



THE VALIDITY OF DIFFERENT TYPES OF QIRA'AT IN PRAYER*

Jafar Anwari ¹

Abstract

One of the obligatory acts of prayer is recitation, and it has been already put under research by jurists. One of the issues that arises in this regard is whether different types of recitation can be used in prayer? Since the origin and spread of the difference in recitation must be observed in the post-mission period, it can be emphasized that the successiveness of readings is an incorrect idea. Although numerous Sunni scholars and a small number of Shiites insist on proving tawatur (uninterrupted succession); But famous Shiite jurists do not accept this successiveness, therefore, proving the validity of all kinds of recitations in prayer still lack evidence; Because engaging in the duty of prayer is a certainty, and the way to reach the the level of ensuring acceptance and correctness of duty is only by using a certain recitation or repeating the prayer. The view of the validity of various readings (selected view) is based on authentic narrations that encourage Shiites to read as the public. It can now be concluded that the inadequacy of the view of the successiveness of readings blocks the way to any acceptance of it; but the way of attribution of narrations (which are ensured) is still available. The method of this article is descriptive-analytical and library.

Keywords: Types of Recitations, Differences of Recitations in Prayers, Successiveness of Recitations, Validity and Authority of Recitations, Recitation of Hafs From Asim, Public Recitation.

*. **Date of receiving:** 16 January 2020, **Date of approval:** 14 September 2020.

1. Associate Professor and Academic Staff of Imam Khomeini Educational and Research Institute in Qom: anvari@qabas.net .



روا بودن گونه های قرائت در نماز*

جعفر انواری^۱

چکیده

یکی از افعال واجب نماز، قرائت است و فقیهان درگذر زمان این موضوع را در بوته پژوهش نهاده‌اند. از جمله مسائلی که در این باب رخ می‌نماید این است که آیا می‌توان در نماز انواع گوناگون قرائت را به کار برد؟ از آنجاکه خواستگاه پیدایش و گسترش اختلاف قرائت را باید در دوران بعد از رسالت به تماشا نشست، پس می‌توان بر این ایده تأکید داشت که تواتر قرائت‌ها ایده‌ای ناصواب است. گرچه عالمان پرشماری از اهل سنت و اندکی از شیعه بر اثبات تواتر پافشاری دارند؛ اما مشهور فقیهان شیعی این تواتر را قبول ندارند. از این رو اثبات روا بودن انواع قرائت در نماز همچنان نیازمند دلیل است؛ زیرا اشتغال به تکلیف نماز، یقینی است و راه دستیابی به فراغ ذمه تنها با کاربرد قرائتی یقینی یا تکرار نماز هموار است. دیدگاه روا بودن قرائت‌های گوناگون (دیدگاه منتخب) به روایات معتبری که شیعیان را بر قرائت عامه مردم تشویق می‌کنند، استناد می‌یابد. حال می‌توان به این نتیجه دست یافت که نارسائی دیدگاه تواتر قرائت‌ها، راه هرگونه استناد به آن را مسدود می‌سازد؛ اما راه استناد به روایات (که معذرت آن‌ها تمام است) همچنان هموار است. روش این نوشتار توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: گونه‌های قرائت، اختلاف قرائت در نماز، تواتر قرائت، اعتبار و حجیت قرائت‌ها، قرائت حفص از عاصم، قرائت عامه مردم.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۶ و تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۴.

۱. دانشیار و هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم: anvari@qabas.net



مقدمه

آخرین پیام آسمانی (کتاب قرآن) که برای هدایت مردم به سوی سعادت جاودان از جانب خداوند بخشنده و مهربان بر خاتم پیامبران ﷺ نازل شده است، چون خورشیدی عالم تاب در فضای تاریک جهان بشریت نور افشاند است و راه حقیقت، مسیر کمال و چگونگی دستیابی به هدف آفرینش را روشنایی بخشیده است. این کتاب الهی از آغاز زمان نزولش و درگذر زمان تا عصر کنونی، محور و مدار بحثها و پژوهش های گوناگونی بوده است. در بسیاری از این پژوهش ها به تفسیر و تبیین آیات قرآن و بازگو کردن حقایق نهفته در آن پرداخته شده است. مفسران درگذر زمان در تفسیر آیات الهی از هیچ کوششی دریغ نورزیده اند و هرکدام به شیوه ای ویژه در این وادی تلاش کرده اند. در بخشی دیگر از این نوشتارها شناخت قرآن و مقدمات، ضوابط و قواعد فهم و تفسیر آن در بوتله پژوهش نهاده شده است. سلسله مباحثی چون وحی و نزول قرآن، جمع و تدوین قرآن، اعجاز قرآن، قرائت قرآن، تحریف ناپذیری قرآن و امثال آن را که با عنوان علوم قرآن شهرت یافته اند، در راستای این پژوهش ها قرار دارند. موضوع قرائت قرآن در نگاهی عام و قرائت آن در نماز در منظری خاص از مباحث کلیدی و کاربردی در این عرصه است. چه اینکه نماز در آموزه های دینی، از جایگاهی بس والا برخوردار است و حلقه ارتباطی بندگان با پروردگار عالمیان است و هدف از آن یاد خداست: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه/ ۱۴)؛ «نماز را به یاد من به پای دار» و این یاد خدا آرامش دلها را در پی دارد: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/ ۲۸)؛ «دلها با یاد خدا قرار و آرام می گیرد» و پایان راه دل های آرامش یافته، وصول به خدا با خشنودی او و خشنودی آنان است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر/ ۲۷-۲۸)؛ «ای روح آرام یافته، به سوی پروردگارت باز آی، تو از او خشنود و او از تو خشنود.»

موضوع قرائت در نماز، به ویژه از دیرباز مورد توجه فقیهان، مفسران و قرآن پژوهان بوده است که هرکدام به واکاوی بُعدی از ابعاد آن پرداخته اند. ابعاد این موضوع گاه در میدان عمل جلوه گری می کند و سخن از جواز قرائت به انواع گوناگون آن در نماز و دیگر موارد به میان می آید و گاهی نیز در عرصه علم رخ می نماید و سخن از خاستگاه پیدایش قرائت های گوناگون معرکه آراء قرار می گیرد. مقال ما در این مجال این است که آیا به کارگیری انواع گوناگون قرائت در نماز رواست یا تنها یک قرائت روا بوده و دیگر قرائت ها نارواست؟ این پژوهش گاهی در مدار قواعد قرار می گیرد که خروجی آن ناروائی به کارگیری انواع قرائت است و گاهی در محور روایات، رخ می نماید که محصول آن روا بودن قرائت نماز با انواع قرائات می شود. برای دست یازی به ابعاد پاسخ، واکاوی دیدگاه فقیهان امری بایسته است (ر.ک: جواهری، مرتضوی، حیدرپور، اختلاف قرائات و نقش آن در صحت نماز با تأکید بر دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی، مطالعات قرائت قرآن، دوره ۷، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸).



۱. مفهوم‌شناسی

الف. قرائت

کلمه «قرائت» گاه در علم قرائت کاربرد دارد که گستره آن موضوعاتی پیرامون قرائت از قبیل بررسی گونه‌های قرائت، آگاهی از شرح حال قاریان، اختلاف قرائت و عوامل آن و دیگر موضوعاتی از این دست را فرامی‌گیرد. کاربرد دیگر قرائت همان فعل قرائت است.

قرائت در لغت

تعریف قرائت (فعل قرائت) در لغت این‌گونه تبیین شده است: «جمع و قرار دادن حروف و کلمات در کنار یکدیگر برای خواندن قرآن». البته کلمه قرائت در هر جمعی کاربرد ندارد. تعریفی دیگر برای قرائت: «کلمات و حروف را در کنار هم چیدن و با آرامش خواندن» (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۲۴ ق: ماده قرء).

قرائت در اصطلاح

محققان علوم قرآنی در ارائه تعریف اصطلاحی قرائت هم‌داستان نیستند، برخی آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

«قرائت، علم به چگونگی ادای کلمات قرآن است و اختلاف در قرائت به ناقل آن ارتباط می‌یابد.» (الفضلی، القراءات القرآنیة، بی تا: ۵۵). در بیانی دیگر: «قرائت در لغت، مصدر سماعی برای «قرأ» است و در اصطلاح، روش برگزیده یکی از امامان قرائت که با دیگر امامان در بازگویی الفاظ قرآن هماهنگ نیست؛ گرچه روایت و طریق‌ها در نقل آن قرآن یکی است. این اختلاف خواه در بیان حروف یا در بیان هیئت‌های آن‌هاست» (زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ۱۴۰۸ ق: ۱/۱۲۴). در دیگر تعریف «بازگویی الفاظ قرآن همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ خود تلفظ فرموده است یا در محضر مبارکش تلفظ شده است؛ خواه یک قرائت یا قرائت‌های متعدد که قرائت‌های متعدد همان موارد اختلافی در میان قاریان است» (الفضلی، القراءات القرآنیة، بی تا: ۵۶). این تعریف با آنچه در باب قرائت رواج دارد، سازگارتر و به‌واقع نزدیک‌تر است و نظر مختار همین است.

ب. حجیت

حجت، در لغت بدین‌گونه تعریف می‌شود: «هر چیزی که بتوان با آن در مقابل دیگری احتجاج نمود. در اصطلاح علمی گاهی با نگاه منطقی تبیین می‌گردد و گاه از منظر اصول فقه در بوطه تعریف قرار می‌گیرد که در این مجال تنها تعریف اصولی آن عرضه می‌گردد: «چیزی که متعلق خود را بدون



دست یازی به درجه یقین اثبات می کند.» حجت در این تعریف معادل کلمه «اماره» است و قهراً کاربرد حجت به معنای اماره برگرفته از معنای لغوی است و از باب نام گذاری خاص به اسم عام است؛ زیرا اماره چیزی است که عبد توسط آن بر مولایش احتجاج می کند، همان گونه که راه احتجاج مولا بر عبد مفتوح است (مظفر، اصول الفقه، ۱۴۲۵ ق: ۱۳/۳ - ۱۵).

کاربرد آن در این مقال، بدین منظور است که آیا به کار گرفتن انواع گوناگون قرائت ها در نماز رواست یا تنها یک قرائت روا بوده و دیگر قرائت ها، غیر مجاز شمرده می شوند.

۲. پیشینه

از دیرباز موضوع قرائت نماز همچنان معرکه آراء فقیهان و مفسران بوده است. مرحوم شیخ طوسی نگارنده نخستین تفسیر جامع و کامل شیعی از این موضوع این گونه سخن می راند که آنچه در میان شیعیان معروف و در روایاتشان به گونه ای گسترده بازتاب یافته است، این است که قرآن به یک حرف بر یک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گشته است؛ اما آنان بر روا بودن قرائت همسان با قرائت رایج قاریان هم داستان اند. آنان گزینش هر قرائتی از آن قرائت ها را در حیطه اختیار خود افراد می دانند و از اینکه تنها یک قرائت نیکو دانسته شده و گزینش گردد، ناخشنودند. بلکه هرگونه قرائتی که نزد قاریان مجاز شمرده می شود، مجاز دانسته و هرگز آن را با دیده حرمت و منع نمی نگرند (طوسی، التبیان، ۱۴۰۹ ق: ۷/۱). همچنین مرحوم طبرسی، دیگر مفسر نامدار شیعی، چنین نگاه داشته است: «آنچه از مکتب شیعه ظاهر است، همان اتفاق آنان بر جواز قرائت رایج میان قاریان است. آنان همان قرائت متداول و مجاز میان قاریان را برگزیده اند و از گزینش قرائتی که مورد پذیرش افراد خاصی است، ناخشنودند.» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸ ق: ۷۹/۱). گرچه در این مقال سخنی از نماز نیامده؛ اما گستره شمول آن خصوصاً با توجه به کلمه جواز، قرائت در نماز را نیز در بر می گیرد.

فقیهان شیعه نیز پای در این عرصه نهاده به قلم زنی پرداخته اند. مرحوم علامه حلی با متواتر دانستن قرائت های هفت گانه بر وجوب قرائت هماهنگ با آن قرائت فتوا داده است (حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴۱۴ ق: ۱۲۴/۳). مرحوم شهید اول نیز از اعتبار داشتن قرائت متواتر و بی اعتباری قرائت شاذ سخن گفته است (عاملی «شهید اول»، البیان، ۱۴۱۲ ق: ۱۵۷). مرحوم شهید ثانی در این راستا از تواتر قرائت های ده گانه سخن به میان آورده است (شهید ثانی، رسائل شهید ثانی، ۱۴۲۲ ق: ۱: ص ۶۲۸ م: ۷۱). همچنین دیگر فقیهان و مفسران این موضوع را در بوته پژوهش نهاده اند که در ادامه این نوشتار به نقل و بررسی پاره ای از آن ها خواهیم نشست. جمهور فقیهان شیعه در بحث افعال نماز، فصل قرائت، به بررسی این مسئله پرداخته اند.



۳. انواع قرائات

برای قرائت انواع گوناگونی بیان شده است:

الف. متواتر؛ قرائتی که از جهت سند به حد تواتر برسد. عالمان پرشماری از اهل سنت و اندکی از عالمان شیعه، بر تواتر قرائت‌های هفت‌گانه پای می‌فشارند.

ب. مشهور؛ قرائتی که سند آن صحیح باشد، [صحت سند از نگاه عالمان اهل سنت]، ولی به حد تواتر ارتقا نیافته است، با قواعد دستوری زبان عربی و یکی از مصاحف عثمانی هماهنگ و قاری آن نیز مشهور باشد.

ج. آحاد؛ قرائتی که سند آن صحیح است، ولی یا با رسم‌الخط عثمانی ناهمسان و یا با قواعد دستوری ناهم‌هنگ باشد و یا از شهرتی همچون قرائت مشهور برخوردار نباشد. به‌کارگیری این قرائت در تلاوت قرآن و نماز نارواست.

د. شاذ؛ قرائتی که سند آن صحیح نیست، مانند «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، به صیغه ماضی و نصب یوم. هـ. ساختگی و مجعول؛ قرائتی که تنها به قائل آن نسبت داده می‌شود و هیچ‌گونه اساس روایی ندارد، مانند «إِنَّمَا يُخَشِيَ اللَّهَ» که به رفع «اللَّهُ» قرائت شده است (سیوطی، الاتقان، بی‌تا: ۱/۲۶۴). [قرائت ابوحنیفه] (احمد مختار، معجم القرائات، ۱۴۱۲ ق: ۱۸۳).

و. قرائت شبیه به حدیث مدرّج: قرائتی که برای تفسیر کلمه یا عبارتی بر قرائات معمول اضافه شده، مثل قرائت «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ» که «مِنْ أُمَّ» اضافه شده است.

در تقسیمی دیگر قرائت برحسب جهت دارای گونه‌های منزله و معتبره و درجه و مدرجه است، منزله قرائتی است که بر مبنای بررسی‌های علمی ثابت می‌شود و همان قرائت و حیانی پیامبر اکرم ﷺ بر امت است و در دانش قرائت موضوعیت دارد و مدعیان و منکران تواتر بدان نظر دارند (کاظمی، مطالعات قرائت قرآن، ۱۳۹۳: ۷۹).

۴. تواتر قرائات

متواتر بدین معناست که در تمامی طبقات آن تعداد ناقلان در حدی باشند که توافق آنان بر کذب به‌طور عادی ناممکن باشد و موجب علم گردد (مظفر، اصول فق، ۱۴۲۵ ق: ۲/۲۵). در علم قرائت نیز به همین معنا کاربرد دارد؛ یعنی حفظ تواتر از ابتدای سند تا رسیدن به نبی اکرم ﷺ ضروری است (ر.ک: مودب، سجادی، ارزیابی تواتر قرائات از دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی، دوره ۷، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸. بیلی، الإختلاف بین القرائات، ۱۴۰۸ ق: ۷۶).



الف. نقد دیدگاه تواتر قرائت‌ها

ناقدان دیدگاه تواتر این گونه استدلال کرده‌اند که نخست: با نگاهی به حال قاریان و طرقی که در نقل قرائت اتخاذ کرده‌اند، یقین به آحاد بودن آن‌ها را در پی خواهد داشت. دوم: استناد هر قرائت به راوی و قاری آن و احتجاج هر کدام از قاریان بر صحت قرائت خود، گویای قطع سند و پایان یافتن آن به خود راوی است و این ما را از دست‌یابی به تواتر (موردنظر) بازمی‌دارد (خویی، البیان، ۱۴۱۸ ق: ۱۴۹).

باورمندان به تواتر قرائت‌ها نیز به ادله‌ای چند تمسک جسته‌اند که در این مقال در حد مجال به نقل و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

دلیل اول: همگان (متقدمان و متأخران) بر این تواتر هم‌داستان‌اند (خویی، البیان ۱۴۱۸ ق: ۱۵۵). در نقد آن می‌توان گفت: با وجود اختلافی روشن در موضوع، سخن راندن از اتفاق در آن سخنی گزاف و بی اساس است.

دوم: اهتمام صحابه و تابعان به قرآن، حکایت از این تواتر آن دارد (همان). در نقد این دلیل هم می‌توان گفت: بین اهتمام به قرآن و تواتر قرائت پیوندی یافت نمی‌گردد، بلکه این اهتمام تواتر خود قرآن را به اثبات می‌رساند. بار در این پیوند، هرگونه دلیل مبتنی بر آن نیز به چالش کشیده می‌شود (انواری، قرآن در آینه تاریخ، ۱۳۹۰: ۴۳۳).

سوم: استدلال به حدیث «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلٰی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» که علامه طباطبائی این استدلال را عقیم و بر عدم تواتر پای می‌فشارد (فاکر، مجله قرآن شناخت ۹۳/۸). پس دیدگاه تواتر قرائت‌ها گرچه محققانی از اهل سنت بر اعتبار آن پافشاری دارند، دیدگاهی ناصواب و ادله برای اثبات آن ناکارآمد است (خویی، البیان، ۱۴۱۸ ق: ۱۵۵ و ۱۴۹؛ مؤدب و محمدی فرد، «مطالعات قرائت قرآن، انگاره تواتر قرائت»، ۱۳۹۳ ش: ۱۵؛ کاظمی، «بررسی دلایل تواتر قرائت رایج»، ۱۳۹۳ ش: ۷۵).

آیت‌الله خویی به‌گونه‌ای مبسوط به بحث اختلاف قرائت‌ها و نقد دیدگاه تواتر پرداخته است (خویی، البیان، ۱۴۱۸ ق: ۱۴۹).

قرآن‌پژوهانی از اهل سنت در گفتاری صریح و شفاف به عدم تواتر این قرائت‌ها اذعان کرده‌اند. طبری که از پیشگامان فقه و تفسیر و علم قرائت (در اهل سنت) است، به ناصواب بودن پاره‌ای از قرائت‌ها اذعان دارد. مثلاً از برتری قرائت «و ما یخادعون» با آوردن دلیل بر «و ما یخدعون» (بقره/۹) سخن می‌راند (طبری، جامع البیان، ۱۴۲۰ ق: ۱/۱۵۳). همچنین قرائت نصب «تجارة» (بقره/۲۸۲) را مردود می‌شمارد (طبری، همان، ۱۴۲۰ ق: ۳/۱۳۲). اگر وی ایده تواتر را برمی‌تابید، هرگز این رد و ایراد را بر خود روا نمی‌دید.



همچنین ابن جزری می‌نویسد: در قرائت صحیح، موافقت با قواعد عربی و مطابقت با یکی از مصاحف عثمانی و صحت سند آن امری ضروری است (ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، بی‌تا: ۱/۱۳). با متواتر دانستن قرائت‌ها از لحاظ کردن این شرایط بی‌نیاز خواهیم بود. ابوشامه نیز چنین نگاشته است: «تواتر قرائت هفتگانه امری است که در گفتار گروهی از مقررین متأخر رواج یافته است» (ابوشامه، المرشد الوجیز، ۱۳۹۵ ق: ۱۷۶). این جمله گویای آن است که در زمان‌های پیشین این اصطلاح مطرح نبوده است، بلکه با توجه به جستجوی انجام یافته این نتیجه به دست می‌آید که قول به تواتر قرائت‌ها یا نقد آن در کتب دانشمندان پیشین نبوده است، بلکه پیشینه پیدایش آن به قرن پنجم یا ششم می‌رسد (مؤدب، محمدی فرد، «انگاره تواتر قرائت»، ۱۳۹۳: ۱۵).

ب. اختلاف دیدگاه‌ها در تواتر قرائت

اول: باورمندان به تواتر

افزون بر محققانی از اهل سنت، شماری اندک از فقیهان شیعی مانند علامه حلی (حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴۱۴ ق: ۳/۱۲۴)، شهید ثانی (شهید ثانی، رسائل شهید ثانی، ۱۴۲۲ ق: ۱/۶۲۸ م: ۷۱)، محقق کرکی (محقق کرکی، جامع المقاصد، ۱۴۰۸ ق: ۲/۲۴۵) و ... (حسن‌زاده آملی، قرآن هرگز تحریف نشده، ۱۳۸۶ ش: ۷۳) بر تواتر قرائت‌ها پافشاری دارند.

دوم: معتقدان به نفی تواتر

دیدگاه مشهور عالمان شیعه این است که هیچ‌کدام از قرائت‌ها متواتر نیستند (اصفهانی، نهاییه الدراییه، ۱۴۲۹ ق: ۱/۴۸؛ عراقی، نهاییه الافکار، ۱۴۰۵ ق: ۳/۱۶۳)، مثلاً مرحوم شیخ طوسی بر نزول قرآن به حرف واحد و قرائتی یکتا تأکید می‌کند (طوسی، التبیان، ۱۴۰۹ ق: ۱/۷). مرحوم طبرسی نیز بر شیوع روایات شیعه در نزول قرآن به یک حرف پافشاری دارد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸ ق: ۱/۷۹). صاحب جواهر نیز می‌نویسد: «معروف در مذهب ما (شیعه) این است که قرآن با یک حرف بر یک پیامبر ﷺ نازل شده است و این روایانند که بذر اختلاف می‌پاشند» (نجفی، جواهرالکلام، ۱۳۸۰ ق: ۹/۲۹۴). محقق بحرانی اولاً، اخذ به قرائت‌های مشهور را نه به دلیل شهرت، بلکه به دلیل ضرورت تقیه می‌پذیرد، بنابراین شهرت قرائت در عصر صادقین (علیهم‌السلام) امری غیر ضروری می‌نماید. ثانیاً، تواتر را به دلیل آن‌که روایان آن از اهل سنت هستند، به چالش می‌کشد (بحرانی، الحدائق الناضره، ۱۴۰۵ ق: ۸/۹۶-۹۹).

توجه به این نکته ضروری است که شرط پذیرش روایت همان ثقه بودن راوی است و شیعه بودن وی در این راستا نقش آفرین نیست از این رو، رجال شناسان بر ثقه بودن راوی و نه عدالتش پافشاری دارند (سبحانی، کلیات فی علم الرجال ۱۴۱۰ ق: ۲۱)، پس این ایراد وارد نیست. مرحوم بحرانی خود



در جای جای کتاب فقهی اش «حدائق»، روایاتی که در سند آن‌ها نوفلی و یا سکونی – از رویان اهل سنت – است، با دیده اعتبار می‌نگرد. شیخ انصاری نیز بر این باور است که چه بسا منظور از تواتر، همان تواتر جواز قرائت به این قرائت‌ها باشد، بلکه وجوب قرائت به این قرائت‌ها و عدم جواز دیگر قرائت‌ها؛ زیرا که نسبت به آن‌ها علم به قرآن بودن نداریم (انصاری، کتاب الصلاة، ۱۴۳۱ ق: ۱/۳۵۹).
محقق همدانی در نقد دیدگاه شهید ثانی، دیدگاه تواتر را متضمن تناقض و مفسده غیرقابل توجیه می‌شمرد (همدانی، مصباح الفقیه، ۱۴۳۸ ق: ۱۱۱/۱۲). محقق بلاغی نقل قرائت‌ها را به خبر واحد می‌داند که ناقلان آن‌ها نه تنها از دیدگاه شیعه واجد شرایط نقل نیستند، بلکه از نگاه اهل سنت نیز نمی‌توان اعتبار آن‌ها را پذیرفت. حال چگونه برخی سخن از تواتر این قرائت‌ها به میان می‌آورند (بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۴۲۰ ق: ۱/۷۴). کوتاه‌سخن اینکه، افراد پرشماری از شیعه و اهل سنت به تواتر قرائت با دیده انکار می‌نگرند (نجفی، جواهر الکلام، ۱۳۸۰ ق: ۹/۲۹۵؛ کاظمی، «بررسی دلایل تواتر قرائت رایج»، ۱۳۹۳ ش: ۷۵).

۵. پیوند تواتر قرائت‌ها با روا بودن گونه‌های آن در نماز

بحث تواتر قرائت‌ها با موضوع نوشتار پیوندی ژرف دارد؛ زیرا با اثبات تواتر قرائت‌ها، با توجه به حجیت قرائت متواتر از پیامبر اکرم ﷺ، روا بودن به کار گرفتن هر کدام از آن‌ها در نماز پرواضح است. شیخ بهایی می‌نویسد: «فقیهان شیعه (بدون مخالف) بر این نظرند که هر قرائتی از آیات قرآنی اگر متواتر باشد، قرائت آن در نماز رواست» (شیخ بهایی، العروه الوثقی، ۱۳۷۱ ش: ۱۵). قهراً در این حکم به دلیلی دیگر همچون دلیل تسهیل بر شیعه نیازی نخواهد بود. بدون پذیرش این مبنا، قاعده اولیه مقتضی آن است که هر قرائتی تا پیوند آن با معصومان علیهم‌السلام به اثبات نرسد، نماز با آن رافع تکلیف نیست (خویی، البیان، ۱۴۱۸ ق: ۱۶۶).

گرچه با این نگاه بحث تواتر قرائت‌ها در موضوع روا بودن گونه‌های قرائت در نماز نقشی اساسی و کلیدی ایفا می‌کند؛ اما در تبیینی دیگر، اثبات تواتر امری گسسته از جواز قرائت در نماز است؛ زیرا علم به تواتر، علم به قرآن بودن آن قرائت‌ها را در پی دارد. پس هیچ‌گونه کاستی سندی در بین نخواهد بود، بلکه تنها تعارض دلالتی رخ می‌نماید و از آنجاکه اجمالاً یکی از این دو ظاهر مراد واقعی آیه نیست، قهراً هر دو تساقط پیدا می‌کنند و باید به اصل لفظی یا عملی رجوع کرد؛ زیرا گستره ادله ترجیح و یا تخیر (در تعادل و ترجیح) تنها ادله ظنیه را گسترش می‌دهند و هرگز ادله قطعی‌الصدور را در بر نمی‌گیرند (همان: ۱۶۵).



نقد این سخن بدین سان ممکن است که: اولاً، علم به قرآن بودن (نتیجه تواتر) برای قرائت در نماز کافی باشد؛ زیرا تکلیفی جز اتیان به قرآن در نماز بر عهده مکلف نیست. در باب وجوب قرائت این تعبیر به چشم می خورد: «يجب في صلاة الصبح والركعتين الاولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد» برخی از فقیهان ادعای اجماع دارند (حکیم، مستمسک العروه الوثقی، بی تا: ۱۴۷/۶). سخن در این است که اگر قرائت «مالک یوم الدین» و قرائت «ملک یوم الدین» هر دو قرآن و جزء سوره حمد باشند، چه مانعی برای اجزاء و ابراء ذمه با اتیان هر کدام وجود دارد؟ ثانیاً، گرچه تنها یکی از دو ظاهر آیه مراد واقعی باشد؛ اما چه بسا بتوان در این مجال از اصل تخییر بهره جست: «بایهما اخذت من باب التسليم وسعك» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ ق: ۱۰۸/۲۷)؛ «به هر کدام از این دو روایت با نگاه تسلیم بودن عمل کنی، عملی صواب خواهی داشت» [و چه بسا بر انجام آن عمل ثواب خواهی برد]. ثالثاً، در مورد گستره ادله تخییر که تنها ادله ظنیه را فرامی گیرد، می توان گفت: گرچه قرآن در صدورش از قطعیت برخوردار است؛ اما دلالتش از مرتبه ظن فراتر نمی رود، قهراً گستره ادله تخییر این گونه موارد را نیز فرا خواهد گرفت. از این رو، اگر فقیهی در مسئله جواز یا عدم جواز آمیزش با همسر پس از پاک شدن از حیض و پیش از غسل در تمسک به آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (بقره/۲۲۲) «و با آنان نزدیکی نکنید تا پاک شوند.» هر کدام از این دو قرائت (يَطْهُرْنَ وَيَطْهُرْنَ) را برگزیند، راه فتوا طبق آن قرائت برای وی هموار می شود. روشن است که هر فقیهی سعی بر آن دارد که در گزینش هر قرائت و فتوا دادن، ادله ترجیح آن قرائت را مدنظر خود قرار دهد. همان گونه که امام خمینی رحمته الله در ترجیح قرائت «مالک یوم الدین» این گونه آورده است: «آنچه به نظر نویسنده می رسد، آن است که «مالک» راجح، بلکه متعین است؛ زیرا این سوره مبارکه و سوره مبارکه توحید مثل سایر سوره قرآنی نیست، بلکه این دو سوره را چون مردم در نماز فرایض و نوافل می خوانند، در هر عصری از اعصار صدها میلیون جمعیت مسلمین از صدها میلیون جمعیت های مسلمین شنیده اند و آنها از ... همین طور به تسامع این دو سوره شریفه به همین طور که می خوانند، بی یک حرف پس و پیش و کم و زیاد از ائمه هدی علیهم السلام و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ثابت است.» (خمینی، تفسیر قرآن مجید، ۱۳۸۴ ش: ۱۹۴/۲).

۶. اعتبار یک قرائت

برخی از محققان بر تواتر یگانه قرائت که همان قرائت عاصم به روایت حفص است، پافشاری دارند. به این بیان که به دلیل تواتر قرآن در گذر زمان، قرائت رایج آن همچنان استوار مانده است و هرگز اختلاف قرائت ها در ماده و صورت آن اثرگذار نبوده است. قرائت های هفت گانه و ده گانه تنها در صورت برخی کلمات - نه در افزون یا کاهش کلمه - تفاوتی به وجود آورده است و چون این قرائت ها به گونه خبر واحد نقل شده اند، اطمینان بخش نیستند. افزون بر تعارضی که با رسم رایج بین مسلمانان دارند. پس هرگز نباید این قرائت را وانهیم و پذیرای دیگر قرائت ها باشیم (بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۴۲۰ ق: ۷۳/۱).



به بیانی دیگر: تنها این قرائت رایج بین مسلمانان را حجت می دانیم و دیگر قرائت ها را مردود می شماریم (معرفت، التمهید، ۱۴۲۹ ق: ۲/ ۱۴۲ - ۱۴۵) و به تعبیری دیگر، سیاهه قرآن، به نحو متواتر، بلکه فوق آن از عصر نبوی به دست ما رسیده است (طیب، اطیب البیان، بی تا: ۱/ ۳۱).

دیدگاهی دیگر

تنها قرائت متواتر همان قرائت رایج در تمام زمان هاست (قرائت عاصم به روایت حفص). این قرائت به امام علی علیه السلام منتهی می گردد؛ اما دیگر قرائت از مجعولات قاریان به شمار می آیند و هیچ گونه اثری از آن ها در عصر نبوی به ثبت نرسیده است. از این رو، جز در پاره ای از کتاب ها و قرائت قاریانی که در مقام اظهار دانائی خود هستند، در مجالی دیگر یافت نمی گردند (سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ۱۴۱۹ ق: ۳۷).

نقد و بررسی

هرچند شواهد تاریخی بر تواتر قرائت کنونی مهر تأیید می زنند؛ اما نقل قرائت های دیگر در طول تاریخ، تواتر قرائت فعلی را به چالش می کشند (بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۷۹ ش: ۷۴ - ۷۶). از سوی دیگر استناد به روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۱۱ ق: ۲/ ۵۹۶)؛ «همسان با قرائت مردم قرائت کن» مورد نقد قرار گرفته است (رجبی، روش تفسیر قرآن، ۱۳۸۵ ش: ۴۹).

۷. واکاوی اعتبار یا حجیت قرائت ها

سخن در اعتبار قرائت ها در راستای بحث از تواتر قرائت ها قرار دارد. در این مجال دیدگاه های گوناگونی ابراز گردیده که از این قرارند:

۱- تواتر قرائت ها؛

۲- نفی تواتر و اثبات حجیت آن ها؛

۳- نفی تواتر همه آن ها و حجیت یکی از آن ها و جواز قرائت مطابق همه آن ها.

دیدگاه سوم این سان در بوته نقد نهاده شده است؛ از روایات متظافر «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۱۱ ق: ۲/ ۵۹۶) جواز شرعی خواندن قرآن بر طبق همه آن قرائت ها را استنباط کردیم، پس حجیت همه آن ها را نیز با ملازمه عرفی استفاده می کنیم (مکارم شیرازی، انوار الاصول، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۳۸۱).

نقد و بررسی

متظافر دانستن روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» امری ناصواب است؛ زیرا این جمله تنها در یک روایت نقل گردیده است (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۱۱ ق: ۲/ ۵۹۶). البته در روایت محمد بن سلیمان چنین



نقل شده است: «إِقْرَأُوا كَمَا تَعَلَّمْتُمْ» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ ق: ۱۶۳/۶)؛ «همان‌گونه که فراگرفته‌اید، قرائت کنید» که روایت افزون بر ارسال (قطع بودن سلسله راویان و حذف نام راویانی از سند و معلوم نبودن آنان) به جهت وجود سهل بن زیاد، ضعیف است (نجاشی، رجال النجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۱۸۵). در روایت سفیان بن السمط نیز چنین آمده است: «اقْرَأُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ ق: ۱۶۳/۶)؛ همان‌گونه که شما آموزش داده شده‌اید، قرائت کنید» که این روایت نیز به جهت وجود سهل بن زیاد فاقد صحت است.

۸. دیدگاه‌ها در اعتبار انواع قرائت

با مراجعه به گفتار فقیهان و مفسران درباره انواع قرائت به دیدگاه‌های زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. شیخ طوسی: معروف در مذهب شیعه آن است که قرآن به یک حرف بر پیامبری واحد نازل شده است. البته همگان بر این نظرنند که قرائت به آنچه مشهور بین قاریان است، جایز است (طوسی، التبیان، ۱۴۰۹ ق: ۷/۱). اطلاق این سخن قرائت در نماز را نیز در برمی‌گیرد.
۲. فضل بن حسن طبرسی: ظاهر مکتب تشیع و اتفاق عالمان شیعه بر این است که قرائت مطابق قرائت رایج از قاریان رواست (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸ ق: ۷۹/۱).
۳. علامه حلی: «واجب است قرائت طبق قرائت‌های هفت‌گانه انجام یابد و دیگر قرائت شاذ یا قرائت‌های ده‌گانه فاقد جواز قرائت‌اند» (حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴۱۴ ق: ۱۲۴/۳).
۴. شیخ انصاری: «واجب است قرائت هماهنگ با مصحف‌های رایج بین مردم باشد یا قرائتی که معروف بودن آن در عصر امامان (علیهم‌السلام) به اثبات رسیده است.» (انصاری، کتاب الصلاة، ۱۴۳۱ ق: ۳۵۹/۱).
۵. آیت‌الله سید محمدکاظم یزدی: «قرائت به یکی از قرائت‌های هفت‌گانه واجب نیست، بلکه باید طبق قواعد عربی باشد، گرچه با قرائت قاریان مخالف باشد» (یزدی، العروه الوثقی، ۱۴۱۲ ق: ۵۰۲/۱).
۶. امام خمینی: «احتیاط آن است که از یکی از قرائت‌های هفت‌گانه تخلف نشود.» (خمینی، تحریر الوسیله، بی‌تا: ۱۶۷/۱). با نگاهی به کلمات مرحوم امام روشن می‌شود که یک نوع دوگانگی در کلام ایشان به چشم می‌خورد؛ اما باید با بررسی دقیق‌تر دید که نظر امام درباره قرائت هفت‌گانه قرآن چیست. برای پاسخ سه راهکار وجود دارد: یک: تفاوت بین قرائت سبع و دیگر قرائت‌ات؛ دو: تفاوت میان قرائت در نماز و استنباط حکم؛ سه: تفاوت میان نظر سابق و نظر لاحق امام؛ وجه سوم مناسب‌تر است. نظر اخیر ایشان به صورت اجمالی تأیید قرائت سبع است، هرچند ایشان قرائت متداول فعلی را که مطابق با روایت حفص از قرائت عاصم است، ارجح بر تمام قرائت‌ات می‌دانند (فاکر میبیدی و رضوی، «اعتبار سنجی قرائت سبع از نظر امام خمینی (علیه‌السلام)»، ۱۳۹۵: ۳۹).



۷. آیت الله خوئی: «قرائت به تمام قرائت های رایج در عصر امامان علیهم السلام رواست» (خوئی، منهاج الصالحین، ۱۴۱۲ ق: ۱/ ۱۴۴).
۸. آیت الله سیستانی: «انساب آن است که قرائت طبق قرائت های هفت گانه باشد، گرچه اقوی آن است که قرائت مطابق با نهج عربی اگرچه با قرائت هفت گانه ناهم خوان باشد، کافی است (سیستانی، المسائل المنتخبة، ۱۴۱۳ ق: ۱۲۱).
۹. آیت الله سبحانی: «قرائت در نماز به قرائت غیر معروف (غیر از قرائت عاصم) نارواست (سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ۱۴۱۹ ق: ۳۷).
۱۰. آیت الله مکارم: «احتیاط آن است که قرائت همسو با قرائت مشهور از قرائت های هفت گانه باشد و قرائت شاذ از قرائت هفت گانه کفایت نمی کند» (مکارم، تعلیقه عروه باب قرائت).
۹. دیدگاه ها در تبیین فقهی موضوع

اول: دیدگاه جواز همسو با سیره معصومان علیهم السلام

قاعده اولیه گویای آن است که نماز با هر قرائتی روا نباشد، از سوی دیگر چون نمی توان به روایتی که حاکی از جواز قرائت های رایج باشد، دست یافت، پس نمی توان قاعده اولیه را نادیده انگاشت؛ اما بدون شک باید بر دیدگاه روا بودن قرائت های رایج پافشاری داشت؛ زیرا که سیره قطعی امامان معصوم علیهم السلام بر آن مهر تأیید می زند. اختلاف قرائت ها در عهد بعد از رسالت امری شایع و آشکار بوده است تا آنجا که عثمان برای فرونشاندن آتش اختلاف، دستور آتش زدن همه مصحف ها و فرو گذاشتن یک مصحف را صادر کرد؛ اما همچنان آتش اختلاف شعله ور بود. از این رو در زمان و حضور امامان علیهم السلام قرائت های هفت گانه و غیر از آن ها رواج یافت و اگر تنها یک قرائت اعتبار می داشت، قطعاً شهرت می یافت و تاریخ هرگز نشان گر این شهرت نیست. این خود گویای جواز قرائت به آن قرائت هاست. تنها یک روایت که امام صادق علیه السلام از ناصواب بودن قرائت ابن مسعود (در صورت عدم هماهنگی با قرائت امامان علیهم السلام سخن می فرماید و در ادامه آن چنین آمده است: «أَمَّا نَحْنُ فَتَقَرَّرُ عَلَيَّ قِرَاءَةُ أَبِي»؛ (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۱۱ ق: ۲/ ۶۳۴)؛ «ما همسان با قرائت ابی بن کعب قرائت می کنیم.» البته به احتمال ضعیف «قرائت ابی»؛ یعنی قرائت پدرم امام باقر علیه السلام این روایت به قرائتی شاذ حمل می گردد (خوئی، موسوعه الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق: ۱۴/ ۴۴۲).



دوم: روا بودن قرائت‌ها مدلول روایت «اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»

گرچه محققان پرشماری از عالمان اهل سنت و شیعه، قرائت هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه را در نماز روا دانسته‌اند؛ اما قاعده اولیه گویای آن است که هر قرائتی که با قرائت رسول اکرم ﷺ همسو نباشد، مجوز قرائت در نماز را نخواهد داشت، چون تنها آن قرائتی در نماز رواست که قرآن بودنش احراز شده باشد. در مبحث مستقلات عقلیه بر این نکته تأکید شده است که با وجود اشتغال یقینی، به دست آوردن فراغ یقینی امری بایسته است و برای دست یافتن به امثال قطعی در این مجال چاره‌ای جز این نیست که یا نماز به تعداد قرائت‌های گوناگون تکرار شود یا تنها همان کلمه مورد اختلاف به تعداد تمام موارد اختلاف تکرار گردد. البته این مطلب خالی از شبهه نیست؛ زیرا قطعاً کلمه غیر قرآنی در نماز اضافه شده است. مثلاً در سوره حمد «مالک و ملک» در قرائت گنجانده شوند؛ اما در مورد سوره نیز لازم است یا سوره خالی از اختلاف انتخاب گردد یا سوره‌ها تکرار شوند تا برائت قطعی حاصل آید؛ اما با توجه به رهنمود امامان علیهم السلام در تشویق شیعیان بر قرائت‌های مشهور آن عصر، این نتیجه به دست می‌آید که به کار گرفتن آن قرائت‌های رایج و مشهور در نماز رواست. افزون بر آن که هیچ‌گونه ردع و منعی از سوی آن پیشوایان معصوم علیهم السلام نرسیده، بلکه طبق روایت «اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» آن قرائت‌ها مورد امضای ایشان بوده است. پس محدودسازی آن قرائت‌ها به هفت‌گانه و ده‌گانه فاقد وجه و دلیل است. البته ضرورت و انهادن قرائت‌های شاذ و ساختگی امری پرواضح است. کوتاه‌سخن این‌که هر قرائتی که در آن عصر شناخته شده بود، قرائت آن در نماز رواست (خویی، البیان، ۱۴۱۰ ق: ۱۶۶).

شیخ انصاری بر این نکته تصریح داشت (انصاری، کتاب الصلاة، ۱۴۳۱ ق: ۱/۳۵۹). آیت‌الله حائری بر این باور است که قرائت‌های هفت‌گانه متواتر نیستند؛ اما روا بودن قرائت بر طبق آن‌ها مفاد روایت «اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» است (حائری، کتاب الصلاة، ۱۴۰۴ ق: ۲۰۴). گرچه امام خمینی برداشتی دیگر دارد، به این بیان که «مظنون است که مراد از روایات این باشد که همین‌طور که نوع مردم قرائت می‌کنند، قرائت کنید، نه آنکه مخیر هستید، میان قرائت‌ات سبع مثلاً آن وقت قرائت «ملک» و «کفوا» به غیر آن‌طور که مشهور بین مسلمانان و مسطور در صحف است، غلط می‌شود و در هر صورت احتیاط قرائت آن‌هاست. به‌طوری‌که بین مردم متداول و در السنه مشهور و در قرآن مسطور است؛ زیرا که آن‌طور قرائت در هر مسلکی صحیح است. والله العالم هرچند جواز قرائت مطابق یکی از قرائت‌ات قراء علی‌الظاهر اجماعی است (امام خمینی، تفسیر قرآن مجید، ۱۳۸۴: ۲/۱۹۴).



۱۰. واکاوی روایت « اَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ »

«فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ اَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ (عليه السلام)» (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۱۱ ق: ۵۹۶/۲).

اول. بررسی سنّی

سند این روایت از دو جهت، مورد اشکال قرار گرفته است:

۱. در کتاب الکافی، سند این روایت به سالم بن سلمه منتهی می شود و سالم بن سلمه مجهول است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹ ق: ۲۰/۸). گویا به همین جهت علامه مجلسی این حدیث را ضعیف شمرده است (مجلسی، مرآة العقول، ۱۴۰۴ ق: ۵۹۶/۱۲).

۲. در وسائل این روایت از سالم ابوسلمه روایت شده و سالم ابوسلمه همان سالم بن مکرم معروف به ابو خدیجه است که نجاشی او را توثیق کرده است (نجاشی، رجال النجاشی، ۱۴۱۸ ق: ۱۸۸)، ولی شیخ در جایی او را توثیق و در جای دیگر از تضعیف وی سخن گفته است. پس توثیق او دارای معارض است. اشکال اول: چنین نقد شده است که راوی از سالم همان، عبدالرحمن بن هاشم است و در ابواب مختلف فقه و رجال کَشّی و کامل الزیارات، عبدالرحمن بن هاشم از سالم ابوسلمه روایت کرده، ولی از سالم بن سلمه روایتی نقل نکرده است و با توجه به این نکته، نقل وسائل (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹ ق: ۱۶۲/۶) تثبیت و اشکال اول برطرف می گردد.

اشکال دوم: این گونه پاسخ داده شده است که شیخ از آن رو که سالم بن مکرم و سالم بن سلمه یکی بوده اند، روایت را ضعیف شمرده است. از این رو، با اینکه نجاشی، سالم بن سلمه را جدای از سالم بن مکرم ذکر کرده؛ اما شیخ در کتاب رجال و همچنین در الفهرست خویش، نامی از او به میان نیاورده است و این شاهد آن است که ضعف سالم بن سلمه را به سالم بن مکرم نسبت داده، پس این تضعیف بی اعتبار است و توثیق نجاشی نسبت به سالم بن مکرم بدون معارض خواهد بود (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹ ق: ۲۵/۸). سالم بن مکرم دو کنیه دارد: ابی خدیجه و ابی سلمه (خویی، مستند العروه (کتاب الخمس)، ۱۳۶۴ ش: ۳۴۶).

دوم. بررسی دلّی

ممکن است امر به قرائت هماهنگ با قرائت مردم، به قرائت رایج آن زمان انصراف یابد. البته می توان گفت: منظور از هماهنگی با قرائت مردم این است که اضافاتی که از سوی برخی اصحاب امامان در آیات انجام یافته است، از درجه اعتبار در قرائت ساقط است (انصاری، کتاب الصلاه، ۱۴۳۱ ق: ۳۵۸/۱). به



بیانی دیگر با توجه به مناسبت حکم «یقرء» و موضوع «الناس» معلوم است که مراد از «الناس» همان مردمی است که اهل قرائت باشند. پیام روایت این است که همخوانی هر قرائتی با قرائت قاریان مشهور آن زمان، امری بایسته است. در نتیجه قاریانی چون کسائی، خلف بن هشام و یعقوب بن اسحاق که پس از عصر امام صادق علیه السلام (زمان صدور حدیث) می زیستند، مشمول این حدیث نیستند. یا حتی اگر برخی از قرائت‌های هفت‌گانه که رواج آن‌ها در آن زمان قطعی نباشد، در گستره این حدیث قرار نمی‌گیرند؛ اما ظاهراً مقصود این است که اضافاتی که بعضی اصحاب بر آیات قرآن افزودند، فاقد اعتبار است. پس ارتباطی به موضوع بحث پیدا نمی‌کند (حکیم، مستمسک العروه الوثقی، بی تا: ۶/ ۲۴۵). پس هرگز نمی‌توان از این روایت، جواز قرائت به همه قرائت‌های مشهور – گرچه از قاریان هفت‌گانه نباشند – را برداشت کرد (بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۷۹ ش: ۷۱ – ۷۴).

۱۱. تبیین نفی اعتبار قرائت‌ها

عده‌ای بر آن‌اند که (با توجه به حجت بودن قرائت‌ها) می‌توان طبق آن‌ها نسبت به یک حکم شرعی استدلال کرد؛ اما این استدلال ناتمام است، زیرا احتمال اشتباه در قرائت هر یک از قاریان منتفی نیست و به مفاد هیچ دلیل عقلی و شرعی پیروی از قاری خاصی قطعی نیست. ممکن است، گفته شود که این قرائت‌ها گرچه متواتر نباشند؛ اما به‌عنوان روایتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشمول ادله حجیت خبر واحد هستند و قهراً از مصادیق اعتماد به ظن به شمار نمی‌آیند تا مشمول آیه شریفه: «إِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی مِنَ الحَقِّ شیئاً» (یونس/ ۳۶)؛ «ظن و گمان کسی را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌سازد» گردند. این سخن ناصواب است؛ زیرا: این قرائت‌ها (با احتمال اینکه نتیجه اجتهاد خود قاریان است) روایت شمرده نمی‌شوند تا گستره دلیل حجیت خبر واحد، آن‌ها را فراگیرد. اعتراف محققانی از اهل سنت که قرائت‌ها را نتیجه اجتهاد قاریان می‌دانند، بر قوت این احتمال می‌افزاید. همچنان با دقت در سبب اختلاف قاریان (خالی بودن مصحف‌ها از نقطه و شکل) نیز قوت این احتمال رو به فزونی می‌نهد. دوم: وثاقت راویان این قرائت‌ها اثبات نشده تا شرایط خبر واحد ثقه شامل آن باشد؛ سوم: برفرض شمول ادله، با وجود علم اجمالی به عدم صدور قطعی پاره‌ای از این قرائت‌ها از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بین این قرائت‌ها تعارض رخ می‌دهد و با فقدان مرجح، همه آن‌ها از درجه اعتبار ساقط و استدلال به آن‌ها ناکارآمد خواهد بود. این ناکارآمدی حتی با فرض تواتر قرائت‌ها همچنان پابرجاست؛ زیرا تواتر، تنها مشکل تعارض سندی را حل می‌کند، اما مشکل تعارض دلالی به قوت خود باقی است. این سقوط، بی‌اعتباری قرائت‌های متعارض را در پی خواهد داشت که باید به اصل لفظی یا عملی رجوع شود؛ زیرا ادله ترجیح یا تخییر، تنها در مواردی که سند روایات ظنی باشد، کارایی دارند و موارد تواتر را در برنمی‌گیرند (خویی، البیان، ۱۴۱۰ ق: ۱۶۳).



برخی قول به جواز قرائت‌ها در نماز را این‌گونه در بوته نقد گذاشته‌اند: «البته در میان فقها این فتوا مشهور است که قرائت قرآن به هر یک از قرائات هفت‌گانه در نماز و غیر نماز جایز است که این نظر بر اساس نگرش فقهی فقهای اهل سنت توجیه‌پذیر است و توجیه آن متواتر دانستن این قرائات یا حمل حدیث «سبعة احرف» بر این قرائات است. چنان‌که هر دو توجیه طرفدارانی دارد، ولی این فتوا با مبنای فقهی فقیهان امامیه سازگاری ندارد؛ زیرا ائمه اطهار علیهم‌السلام و شیعیان بر این باورند که قرآن کتابی واحد است که خدای واحد آن را نازل فرموده است (روایات در این زمینه ذکر گردید) و بر همین مبنا مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی بر لزوم تلفظ صحیح کلمات در نماز فتوا داد [پیش از ایشان دیگر مراجع نیز چنین فتوا داده‌اند]. در توضیح المسائل مسئله ۱۰۲۶ چنین بیان شده است که: «اگر یکی از کلمات حمد یا سوره را نداند یا به جای «ض» عمداً «ظ» بگوید یا آن را نگوید یا به جای حرفی، حرف دیگر بگوید یا در جایی که باید بدون زیروزبر خوانده شود، زیروزبر بدهد یا تشدید را نگوید، نماز او باطل است (فاضل لنکرانی، توضیح المسائل، ۱۳۸۶: ۱۷۳؛ جواهری و دیگران، «اختلاف قرائات و نقش آن در صحت نماز با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی»، ۱۳۹۸ ش: ۴۳).

بررسی و نقد

نخست: اینکه ناسازگاری با مبنای فقهی امامیه از دو جهت دچار کاستی است: یک، اینکه برخی از فقیهان شیعه تواتر قرائت‌ها را پذیرفته‌اند؛ دو، مستند فتوا به جواز قرائت‌های گوناگون در نماز برگرفته از تواتر قرائت‌ها یا پذیرش روایات سبعة احرف نیست، بلکه ممکن است، مبنا همان روایت «أَقْرَأُ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» باشد.

دوم. فتوای فقیهان از جمله مرحوم آیت‌الله فاضل بر ضرورت رعایت مخارج حروف، ارتباطی به نفی قرائت‌های متعدد ندارد؛ زیرا ادای حرف از مخارج آن موضوعی جداگانه از قرائت‌های گوناگون است، شاهدش این است که در موارد اختلاف قرائت در ادای حروف از مخارج می‌توان طبق قرائت‌های گوناگون کلمه‌ای را ادا کرد، به‌عنوان مثال در «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/۶) جایز است، «صراط» با سین (صراط) نیز تلفظ شود. گرچه امام راحل (تعلیقه بر عروه) بر اولویت رعایت قرائت طبق آنچه بین عموم معروف و در مصحف مکتوب است، تأکید دارند (بیزدی، العروه الوثقی، ۱۴۱۲ ق: ۵۰۴).

۱۲. موضوعی یا طریقی بودن جواز قرائت طبق قرائت قاریان

آیت‌الله‌العظمی خوانساری، بر این باور است که مقتضای قاعده این است که در قرائت طبق آنچه نازل گشته بسنده گردد. چون اگر تغییری حاصل شود، حکایت صادق نگردد، آنچه از روایات برداشت می‌شود، این است که قرآن به یک‌گونه نزول یافته است، پس ادعای تواتر بر پایه‌ای بی‌اساس استوار



است. البته طبق روایات، قرائت همسان با قرائت عامه مردم امری رواست؛ اما در این مجال دو اشکال رخ می‌نماید. اول: طبق این روایات، بسنده کردن به قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه امری بایسته است و به کار گرفتن قرائتی دیگر گرچه قرائت عامه مردم باشد، امری نارواست. دوم: اگر جواز قرائت طریقی باشد، با اخذ به یک قرائت، اخذ به دیگر قرائات نارواست؛ زیرا که مخالفت قطعیه را در پی دارد؛ اما اگر موضوعیت داشته باشد، چنین نخواهد بود. ظاهر روایات حکایت از آن دارند که جواز قرائت جنبه موضوعیت نداشته، بلکه طریقت آن ترجیح دارد (خوانساری، جامع المدارک: ۱۴۰۵ق: ۱/۳۳۶).

نتیجه

پیدایش گونه‌های قرائت در عهد بعد از رسالت انجام یافته و همین بی‌اعتباری شهرت قاریان هفت‌گانه را در پی خواهد داشت و در نتیجه نمی‌توان به صحت و حجیت قرائت آنان رأی داد. موضوع تواتر قرائات با وجود پافشاری عالمان پرشماری از اهل سنت و اندک شماری از شیعه، فایده نصاب مقبولیت است.

با توجه به عدم اثبات تواتر قرائات، حجیت آن‌ها نیز به چالش کشیده می‌شود و قرائت بر طبق آن‌ها فراغت ذمه را موجب نمی‌گردد؛ قهراً اشتغال یقینی همچنان به قوت خود پابرجاست. گرچه با توجه به عدم اثبات اعتبار قرائت‌ها و طبق قواعد اولیه نماز با این قرائت‌ها نارواست؛ اما با استناد به روایاتی چند که شیعیان را بر قرائت عامه تشویق می‌کنند، دیدگاه روا بودن نماز با آن‌ها دیدگاهی صواب است و نماز با هر کدام موجب ثواب است.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، موسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر، قم: ۱۳۸۳ ش.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، دارالکتب العلمیه، بیروت: بی تا.
۳. ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز، دارصادر، بیروت: چ اول، ۱۳۹۵ ق.
۴. احمد مختار عمر، عبدالعال سالم مکرم، انتشارات اسوه، معجم القراءات القرآنیه، ۱۴۱۲ ق.
۵. اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، بیروت: چ دوم، ۱۴۲۹ ق.
۶. انصاری، مرتضی، کتاب الصلاه، مجمع الفکر الاسلامی، قم: ۱۴۳۱ ق.
۷. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، سمت، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران: قم: ۱۳۷۹ ش.
۸. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره، دارالاضواء، بیروت: ۱۴۰۵ ق.
۹. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن، موسسه بعثت، قم: ۱۴۲۰ ق.
۱۰. بیلی، احمد، الإختلاف بین القراءات، دارالجیل، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. جواهری، سید محمدحسن، مرتضوی، نسیم السادات، حیدرپور، الهام، اختلاف قراءات و نقش آن در صحت نماز با تأکید بر دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی، دوره ۷، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.
۱۲. حائری، عبدالکریم، کتاب الصلاه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم: ۱۴۰۴ ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم: ۱۴۰۹ ق.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، قرآن هرگز تحریف نشده، الف لام میم، قم: ۱۳۸۶ ش.
۱۵. حکیم، محسن، مستمسک العروه الوثقی، دار احیا التراث العربی، بیروت: چ سوم، بی تا.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم: ۱۴۱۴ ق.
۱۷. خوانساری، احمد، جامع المدارک، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: چ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: بی تا.



١٩. خمینی، روح الله، تفسیر قرآن مجید: برگرفته از آثار امام خمینی، تدوین، مقدمه، تحقیق و تعلیق: سید محمدعلی ایازی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، موسسه چاپ و نشر عروج، تهران: ١٣٨٤ ش.
٢٠. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، دار الزهراء، بیروت: چ سوم، ١٤١٠ ق.
٢١. خویی، ابوالقاسم، مستند العروه (کتاب الخمس)، لطفی، قم: ١٣٦٤ ش.
٢٢. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، دارالزهراء، بیروت: چ دوم، ١٤٠٩ ق.
٢٣. —، منهاج الصالحین، دارالبلاغه، کویت: ١٤١٢ ق.
٢٤. —، موسوعه الامام الخوئی، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم: ١٤١٨ ق.
٢٥. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ذوی القربی، قم: ١٤٢٤ ق.
٢٦. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم: چ سوم، ١٣٨٥ ش.
٢٧. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، دارالفکر، بیروت: ١٤٠٨ ق.
٢٨. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، دارالاضواء، بیروت: ١٤١٩ ق.
٢٩. سیستانی، علی، المسائل المنتخبه، مطبعه مهر، قم: ١٤١٣ ق.
٣٠. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، رضی، بیدار، قم: بی تا.
٣١. شهید ثانی، زین الدین بن علی، رسائل شهید ثانی (القراءات العشر متواتره)، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم: ١٤٢٢ ق.
٣٢. شیخ بهائی، محمد بن حسین، العروه الوثقی: تفسیر سوره الحمد، تصحیح: اکبر ایرانی قمی، دارالقرآن الکریم، قم: ١٣٧١ ش.
٣٣. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، دار المعرفه، بیروت: چ دوم، ١٤٠٨ ق.
٣٤. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان المسمی جامع البیان فی تاویل القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت: چ سوم، ١٤٢٠ ق.
٣٥. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا: ١٤٠٩ ق.
٣٦. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان، کتاب فروشی اسلامی، تهران: چ سوم، بی تا.
٣٧. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، البیان، محقق، قم: ١٤١٢ ق.
٣٨. عراقی، ضیاء الدین، نهیة الافکار فی مباحث الالفاظ، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم: ١٤٠٥ ق.



۳۹. فاضل لنکرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، آدینه سبز، قم: چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.
۴۰. فاکر میبدی، محمد، رضوی، مجتبی، «اعتبار سنجی قرائات سبع از نظر امام خمینی ره»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۴۱. الفضلی، عبدالهادی، القراءات القرآنیة، دار القلم، بیروت: بی تا.
۴۲. کاظمی، محسن، «بررسی دلایل تواتر قرائات رایج»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۳، پائیز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تصحیح: محمد جعفر شمس الدین، دارالتعارف المطبوعات، بیروت: ۱۴۱۱ ق.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، دار الکتب الاسلامیه، تهران: چ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۴۵. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل البيت (علیهم السلام) للاحیاء التراث، قم: ۱۴۰۸ ق.
۴۶. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم: چ سوم، ۱۴۲۵ ق.
۴۷. معرفت، محمد هادی، التمهید، منشورات ذوی القربی، قم: چ دوم، ۱۴۲۹ ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، نگارش: احمد قدسی، نسل جوان، قم: ۱۴۱۴ ق.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، تعلیقه بر العروه الوثقی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم: ۱۴۲۸ ق.
۵۰. مؤدب، رضا، محمدی فرد، علیرضا، «انگاره تواتر قرائات»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۵۱. مؤدب، رضا، سجادی، سید محمد، «ارزیابی تواتر قرائات از دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی»، مطالعات قرائت قرآن، دوره ۷، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم: چ ششم، ۱۴۱۸ ق.
۵۳. نجفی، حسن، جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه، نجف: چ ششم، ۱۳۸۰ ق.
۵۴. همدانی، رضا، مصباح الفقیه، آوای نور، قم: ۱۴۳۸ ق.
۵۵. یزدی، محمد کاظم، العروه الوثقی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: چ دوم، ۱۴۱۲ ق.



References

1. The Holy Quran, Translated by: Rezaei Isfahani, Muhammad Ali et al., Cultural Research Institute, Dar al-Dhikr, Qom: 2004-.
2. Ibn Jazrī, Muḥammad Ibn Muḥammad, al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
3. Abū Shāmah, 'Abd al-Raḥmān Ibn Ismā'īl, al-Murshid al-Wajīz ilā 'Ulūm Tata'allaqu bi al-Kitāb al-'Azīz, Beirut: Dār Ṣādir, 1395 AH .
4. Aḥmad Mukhtār, 'Abd al-'Āl Sālim Mukram, Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyya, Intishārāt Uswih, 1412 AH.
5. Iṣfahānī (Kumpānī), Muḥammad Ḥusayn, Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya, Beirut: Mu'assisa Āl al-Bayt (PBUT) li Iḥyā' al-Turāth, 1429 AH.
6. Anṣārī, Murtaḍā, Kitāb al-Ṣalāt, Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1431 AH.
7. Bābā'ī, 'Alī Akbar et al., Rawish Shināsī Tafsīr Qur'ān, Tehrān: Samt, Qum: Pazhūhishgāh-e Ḥuwzih wa Dānishgāh, 1379 SH .
8. Baḥrānī, Yūsuf, al-Ḥadā'iq ai-Nāḍira, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1405 AH.
9. Balāghī, Muḥammad Jawād, Ālā' al-Raḥmān, Qum: Mu'assisa Bi'that, 1420 AH.
10. -Belli, Ahmed, The difference between the readings, Dar al-Jeel, Beirut, 1902 BC.
11. Jawāhirī, Muḥammad Ḥasan et al., "Ikhtilāf-e Qirā'āt wa Naqsh-e Ān dar Ṣiḥḥat-e Namāz bā Ta'kid bar Dīdgāh-e Āyat Allāh Fāḍil-e Lankarānī", Majallih Muṭālī'āt-e Qirā'at-e Qur'ān, n.13, Pāniz wa Zimistān-e 1398 SH.
12. Ḥā'irī, 'Abd al-Karīm, Kitāb al-Ṣalāt, Qum: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī, 1404 AH.
13. Ḥurr 'Āmilī, Wasā'il al-Shī'a, Qum: Mu'assisa Āl al-Bayt (PBUT) li Iḥyā' al-Turāth, 1409 AH .
14. Ḥasanzādih Āmulī, Qur'ān Hargiz Taḥrīf Nashudih, Qum: Alif Lām Mīm, 1386 SH.
15. Ḥakīm, Muḥsin, Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqā, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
16. Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, Tadhkira al-Fuqahā', Qum: Mu'assisa Āl al-Bayt (PBUT) li Iḥyā' al-Turāth, 1414 AH .
17. Khwāsārī, Aḥmad, Jāmi' al-Madārik (the softwares al-Maktaba al-Shāmila and Jāmi' Fiqh Ahl al-Bayt (
18. Khumiynī, Rūḥ Allāh, Taḥrīr al-Wasīla, Qum: Mu'assisa Maṭbū'ātī Ismā'īliyyān, n.d.
19. Khumiynī, Rūḥ Allāh, Tafsīr-e Qur'ān-e Majīd: Bargiriftih az Āthār-e Imām Khumiynī, Tadwīn Muqaddamih Taḥqīq wa Ta'līq: Siyyid Muhammad 'Alī Ayāzī, Tehrān, Mu'assisa Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khumiynī, Mu'assisa Chāp wa Nashr-e 'Urūj, 1384 SH.



20. Khū'ī, Abū al-Qāsim, al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Zahrā', 1410 AH .
21. Khū'ī, Abū al-Qāsim, Mustanad al-'Urwa (Kitāb al-Khums), Qum: Luṭfī, 1364 SH.
22. Khū'ī, Abū al-Qāsim, Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Rruwāt, Beirut: Dār al-Zahrā', 1409 AH .
23. Khū'ī, Abū al-Qāsim, Minhāj al-Ṣāliḥīn, Kuwait: Dār al-Balāgha, 1412 AH.
24. Khū'ī, Abū al-Qāsim, MAwsū'a al-Imām al- Khū'ī, Qum: Mu'assesa Iḥyā' Āthār al-Imām al- Khū'ī, 1418 AH.
25. Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusiyūn Ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān, Qum: Dhawī al-Qurbā, 1424 AH.
26. Rjabī, Muḥammūd, Rawish-e Tafsīr-e Qur'ān, Qum: Pazhūhishgāh-e Ḥuwzih wa Dānishgāh, 1385 SH .
27. Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm, Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Fikr, 1408 AH.
28. Sobhani, Ja'far, sources of Islamic jurisprudence and sources, Dar al-Azwa, Beirut: 1419 AH.
29. Subḥānī, Ja'far, Mṣādir al-Fiqh al-Islāmī wa Manābi'uh, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1419 AH.
30. Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr, al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Qum: Raḍī, Bīdār, n.d.
31. Shaīd-e Thānī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī, Rasā'il-e Shahīd-e Thānī (al-Qirā'āt al-'Ashr Mutiwātira), Qum: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī Ḥuwzih 'Ilmyya, 1422 AH.
32. Shiykh-e Bahā'ī, Muḥammad Ibn, Ḥusiyūn, al-'Urwa al-Wuthqā: Tafsīr Sūra al-Ḥamd, Taṣḥīḥ: Akbar Īrānī Qumī, Qum Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1371 SH .
33. Ṭabrisī, Faḍl Ibn Ḥasan, Majma' al-Bayān, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1408 AH.
34. Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, Jāmi' al-Bayān al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmyya, 1420 AH.
35. Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan, al-Tibyān, n.p., Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1409 AH.
36. Ṭayyib, 'Abd al-Ḥusiyūn, Aṭyab al-Bayān, Tih-rān: Kitāb-furūshī Islāmī, n.d.
37. 'Āmilī (Shaīd-e Awwal), Muḥammad Ibn Makkī, al-Bayān, Qum: Muḥaqqiq, 1412 AH.
38. 'Arāqī, Diyā' al-Dīn, Nihāya al-Afkār fī Mabāḥith al-Alfāz, Qum: Jāmi'a Mudarrisīn Ḥuwzih 'Ilmyya Qum, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1405 AH.
39. Fāḍil Lankarānī, Muḥammad, Risālih Tuwḍīḥ al-Masā'il, 3th ed., Qum: Ādīnih Sabz, 1386 SH.
40. Fākir Miyybudī, Muḥammad, and Raḍawī, Mujtabā, "I'tibārsanjī-e Qirā'āt-e Sab' az Naẓar-e Imām Khumiyūnī", Majallih Muṭālī'āt-e Qirā'āt-e Qur'ān, n.6, Bahār wa Tābistān-e 1395 SH.
41. Al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī, al-Qirā'āt al-Qur'ānyya, Beirut: Dār al-Qalam, n.d.
42. Kāzīmī, Muḥsin, "Barrasī Tawātur-e Qirā'āt-e Rā'ij", Majallih Muṭālī'āt-e Qirā'āt-e Qur'ān, n.3, Pāwiz wa Zimistān-e 1393 SH.



43. Kuliynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb, 'Uṣūl al-Kāfī, Taṣḥīḥ Muḥammad Ja'far Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Ta'aruf al-Maṭbū'āt, 1411 AH.
44. Majlisī, Muḥammad Bāqir, Mir'āt al-'Uqūl, Tih-rān: Dār al-Kutub al-Islāmyya, 1404 AH .
45. Muḥaqqiq Karakī, 'Alī Ibn Ḥusayn, Jāmi' al-Maqāṣid, fī Sharḥ al-Qawā'id, Qum: Mu'assisa Āl al-Bayt (PBUT) li Ih'yā' al-Turāth, 1408 AH .
46. Muẓaffar, Muḥammad Riḍā, al-'Uṣūl al-Fiqh, Qum: Jāmi'a Mudarrisīn Ḥuwzih 'Ilmyya Qum, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1425 AH .
47. Ma'rifāt, Muḥammad Hādī, al-Tamhīd, Qum: Manshūrāt-e Dhawī al-Qurbā, 1429 AH.
48. Makārim Shīrāzī, 'Anwār al-'Uṣūl, Nigārish: 'Aḥmad Qudsī, Qum: Nasl-e Jawān, 1414 AH.
49. –Makarem Shirazi, Nasser, Commentary on Al-Arwa Al-Wathqi, Al-Imam Ali Ibn Abi Talib School, Qom: 1428 AH– .
50. Mu'addab, Riḍā and Muḥammadīfard, 'Alīriḍā, "Ingārih Tawātur-e Qirā'āt", Majallih Muṭālī'āt-e Qirā'at-e Qur'ān, n.2, Bahār wa Tābistān-e 1393 SH.
51. –Modab, Reza, Sajjadi, Seyyed Muhammad, "Assessing the frequency of readings from the perspective of Ayatollah Fazel Lankarani", Quran Recitation Studies, Volume 1, Number 70, Fall and Winter 2009.
52. Najāshī, 'Aḥmad Ibn 'Alī, Fihrist 'Asmā' Muṣannifi al-Shī'a bi-Rijāl al-Najāshī, Jāmi'a Mudarrisīn Ḥuwzih 'Ilmyya Qum, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1418 AH.
53. Najafī, Ḥasan, Jawāhir al-Kalām, Najaf: Dār al-Kutub al-Islāmyya, 1380 AH.
54. Hamidānī, Riḍā, Meṣbāḥ al-Faqīh, Qum: Āwāy-e Nūr, 1438 AH.
55. Yazdī, Muḥammad Kāzīm, al-'Urwa al-Wuthqā, Qum: Mu'assisa Maṭbū'ātī Ismā'īliyyān, 1412 AH.