیز هرچند قابل انکار نیست، اما از آنجا که علل متعددی چون عدم ابداع اعراب و نقطه برای حروف، امی بودن بسیاری از صحابه، تنوع و مشابهت بسیاری از کلمات قرآن و... امکان اشتباه و خطا و یا در مواردی که قرائت پیامبر(ص) را به خاطر نمی‌آوردند زمینه اعمال اجتهاد و قیاس را برای بسیاری از صحابه به وجود می‌آورد، پیامبر اکرم(ص) تمام علوم قرآن کریم از جمله قرائت قرآن

کریم را به فردی تعلیم داد که از هر گونه خطا و اشتباه معصوم بود و مردم را به اخذ قرآن از این خاندان وحی امر کرده و قرآن را از آنان غیر قابل افتراق دانست (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۵).

اما بعد از آنکه حضرت علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) را از خلافت کنار گذاشته شدند و با شعار «حسبنا کتاب الله» بین قرآن و اهل بیت جدایی حاصل شد طبیعی بود که به مرور قرائت صحیح قرآن که در آن عصر قابل ثبت در مصاحف نبود به فراموشی سپرده شود یا در آن به اشتباه افتاده و در مواردی به اجتهاد دست بزنند. بنابراین همان گونه که در تعلیم احکام شرعی نیز نه از جانب پیامبر اکرم (ص) و نه ائمه معصومین اهمالی صورت نگرفت اما در عین حال به خاطر فاصله گرفتن مردم از اهل بیت حتی در احکام رایجی همچون نحوه شستن دست و یا مسح سر و پا در وضو که روزانه پنج وعده از شخص پیامبر اکرم (ص) مشاهده می شد، نیز به اختلاف و انحراف کشیده شدند طبیعی بود در جزئیات قرائت قرآن نیز به اختلاف نظر و اشتباه کشیده شوند به حدی که حتی در قرائت سوره حمد نیز که روزانه در هر نماز از رسول خدا (ص) آن را می شنیدند نیز به اختلاف افتادند.^۹

بنابراین اهمالی نه از جانب پیامبر در امر قرآن صورت گرفت و نه از جانب ائمه معصومین، بلکه منشأ اختلافات و اشتباهات در قرائت قرآن و احکام شرعی بعد از پیامبر اکرم (ص)، کنار گذاشتن وصیت پیامبر اکرم (ص) در جانشینی حضرت علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) بوده است.

۴-۳. نقد استدلال به تقریر قرائت عاصم از جانب معصومین

در این استدلال نیز همانند سایر ادله، رواج قرائت واحد در عصر ائمه مفروض تلقی شده که به دنبال آن عدم نهی از جانب اهل بیت (ع)، به عنوان تقریر ایشان عنوان شده است لکن چنانکه گذشت تاریخ، کذب چنین ادعایی را ثابت می کند و تعدد قرائت در عصر معصومان را در بلاد مختلف اسلامی به اثبات می رساند.

اما اینکه گفته شده قرآنها در عصر معصوم اعراب گذاری شده اند نیز غفلت دیگری از منابع تاریخی است چرا که 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 تک تک 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 کسائی در کوفه (م ۱۸۹ه) مصاحف خود را بر طبق قرائت وی نقطه‌گذاری می‌کردند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۸).

شایان ذکر است که تعلیم و به کارگیری اعراب و اعجام در قرآن تا مدت‌ها مورد استقبال مسلمانان قرار نگرفت و به صورت رسمی رواج نیافت بلکه حتی برخی آن را بدعت دانسته و به مقابله با آن می‌پرداختند (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۵۴۵). امام مالک (م ۱۷۹ه) نیز تنها نقطه‌گذاری مصاحف آموزشی برای کودکان را از روی ناچاری مباح می‌دانست اما نقطه‌گذاری سایر مصاحف را اجازه نمی‌داد (نک: دانی، بی‌تا، ص ۱۱ و ۱۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۱۹). ابن مجاهد (م ۳۲۴ه) نیز تنها علامت‌گذاری در مواضعی که امکان اشتباه در آن وجود دارد را صحیح دانسته است (دانی، بی‌تا، ص ۲۱۰).

علاوه بر این، بر فرض رواج اعراب‌گذاری قرآن در عصر معصومین، و بر فرض آنکه اهل بیت این قرائت رایج از ابوالاسود را تقریر کرده باشند باید به قرائت رایج بصره یعنی قرائت ابوعمرو مراجعه کنیم چرا که ابوالاسود و هر دو شاگردش (یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم) اهل بصره بوده‌اند (دانی، بی‌تا، ص ۳۰-۳۱) و ابوعمرو بصری نیز قرائتش را بر یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم عرضه کرده بود (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۲۵)، نه آنکه قرائت غیر رایج کوفه یعنی قرائت حفص از عاصم را مورد تقریر بدانیم، چگونه ممکن است قرائت ابوالاسود در بصره را مطابق قرائت حفص کوفی بدانیم در حالی که قرائت حفص حتی در کوفه نیز رواج نداشت و مسلمانان از قرائت وی روی گردان بودند.

به هر حال تصور رواج اعراب‌گذاری واحدی برای قرآن در طول تاریخ، به همان اندازه تصور رواج قرائت واحدی از قرآن در طول تاریخ ضعیف می‌باشد.

۴-۴. نقد استدلال به آیه «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

استناد به اطلاق آیه (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر: ۹) برای اثبات حفظ قرائت صحیح قرآن در طول تاریخ نیز قابل پذیرش نیست چرا که تمسک به اطلاق وقتی درست است که قرینه‌ای بر تقیید موجود نباشد در حالی که مستندات متعدد تاریخی در تعدد قرائات رایج در بلاد مختلف اسلامی در طول تاریخ، قرینه‌ای است که مراد از حفظ قرآن را بیان کرده و اطلاق آیه را تقیید می‌زند، چرا که بدیهی است اطلاقات قرآن یا روایات نمی‌تواند تاریخ‌ساز واقع شده و آنچه در تاریخ وجود ندارد را به تاریخ بیافزایند.

البته در باطن این استدلال لازمه حفظ قرائت صحیح قرآن، رواج آن بین مسلمانان دانسته شده و به همین جهت به رواج قرائت حفص در عصر حاضر، به صحت آن و قرائت محفوظه بودن آن در طول تاریخ استدلال شده است اما در این صورت باید دانست که می‌توان با استدلالی مشابه، عکس این مطلب را اثبات کرد و با استناد به شواهد تاریخی مبنی بر عدم رواج قرائت حفص تا بیش از ده قرن، صحیح نبودن قرائت وی را اثبات کرد.

همچنین نقض دیگری که به این استدلال وارد است آن است که علاوه بر بلاد مختلفی که در طول تاریخ، قرائت دیگری در بین آنها رایج بوده است، حتی امروزه نیز در بسیاری از کشورها قرائتی غیر از قرائت حفص از عاصم، رواج دارد که این امر نیز نشان‌دهنده نادرستی اطلاق‌گیری از آیه حفظ می‌باشد چرا که اگر برای این آیه چنین اطلاقی قائل شویم کذب آن لازم خواهد آمد.

در این میان آنچه موجب تعجب است آن است که استناد کنندگان به این آیه با غفلت از مراجعه به منابع متعدد تاریخی مبنی بر تعدد قرائات رایج در بلاد مختلف اسلامی، مدعی شده‌اند که دلیلی بر شهرت سایر قرائات حتی در برهه‌ای از زمان وجود ندارد! (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۵) در حالی که خود دلیلی بر رواج قرائت حفص از عاصم در طول تاریخ اقامه نکرده و نسبت به مطرود بودن قرائت حفص از عاصم در بیش از ۱۰ قرن، هیچ توجیهی ارائه نکرده‌اند.

۴-۵. نقد استدلال به سیاهه مصاحف

در خصوص استناد به سیاهه مصاحف نیز توجه به معنای صحیح سیاهه مصاحف مورد غفلت قرار گرفته چرا که مقصود از سیاهه مصاحف، تنها حروف قرآنی (بدون هرگونه اعراب و نقطه) می باشد که به رنگ سیاه نگاشته می شد و این بدان جهت بود که از همان ابتداء ابداع نقاط و حروف، این علائم با رنگ قرمز بر روی حروف قرآن که به رنگ سیاه بود نگاشته می شد (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۵۳۵) بعدها نیز رنگ های دیگری برای سایر علائم همچون رنگ زرد برای همزه ها و رنگ سبز برای الف های وصل به کار گرفته شد (دانی، بی تا، ص ۱۲۸-۱۲۹).

متفاوت بودن رنگ اعراب و نقاط با رنگ سیاه حروف قرآن کریم به جهت آن بود که با اصل قرآن مشتبه نشود و جزء قرآن محسوب نشود بلکه حتی تا قرن پنجم هجری نیز برخی با اصل نقطه گذاری قرآن مخالفت کرده و آن را بدعت می دانستند (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۵۴۵) لکن به تدریج مسلمانان اصل اعراب و نقطه گذاری قرآن را پذیرفتند اما آن را مشروط به تفاوت رنگ اعراب و نقطه با حروف قرآن کریم دانستند چنانکه ابوعمر و دانی در قرن پنجم علاوه بر آنکه خود به صراحت نقطه گذاری قرآن با رنگ سیاه را غیر جایز دانسته (دانی، بی تا، ص ۱۹) از اتفاق نظر علماء تنها بر جواز نقطه گذاری قرآن با رنگ قرمز خبر می دهد (دانی، بی تا، ص ۲۱۰).

رنگی بودن علائم قرآنی چندین قرن ادامه داشت و بر این اساس در طول تاریخ، اصل حروف قرآن که فاقد اعراب و نقطه بودند و تنها به رنگ سیاه در مصحف ثبت می شدند به عنوان سیاهه مصاحف شناخته می شدند.

ظاهراً منشأ اشتباه در فهم اصطلاح سیاهه مصاحف، سوء برداشت از سخن محقق خوانساری بوده است چرا که ملاحظه کامل سخن و دیدگاه ایشان نشان می دهد که آنجا که ایشان نگارش جمیع مصاحف قرآنی را به رنگ سیاه بر طبق قرائت عاصم و سایر قرائت را در حاشیه قرآن و به رنگ قرمز معرفی کرده است (نک: خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴)

مقصود ایشان از «جمیع مصاحف» تنها گزارش وضعیت مصاحف عصر خود ایشان یعنی اواخر قرن سیزدهم بوده (نک: خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۵۶) نه گزارشی

از طول تاریخ، به همین جهت ایشان در ادامه همین بحث به علائم اختصاری در حاشیه مصاحف رایج عصر خود اشاره کرده و رموز اختصاری قرائت سبعة و راویان آنها که در مصاحف آن زمان رایج بوده را توضیح می‌دهد (نک: خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۵۶). همچنین به همین جهت خود ایشان قرائت حفص از عاصم را به عنوان تنها قرائت معتبر از قرآن معرفی نکرده بلکه به شهرت قرائت هفت‌گانه بین مردم در عصر معصومین و حتی به تواتر جمیع این قرائت هفت‌گانه معتقد شده است (نک: خوانساری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۵۴).

به هر حال تصور اینکه قرائتی از قرآن همواره در طول تاریخ به رنگ سیاه در کنار حروف قرآنی نگاشته شده باشد تصوری است که نه تنها هیچ مستندی در تاریخ آن را تایید نمی‌کند بلکه قرائن متعدد بطلان آن را اثبات می‌کند.

شایان ذکر است غفلت دیگری که در استدلال صاحب تفسیر اطیب البیان به سیاهه مصاحف مشاهده می‌شود آن است که ظاهراً ایشان اعراب قرآن را از زمان پیامبر (ص) و صحابه در مصاحف مکتوب دانسته است (نک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱) و این در حالی است که اعراب و اعجام تا قبل از ابوالاسود به هیچ شکلی ابداع نشده بود هرچند در عصر صحابه گاهی نقطه‌های محدود و تنها برای مشخص کردن بخش‌های قرآنی همچون تعشیر و تخمیس (نه اعراب و اعجام) صورت می‌گرفت (دانی، بی‌تا، ص ۲-۳) که البته بسیاری از صحابه و تابعین همچون ابن مسعود، ابن عمر، ابن سیرین، قتاده، و... با آن نیز مخالف بوده و از آن نهی می‌کردند (دانی، بی‌تا، ص ۱۰-۱۱).

۴-۶. نقد استدلال به تعبیر «قراءة العامة» در کتب قرن دوم

ادعای اینکه تعبیر «قراءة العامة» در کتاب فراء و اخفش نیز تنها بر قرائت حفص از عاصم منطبق می‌باشد نیز ادعایی خلاف واقع است چرا که فراء در آیه ۸۲ سوره قصص، قرائت «لُحْسِف» را به عنوان قرائة العامة مطرح کرده که تمام قاریان سبعة (به جز حفص) اینگونه قرائت کرده‌اند و در مقابل قرائت شاذ «لَحَسَف» را به شیبه و حسن نسبت می‌دهد که قرائت حفص نیز با آن دو موافق است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۱۳).

اشتباه مدعیان در استناد به این عبارت فراء از آنجا ناشی شده است که به اعراب‌گذاری نسخه برخی از نرم‌افزارها همچون مکتبه الشامله اعتماد کرده‌اند که در آن، هم قرائه العامه «لَحَسَف» اعراب‌گذاری شده و هم قرائت مخالفش که به شبیه و حسن نسبت داده است! اما مراجعه به نسخه چاپ شده کتاب که از همان انتشارات می‌باشد اشتباه این نسخه نرم‌افزاری در اعراب‌گذاری را نشان می‌دهد (مقایسه کنید نسخه چاپی و نرم‌افزاری کتاب معانی القرآن فراء، ج ۲، ص ۳۱۳، انتشارات «الهیئه المصریه»)^{۱۰} چنانکه دیگر نسخه‌های چاپ شده این کتاب از دیگر انتشارات نیز اعراب‌گذاری اشتباه نسخه نرم‌افزاری را روشن‌تر می‌کند (نگاه کنید همین کتاب را از انتشارات «عالم الکتب»، ج ۲، ص ۳۱۳)^{۱۱}. بر این اساس قرائت حفص در این آیه، مخالف قرائتی است که فراء آن را «قراءة العامه» نامیده است.

اما در خصوص استناد به تعبیر «قراءة العامه» در کتاب اخفش نیز اشتباه فاحشی از دو جهت صورت گرفته است اول آنکه با استناد به سخن ابن‌مجاهد مدعی شده‌اند که قرائت یاء مفتوح در آیاتی چون «و ایای فاتقون» یا «معی بنی اسرائیل» از اختصاصات قرائت حفص است در حالی که ابن‌مجاهد تنها مفتوح خواندن یای اضافه در آیه «معی بنی اسرائیل» را از قرائات اختصاصی حفص ذکر کرده نه در تمام آیات (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۳۰۲).

اشتباه دوم در فهم مقصود از تعبیر «سکت و وصل» در عبارت اخفش صورت گرفته که به معنای وقف و عدم وقف است اما مدعیان آن را با «سکون و اعراب» خلط کرده‌اند. موضوع بحثی که اخفش آن را قرائه العامه نامیده، حذف «یاء» از اواخر آیاتی همچون آیه «و ایای فاتقون» می‌باشد که در مقابل کسانی که یاء را مطلقا (چه در حالت وقف و چه در حالت وصل) حذف می‌کنند گفته است که ذکر «یاء» در هنگام وصل، قرائه العامه می‌باشد (اخفش، ۱۴۱۱، ص ۷۸).

بنابراین از یک طرف فتح یاء در میان آیه «و ایای فاتقون» از اختصاصات قرائت حفص نیست بلکه تمام قاریان آن را اینگونه خوانده‌اند و از طرف دیگر استناد اخفش به این آیه نیز مربوط به یاء مفتوح در میان آن نیست بلکه تنها به لحاظ بخش پایانی آیه در هنگام وصل می‌باشد که در حقیقت از فنون تلاوت است نه مرتبط با علم قرائت

مصطلح. به هر حال نه آیه مورد نظر از قرائات اختصاصی حفص است و نه استشهاد اخفش مربوط به یاء مفتوح در این آیه.

اما اینکه گفته شده در تمام ۲۵ مرتبه‌ای که تعبیر «قراءة العامة» در کتاب فراء و اخفش به کار رفته قرائت امروزی یعنی قرائت حفص با آن مطابقت دارد (حسینی و ایروانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶) نیز در اثبات مدعی موثر نیست چرا که اولاً در غالب این موارد قرائت اکثر یا همه قاریان سببه نیز با قرائت عنوان شده مطابقت دارد و حفص در این رابطه ویژگی ممتازی ندارد و ثانیاً در چهار مورد از موارد استفاده از تعبیر «قراءة العامة» و «قرأه العامة»، قرائت حفص با آنها کاملاً در تضاد است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۸۳؛ ج ۲، ص ۱۲؛ ج ۲، ص ۳۱۳؛ ج ۲، ص ۳۸۲).

همچنین قرائت امروزی یعنی قرائت حفص با قرائتی که فراء از آن با تعبیر عام یاد می‌کند همچون «قَرَأَ النَّاسُ» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ج ۲، ص ۲۵۸) و «قَرَأَهَا النَّاسُ» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۲۸۹؛ ج ۲، ص ۳۸۲؛ ج ۳، ص ۶۳) و «وقراءة الناس» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۳۸) و «قراءة العوام» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۳۶؛ ج ۲، ص ۳۵۱؛ ج ۲، ص ۳۵۷؛ ج ۲، ص ۳۵۹) و «العوام یقرءونها» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۳) نیز سازگاری و مطابقت ندارد. بر این اساس از آنجا که از یک طرف هیچ یک از این تعبیر فراء به صورت انحصاری منطبق بر قرائت حفص نیست و از طرف دیگر در موارد متعدد با قرائت او در تضاد است ادعای رواج این قرائت در قرن اول و دوم، و به دنبال آن ادعای مشتبه شدن و مطرح شدن این قرائت رایج در قرن چهارم به عنوان قرائت حفص، سخنی باطل و بر خلاف واقع است.

لازم به ذکر است که با وجود تفاسیر مختلف از اینگونه تعبیر در کتب قدماء، هیچ‌گاه چنین معنایی که قرائت واحدی را برای عموم مردم در نظر بگیرد ارائه نشده است بلکه بررسی موارد مختلف استفاده از اینگونه تعبیر در کتاب فراء نشان می‌دهد که به صورت کلی اینگونه تعبیر فراء اساساً اشاره به قرائت خاصی نداشته و انحصاراً قابلیت انطباق بر هیچ یک از قرائات را ندارد بلکه صرفاً اشاره به قرائت غالب بین قاریان مختلف می‌باشد به این معنا که اکثر قاریان آن قرائت را پذیرفته‌اند.

به هر حال تصور رواج قرائت واحدی بین توده‌های مردم که از قرائت علماء قرائت متمایز بوده باشد تصور غلطی است که هیچ پایه‌ای در واقعیت ندارد بلکه با گزارشات صریح تاریخی در تضاد است چنانکه ابن‌مجاهد پس از نقل قرائت قاریان سبعة به عنوان قرائت رایج در هر یک از شهرها تصریح می‌کند که عموم مردم و توده‌های هر شهر قرآن را مطابق همین قرائت، می‌خواندند.

وی چنین می‌نویسد: «این‌ها هفت نفر از اهل حجاز و عراق و شام بودند که در قرائت جانشین تابعین شدند و عوام از هر شهر از این شهرهایی که نام برده شد و شهرهای نزدیک به آنها، بر قرائت آنان متفقاند مگر اینکه یک شخص قرائت شاذی را برای خود برگزیده باشد و مطابق آن قرائت کند اما این قرائت داخل در قرائت عوام نیست» (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۸۷).

به طور کلی آنچه از ملاحظه تاریخ قرائت و رواج قرائت متعدد و مختلف در بلاد اسلامی روشن می‌گردد آن است که با وجود رواج قرائت متعدد در بلاد مختلف، هیچ‌گونه مخالفتی از جانب علماء یا عموم مردم با آنان صورت نمی‌گرفت. ابن‌جزری می‌نویسد: «همواره مردم در خصوص قرائت زیاد و کم آن، کتاب تألیف می‌کردند و شاذ و صحیح آن را آنگونه که به آنان رسیده بود یا آن را صحیح می‌پنداشتند نقل می‌کردند و هیچ کس آن را تقبیح و انکار نمی‌کرد» (ابن‌جزری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵).

این درحالی است که اگر قرائت واحدی از قرآن به عنوان قرائت صحیح قرآنی از پیامبر اکرم (ص) بین مردم رواج می‌داشت، در این صورت سایر قرائت قراء، نوعی بدعت و بازی کردن با قرآن محسوب می‌شد و نه تنها علماء، بلکه تمام مسلمانان با آن مقابله می‌کردند. بر این اساس تصور رواج قرائت واحد به عنوان تنها قرائت صحیح از پیامبر اکرم (ص)، نه تنها مستند تاریخی ندارد بلکه امری معقول و امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد.

در پایان تذکر این مطلب دارای اهمیت است که اثبات عدم رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم، تنها استناد و اتکاء به این قرائت را در فقه و تفسیر مخدوش می‌سازد اما قرائت قرآن کریم تا عصر ظهور امام زمان (عج) بر طبق این قرائت همچون سایر قرائت رایج دیگر تجویز شده و بر همین اساس بسیاری از فقهاء به جواز قرائت سوره

در نماز بر طبق هر یک از قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه حکم کرده‌اند (نک: یزدی، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۵۱۹).

نتیجه‌گیری

۱. تا قرن چهاردهم هجری هیچ یک از علماء شیعه و اهل سنت ادعای رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم در سراسر بلاد اسلامی را مطرح نکرده بلکه این دیدگاه برای نخستین بار توسط علامه بلاغی در قرن چهاردهم هجری پایه‌گذاری شد.
۲. حفص به جهت متهم بودن به وضع حدیث، حتی در عصر خودش مورد اعتناء مسلمانان قرار نگرفت بلکه حتی زمانی که در برخی از بلاد اسلامی قرائت عاصم رایج شد مسلمانان آن را تنها به روایت ابوبکر بن عیاش (راوی دیگر قرائت عاصم) قرائت می‌کردند. بر این اساس روایت حفص از قرائت عاصم تا قرن دهم هجری به کلی از سوی مسلمانان مطرود بود.
۳. علت شایع شدن قرائت حفص از عاصم در چند قرن اخیر، انتخاب این قرائت از سوی امپراتوری عثمانی در قرن دهم هجری دانسته شده که علت این انتخاب نیز گرایش امپراتوری به فقه ابوحنیفه (با توجه به شاگردی ابوحنیفه نزد عاصم در قرائت و مشارکت مالی ابوحنیفه با حفص) بوده است. اختراع دستگاه چاپ و انتشار نسخ چاپی قرآن مطابق قرائت حفص در قرن دوازده و سیزده هجری توسط آلمان، ترکیه و مصر نیز از علل دیگر شایع شدن قرائت حفص در چند قرن اخیر می‌باشد.
۴. در روایاتی که به قرائت مطابق بر قرائت مردم امر شده از جمله روایت «اقرأ كما يقرء الناس» شواهد این احتمال را تقویت می‌کنند که مقصود از تعبیر «الناس» در این روایت، اهل سنت بوده باشد که بر این اساس، مفاد این روایات تنها بیان تجویز قرائت بر طبق قرائت اهل سنت و عدم ضرورت تلاش برای به دست آوردن قرائت خاص اهل بیت پیش از ظهور امام زمان (عج) می‌باشد. با این تفسیر، این روایات که به قرائت «كما يقرء الناس» امر کرده ناظر و در مقابل روایاتی قرار می‌گیرد که در آنها بحث از قرائت «كما انزل الله» مطرح شده است.

۵. علاوه بر اشکالات مستقل مربوط به هر یک از ادله باورمندان به رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم، اشکال عمومی وارد بر این ادله آن است که اساس این ادله بر رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم در بلاد مختلف استوار گشته در حالی که نه تنها هیچ شاهدی در تاریخ بر چنین ادعایی وجود ندارد بلکه شواهد و قرائن متعدد تاریخی نشان می‌دهد که در طول تاریخ هیچ‌گاه قرائت واحدی وجود نداشته بلکه قرائت در بلاد مختلف، متعدد بوده و حتی قرائت یک سرزمین نیز در طول تاریخ دچار تغییر و تحول می‌گشت.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن جزری، شمس‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۵۱ق)، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، بی‌جا: مکتبه ابن تیمیه.
- _____، (۱۴۲۰ق)، *منجد المقرئین و مرشد الطالبین*، بیروت: الکتب العلمیه.
- _____، (بی‌تا)، *النشر فی القراءات العشر*، بیروت: الکتب العلمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: الکتب العلمیه.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی بن عباس، (۱۴۰۰ق)، *السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره: المعارف، چاپ دوم.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: الفكر.
- اخفش، سعید بن مسعده، (۱۴۱۱ق)، *معانی القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- الباز، محمد بن عباس، (۱۴۲۵ق)، *مباحث فی علم القراءات*، قاهره: الكلمه.
- انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *کتاب الصلاة*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
- بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۴ش)، *قواعد تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی و دیگران، (۱۳۸۸ش)، *علی اکبر، روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، صحیح البخاری، بیروت: ابن کثیر الیمامه، چاپ سوم.
- بستانی، قاسم، (۱۳۹۴ش)، «بررسی اختلاف طرق در روایت حفص»، مطالعات قرائت قرآن، سال سوم، شماره ۵.
- _____، (۱۳۹۵ش)، «بررسی و تحلیل سندی روایت قرآنی حفص از عاصم»، مطالعات قرائت قرآن، سال چهارم، شماره ۶.
- بلاغی، محمد جواد، (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- پارچه‌باف دولتی، کریم، (۱۳۹۲ش)، «انتخاب قرائات از دیدگاه امین الاسلام طبرسی»، قرائت پژوهی، ش ۱.
- پیشوایی و یوسفی مقدم، فریده و محمدصادق، (۱۳۹۵ش)، «بررسی سند قرائت حفص از عاصم»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۷۸.
- حاجی اسماعیلی، محمد رضا، (۱۳۹۳ش)، «گستره جغرافیای تاریخی قرائات در جهان اسلام»، مطالعات قرائت قرآن (قرائت پژوهی)، سال دوم، شماره ۲.
- حسینی جلالی، محمد حسین، (۱۴۲۲ق)، دراسته حول القرآن الکریم، بیروت: موسسه الاعلمی.
- حسینی و ایروانی، بی بی زینب و مرتضی، (۱۳۹۴ش)، «بررسی تاریخ قرائه العامه و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۱۶.
- حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶ق)، مستمسک العروه الوثقی، قم: موسسه التفسیر.
- خوانساری، میرزا محمد باقر موسوی، (۱۳۹۱ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- فراء، ابوزکریاء یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰م)، معانی القرآن، مصر: الهیئه المصریه.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید، (بی تا)، المحکم فی نقط المصاحف، بیروت: الکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، (۱۴۱۶ق)، معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الأعصار، تحقیق: طیار آتی قولاج، استانبول: مرکز البحوث الاسلامیه.

- _____ ، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: بجاوی، بیروت: المعرفة.
- رامیار، محمود، (۱۳۶۹ش)، تاریخ قرآن، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم.
- روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق، قم: کتاب.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی تا)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: المعرفة.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزی، بیروت: کتاب العربی، چاپ سوم.
- زنجانی، ابو عبدالله، (۱۳۶۰ش)، تاریخ القرآن، تهران: منظمه الاعلام الاسلامی.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹ق)، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، بیروت: الأضواء.
- سجستانی، ابوبکر بن ابوداود، (۱۴۲۳ق)، کتاب المصاحف، قاهره، الفاروق الحدیثه.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: کتاب العربی، چاپ دوم.
- شاهپسند و همکاران، الهه، (۱۳۹۴ش)، «پژوهشی پیرامون ابو عبدالرحمن سلمی و شخصیت رجالی وی»، کتاب قیم، شماره ۱۲.
- شاهپسند، الهه، (۱۳۹۳ش)، «دلالت و مصداق روایت اقرأ كما یقرء الناس»، پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۴۷، ش ۲.
- صبحی صالح، (۱۳۷۲ش)، مباحث فی علوم القرآن، قم: منشورات الرضی، چاپ پنجم.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- _____ ، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۲۶ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: العلوم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان، بیروت: المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی.
- _____ ، (۱۳۷۳ش)، رجال طوسی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.

- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، چاپ دوم.
- عابدی و ترابی میبدی، (۱۳۹۴ش)، «جایگاه روایت شعبه از عاصم نزد مفسرین امامیه»، مطالعات قرائت قرآن، ش ۴.
- عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: الفکر.
- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تهران: المطبعة العلمية.
- غانم غدوری الحمد، (۱۴۲۳ق)، محاضرات فی علوم القرآن، عمان: عمار.
- فخر رازی، فخر الدین محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فضلی، عبدالهادی، (۱۴۰۵ق)، القرائات القرآنیة، بیروت: القلم، چاپ سوم.
- فیض کاشانی، ملا محمد محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: صدر، چاپ دوم.
- _____، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیر المومنین (ع).
- قاسم بن سلام، ابو عبید هروی، (۱۴۲۶ق)، فضائل القرآن، بیروت: الکتب العلمیة.
- قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، مصحح: موسوی جزائری، قم: الکتب، چاپ سوم.
- کاظمی، سید محسن، (۱۳۹۳ش)، «بررسی دلایل تواتر قرائات رایج»، مطالعات قرائت قرآن، سال دوم، شماره ۳.
- کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- لیم هویس، فردریک، (۱۳۹۰ش)، «قرائات قرآن»، ترجمه: مژگان آقایی و راحله نوشاوند، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، ش ۶۵-۶۶.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق، موسوی کرمانی، قم: مؤسسه کوشانبور، چاپ دوم.
- مسلم، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت: احیاء التراث العربی.
- معارف، مجید، (۱۳۸۳ش)، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، تهران: نبا.

- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۱ش)، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی التمهید، چاپ چهارم.
- _____، (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
- مفلح القضاة و دیگران، (۱۴۲۲ق)، محمد بن احمد، مقدمات فی علم الترانات، عمان: عمار.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، انوار الأصول، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع)، چاپ دوم.
- مودب، سید رضا، (۱۳۷۸ش)، نزول قرآن و رؤیای هفت حرف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مودب و محمدی فرد، سید رضا و علیرضا (۱۳۹۳ش)، «بررسی انگاره تواتر قرائت»، مطالعات قرائت قرآن (قرائت پژوهی)، سال دوم، شماره ۲.
- مهدوی راد و همکاران، محمدعلی، (۱۳۹۲ش)، «بررسی روایت اقرأ كما یقرأ الناس با نگاهی به فهم شیخ انصاری»، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۷.
- میرمحمدی زرنندی، (۱۴۲۰ق)، سید ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن و علومه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم.
- نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت: الکتب العلمیه.
- نراقی، مولی احمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم: آل البيت (ع).
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: الکتب العلمیه.
- همدانی، آقا رضا، (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه، قم: موسسه الجعفریه.
- یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۱۹ق)، العروه الوثقی، با حاشیه جمعی از فقهاء، قم: جامعه مدرسین.

یادداشت‌ها

۱- قرائت در لغت به معنای خواندن و در اصلاح عبارت از علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلاف این کیفیت می باشد، اختلافی که به ناقل و راوی آن منسوب است (ابن جزری، ۱۴۲۰، ص ۹).

۲- در نهایت خلیل بن احمد فراهیدی نقطه‌های اعرابی را به شکل حرکات امروزی تغییر داد (میرمحمدی، ۱۴۲۰، صص ۱۶۱-۱۶۲).

۳- فخر رازی و زرکشی با آنکه خود تواتر قرائات را نپذیرفته اما تواتر قرائات هفت‌گانه را نظر مشهور اهل سنت معرفی کرده‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۰؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۶). زرقانی نیز گام را فراتر نهاده و تمام قرائات ده‌گانه را متواتر دانسته است (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۴).

شایان ذکر است که بسیاری از محققان اهل سنت اصل تواتر قرائات هفت‌گانه و ده‌گانه را نیز نپذیرفته‌اند چنانکه فخر رازی (۱۴۲۰، ج ۱، ص ۷۰) و زرکشی (۱۴۱۰، ج ۱، صص ۳۱۸-۳۱۹) به عدم اعتقاد بر تواتر قرائات هفت‌گانه تصریح کرده‌اند همچنانکه ظاهر گفتار برخی از مفسران که گاه قرائت عده‌ای از قاریان سببه را تخطئه کرده و آن را مستند به اشتباه قاری دانسته‌اند نیز آن است که اعتقادی به تواتر این قرائات نداشته‌اند (نک: نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۵۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۳۷۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۶۱).

۴- سند این روایت به دلیل وقوع تصحیف در نام «سالم بن سلمه» مردد بین مجهول، ثقه و ضعیف است، اما برخی با ذکر شواهدی راوی آن را «سالم ابی سلمه» دانسته‌اند و سند آن را صحیح خوانده‌اند (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۷۲-۷۳).

۵- البته ایشان این استدلال را نقد کرده‌اند.

۶- از آنجا که راوی این سه روایت یعنی «سالم ابی سلمه»، «محمد بن سلیمان دیلمی» و «سفیان بن سمط» اهل کوفه بوده (نک: طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۷ و ۲۲۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵،

ص ۱۸۲) بنابراین ظاهراً این سه روایت در کوفه صادر شده‌اند. البته شیخ طوسی «محمد بن سلیمان دیلمی» را اهل بصره دانسته (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۳) که در این صورت بنابراین احتمال، قرائت ابوعمرو بصری مقصود روایت دوم خواهد بود چرا که قرائت رایج بصره در آن عصر قرائت وی بوده است (ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۸۴).

روایت امام رضا (ع) نیز با توجه به اینکه در خصوص سوره توحید وارد شده چندان قابل تعمیم نیست اما به هر حال راوی آن «عبدالعزیز بن مهتدی» اهل قم بوده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۷؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰) و گزارشی از قرائت رایج اهل قم در آن عصر در دست نیست.

۷- برخی با استناد ناقص به سخن ابن مجاهد سعی کرده‌اند که قرائت رایج کوفه در عصر صدور این روایت را قرائت ابوبکر بن عیاش از عاصم القاء کنند (عابدی و ترابی میبدی، ۱۳۹۴، ص ۷۴) اما ابن مجاهد تصریح می‌کند که قرائت ابوبکر بن عیاش در کوفه رواج نیافته بود. (نک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ص ۷۱)

۸- برخی از محققان بیست روایت از روایاتی که در آنها تعبیر «الناس» برای اشاره به اهل سنت به کار رفته است را گزارش کرده‌اند (نک: مودب، ۱۳۷۸، صص ۲۱۵-۲۲۰).

۹- چنانکه در قرائت قرائت «مالک» یا «ملک» در آیه ۳ سوره حمد اختلاف به وجود آمد.
۱۰- حتی اگر سایر نسخ را نیز در نظر نگیریم اشتباه اعراب‌گذاری متن نرم‌افزاری روشن است چرا که اگر به عقیده فراء قرائت «لِخَسَف» قرائه العامه بود در مقابل آن به قرائت هفت قاری که آن را «لِخُسْف» خوانده‌اند اشاره می‌کرد نه به قرائت شبیه و حسن. همچنین وقتی قرائت «لِخَسَف» به عنوان قرائت شاذ در مقابل قرائه العامه ذکر می‌شود امکان ندارد قرائتی که قبلش به عنوان قرائه العامه ذکر شده نیز همان قرائت باشد.

۱۱- لازم به ذکر است این نسخه نرم‌افزاری دارای اشتباهات متعدد در اعراب‌گذاری متن کتاب می‌باشد که به علت استفاده از این نسخه نرم‌افزاری و اعتماد به اعراب‌گذاری آن در مقاله سرکار حسینی و جناب ایروانی، بسیاری از مطالب ارجاع داده شده اشتباه و خلاف واقع است.