



A Look at the Importance, Value and Authenticity of the Qiraah of Asim by narration of Hafis *

Ahmad Zarnegar^۱

Abstract

The Qiraah of Hafis (informant of Abu Malek Kaab bin Asem) enjoys a unique position among other Qiraahs as it's the one and only Qiraah, the authenticity of which has been truly confirmed. Backed by the majority of the Moslem community, this Qiraah has been consolidated and frequently quoted by Moslems throughout the centuries.

This study is purported to examine the reasons behind this Qiraah's frequency of quotation among Moslems.

We will therefore demonstrate that the true Qiraah is the one which has been quoted from the Holy Prophet. This inherited Qiraah has nothing to do with Qurra's Qiraahs, which rely on their subjective opinions or personal attitudes. As a matter of fact, The Qiraah of Hafis Douri represents at its best this inherited Qiraah.

Key Words: Quran, Qiraah, Hafis narration, Asem, seven qurra.

*. Date of receiving ۲۵, December, ۲۰۲۰, Date of approval: ۱, May, ۲۰۲۱.

^۱ -Assistant of Radio and TV Qom University, zarnegar۱۳۷۰@gmail.com



اعتبارسنجی قرائت عاصم به روایت حفص و باز نمود ارزشمندی آن*

احمد زرنگار^۱

چکیده

مسئله قرائت قرآن از دیرباز علمای اسلام را مشغول به خودساخته و ایشان را به آراء گوناگونی در این خصوص سوق داده است. برخی از ایشان قائل به برابری تمامی قرائت منقول از سلف بوده و به حجیت تمامی قرائت معترف اند. با این وجود، روایت حفص از عاصم در میان سایر قرائت از امتیاز و شهرت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا روایتی است که دارای سندی عالی و با پشتوانه جمهور مسلمانان استحکام یافته و در طی قرون پی در پی تا به امروز همواره میان مسلمانان متواتر و معتبر بوده و تداول آن به جهاتی است که در این تحقیق مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: قرآن، قرائت، روایت حفص، عاصم، قراء سبعه.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵ و تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱.

^۱ - استادیار دانشگاه صداوسیما قم: zarnegar1370@gmail.com



مقدمه

قرآنت قرآن و تلاوت آیات آن یکی از مهم‌ترین مسائل قرآن به شمار می‌رود، به طوری که از همان ادوار نخستین، پیوسته عده‌ای به این کار همت گماشته و عهده‌دار قرآنت قرآن و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده‌اند.

طبقات قراء شامل بزرگان صحابه، همچون حضرت علی علیه السلام، عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، در طبقه اول؛ و افرادی همچون عبدالله بن عباس، ابوالاسود دؤلی، ابوعبدالرحمن سلمی در طبقه دوم می‌شوند. بعد از طبقات اولیه و ثانویه قراء، عهد تدوین قرآنت آغاز شد و به دنبال آن قراء سبعة تعیین شدند. سلسله قراء و قرآنت، تا سه قرن پیوسته ادامه داشت، تا اینکه در اوایل قرن چهارم، ابوبکر بن مجاهد، شیخ القراء بغداد، قرآنت را در هفت قرآنت از هفت قاری مشهور، به رسمیت شناخت (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۷۶ ه.ق.: ۱/ ۳۲۷).

بعدها در دوره‌های مختلف سه قاری دیگر اضافه شد که بدین ترتیب مجموعاً ده قرآنت معروف گشت. به دلیل آن که هر کدام از این قرآنت به وسیله دو راوی روایت شده، مجموع قرآنت متداول به بیست روایت می‌رسد. قرآنت‌های قرآن کریم در پهنه ممالک اسلامی از دیرباز به قرآنت مشارقه و مغاربه تقسیم شده است. اکثر نسخه‌های قرآن‌های مطبوع در ممالک اسلامی در مشرق زمین، به روایت حفص از عاصم است. تنها بعضی از قرآن‌هایی که در مغرب زمین از جمله الجزائر، لیبی و تونس و مراکش به چاپ می‌رسد، قرآنت نافع به روایت قالون و ورش است.

عاصم شاگرد ابوعبدالرحمن سلمی است که او از شاگردان امام علی ابن ابی طالب علیه السلام است. روایت «مَا نَزَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَيْنَ نَزَلَتْ وَ فِيمَنْ نَزَلَتْ» (ابن بابویه، الأمالی، ۱۳۷۶ ش: ۲۷۶) و روایات مشابه، همه در شأن امام علی علیه السلام است. این مایه سربلندی و افتخار شیعیان است که شاگردان با واسطه آن امام همام از چنان درجه و ثوق و اعتباری برخوردار باشند که قرآنت و روایت ایشان از قرآن کریم، از جمله قرآنت‌های معتبر در جهان اسلام گردد. در حجیت قرآنت و تواتر آن‌ها که آیا تمامی قرآنت به طور متواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل و ضبط شده است یا نه، گفتگو و بحث فراوان است. به طور کلی با توجه به ویژگی‌های قرآنت مختلف، می‌توان نفی تواتر قرآنت را نتیجه گرفت (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۴ ه.ق.: ۲۰۱-۱۹۱)؛ زیرا طبق رأی محققان، قرآنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یک

قرائت بوده و آن قرائتی است که در میان مردم - یعنی جمهور مسلمانان - متداول است و هر قرائتی که با آن مطابق باشد، مقبول و گرنه مردود است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/۲۲۶-۲۱۸). از این رو قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر اکرم ﷺ گرفته‌اند و این قرائت موروثی همان قرائت حفص از عاصم است.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی بر آن است که علل شهرت و برتری روایت حفص را تبیین کند.

پیشینه تحقیق

پیرامون این مسئله، پژوهش‌هایی صورت گرفته است، از جمله: علامه محمد جواد بلاغی در مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» ضمن نفی تواتر قرائت سبع و عشر و عدم دلالت حدیث نزول قرآن بر هفت حرف به قرائت هفت‌گانه و دیگر قرائت و با تمسک به حدیث منقول از امام باقر و امام صادق علیه السلام که بر نزول قرآن بر یک حرف دلالت داشته و مردم را به پیروی از قرائت (ناس) فراخوانده است، روایت حفص از عاصم که در این زمان، قرائت رایج میان مسلمانان است را تنها قرائت مورد قبول دانسته است (بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۹ ق: ۱/۳۰-۳۲).

مرحوم طیب در مقدمه تفسیر «اطیب البیان» با اشاره به حدیث شریف: «إِقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» می‌نویسد: ظاهر از ناس عموم مسلمانان از عامه و خاصه هستند که قرآن را مطابق سیاهی قرائت می‌کنند. وی می‌افزاید: بنا بر آنچه ذکر شد، ادله مشهور بر اثبات صحت قرائت هفت‌گانه قابل اعتماد نیست و تنها سیاهی قرآن که از زمان نبی مکرم اسلام ﷺ تا این زمان به نحو تواتر به ما رسیده، معتبر است (طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۱/۳۱).

علامه معرفت در کتاب التمهید به بررسی روایت حفص از عاصم پرداخته و آن را نسبت به سایر قرائت و روایات ترجیح داده است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/۱۶۶-۱۵۶).

علامه جعفر مرتضی‌عاملی ضمن بررسی عوامل اختلاف در قرائت و نفی دلالت حدیث نزول قرآن بر هفت حرف بر قرائت هفت‌گانه، قرائت قرآن را مطابق با قرائت رایج و مشهور میان مسلمانان جایز می‌داند. (عاملی، حقائق هامة حول القرآن الکریم، ۱۴۱۰: ۲۶۶-۲۷۰).

تحلیل مباحثی که علامه عسکری در خصوص اهمیت و ترجیح قراءه حفص بر سایر روایات و



قرآنت ذکر نموده است (ر.ک: عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۱۳۷۴ ش).
ما در این مقاله به طور جامع ضمن اشاره به مطالب فوق، مباحثی را که در تألیفات فوق به آن
اشاره‌ای نشده، مورد دقت قرار داده که از این میان می‌توان موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نفی برابری ارزشی هفت قرآنت

مشهور میان فقها، تخییر در انتخاب هر یک از قرآنت سبع است. مستند این سخن روایت مشهور
«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ ه.ق: ۶/
۱۸۴). در منابع اهل سنت و روایت «أَقْرَأُوا كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» (کلینی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ش: ۲/
۶۳۳)، در منابع شیعه است. روایاتی با این مضمون، برابری ارزشی قرآنت مختلف قرآن را به ذهن
متبادر می‌سازد. با این حال، روایات دیگری در منابع شیعه و اهل سنت به چشم می‌خورد که نظریه نزول
هفت گانه قرآن را زیر سؤال می‌برد. دو روایت زراره از امام صادق علیه السلام که حضرت می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ
وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْإِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (همان: ۶۳۰)؛ و نیز روایت دیگری
قریب به همین مضمون از فضیل بن یسار که از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ
الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ كَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ» (همان)؛
نمونه‌ای از روایات متعارض با روایتی است که نظریه نزول قرآن بر هفت حرف را پیشنهاد می‌کند.

در این میان، برخی به تأویل حدیث سبعة احرف دست زده و آن را به شکلی که مخالف با سخن
امام صادق علیه السلام نباشد، توجیه کرده‌اند. آقای غفاری (ره) در حاشیه اصول کافی در ذیل حدیث سبعة
احرف به نقل از کتاب «النهاية في غريب الحديث از ابن اثیر» چنین مرقوم داشتند: «نَزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى
سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلِّهَا كَافٍ شَافٍ». مراد از حروف، لهجه‌های رایج در زبان عربی است؛ یعنی قرآن بر هفت
لهجه از لهجه‌های عربی نازل شده است که این لغات در قرآن کریم پخش شده‌اند. برخی به لهجه
قریش و برخی به لغت هذیل و برخی دیگر به لهجه هوازن و دیگری به لغت یمن؛ و معنایش این نیست
که در حرف واحد، هفت وجه وجود دارد. آنچه این مسئله را روشن می‌سازد، کلام ابن مسعود است که
گفته بود: من به قاریان گوش کرده‌ام؛ قرآنت آنان به یکدیگر نزدیک است. «آن گونه بخوانید که
آموخته‌اید». این مانند قول یکی از آنان است که یک واژه را با الفاظ مختلف بیان کنند: «هَلُمَّ وَ تَعَالِ وَ
أَقْبِلِ» و در این مسئله اقوال دیگری وجود دارد که بهترین آن‌ها همین قول است که بیان شد (همان).
از سوی دیگر، برخی با این حدیث به طور قطع مخالفت کرده و ادله‌ای در رد آن ارائه نموده‌اند.

به عنوان نمونه، آیت الله خوئی در «البیان» این نظریه را از جهات زیر مردود می‌داند:

۱. روایت‌هایی وجود دارد که حروف هفت‌گانه را به معانی دیگری تفسیر می‌کنند که با این معنا سازش ندارند؛

۲. تأویل نمودن حروف هفت‌گانه به لغات هفت‌گانه با آنچه از عمر نقل شده است، منافات دارد که او می‌گفت: قرآن تنها با لغت «مُضَر» نازل شده است (جزایری، التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن علی طریق الانتقان، ۱۳۳۴ ش: ۶۴). خلیفه دوم، قرائت ابن مسعود را که جمله «حَتَّى حَیْنٍ» را «عَتَّى حَیْنٍ» می‌خواند، انکار کرد و به وی نوشت که قرآن با لغت «هُذَیْل» نازل نگشته است، تو باید لغت قریش را به مردم یاددهی نه لغت هُذَیْل را (همان: ۶۵).

۳. تأویل و این نظریه با آنچه از عثمان نقل شده است، مخالفت دارد که او به طوایف سه‌گانه قریش دستور داد اگر در قرائت قرآن با زید بن ثابت اختلاف پیدا کردند، با لغت قریش بنویسند؛ زیرا قرآن به زبان و لغت قریش نازل شده است (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲ ه.ق: ۴/۱۸۰).

۴. این نظریه و تفسیر حروف هفت‌گانه به لغات هفت‌گانه با مضمون روایت دیگری مخالف است که نقل گردیده است: عمر و هشام بن حکیم در قرائت سوره فرقان اختلاف کردند. هشام با قرائتی خواند، رسول خدا ﷺ فرمودند: این چنین نازل گشته است و عمر با قرائت دیگری خواند، باز رسول خدا ﷺ فرمودند: چنین نازل گردیده است، سپس فرمودند: این قرائت با هفت حرف نازل شده است (همان: ۳/۱۲۲). در صورتی که می‌دانیم عمر و هشام هر دو از قبیله قریش بودند (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۹۹۵ م: ۴/۳۴۴؛ ۵/۷۴)؛ و قرآن را با لغت قریش می‌خواندند، موجب و علتی برای اختلاف آنان در قرائت از نظر لغت نبود تا بتوانیم اختلاف در حروف را با اختلاف در لغات تفسیر کنیم.

۵. گذشته از این، تأویل کردن حروف هفت‌گانه به لغات هفت‌گانه ادعایی بدون دلیل و گفتاری بی‌اساس است که پایه علمی ندارد (خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۴ ق: ۲۳۲).

۶. اگر طرفداران این نظریه منظورشان از این گفتار که قرآن به هفت لغت نازل شده، این باشد که قرآن بر لغاتی مشتمل است که لهجه قریش از آن‌ها خالی است، در این صورت، نزول قرآن با این لغات هفت‌گانه نه تنها موجب تسهیل قرائت نخواهد بود، بلکه آن را مشکل‌تر خواهد کرد. از طرف دیگر، این گفتار با واقع مطابقت نمی‌کند؛ زیرا لغت قریش برتری و تفوق بر سایر لغات داشته و از میان تمام لغات، کلمات فصیح را جمع‌آوری نموده است و در این مورد به مرحله‌ای رسیده است که عربی بودن یک جمله را با همان لغت قریش می‌سنجند و در قواعد عربی به آن لغت رجوع می‌کنند. اگر هم



منظورشان این باشد که قرآن بر لغات قبائل دیگر نیز مشتمل است، ولی این لغات با لغت قریش متحد است، در این صورت دلیلی نیست که آن را به لغات هفت گانه منحصر کنیم؛ زیرا در قرآن بیش از ۵۰ لغت که همه آن‌ها با لغت قریش متحد هستند، به کار رفته است. چنانچه سیوطی آن لغات را چنین بر شمرده است: لغت قبیله قریش، هدیل، کنانه، خثعم، خزرج، اشعر، نمیر و... (سیوطی، شرح الشاطیبة، ۱۹۸۳: ۱/ ۲۳۰).

علامه عسکری به گردآوری تعداد زیادی از روایات دال بر جواز قرآنت سبعة احرف و برابری ارزشی آن‌ها پرداخته و نهایتاً همه را مردود بر شمرده و می‌نویسد: «هیچ نویسنده یا شاعری در گذشته و امروز پیدا نمی‌شود که به همه مردم اجازه دهد، سخن او را هرگونه خواستند، تغییر دهند؛ حتی امروزه می‌بینیم اگر چاپخانه، عبارتی را اشتباه نسخ کند، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد.» (عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۱۳۷۴ ش: ۲/ ۱۳۸). البته ایشان، این روایات را بر ساخته روایان متأخر و نه صحابه پیامبر - که سند روایات سبعة احرف به ایشان ختم می‌گردد- بیان می‌کنند که دلیل آن، سخن امام صادق علیه السلام است که اختلاف در قرآنت را زاده روایان - و نه صحابه - عنوان فرمودند (همان: ۱۸۹/۱).

علامه معرفت نیز معتقد است: «قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است، بیش از یکی نبود و آن نیست و آن همین قرآنی است که مردم از آن پاسداری می‌کنند، قرآنت صحیح همان است که مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گرفته‌اند و آن قرآنت موروثی، هیچ‌گونه ارتباطی با قرآنت قراء که مولود اجتهادهای شخصی آنان است، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا قرآنت موروثی، جدا از قرآنت اجتهادی است» (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/ ۱۶۶-۱۵۶).

بدین جهت، ایشان با ملاک‌هایی که برخی به عنوان ضوابط پذیرش قرآنت پنداشته و آن‌ها را: نخست اینکه، موافقت با زبان عربی اگرچه به وجهی اندک؛ دوم، موافقت با یکی از مصاحف عثمانی، اگرچه به صورت احتمالی؛ سوم، صحیح‌السند (ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی تا: ۹/۱)؛ نام برده‌اند، مخالفت ورزیده و ضوابط درست را بدین صورت تصحیح کرده‌اند:

۱- توافق با رسم الخط مصحف‌های موجود که به دست توانای مسلمانان ثبت و ضبط شده است؛

۲- توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب؛ زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده و هرگز جنبه‌های شذوذ لغوی در آن یافت نمی‌شود؛

۳- توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی که قرآن پیوسته پایه‌گذار شریعت و روشنگر اندیشه‌های صحیح عقلی است و ممکن نیست با آن مخالف باشد (نک. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/ ۱۵۴-۱۷۸).

درنهایت می‌توان به یک شاهد تاریخی نیز برای تأیید رأی فوق اشاره کرد و آن حکایت کربلایی کاظم ساروقی است؛ پیرمرد بی‌سواد، اما باتقوایی که یک‌شبه به‌إذن الهی حافظ قرآن کریم گشت. او به نزد علمای زمان خود دعوت گردید و صحت این مدعا مورد تأیید ایشان واقع شد؛ اما آنچه حائز اهمیت است، سخن ایشان به آیت‌الله بروجردی است که قرائت خود را، روایت حفص از عاصم بیان نموده بود (حمزه‌ای، تحلیل و تبیین نظریه علامه عسکری در مورد اختلاف قرائات و مقایسه آن با آراء و فتاوی دیگر علما و فقهای شیعه، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

اکنون که سستی نظریه سبعة احرف مشخص گردید، به تبیین و دلیل انتخاب قرائت حفص می‌پردازیم، قرائتی که با سندی عالی نقل شده و با قرائتی که جمهور مسلمانان از پیامبر اکرم ﷺ به ارث برده‌اند، مطابقت دارد؛ همان قرائتی که جنبه همگانی و مردمی داشته و همواره ثابت و بدون اختلاف بوده است.

۲. قرائت عامه مسلمانان با مذاهب مختلف

قرائت حفص همان قرائت اکثریت مسلمانان است؛ زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آنچه با قرائت عامه و روایت مشهور و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند و عاصم، سعی بر آن داشت که محکم‌ترین و استوارترین قرائت‌ها را که از طریق صحیح و اطمینان‌بخش به دست آورده بود، به حفص تعلیم دهد و راه به دست آوردن قرائت همگانی و موروثی راهی است که عاصم انتخاب کرده بود. او از مکتب امیرالمؤمنین علیه السلام درس گرفته بود و با یک واسطه، شاگرد اول آن مکتب و دست‌پرورده باب مدینه علم پیامبر عظیم‌الشأن اسلام بود. از آنجاکه امام علی علیه السلام به هیچ قرائتی جز آنچه با نص اصلی وحی که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آموزش دیده بود، قرائت نمی‌کرده است، بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اولین و بزرگ‌ترین معلم قرآن بوده و این قرائت را از شیخ خود ابوعبدالرحمن سلمی و او از امام علی علیه السلام اخذ کرده است (صدر، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، بی‌تا: ۳۴۶). این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. از این رو این قرائت مورد اعتماد مسلمانان قرار گرفت و این اعتماد عمومی صرفاً از این جهت بوده است که با نص اصلی و قرائت متداول توافق و تطابق داشته است.



۳. عدم ابتناء روایت حفص بر اجتهاد شخصی

نسبت این روایت نیز به حفص به این معنا نیست که این روایت مبتنی بر اجتهاد اوست، بلکه نامی است، برای شناسایی مسیر روایت و تشخیص آن. این نام گذاری به معنای قبولی روایتی است که حفص از استادش یاد گرفته و به سبب اعتبار و متداول بودن نزد مسلمانان، آن را اختیار کرده است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/ ۲۳۲). صاحب کتاب معرفة القراء می گوید: روایت حفص از عاصم همان قرائت عموم است که قرائت همه صحابه بوده و همواره در زمان پیامبر ﷺ و پس از رحلت ایشان تاکنون به عنوان متن قرآن شناخته شده است و قرائات مختلف با آن سنجدیده می شود (ذهبی، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، ۱۹۹۵ م: ۱/ ۲۵۴).

۴. ویژگی های شخصیتی عاصم

عاصم (استاد و شیخ حفص) در بین سایر قراء، معروف به خصوصیات و خصلت هایی متمایز بوده که شخصیتی قابل توجه و معتبر به او بخشیده است. وی ضابطی بی نهایت استوار و در اخذ قرآن بسیار محتاط بوده است. از این رو، قرائت را از کسی غیر از ابوعبدالرحمن سلمی که او هم از امام علی علیه السلام فرا گرفته بود، اخذ نمی کرد و آن را بر «زر بن حبیش» که قرائت را از ابن مسعود آموخته بود، عرضه می کرد (همان).

ابن عیاش می گوید: عاصم به من گفت: هیچ کس جز ابوعبدالرحمن، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرده و من هر وقت که از پیش وی باز می گشتم، مسموعات خود را به «زر بن حبیش» عرضه می کردم. ابوعبدالرحمن نیز قرائت را از امام علی علیه السلام و «زر بن حبیش» از «عبدالله بن مسعود»، اخذ کرده بودند (همان: ۷۵). از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: عاصم در قرائت، یگانه فرد مورد توجه و عنایت بوده است (ابن خلکان، وفیات الاعیان، بی تا: ۹). به این ترتیب، در تمام دوره های تاریخ، قرائت عاصم، قرائتی بوده که بر همه قرائت ها ترجیح و در میان عامه مسلمانان رواج داشته است. قاسم بن احمد خیاط (متوفای ۲۹۲) که از افراد ماهر و مورد وثوق بود، می گوید: عاصم در قرائت، امام به شمار می آید و از این جهت مردم بر آن اتفاق نظر داشتند، تا قرائت او را بر دیگر قرائت ها ترجیح دهند (ابن الجزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ۱۴۰۰ ه.ق: ۲/ ۲۱۷).

در ابتدای قرن چهارم، در جلسه قرائت «ابن مجاهد»، قاری مشهور بغداد، پانزده تن متخصص قرائت عاصم وجود داشته و او تنها قرائت عاصم را به آنان تعلیم می داد (همان). نفطویه، ابراهیم بن

محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به عهده داشت، هرگاه که جلسه خود را آغاز می‌کرد، قرآن را به قرائت عاصم می‌خواند و پس از آن به قرائت‌های دیگر می‌پرداخت (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۳۲۶ ه.ق: ۱/۱۰۹).

احمد بن حنبل، نیز قرائت عاصم را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح می‌داد؛ زیرا مردم کوفه که اهل علم و فضیلت بودند، قرائت عاصم را پذیرفته بودند (همان: ۳۹/۵)؛ و همان طوری که ذهبی نقل کرده است: احمد بن حنبل گفته است: عاصم مورد وثوق بود و من قرائت او را اختیار کرده‌ام (ذهبی، میزان الإعتدال، بی تا: ۲/۳۵۸).

بر این اساس، تمام بزرگان علم قرائت کوشش کرده‌اند تا اسناد قرائت خود را به عاصم به‌ویژه به روایت حفص متصل کنند. شمس‌الدین ذهبی می‌گوید: بالاترین چیزی که برای ما به وقوع پیوست، به دست آوردن قرائت قرآن عظیم از طریق عاصم است (همو، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، ۱۹۹۵ م: ۱/۷۷). وی سپس اسناد خود را متصلاً تا حفص نقل می‌کند که حفص از عاصم و او از ابوعبدالرحمن سلمی و وی از امام علی علیه السلام و از زربن حبیش و او از ابن مسعود گرفته و این دو (امام علی علیه السلام و ابن مسعود) آن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخذ کرده و حضرت نیز به‌واسطه جبرئیل از خداوند گرفته است (همان).

از این رو، همواره بزرگان فقهای امامیه، قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داده و برگزیده‌اند؛ زیرا آن را یگانه قرائت برتر و مطابق با لهجه فصیح قریش - که قرآن بر اساس آن نازل گشته - می‌دانستند که مسلمانان بر آن توافق دارند (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/۲۳۵). دانشمند بزرگ و مجاهد، ابوالحسن ثابت بن اسلم حلبی، کتابی ارزنده در ترجیح و توجیه قرائت عاصم نگاشته و روشن ساخته که قرائت او همان قرائت قریش است (ذهبی، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ۱۴۱۳ ه.ق: ۳۰/۴۹۹). همچنین ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) در کتاب خود «المناقب» می‌گوید: «عاصم قرائت را از ابوعبدالرحمن سلمی فراگرفته که او نیز قرائت تمامی قرآن را از امام علی علیه السلام دریافت کرده؛ و می‌افزاید: فصیح‌ترین قرائت، قرائت عاصم است، زیرا به آنچه مطابق اصل و صحیح است قرائت نموده و هر آنچه دیگران کج رفته‌اند، او راه استوار را انتخاب کرده است» (ابن شهر آشوب، المناقب، بی تا: ۲/۴).

۵. انضباط و استواری حفص

از آنجاکه قرائت عاصم را بنا بر روایت حفص بررسی می‌کنیم، پس از سخن درباره اعتبار عاصم،



می‌بایست اعتبار راوی او هم مشخص گردد. حفص که قرآنت عاصم را در مناطق مختلف رواج داده، به انضباط و استواری شایسته‌ای معروف بود و از این جهت مسلمانان علاقه‌مند بودند تا قرآنت عاصم را از حفص اخذ کنند. علاوه بر آنکه حفص، عالم‌ترین اصحاب عاصم نسبت به قرآنت او بوده و در حفظ و ضبط قرآنت استادش عاصم، بر ابوبکر بن عیاش -دیگر راوی عاصم- پیشی گرفته بود (ابن الجزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ۱۴۰۰ ه.ق: ۱/ ۲۵۴).

شاطبی درباره حفص می‌گوید: «وَحْفَصٌ وَبِالْإِتْقَانِ كَانَ مُفَضَّلًا» (عذری، شرح شاطبیه، ۱۹۵۰ م: ۱۴)؛ یعنی حفص به جهت دقت و اتقان در قرآنت، برتر از روایات دیگر شمرده می‌شد. حال چرا تعبیر «مُفَضَّلًا» را فقط در مورد حفص به کار برده و درباره دیگر قراء و راویان چنین تعبیری را نگفته است؟ این بدان سبب است که وی در امر قرآنت بر همه قراء و راویان ارجح است. ابوعمرو دانی می‌نویسد: «حفص کسی است که قرآنت عاصم را بر مردم تلاوت می‌کرد و در ترویج آن می‌کوشید، او در بغداد و در مکه به آموزش قرآنت عاصم همت گماشت» (همان). آیت‌الله معرفت (ره) می‌گوید: حفص آگاه‌ترین مردم به قرآنت عاصم بوده و قرآنت او پیوسته مورد ستایش علما و فقهای امامیه بوده است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/ ۲۳۲). اکثر شارحان قصیده «شاطبیه» بر آن عقیده‌اند که آنچه از «مُفَضَّلًا» استفاده می‌شود، آن است که قرآنت به روایت حفص از عاصم برتر از دیگر قرآنت و یا روایات است.

به‌عنوان نمونه ابن‌بارزی در «الفريدة البارزیه فی حل قصیده الشاطبیه» چنین می‌گوید:

حفص از ملازمین و نزدیکان و خواص عاصم بوده و فرزند همسر وی بوده است. قرآنت را از عاصم اخذ کرده بود، همانند کودکی که قرآن را از استاد خود می‌آموزد. حفص عالم‌ترین مردم به قرآنت عاصم است و در خانه عاصم بزرگ شده است و به همین دلیل در مورد او «مُفَضَّلًا» به کار برده شده است و عبارت «كَانَ الْحَفْصُ أَعْلَمَ النَّاسِ بِقِرَاءَةِ عَاصِمٍ» در تمامی شروح شاطبیه به چشم می‌خورد (ابن القاصح، شرح الشاطبیه سراج القاری، ۱۳۰۴ ه.ق: ۱۴؛ سیوطی، شرح الشاطبیه، ۱۹۸۳ م: ۳۵).

ابن معین می‌گوید: «روایت صحیحی که از قرآنت عاصم باقی است، روایت حفص بن سلیمان است» (ابن الجزری، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱/ ۱۵۶).

بر این اساس قرآنتی که بین همه مسلمانان رواج یافته، قرآنت عاصم از طریق حفص است. عبدالغنی نابلسی در قصیده‌ای، قرآنت حفص بن سلیمان را به شعر سروده و خود او، آن قصیده را شرح کرده و نام «صرف العنان الی قراءة حفص بن سلیمان» را بر آن نهاده است. این رساله را «اغناطیوس

عبد خلیفه الیسوعی» تصحیح کرده و در چند شماره از مجله المشرق (۱۹۶۳-۱۹۶۱) به چاپ رسانده است.

۶. برتری اسناد روایت حفص بر سایر روایات

اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از امام علی علیه السلام سندهایی برجسته و عالی است که در دیگر قرائت‌ها نظیر ندارد؛ زیرا عاصم، اختصاصاً اسناد عالی قرائت خود را به فرزندخوانده خود؛ یعنی حفص، منتقل کرده و به هیچ کس دیگر منتقل ننموده است. این فضیلت بزرگی است که تنها حفص در بین سایر قراء، بدان ممتاز است. این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و تنها قرائت او را بپذیرند. حفص می‌گوید: «عاصم به من گفت: قرائتی را که به تو آموختم، همان قرائتی است که از ابوعبدالرحمن سلمی اخذ کرده‌ام و او عیناً از علی علیه السلام فراگرفته است و قرائتی را که به ابوبکر بن عیاش آموختم، قرائتی است که بر زر بن حبیش عرضه کرده‌ام و او از ابن مسعود اخذ کرده بود (ابن الجزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ۱۴۰۰ ه. ق: ۳۴۸/۱)؛ دوم اینکه هیچ‌گاه عاصم با استاد و شیخ خود ابوعبدالرحمن سلمی مخالفت نکرد؛ زیرا یقین داشت، آنچه را از او فراگرفته است، دقیقاً همان است که او از علی علیه السلام آموخته است. عاصم در این باره می‌گوید: «من در قرائت، هیچ اختلافی با ابوعبدالرحمن سلمی نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نکردم؛ زیرا به یقین می‌دانستم که ابوعبدالرحمن سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی علیه السلام مخالفت نکرده است» (ذهبی، میزان الاعتدال، بی تا: ۷۵/۱).

۷. نمونه‌هایی از انطباق روایت حفص با تفسیر و ضوابط و اصول زبان عربی

قرائت حفص بر اساس ضوابط و اصول زبان عربی استوار است و از جهت لغوی، نحوی، بلاغی و تفسیری بر سایر قرائات و حتی روایت ابوبکر بن عیاش ترجیح داده می‌شود (حموی، معجم الادباء، ۱۹۹۳ م: ۳/۱۱۸۰). به‌عنوان مثال به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

الف. ترجیح قرائت «مالک» بر «ملک» در سوره مبارکه حمد

در سوره مبارکه حمد آیه ۴: عاصم و کسائی «مالک» با الف و بقیه قراء «ملک»؛ مفهوم «مالک» وسیع‌تر و شمولش بیشتر از «ملک» است. همچنین، «ملک» زیرمجموعه «مالک» است (فارسی، الحجة للقراء السبعة، ۱۴۰۴: ۶۲)؛ چنانکه در آیه شریفه می‌فرماید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ...»



(آل عمران/۲۶)؛ که ملک را برای مالک و از آن مالک می‌شمارد. بنابراین، «مالک» شامل «ملک» و «مُلک» هر دو می‌شود (خدایی، اهمیت قرآنت عاصم به روایت حفص، ۱۳۷۸ ش: ۱۵۱). علاوه بر این، اگر به صورت «مالک» بخوانیم، یک حرف، اضافه خوانده‌ایم و بنا بر خبری که از پیامبر اکرم ﷺ داریم (کلینی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ش: ۲/۶۱۱)، همین یک حرف دارای ده حسنه است (حقی برسوی، روح البیان، ۱۴۰۵ق: ۱/۱۵۰). این مطلب نیز دلیل است بر درستی «مالک» که شاعری به خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسید و از همسرش شکایت کرد: «یا مالک الملک و دیان العرب». حضرت رسول ﷺ فرمودند: ساکت باش، اینکه گفتی صفت خدای بزرگ است (ابوزرعه، حجة القرائت، ۱۴۰۲ ه.ق: ۷۹).

دلیل دیگر این است که «مالک» از نظر لفظ به همه مخلوقات اضافه می‌شود و گفته می‌شود «هو مالک الناس و الجن و الحیوان و مالک الريح و مالک الطير و سائر الاشياء» ولی گفته نمی‌شود «ملک الريح و الحیوان». بنابراین، وصف به «مالک» اعم از وصف به «ملک» است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵ ه.ق: ۱۰/۴۹۱). شیخ طوسی در «التبیان» در این باره چنین می‌فرماید: اقوی آن است که مالک بلیغ تر و رساتر در مدح خداوند متعال است؛ زیرا اوست که مالک حقیقی است و مالک تمام اشیا است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱/۳۵). دلایل بسیار دیگری وجود دارد که در این مقاله نمی‌گنجد و به طور کلی آنچه در کلام عرب صحیح است، این است که از قواعد صحیح و آنچه افصح است، در زبان عربی استفاده شود «تَرَلَّ الْقُرْآنُ بِاللُّغَةِ الْأَفْصَحِ الْأَفْسَى» و نه اعتماد بر وجوهی که نحویان ذکر می‌کنند.

ب. ترجیح قرآنت (لام مکسور) در آیه ۲۲ سوره روم: (لِلْعَالَمِينَ)

در بین قاریان، فقط حفص آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ» (روم/۲۲)؛ «به یقین در این امر نشانه‌هایی برای دانشمندان است» به کسر لام خوانده و مابقی به فتح لام! و قرآنت حفص قرآنت معروفی نزد همگان است. ابوزرعه می‌گوید: این کسر لام به دلیل تناسبش با آیه ماقبل آن است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم/۲۱)؛ «همانا در این امر نشانه‌هایی است، برای گروهی که می‌اندیشند.» و آیه مابعد آن: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم/۲۴)؛ «حقا که در این نزول آب و حیات گیاهان نشانه‌هایی است، برای گروهی که می‌اندیشند». از این رو در تمام این موارد، ترجیح با قرآنت حفص از عاصم است؛ زیرا اوست که با آنچه در زبان عربی اصل و قیاس است و با فصیح‌ترین لغت عرب

تناسب دارد، قرائت کرده است و این را بزرگان فن قرائت اذعان می کنند. ابن الجزری در این باره چنین می گوید: عاصم بین فصاحت و اتقان و کتابت و تجوید جمع نمود و همین امر باعث گردید که در کتب تراجم قراء از وی تمجید کنند (ابن جزری، شرح طيبة النشر فی القرائات، ۲۰۰۵: ۹).

ج. ترجیح قرائت «من کل زوجین اثنين» با تنوین بر «من کل زوجین اثنين»

در آیه ۴۰ سوره هود و نیز آیه ۲۷ سوره مؤمنون:

حفص به تنهایی کلمه «کل» را با تنوین خوانده است. در این قرائت کلمه زوجین مفعول «احمل» بوده و «اثنين» صفت تأکیدی است یا «قلنا لنوح لما فار التنور، احمل فی السفینة من کل جنس من الحيوان زوجین ای ذکر و انثی».

طبرسی می نویسد: «و قرأ حفص من کل بالتنوین و حذف المضاف الیه والمراد من کل شیء زوجین فعلى هذا يكون انتصاب الاثنين این يكون صفة مؤكدة لزوجین» (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۴۱۲: ۲۱۷/۲).

در سوره ذاریات آمده است: و من کل شیء خلقنا زوجین و نیز در سوره رعد چنین آمده است: «ومن کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنين، عن ابی عبیده الزوج قد يكون واحدا و قد يكون اثنين و انما قال اثنين للتأكيد» (همو، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۶ / ۴۳۳).

د. ترجیح قرائت «بُشراً» بر دیگر قرائات در آیه ۵۷ سوره اعراف

«و هو الذى يرسل الرياح بُشراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (اعراف/۵۷)؛ «و اوست که بادها را مژده رسان و پیشاپیش رحمتش (باران) می فرستد.» (بُشراً) با حرف باء به تنهایی قرائت عاصم است، برخلاف دیگر قراء. ابوزرع می گوید: و دلیل او، این کلام الهی است: «و من آیاته أن يرسل الرياح مُبَشِّرَاتٍ» (روم/۴۶)؛ «بادها مژده باران می دهند، باران نشر دهنده است، یعنی زمین را بعد از مردنش زنده می گرداند.» زمانی «نَشْرًا» و «أَنْشَرًا» گفته می شود که معنای زنده گرداندن مدنظر باشد (ابن خالویه، الحجة فی القرائات السبع، ۱۹۷۷ م: ۲۸۶)؛ اما قرائت باقی قاریان (حمزه و کسایی): «نَشْرًا» به جای بُشراً و نافع و ابن کثیر و ابو عمرو: «نُشْرًا» و ابن عامر: «نُشْرًا» است (مکی ابن ابی طالب، الکشف عن وجوه القرائات السبع، ۱۳۹۴ هـ. ق: ۱ / ۴۶۵).

ه. ترجیح قرائت «نَزَاعَةً» به نصب تاء، بر رفع تاء در آیه ۱۶ سوره معارج



حفص «نَزَاعَةٌ لِلنَّوِي» (معارج/۱۶)؛ را به نصب تاء در نَزَاعَةٌ خوانده است؛ اما باقی قاریان «نَزَاعَةٌ» یعنی به رفع تاء خوانده‌اند. وجهی را که حفص به‌تنهایی خوانده، بر اساس آنچه اصل است، در زبان عربی یعنی (حال) گرفته است و این استدلالی روشن و معروف در لغت عرب است؛ اما استدلال قرآنت به رفع «نَزَاعَةٌ»، در آن اختلاف نظر است. قَرَاء می‌گوید: همانا این بدل است، از کلمه «لَظِي» در آیه قبل «كَلَّا إِنَّهَا لَظِي» (معارج/۱۵). زجاج معتقد است که همانا این کلمه، خبری بعد از خبر است، بدون واسطه حرف عطف، همان‌گونه که گفته می‌شود: «إِنَّهُ حَلَوٌ حَامِضٌ» (ابن خالویه، الحجة فی القرائات السبع، ۱۹۷۷ م: ۷۲۴-۷۲۳)؛ و مکی بن ابی‌طالب برای قرآنت رفع، پنج وجه ذکر می‌کند (مکی بن ابی‌طالب، الکشف عن وجوه القراءات السبع، ۱۳۹۴ ه.ق: ۲/۳۳۶). خود این وجوه مختلف بر ضعف این قرآنت دلالت دارد (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/۲۵۸).

و. ترجیح قرآنت «مَعْدَرَةٌ» به نصب بر قرآنت «مَعْدَرَةٌ» به رفع در آیه ۱۶۴ سوره اعراف در این آیه، حفص به‌تنهایی کلمه «مَعْدَرَةٌ» را به نصب و سایر قراء به رفع خوانده‌اند. نصب این کلمه بر این اساس است که مفعول‌له باشد و در اصل چنین است: «قَالُوا نَعْتَذِرُ مَعْدَرَةٌ وَاَعْذَارًا؛ اَي نَعْظَمُ اَعْذَارًا اِلَى رَبِّكُم (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۵/۱۴) سیبویه گفته است: و لو قال رجل «مَعْدَرَةٌ اِلَى اللّٰهِ» انتصب (سیبویه، الكتاب، ۱۹۹۰: ۱/۲۲۰).

ز. ترجیح قرآنت «حَمَالَةٌ» به فتح تاء «وَامْرَأَتُهُ حَمَالَةٌ الْحَطْبُ» (مسد/۴)؛ فقط عاصم در میان قراء به نصب تاء «حَمَالَةٌ» خوانده است و دلیلش کلام قراء است که می‌گوید: کلمه «حَمَالَةٌ» نکره است و وصف برای معرفه قرار نمی‌گیرد (قراء، معانی القرآن، ۱۹۶۶ م: ۳/۲۹۸)؛ و این بر اساس قاعده و اصل و قیاس در زبان عربی است؛ اما بقیه قراء که - به‌عنوان خبر یا نعت (صفت) - به رفع خوانده‌اند، در آن ضعف‌هایی به لحاظ اصول و قواعد زبان عربی وجود دارد و نیاز به تکلف داشته و بر وفق مشهور اصول و ضوابط زبان عربی نیست (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۳۷۸ ش: ۲/۲۵۹).

ح. ترجیح قرآنت «سَوَاءٌ» به نصب بر «سَوَاءٌ» به رفع در آیه ۲۵ سوره حج در این آیه فقط حفص به‌تنهایی کلمه «سَوَاءٌ» را منصوب خوانده است تا مفعول دوم «جعلنا» باشد؛ یعنی «جعلناه مساویا» همه می‌دانیم، فعل جعل دو مفعولی است، ولی کسانی که «سواء» را مرفوع خوانده‌اند، این جمله را مستانفه فرض کرده‌اند. ابوعلی فارسی می‌گوید: «أبدل العاكف والبادی

من الناس من حيث كانا كالشامل لهم، فصار المعنى الذى جعلناه للعاكف والبادى سواءً» (فارسی، الحجة للقرء السبعة، ۱۴۰۴: ۵ / ۲۷۲).

ط. ترجیح قرائت «فکھین» بر «فاکھین» در آیه ۳۱ سوره مطفین

در این آیه تنها حفص است که «فکھین»، بدون الف و سایر قراء «فاکھین»، با الف خوانده‌اند. در تفسیر مواهب الرحمن چنین می‌خوانیم: «(فکھین) ای متلذذین و مبتهجنین بکفرهم و افعالهم المذكورة و غيرها و هذا قراءة حفص عن عاصم و قرأ الباقر «فاکھین» ولكن الأولى أولى لكونها صفة مشبهة و فيها دلالة على الثبوت و الرسوخ». وی قرائت «فکھین» بدون الف را برتر می‌داند؛ زیرا در آن دوام و ثبوت و رسوخ نهفته است. (موسوی سبزواری، تفسیر مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۴: ۳۰ / ۱۱۱).

ی. ترجیح قرائت «استحق» بر «أستحق» در آیه ۱۰۷ سوره مائده

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ضمن ترجیح قرائت حفص چنین می‌گوید: «والمراد بالذین استحق علیهم الاولیان اولیاء المیت و حاصل المعنى انه اذا عثر على ان الشاهدين اجرما على اولیاء المیت بالخيانة و الكذب فيقومان شاهدان آخران من اولیاء المیت الذین اجرم علیهم الشاهدان الاولان بالموت قبل ظهور استحقاقهما الاثم.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷: ۶ / ۱۹۸). سمین حلبی در توجیه قرائت «استحق» به صورت معلوم می‌نویسد: «و اما قراءة حفص فالاولیان مرفوع به استحق و مفعوله محذوف قدره بعضهم وصيتهما.» وی در توجیه قرائت «أستحق» به صورت مجهول به تکلف افتاده و مطالب زیادی آورده است. (سمین حلبی، الدر المصون فی علوم الکتاب المکون، ۱۴۰۷: ۴ / ۴۸۰) ابوزرع می‌گوید: «قرأ حفص من الذین استحق بفتح التاء الاولیان على التثنية والاولیان رفع ب «استحق» به معنی «استحق علیهم الاولیان برء الأیمان». وی در توجیه قرائت «استحق» به صورت مجهول برای عامل رفع کلمه «الاولیان» چند وجه ذکر نموده است که هیچ‌کدام قانع‌کننده نیست.

نتیجه

روایت حفص از عاصم با توجه به ویژگی‌هایی که دارد، در بین سایر قرائت از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است و نموداری است از قرائت عامه مسلمانان که از پیامبر اکرم ﷺ نسل به نسل به ما



رسیده است. اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از امام علی علیه السلام، اسنادی عالی دارد که در دیگر قرائت‌ها کم‌نظیر است؛ و این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و قرائت او را بپذیرند. روایت حفص از عاصم همان قرائت عامه و متواتر مسلمانان است و تاکنون به‌عنوان متن قرآن شناخته شده و قرائات مختلف با آن سنجیده شده است. از این رو بیشتر قرآن‌های مطبوع، طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و بیش از ۹۰٪ مسلمانان جهان اسلام، از این قرائت پیروی می‌کنند.

منابع

١. قرآن کریم، ترجمه علی مشکینی، نشر الهادی، قم: دوم، ١٣٨١.
٢. ابن الجزری، محمد بن محمد، النشر فی القرائات العشر، مكتبة مصطفى محمد، مصر: بی تا.
٣. — شرح طيبة النشر فی القرائات، بیروت: ٢٠٠٥ م.
٤. — غاية النهاية فی طبقات القراء، دار الکتب العلمیه، بیروت: ١٤٠٠ م.
٥. ابن القاصح، علی ابن عثمان بن محمد، شرح الشاطبية سراج القاری، مصر: ١٣٠٤ هـ.ق.
٦. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، کتابچی، تهران: ١٣٧٦ ش.
٧. ابن بارزی، هبة الله بن عبدالرحیم بن ابراهیم، الفريدة البارزية فی حلّ قصيدة الشاطبية، بیروت: ١٤٢٠ هـ.ق.
٨. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، دائره المعارف النظامیه، هند: ١٣٢٦ هـ.ق.
٩. ابن خالویه، حسین بن احمد، الحجة فی القرائات السبع، مؤسسة الرساله، بیروت: ١٩٧٧ م.
١٠. ابن خلکان، أحمد بن محمد، وفيات الأعیان، دار الثقافة، بیروت: بی تا.
١١. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، انتشارات علامه، قم: بی تا.
١٢. ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، دار الفکر، بیروت: ١٩٩٥ م.
١٣. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ادب الحوزه، قم: ١٤٠٥.
١٤. ابوزرع، محمد بن زنجله، حجة القرائات، مؤسسة الرساله، بیروت: ١٤٠٢ هـ.ق.
١٥. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.ق.
١٦. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، وجدانی، قم: ١٤١٩ ق.
١٧. جزایری، طاهر بن صالح بن احمد، التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن علی طریق الاتقان، بی نا، قاهره: ١٣٣٤ ق / ١٩١٥ م.
١٨. حقی برسوی، اسماعیل، روح البیان، دار احیاء التراث العربی، بیروت: چاپ هفتم، ١٤٠٥ ق.



۱۹. حمزه‌ای، عبدالله، تحلیل و تبیین نظریه علامه عسکری در مورد اختلاف قرائات و مقایسه آن با آراء و فتاوی دیگر علما و فقهای شیعه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده اصول الدین، تهران: ۱۳۹۴.
۲۰. حموی، ابو عبدالله یاقوت، معجم الادباء، دار صادر، بیروت: ۱۹۹۳ م.
۲۱. خدایی، اکرم، اهمیت قرآنت عاصم به روایت حفص، تهران: ۱۳۷۸.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ علمیه، قم: ۱۳۹۴ ق.
۲۳. ذهبی، شمس الدین، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، دار الکتب العربی، بیروت: ۱۴۱۳ ه.ق.
۲۴. — معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، مطبعة دار التالیف، استانبول: ۱۹۹۵ ق.
۲۵. — میزان الاعتدال، دار احیاء الکتب العربیة، بیروت: بی تا.
۲۶. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیة، بیروت: ۱۳۷۶ ق.
۲۷. سمین الحلبي، احمد بن یوسف، الدر المصون فی علوم الکتب المکنون، تحقیق: احمد محمد الخراط، دارالقلم، دمشق: ۱۴۰۷ ق.
۲۸. سیویه، ابوبشر عمرو بن عثمان، الکتب، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۹۹۰ م.
۲۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، شرح الشاطیبة، دمشق: ۱۹۸۳ م.
۳۰. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، شرکه الطبع و النشرالعراقیه، نجف: بی تا.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم: چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. — مجمع البیان فی علوم القرآن، ناصر خسرو، تهران: ۱۳۷۲.
۳۴. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
۳۵. طیب، سید عبدالحسین، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران: چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. عاملی، السید جعفر مرتضی، حقائق هامة حول القرآن الکریم، مؤسسة النشر الاسلامی، تهران: ۱۴۱۰ ق.

۳۷. عذری، ابوالقاسم، شرح شاطیبه (سراج القاری)، دارالفکر، بیروت: ۱۹۵۰ م.
۳۸. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، کلیة أصول الدین، قم: ۱۳۷۴ ش.
۳۹. فارسی، ابوعلی، الحجة للقراء السبعة، دار المأمون للتراث، بیروت: ۱۴۰۴ ق.
۴۰. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، دار الغرب الاسلامی، بیروت: ۱۹۶۶ م.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران: ۱۳۸۸ ش.
۴۲. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، انتشارات حوزه علمیه، قم: ۱۳۷۸ ش.
۴۳. مکی بن ابی طالب، الكشف عن وجوه القرائات السبع، دمشق: ۱۳۹۴ ق.
۴۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، تفسیر مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، مطبعة الاداب، نجف اشرف: ۱۴۰۴ ق.



Resources

۱. Holy Qur'an, Meshkini, A, (Translation)
۲. Ibn Babway, Muhammed Ibn Ali, Al-Amali, Tehran: Ketabchi, ۱۹۹۶
۳. Ibn Barezi, Hibatullah Ibn Abdurrahim Ben Ibrahim, Alfaridat Albareziyah Fi Halle Ghasidat Alshatebiyah [A Prominent Solitary Member of the Shatibi Poem], Beirut, ۲۰۰۰
۴. Ibn Aljazari, Ghayat Al-Nahayah Fi Tabaghat Al-Qurra [The Ultimate Goal in the Layers of Reciters], Dar Alketab Alelmiyah, Beirut, ۱۹۸۰
۵. Ibn Aljazari, Alnashr Fi Al-Qira'at Al-Ashr [Publishing in the Ten Recitals], Maktabah Almustafa Almuhammad, Egypt: Bita
۶. Ibn Aljazari, Sharh Tayyibah Alnashr Fil Qira'at [Explanation of the Goodness of Publication in the Recitals], Beirut, ۲۰۰۵
۷. Ibn Hajar Al-Asqalani, Lisan Al-Mizaan [Libra Tongue], A'lami institute, Beirut: Bita
۸. Ibn Hajar Al-Asqalani, Tahzib Al-Tahzib [Refining of the Refinement], Dayirat Al-Ma'arif Al-Nizamiyah, India, ۱۹۰۹
۹. Ibn Khaluyah, Al-Hujjat Fil Qira'at Al-Sab' [The Argument in the Seven Recitals], Beirut, ۱۹۷۷
۱۰. Ibn Khallikan, Vafiyat Al-A'ayaan [Notable Deaths], Dar Al-Siqaafah, Beirut: Bita
۱۱. Ibn Shahr-Ashub, Mana'iq Abi Talib [Virtues of the Abi Talib Family], Allemeh Publications, Qom: Bita
۱۲. Ibn Asakir, Ali Ibn Al-Hassan, Taarikh-e-Dameshq [The History of Damascus], Dar Al-Fikr, ۱۹۹۵
۱۳. Ibn Qasir, Ali Ibn Othman Al-Muhammad, Sharh Al-Shatibiyyah Siraj Al-Qaari [Explanation of Shatibiyyah Siraj Al-Qari], Egypt, ۱۸۸۷
۱۴. Abu Zaria, Muhammad Ibn Zanjalah, Hujjat Al-Qira'at [The Argument of the Recitals], Beirut, ۱۹۸۲

۱۵. Bukhari, Muhammad Ibn Ismaeil, Sahih Al-Bukhari, Dar Towq Al-Nijat, ۲۰۰۲
۱۶. Jazayeri, Tahir Ibn Saleh Ibn Muhammad, Tebyan [Clarification], Lebanon: Bit
۱۷. Hamzei, A., Tahlil Va Tabyin-e Nazariye-ye Allameh Askari Dar Morede Ekhtelaf-e Ghera'at Va Moghayese-ye An Ba Ara' Va Fatavi-ye Digar Olama Va Foghaha-ye Shie [Analysis and Explanation of the theory of Allameh Askari about the Difference among the Recitations and Comparing it with Opinions and Judgemnts of other Shia Scholars and Jurists] (M.A. dissertation), Uusl AlDin College, Tehran, ۲۰۱۵
۱۸. Hamavi, Yaghoot, Mo'jam Al-Udaba [Literary Dictionary], Beirut, ۱۹۹۳
۱۹. Khodaei, A., Ahamiat-e Ghera'at Asem Be Ravayat-e Hafes [The Importance of Asem Qira'ah as Narrated by Hafis], Tehran, ۱۹۹۷
۲۰. Khomeini, R. Tahrir Al-Wasilah, Qom, ۲۰۰۵
۲۱. Khoei, Sayyed Abulqasim, Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an [The Statement in the Interpretation of the Qur'an], Elmieh Publications, Qom, ۲۰۱۶
۲۲. Daani, Othman Ibn Saeid, Al-Taysir Fi Al-Qira'at Al-Sab' [Facilitation in The Seven Recitals], Jordan, ۲۰۰۰
۲۳. Zahabi, Shamsuddin, Taarikh Al-Islam Va Vafiat Al-Mashahir Va Al-A'alam [The history of Islam and the Deaths of the Figures and Scholars], Dar Al-Kitaab Al-Arabi, Beirut, ۱۹۹۳
۲۴. Zahabi, Shamsuddin, Maarifat Al-Qurra Al-Akbaar Al-Attabaqaat Va Al-A'asaar [Knowledge of Adult Reciters about the Layers and the Ages], Matba Daar Al-Taalif, Istanbul, ۱۹۹۵
۲۵. Zahabi, Shamsuddin, Mizaan Al-E'etedal [Equinox Scale], Daar Al-Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah, Beirut: Bit
۲۶. Zarqaani, Muhammed Abdulazim, Manahel Al-Irfaan Fi Olum Al-Qur'an [Sources of Gratitude in the Sciences of the Qur'an], Dar Ehya Al-Toras Al-Arabi, Beirut: Bit
۲۷. Zarkeshi, Badruddin, Alborhan Fi Olum Al-Qur'an [The Proof in the Sciences of the Qur'an], Daar Al-Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah, Beirut, ۱۹۵۷



۲۸. Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman, Sharh Al-Shatibiyah [Explanation of Shatibiyah], Damascus, ۱۹۸۳
۲۹. Sadr, Hassan, Ta'asis Al-Shia Li Olum Al-Islam [Shi'a Founding of Islamic Sciences], Shoirkat Al-Tab' Va Nashr Al-Araqiah, Najaf: Bitā
۳۰. Ameli, Al-Sayyed Jafar Murtiza, Al-Nashr Al-Islami Institute, ۱۹۹۰
۳۱. Uzri, Abulqassim, Sharh Al-Shtebiyah (Siraj Al-Qaari), Dar Al-Fikr, Beirut, ۱۹۵۰
۳۲. Askri, Sayyed Murtiza, Al-Qur'an Al-Karim Va Ravayat Al-Madrasatān [The Noble Qur'an and Narrations of the Two Schools], Kolliyah Osul Al-Din, Qom, ۱۹۹۵
۳۳. Farsi, Abuali, Al-Hujjat Al-Qurra Al-Sab'ah [The Argument for The Seven Readers], Dar Al-Ma'amoun Le-Toras, Beirut, ۱۹۸۴
۳۴. AL-Farra, Maani Al-Qur'an [The meanings of the Qur'an], Beirut, ۱۹۶۶
۳۵. Koleini, Osul-e-Kaafi [Sufficient Principles], Dar Al-Kitab Al-Islamiyah, Tehran, ۲۰۰۹
۳۶. Ma'refat, Muhammad Hadi, Al-Tamhid Fi Olum Al-Qur'an [Introduction to the sciences of the Qur'an], Hawzah Elmiyah Publications, Qom, ۱۹۹۹
۳۷. Maki Ibn Abi-Talib, Al-Kash An Vojuh Al-Qira'at Al-Sab' [Unveiling the Faces of The Seven Recitals], Damascus, ۲۰۱۵