

بررسی دلایل تواتر قرائت رایج*

سید محسن کاظمی**

چکیده

نوشتار پیش رو، مروری کوتاه بر نظریه تواتر قرائت و نقد ادله آن است. قرائت یا همان «ویژگی‌های زبانی و گفتاری واحد مقروء»، از غالب مورد اتفاق، و اندک مورد اختلاف میان قراء، تشکیل یافته است. در این نگاشته، به بررسی شرایط انتساب قرائت به نبی اکرم ﷺ از مجرای احراز تواتر آن می‌پردازیم. به نظر نگارنده ادله مورد استناد قائلان به تواتر، ناتمام است؛ زیرا این ادله نهایتاً، قرائت واحد یا قرائت متعدد را تا عصر نزول به پیش می‌برند، لیک دلیلی بر تقریری بودن آن‌ها و بر فرض تقریری بودن، دلایلی بر وحیانیّت آن‌ها نیست. البته هر اختلافی در قرائت، لزوماً به تغییر یافتگی در قرآن نمی‌انجامد و بر فرض بروز تغییر نیز به معنای تحریف نخواهد بود.

واژگان کلیدی: قرآن، قرائت، تواتر، شهرت، قرائت ناس، قرائت منزله، قرائت معتبره.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۲۱

** دانش‌آموخته دکتری رشته تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه sayedmk60@gmail.com

مقدمه

قرآن کریم موثق‌ترین و ارزش‌مندترین میراث زنده در رسم‌خط یا قرائت، به شمار می‌رود و دانش قرائت که به منظور تشخیص قرائت منزله و ویژگی‌های آن شکل یافته، بر قلّه دانش‌های نقلی ایستاده است. از میان اندک قرائات مورد اختلاف، به جرأت می‌توان ادعا نمود، غالب قرائات، تنها به خاطر اختلاف در لهجه‌های عرب پدید آمده‌اند و ضربه‌ای به قرآن بودن قرآن وارد نمی‌سازد. موارد اندک باقی‌مانده نیز غالباً از حوزه الفاظ تجاوز نمی‌کنند و اختلاف معنایی فاحشی را به وجود نمی‌آورند. از این رو می‌توان ادعا کرد که قرآن کریم، نه تنها در بُعد معنایی، بلکه در بُعد لفظی - به استثنای موارد بسیار اندکی که به خاطر عوامل دیگری جز اختلاف لهجه‌ها به وجود آمده‌اند - بی‌شک متواتر است. البته آنچه در دانش قرائات مطالعه می‌شود، اعمّ از مواردی است که به سبب اختلاف در لهجه و یا چیزهای دیگر به وجود آمده باشند، از این رو، اعتقاد به عدم تواتر قرائات، لزوماً به معنای عدم تواتر قرآن نیست. وانگهی میان التزام به عدم تواتر قرآن با رهیافت تحریف در این کتاب مقدس فرسنگ‌ها فاصله است. همچنین فارغ از احراز یا عدم احراز قرائت منزله، هیچ تردیدی در اعتبار و مشروعیت قرائات مشهوره نیست. این قرائات، همان قرائات سبعه‌ای هستند که از درجه شهرت بالایی میان قراء برخوردار هستند. این نوشتار، در پی نقد ادله تواتر آن‌ها - به انضمام قرائات سه‌گانه - به عنوان قرائات منزله است. پیش از ورود به بحث، یادآور می‌شویم که باید میان چند مبحث اساسی تفاوت گذارد و از خلط میان آن‌ها پرهیز کرد:

الف) تواتر یا عدم تواتر قرائات؛

ب) تواتر یا عدم تواتر قرآن کریم؛

ج) اعتبار قرائات رسمی موجود که بحثی فقهی است؛

د) رهیافت تحریف در قرآن کریم که بحثی کلامی است.

آنچه در این نگاشته در پی آنیم، بررسی و نقد تواتر قرائات است.

۱. مفهوم‌شناسی

الف) قرائت: در لغت به معنای تلفّظ کردن به کلمات یک مجموعه (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۲۸) و قرائت قرآن، تلفّظ کردن به کلمات و آیات آن است. اصطلاح قرائت گاه به عنوان رشته‌ای علمی، و گاه به عنوان اصطلاحی درون‌دانشی به کار می‌رود. قرائت، به

عنوان رشته علمی از یک سری مبادی و مسائل نظری پیرامون قرائت و قاریان سخن می‌گوید. اما به عنوان اصطلاحی درون‌دانشی، گاه مقابل روایت و طریق قرار می‌گیرد و مراد از آن اخباری است که به اتفاق روایات و طرق به قرآن منسوب باشد (دمیاطی، اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربعة عشر، ۱۴۲۷: ۱/ ۲۶). همچنین گاه به معنای علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلاف نطق به آن در میان قاریان معروف است (ابن جزری، منجد المقرئين و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۹؛ قاضی، البدور الزاهره فی القرائات العشر المتواتره، بی‌تا: ۷؛ جرمی، معجم علوم القرآن، ۱۴۲۲: ۲۲۱). و به وجوه مختلف بیان واحد مقروء از زاویه صوتی، تصریفی و یا نحوی مآثور اطلاق شوند (طویل، مدخل فی علوم القرائات، ۱۴۰۵: ۲۷). در این خصوص چند نکته قابل ملاحظه است:

اول. در نگاه عالمان قرائت، گونه‌های اداء، در تعریف قرائت می‌گنجد. منظور از گونه‌های اداء، آن دسته از اختلافاتی است که در سطح «گفتار» بروز یافته و از نحوه تلفظ یک لفظ از مخارج و صفات آن یا بروز تفاوت در واحدهای زبرزنجیری گفتار ناشی می‌شود. ادغام، اشمام، اماله، وقف و مانند آن، اموری است که به آهنگ و سکت که واحدهای زبرزنجیری گفتارند، مربوط می‌شوند. همچنین بروز تغییر در مصوت‌ها و حتی ابدال در حروف تا آنجا که صرفاً به اختلاف لهجه‌ها ربط یابند، از مصادیق تفاوت در اداء (انحای اداء) هستند. این دیدگاه بر خلاف پنداشت ابن عربی است که آن‌ها را خارج از تعریف قرائت می‌بیند (ابن عربی، العواصم من القواصم، بی‌تا: ۳۶۴).

دوم. قرائت علاوه بر سطح «گفتار»، با سطح «جمله» نیز مربوط می‌شود. مراد از سطح جمله، لایه انتزاعی از زنجیره گفتار است که با الغای پاره‌ای از تفاوت‌های آوایی به دست می‌آید. برای مثال، جمله «حسن آمد» را هر کسی به گونه‌ای تلفظ می‌کند (تفاوت در سطح گفتار)، اما یک جمله تلفظ شده است. تغییر در سطح جمله با حذف و اضافه، تبدیل و جابجایی در مقیاس حرف و کلمه اتفاق می‌افتد.

سوم. غالب کلمات قرآنی تنها به یک وجه قرائت شده‌اند (مفلح القضاة، مقدمات فی علم القرائات، ۱۴۲۲: ۵۰). این کلمات به نظر زرکشی و زرقانی، از اصطلاح قرائت خارج می‌شوند، لیک ابن جزری و دمیاطی، آن را مشمول قرائت دانسته‌اند (آل اسماعیل، علم القرائات نشأته أطواره أثره فی علوم الشرعیه، ۱۴۲۱: ۲۸).

چهارم. منتسب شدن قرائت به قاری از آن رو است که وی، آن را برگزیده و در آن قرائت، ضابطه‌تر بوده و به دیگران آموزش می‌داده است. این اضافه، اضافه اختیار و ملازمت است نه اضافه اختراع و اجتهاد (دانی، جامع البیان فی القرائات السبع، ۱۴۲۷: ۱/ ۱۲۹). تواتر قرائت یعنی تواتر نقل آن از پیامبر ﷺ، از این رو، آنچه در بحث تواتر قرائات اهمیت دارد، فرد فرد قرائات است و نیازی به احراز تواتر مجموع یا همان اختیار قاری نیست (زرکشی، البحر المحیط، ۱۴۲۱: ۱/ ۳۷۶).

ب) تواتر: از ریشه وتر و به معنای در پی هم آمدن است، آنگاه که با تراخی زمانی روی دهد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۵/ ۲۷۶) در اصطلاح نیز به خبر از امر محسوسی گفته می‌شود که به سبب کثرت ناقلان، یقین به درستی و عدم تبانی بر کذبش پیدا شود (سیوطی، تدریب الراوی، بی‌تا: ۲/ ۱۷۶؛ مجاهد، مفاتیح الاصول، بی‌تا: ۴۲۸؛ ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۶۳). برخی قرائت‌پژوهان، در تعریف قرائت متواتر، دو قید تطابق با رسم مصحف و توجیه‌پذیری ادبی را افزوده‌اند (ابن جزری، همان، ۱۸؛ مفلح‌القضاة، همان، ۶۹) که بی‌تردید، این دو قید لازمه قرائات متواتر هستند و تنها شرط قرائت متواتر، همان تواتر آن است (قاضی، همان، ۷؛ سندی، صفحات فی علوم القرائات، ۱۴۱۵: ۸۰).

طبعاً هر خبری، بسته به محتوای آن، مقتضیات زمان و مکان، کیفیت نقل و یا ویژگی‌های راویان، سطوح کمی متفاوتی را برای افاده یقین عرفی ایجاب می‌کند و تعیین عدد خاص برای متواتر، بی‌معنا است. از آنجا که قرآن کریم، سند اصلی اسلام و امت اسلامی به شمار می‌رود، زمانی متّصف به متواتر می‌گردد که شماری از قاریان و راویان که آن را نقل می‌نمایند؛ بسیار بیشترند از تعدادی که برای نقل یک روایت فقهی کفایت می‌کند. از سوی دیگر، تواتر آنگاه که مضاف به قرائت شود، تنها در خصوص تواتر لفظی کاربرد دارد و تواتر معنوی مورد اعتقاد نراقی (محدث نوری، سفینه، «چند نکته در باب تواتر» ۱۳۸۷: ۱۶۸) عبارت دیگر نفی تواتر قرائت است.

ج) شهرت: در اصطلاح دانش قرائت، شهرت گاه بر تواتر و گاه بر قسیم آن اطلاق می‌شود (سندی، همان، ۲۰ و ۸۰؛ مفلح‌القضاة، همان، ۷۶؛ قس: ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۱۸-۱۹) و در صورت اخیر، از اقسام قرائت صحیحه (قرائتی که راویان آن به عدالت و ضبط متصف باشند) به شمار می‌آید. همچنین قرائت صحیحه قسیم متواتره و شاذه و اعمّ از مشهوره و صحیحه آحادی است. ابن جزری در تعریف شهرت به اصطلاح اخیر، آن را بر قرائتی اطلاق می‌کند که مستفیضاً نقل شود و ائمه آن را تلقی به قبول کنند (همان).

شهرت سه نوع است: شهرت روایی، شهرت اختیاری، و شهرت بلادی. گونه نخست ناظر به اشتها یک قاری به قرائتی خاص است، بی آنکه دیگران قرائت وی را اختیار نموده باشند. شهرت اختیاری، به قرائتی اطلاق می شود که میان مشهور قاریان مقبول و مورد استقبال قرار گیرد، خواه با قرائت مرسوم و متداول مردم مطابق باشد و یا خیر. شهرت بلادی نیز به معنای قرائتی است که میان مردم رواج دارد. البته منظور قرائت پژوهان از شهرت، همان شهرت اختیاری است و شهرت بلادی آنگاه معتبر تلقی می شود که از پشتوانه شهرت اختیاری برخوردار شود، وگرنه شاید گروهی از مردم به خاطر اثر پذیری از لهجه منطقه خود و یا به هر علت دیگر، آیه ای را به اشتباه تلاوت نمایند. بی تردید چنین قرائتی به مجرد شهرت، معتبر نخواهد بود.

د) شذوذ: این اصطلاح، میان مشهور دانشمندان به معنای تخطی از قرائت جمهور (متواتر) است (ابوشامه، المرشد الوجیز، ۱۳۹۵: ۱۷۹؛ سخاوی، جمال القرآن و کمال الإقراء، ۱۴۱۸: ۳۲۲). در مقابل، ابن جزری با ارائه تقسیم سه گانه متواتر، صحیح و شاذ، در تعریف خود از قرائت شاذّه، تخطی از رسم مصحف را شرط کرده است (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۱۸-۱۹). پیش از وی، مکّی بن ابی طالب، قرائت شاذّه را قرائتی می دانست که مخالف رسم مصحف، یا عربیت یا منقول از غیر ثقه و یا نرسیده به درجه شهرت باشد (نویری، شرح طيبة النشر، ۱۴۲۴: ۱/۱۲۶). از این رو مکّی را باید از طرفداران تقسیم ثلاثی به حساب آورد، با این تفاوت که وی قرائت غیر مشهوره را مطلقاً شاذّه می داند، اما ابن جزری، قرائت غیر مشهوره مطابق با رسم را در صورت نقل از ثقه، صحیح می شمارد.

۲. اقسام قرائات

قرائت از نظر سند به متواتره، مشهوره و شاذّه؛ از نظر متعلّق به اصل و فرعش؛ و از نظر حکم به جائزه و محرّمه تقسیم می شود. یکی از موارد مورد غفلت، تقسیم قرائت بر حسب جهت به منزله، معتبره، دارجه، و مدرجه است.

قرائت منزله: قرائتی که بر مبنای بررسی های علمی ثابت می شود و همان قرائت وحیانی است که پیامبر اکرم ﷺ بر امت خود خواند. در واقع همین قرائت است که در دانش قرائت موضوعیت دارد و مدعیان و منکران تواتر به آن نظر دارند.

قرائت معتبره: قرائتی که بر ملاک حجت تعبّدی ثابت می‌شود. این قرائت به دلیل اجماع (تونی، الوافیه فی الأصول، ۱۴۱۵: ۱۴۸) و روایت صحیح سالم ابی سلمه،^[۱] قرائتی است که مردم هر زمان به آن قرائت می‌کنند و در جامعه رسمیت دارد. شیخ طوسی با آنکه مخالف تواتر قرائات است؛ تصریح می‌کند که همه امامیه بر جواز قرائات معروف میان قراء اجماع دارند و از تقویت قرائتی بر قرائتی دیگر پرهیز می‌کنند (طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۱۴۱۷: ۷/۱). نراقی نیز به لزوم متابعت از قرائت معتبر و ترک قرائات مروی از اهل البيت علیهم السلام حکم می‌دهد، زیرا حجّیت قرائت امروزی بر اساس اجماع و روایات ثابت است، و قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام خالی از حجت بر متابعت‌اند (نراقی، مناهج الاحکام والاصول، بی‌تا: ۱۵۴). در این نوشتار، منظور از قرائت معتبر، این گونه قرائت است، نه قرائت منزله.

قرائت دارجه: اگر قرائت معتبر را به «زبان معیار» تشبیه کنیم، قرائت دارجه یا شعبیه، گویش‌های محلی‌اند. این قرائات با لحن و لهجه همراه بوده و پیشگیری از آن‌ها لازم یا مطلوب است. در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، در خطاب به ابی‌انگاه که به تعلیم قرآن می‌پرداخت، فرمود: «قَوْمٌ لِسَانُهُ، ثُمَّ عَلَّمَهُ، فَإِنَّكَ مَأْجُورٌ، الَّذِي أَنْزَلَهُ لَمْ يَلْحَنْ فِيهِ، وَلَا الَّذِي نَزَلَ بِهِ، وَلَا الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ قُرْآنٌ عَرَبِيٌّ!» (سخاوی، همان، ۳۲۲).

قرائت مدرجه: قرائت مدرجه یا تفسیری اصطلاحی است که بر خلاف سه قسیم خود، در تعبیر علمای قرائت ریشه دارد (بیلی، الاختلاف بین القرائات، ۱۴۰۸: ۱۱۰)؛ قرائتی که نخست به هدف تفسیر شکل گرفت و بعدها به اشتباه به عنوان قرائت صحابه تلقی شد. بسیاری از قرائاتی که در روند توحید مصاحف مهجور ماندند، از این قبیل‌اند.

۳. پیشینه قرائت و ایده تواتر

تاریخ ظهور قرائت به عصر نزول بر می‌گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آیات قرآن را، بر اساس دستور الهی^[۲] بر مردم تلاوت می‌کردند و روش قرائت صحیح آن را نیز تعلیم می‌فرمودند. با انتشار اسلام نیاز به قاریان و معلمان قرآن نیز فزونی یافت. این رسالت بر عهده شاگردان مکتب اسلام بود تا به تعلیم قرآن همت گمارند. آنها مطابق سفارش آن حضرت (ابن حبان، صحیح ابن حبان، ۱۴۱۴: ۳/۲۱) تلاش کردند تا قرآن را آنگونه که آموخته بودند، بر دیگران تلاوت کنند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به منظور تضمین بقای قرآن کریم، در کنار تربیت قاریان، و اصرار بر نگارش وحی و ترغیب مسلمانان به آموختن قرآن، محافظت و تلاوت آن (ابوشهبه،

المدخل لدراسة القرآن الكريم، ۱۴۰۷: ۳۸۹-۳۹۳)، به نصب جانشینی معصوم از سوی خداوند پرداخت؛ زیرا تلاش‌های پیشگفته گرچه ضرورتی انکارناپذیر داشتند، ضمانت‌گر صیانت قرائت از تغییر به شمار نمی‌آمدند. ابتدایی بودن خط، وجود لهجه‌های مختلف میان عرب و عدم مصونیت ایشان از گزند سهو و نسیان، نیاز به نظارت امامی معصوم بر امر قرائت را طلب می‌کرد. با این وجود، خصوصاً در اواخر دوره بعثت و گسترش روزافزون اسلام میان امت‌های امّی، قرآن با لهجه‌ها و قرائات مختلف تلاوت شد و پدیده اختلاف، مشکلی نبود که بتوان آن را با چند توصیه و ارسال قاریان و حافظان علاج نمود به ویژه آنکه ترک عادات بر عرب بسیار سخت بود (ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، بی‌تا، ۳۲). بنابراین، قرآن کریم با لهجه‌ها و الحان مختلف در عصر نبوی، به ارث ماند و به سرعت نهادینه شد. بی‌تردید این اختلافات به گونه‌ای نبودند که کاشف از قرآنیت و وحیانیّت لهجه‌ها باشند؛ حتی اگر طبق اعتقاد برخی (فضلی، القرائات القرآنیة، بی‌تا: ۹۶) پیامبر ﷺ آن‌ها را، به طور ضمنی تقریر کرده باشد؛ زیرا چه بسا این تقریر به خاطر تسهیل بر امت بوده، نه اذعان به وحیانیّت آن‌ها. گرچه به هر تقدیر حقیقت امر بر ما پوشیده است.

با وفات پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان با استناد به روایاتی که به پیروی از معلّمان قرائت امر می‌کرد، قرائات مرسوم عصر آن حضرت را قرائات رسمی و مورد پذیرش دانستند. شواهد و قرائن حاکی است که این قرائات، نخست، قرائت منزله تلقی نمی‌شدند و تنها با گذشت زمان و ظهور تفاسیر نادرست از حدیث «سبعة احرف» بود که این پندار راه نفوذ خود را یافت. برای نمونه، رجوع ابوبکر به یبّنتین، نمی‌توانست هیچ توجیهی جز بسندگی به قرائات معتبر (نه منزله) داشته باشد. نوع رفتار صحابه با مصحف عثمانی نیز شاهد دیگری بر مدّعا است. بنابر روایتی، علی [علیه السلام] علی‌رغم آنکه قرائت صحیح را «طلع» می‌دانستند، در پاسخ به پیشنهاد تغییر مصحف فرمودند: «قرآن کریم از این پس تغییر نمی‌یابد» (مقریزی، امتاع الأسماع، ۱۴۲۰: ۳۲۵/۴). طلحه در پاسخ به نحوایانی که قرائت وی را ملحونه می‌خواندند، می‌گفت: «همچون یارانم ملحون بخوانیدم بهتر از پیروی شما است» (دانی، همان، ۱/ ۱۴۶). ابن مسعود می‌گفت: «من قرائت قاریان را شبیه هم یافتم، پس شما نیز آنگونه که آموخته شده‌اید، قرائت کنید و از اختلاف و تعمق بپرهیزید» (همان، ۱/ ۱۳۵) یا شافعی علی‌رغم آنکه بسمله را به تأسی از روایات، جزو قرآن نمی‌دانست، آن را به تقلید از قرآء مکّه، قرائت می‌کرد. این امر بر خلاف

پنداشت ابن جزری (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۸۰) بر تواتر قرائات دلالت نمی‌کند؛ چون معنا ندارد که هم قرآنیت و هم عدم قرآنیت بسم‌الله، در آن واحد، وحیانی باشد. مطابق شواهد فراوان، بسیاری از صحابه و اتباع ایشان، به تعدد قرائات منزله قائل نبوده‌اند و این خود شاهدی قوی بر رخنه تدریجی نظریه تعدد قرائات منزله در میان مسمانان است. ابن حنبل قرائت حمزه را نمی‌پسندید و از قرائت نافع پیروی می‌کرد و مالک نیز قرائت مدینه را سنت می‌دانست (همو، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱/ ۱۱۲) و با قرائات مرسوم کوفه مخالف بود (دانی، همان، ۱/ ۱۴۹) یا عثمان دستور داد در صورت بروز اختلاف، مصحف را بر اساس لهجه قریش کتابت کنند، چه آنکه قرآن به زبان قریش نازل شده است (بخاری، الجامع الصحیح المختصر، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۹۰۸). در واقع، هدف اصلی عثمان، تجمع رسوم متعدد قرآنی بر رسم واحد و زدودن قرائات تفسیری و الحان نوشتاری از ساحت قرآن بود، چنان که در ارسال قاریان، هدف تعلیم قرائات معتبر به مردم و اصلاح خطاهایی را در نظر داشت که در قرائت عوام رخ می‌نمود.

با ظهور رسم الخط عثمانی، سایر قرائات معارض با این رسم، به عنان قرائات شاذّ به حاشیه رفت. در این دوره، تفکیک قرائات به صحیح و شاذّ نیز آغاز شد (مفلح القضاة، همان، ۵۶). اما مصحف واحد، آفاتی هم در پی داشت که پدیده متن محوری نزد برخی قاریان متأثر از مذاهب ادبی از جمله آنها بود. با توحید مصاحف و شکوفایی دانش نحو، سنت تلقی و سماع که از عصر پیامبر ﷺ محور اصلی اعتبار و مشروعیت قرائت به شمار می‌آمد (ابوشهبه، همان، ۱۴۰۷: ۳۹۳)؛ کم‌کم جای خود را به نقد ادبی قرائات و اجتهاد می‌داد. از این رو، اهل بیت علیهم السلام و دیگران به معارضه با آن برخاستند و بر سنت بودن قرائت، لزوم اجتناب از بدعت (دانی، همان، ۱/ ۱۳۳-۱۵۰؛ کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۳۱ و ۵/ ۱۲۱) و نیز تبعیت از قرائت ناس (همان، ۲/ ۶۳۳) تأکید فرمودند. تخصّص‌گرایی در امر قرائت و ظهور قاریان موالی اهل بیت علیهم السلام و ملجأ در قرائت ناس (نویری، همان: ۱/ ۱۱۲)، در این راستا است. البته ایشان نیز از خطا معصوم نبودند و اگر به سهو و خطایشان آگاه می‌شدند، آن را اصلاح می‌کردند.

تلاش ابن مجاهد (۳۲۴ق) در معرفی هفت قاری و چهارده راوی، در راستای تحدید قرائات و روایات بود. وی نخستین فردی بود که در باب ضوابط قرائت مقبول سخن گفت و ابن خالویه (۳۷۰ق)، مکی بن ابی‌طالب (۴۳۷ق)، ابوشامه (۶۶۵ق) و دیگران از او پیروی

کردند (آل اسماعیل، همان، ۳۶). به باور برخی، تنها از زمان وی بود که دیدگاه تواتر قرائات طرح و با اقبال وسیع عالمان قرائت روبه‌رو شد (حبش، القرائات المتواترة وأثرها فی الرسم القرآنی، ۱۴۱۹: ۴۰). البته شوکانی اصولی‌ها را مبدع این نظریه می‌داند (شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ۱۴۱۹: ۸۶ / ۸۷).

۴. دیدگاه‌ها

در خصوص قرائات متداول، سه دیدگاه تواتر جمیع، عدم تواتر، و تواتر واحده معینه وجود دارد.

۴-۱. تواتر قرائات

بسیاری از دانشمندان تواتر را تنها مرجع شناخت قرائت منزله می‌دانستند و اندیشمندان معدودی علی‌رغم اعتقاد به حَقَّانیت قرائات، به عدم لزوم احراز تواتر در آن‌ها قائل شده‌اند. تنها اختلاف قائلان به تواتر، الحاق سه قرائت متمم سبعة، به مجموعه قرائات متواتره می‌باشد و اینکه آیا مراد از تواتر قرائات، تواتر تمامی مرویات منسوب به ائمه سبعة یا عشره است یا در میان قرائات ایشان نیز قرائت شاذّه به چشم می‌خورد. سبکی می‌گوید: بُلُقینی، ابن عطیّه، قرطبی و اکثر شافویه از جمله قائلان به تواتر قرائات سبعة می‌باشند (نویری، شرح طيبة النشر، ۱۴۲۴: ۱ / ۱۲۸). لیک بسیاری از عامّه، تواتر عشره را به اجماع منسوب دانسته‌اند (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۲۵). برخی نیز تواتر سبعة را مورد توافق جمهور علماء و تواتر عشره را مورد اتفاق جمهور قراء می‌دانند (ولد اباه، تاریخ القرائات فی المشرق والمغرب، ۱۴۲۲: ۲۳). در میان شیعیان، شیخ بهایی، تواتر قرائات عشره را عقیده مشهور امامیه عنوان می‌کند (قطیفی، رسائل آل طوق القطیفی، ۱۴۲۲: ۳ / ۲۱۰) با این توضیح که مراد وی از تواتر، تواتر تا عصر ائمه معصومین است. شهید ثانی نیز می‌نگارد: تواتر سبعة مورد اجماع نظر امامیه است و مشهور متأخران سه قرائت دیگر را نیز متواتر دانسته‌اند (شهید ثانی، روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان، ۱۴۰۲: ۲۶۴). شیرازی و میرزای قمی نیز تواتر سبعة را دیدگاه مشهور شیعیان دانسته‌اند (شیرازی، تقریرات شیرازی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۱؛ میرزای قمی، قوانین الاصول، ۱۳۷۸: ۴۰۶ / ۱)^[۳]. مخالفان، قرائت‌های سه‌گانه را در حدّ صحّت پذیرفته‌اند و گاه حکم به شذوذ آن‌ها داده‌اند (زرقانی، مناهل العرفان، بی‌تا: ۴۴۰ / ۱) موافقان بر این باورند که اسناد این قرائات بسیار فراوان بوده و جز در موارد جزئی، در قرائات ائمه سبعة یافت می‌شوند (مفلح‌القضاة، همان، ۲۲۴).

اما آیا مراد از تواتر سبعة یا عشرة، تواتر تمامی قرائات منسوب به قرأ است؟ در این خصوص سه دیدگاه طرح شده است:

الف) تواتر جمیع قرائات؛ این دیدگاه را ابن کثیر طرح کرده (جزائری، التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، ۱۴۱۲: ۱۴۳-۱۴۴) شوکانی آن را به برخی اصولی‌ها نسبت داده و دامن علمای قرائت را از آن بری خوانده است (شوکانی، همان، ۸۷ - ۸۸). از میان شیعیان، علامه حلی، ابن فهد، محقق، شهید ثانی و حرّ عاملی به این نظریه معتقد بوده‌اند (مجاهد، همان، ۳۲۲).

ب) تواتر قرائات در فرشیات؛ ابن حاجب و یاران وی، بدون ذکر دلیلی بر مدّعی خود، اصول قرائات همچون مدّ، اماله، تخفیف همزه و مانند آن را غیر متواتر دانسته‌اند (اصفهانی، بیان المختصر، ۴۶۲؛ نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۱۴۱۱: ۱/ ۲۳؛ ابن لحام، المختصر فی اصول الفقه، بی‌تا: ۱۷۲؛ بهایی، المختصر فی اصول الفقه، بی‌تا: ۸۶). نجم‌الدین رضی می‌نویسد: غالب علما، قرائات مربوط به جوهر لفظ را که موجب تغییر رسم و معنی مصحف می‌شوند، متواتر می‌دانند و قرائات مربوط به نحوه اداء الفاظ را متواتر نمی‌دانند. زیرا قرآن، اسم برای کلام است و صفات الفاظ کلام نیستند (میرزای قمی، همان، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۰۶).

ج) تواتر غالب قرائات؛ جز مواردی که با رسم مصحف یا وجوه عربی مغایر بوده (جزایری، همان، ۱۴۴-۱۴۵) و یا تنها در چند کتاب معدود ذکر شده باشد (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۲۱). ظاهر کلام همه کسانی که در کنار شرط تواتر، از مطابقت با رسم مصحف و عربیت سخن به میان آورده‌اند، همین دیدگاه است. چنان که شهید ثانی این نظریه را دارد (شهید ثانی، روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، ۱۴۲۰: ۵۳۰).

۲-۴. تواتر قرائت واحد

این دیدگاه را جمعی از علمای شیعه معاصر مطرح نموده‌اند. به باور ایشان، قرائت مرسوم بین مسلمانان، پیوسته قرائتی بوده است که با نام قرائت عاصم به روایت حفص معرفی می‌شود و انتساب آن به عاصم، به جهت محافظت وی بر قرائت ناس بوده است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲/ ۲۲۱؛ بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۴۲۰: ۱/ ۲۹-۳۰). این قرائت، مرسوم سیاهه مصاحف است و دیگر قرائات، به اجتهادات قاریان‌اند (سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی، ۱۴۱۹: ۳۷). طیب تنها قرائات، مربوط به تفاوت ادایی (انحای اداء) را استثنا کرده و آن‌ها را مشروط به مطابقت با عرف و اجتماع شرایط خبریّت در جانب قاری می‌پذیرد (طیب، اطیب البیان، ۱/ ۳۲).

۳-۴. عدم تواتر قرائات

در مقابل دو دیدگاه نخست، جمعی از دانشمندان سنی و شیعه به عدم تواتر قرائات قائل شده‌اند. چنان که برخی هم به انسداد راه علم به قرائت منزله معتقدند و گروهی نیز، تواتر را شرط احراز قرائت منزله نمی‌دانند و سعی می‌کنند از مجرای شهرت یا صحت سند، قرائات منزله را اثبات کنند. این دیدگاه از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است؛ چنانکه ابن حنبل، ابوبکر بن عیاش و بشر بن حارث با تواتر قرائات، دست کم در ناحیه اداء مخالف بوده‌اند (ابن قدامه، الشرح الکبیر علی متن المقنع، بی‌تا: ۱/ ۵۳۵-۵۳۴). رازی نیز به صراحت، تواتر قرائات را نقد می‌کند (رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۱/ ۷۰). این دیدگاه به معتزله نسبت یافته (قابه، القرائات القرآنیة تاریخها ثبوتها، ۱۹۹۹: ۱۷۹) و از دانشمندان شیعه نیز شیخ طوسی، جمال‌الدین خوانساری، جزائری، و بحرانی آن را پذیرفته‌اند (مجاهد، همان، ۳۲۲).

ابوشامه، زرکشی، شوکانی و زرقانی نیز منکر تواترند، با این تفاوت که حقانیت قرائات را متوقف بر ثبوت تواتر آن‌ها نمی‌دانند. ابوشامه با تفکیک بحث تواتر به مقطع پیش و پس از ائمه قرائات، تواتر را از عصر ائمه قرائات امکان پذیر می‌داند و پیش از آن را، جز در موارد بسیار اندک، نمی‌پذیرد؛ وی شرط ثبوت قرائت منزله را، اتفاق طرق بر انتساب قرائت به امام و استفاضه قرائت می‌داند (ابوشامه، همان، ۱۷۷). زرکشی نیز، گرچه تواتر قرائات را تنها تا عصر ائمه قرائات می‌پذیرد (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۱۹)، لیک با استناد به مبنای مصونیت اجماع امت از خطا، قرآنیت آن‌ها را می‌پذیرد (زرکشی، البحر المحیط، ۱۴۲۱: ۱/ ۳۷۷). شوکانی نیز به همین نحو، قرائات مطابق با رسم و عربیت را قرائت قرآنی به شمار می‌آورد (شوکانی، همان، ۱/ ۸۸) و زرقانی این مطابقت را بسان قرینه قطعیه بر حقانیت می‌خواند (زرقانی، همان، ۱/ ۴۲۷).

۵. مجاری سندشناختی اثبات قرائت منزله

عمده‌ترین راهکار احراز قرائات منزله، بررسی اسانید بر جا مانده است (آل اسماعیل، همان، ۳۶)، و از آنجا که قرائت، بر خلاف سایر علوم نقلی، به سطح «گفتار» تعلق دارد، اسانید آن نیز، صرفاً امانت‌دار قرائات مأثوره از مجرای مشافهت‌اند (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۹). به بیان دیگر، قرائات مربوط به آوا و اصوات است و سایر علوم نقلی، مربوط به معانی‌اند (گزاره‌ها) بی‌آنکه خصوصیتی در ناحیه «گفتار» یا «جمله» باشد.

۵-۱. تواترگرایی

اکثر دانشمندان، احراز قرائت منزله را منوط بر اثبات تواتر کرده‌اند (نووی، المجموع شرح المهدّب، بی‌تا: ۳/ ۳۹۲؛ طویل، همان، ۴۹). برخی گام فراتر نهاده و گفته‌اند که قرآن به جهت برخورداری از دواعی متواتر بر نقل، لزوماً می‌بایست از سطح تواتر برخوردار باشد و اگر قرائتی متواتر نباشد، ضرورتاً قرائت قرآنی نخواهد بود (شوکانی، همان، ۱/ ۸۶).

بی‌تردید شرط اتّصاف خبر به متواتر، حصول یقین عرفی به عدم امکان راهیابی کذب و خطا در خبر، از مجرای لحاظ ویژگی کمی آن است؛ خواه این یقین از ملاحظه طُرُق روایی به دست آید و یا از هر قرینه دیگری که کاشف از شیوع و فراگیری خبر در مقاطع زمانی باشد. از این رو، برخلاف پنداشت امثال ابن عربی و ابوشامّه که عدم دستیابی به سند را به منزله عدم تواتر دانسته‌اند (زرکشی، البحر المحیط، ۱۴۲۱: ۱/ ۳۷۸؛ ابوشامّه، همان، ۱۷۸)، ابن جزری یادآور می‌شود که اسناد برجا مانده، تنها بخشی از شواهد متضافر بر تواتر قرائات بوده و قرآن کریم همواره با اهتمام عموم مردم برای آموختن نحوه قرائت صحیح آن، همراه بوده است (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۷۹). وانگهی چنان که ابوشامه نیز بیان می‌کند، در ثبوت تواتر سندی تا ائمه قرائات تردیدی نیست؛ چنان که مغربی با پانصد و دوازده طریق، قرائت بصره و با سیصد طریق قرائت مدینه، و با هشتاد و نه طریق قرائت اهل مکه و با نود و هفت طریق، قرائت شام و با پنج هزار و چهارصد و پنجاه و نه طریق قرائات کوفه را نقل می‌کند (مغربی، الکامل فی القرائات والأربعین الزائدة علیها، ۱۴۲۸: ۲۶۷ و ۲۱۵ و ۲۳۱ و ۲۴۳ و ۳۰۷). سخن تنها در ثبوت تواتر سندی یا فراسندی از عصر ائمه قرائات تا عصر پیامبر اکرم ﷺ است (میرزای قمی، همان، ۱/ ۴۰۶)؛ نه تواتر ترخیص از ائمه آنگونه که بهایی به شیعه منسوب می‌کند (تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۳۶۹: ۸۴).

در مقام نقد نظریه تواترگرایی، بی‌تردید تواتر مهم‌ترین راهکار احراز قرائت منزله به شمار می‌رود، لیک تواتری مقبول است که اولاً به عصر پیامبر اکرم ﷺ متصل شود و ثانیاً کاشف از قرائت آن حضرت باشد، حال آنکه تواتر مورد ادعا بر فرض احراز شرط نخست، عاجز از اثبات شرط دوم است، نکته اینجاست که بر فرض عدم احراز قرائت متواتر، چنین نیست که راه بر کشف قرائت منزله بسته باشد، بلکه از مجاری دیگری نیز می‌توان بهره جست که در ذیل بدان اشاره می‌کنیم.

۲-۵. شهرت بسندی

برخی قائلان و یا منکران قرائات متواتر، به عدم لزوم احراز تواتر برای دستیابی به قرائت منزله معتقد هستند. به باور ایشان، شهرت و استفاضه قرائت، در احراز قرآنیت آن کافی است. مکّی، ابوشامّه، ابن جزری، سیوطی، زرقانی و شوکانی از جمله حامیان این دیدگاه‌اند (مکّی، الإبانة عن معانی القرائات، بی‌تا: ۵۱؛ ابوشامه، همان، ۱۷۱؛ ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱۳/۱؛ ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۱۸-۱۹؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۵: ۱/۲۵۸؛ شوکانی، همان، ۱/۸۸؛ زرقانی، همان، ۱/۴۲۷)؛ با این تفاوت که ابوشامّه علاوه بر شهرت، قید عدم اختلاف و نکیر را می‌افزاید و قرائت قرآنی متّفق بین الطرق به امام قرائت را می‌پذیرد و ابن جزری صرف صحّت سند و مطابقت با رسم و عربیت را در کنار شهرت کافی می‌داند و بدین ترتیب، تمامی قرائات منسوب به قرّاء عشره را قرائت منزله به شمار می‌آورد (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۲۱). عمده دلیل ابن جزری، مبنای حدیثی است که اخبار متلقی به قبول را، واجد ملاک حجّیت می‌داند. وی این مبنا را به نقل از ابن تیمیّه به اهل حدیث و همه سلف نسبت می‌دهد (همان).

در نقد دیدگاه ابن جزری باید توجّه کرد که مقایسه قرآن کریم با حدیث تمام نیست. بی‌شک حساسیتی که در قرآن کریم وجود دارد در حدیث به چشم نمی‌خورد و تحصیل یقین به قرائت قرآنی، به مراتب دشوارتر از حدیث است. ثانیاً موضوع مهم درباره خبر متلقی به قبول، حجّیت تعبّدی آن است نه یقین به صدور آن؛ زیرا حجّیت ذاتی خبر منوط به مقادیر کمی سندی و یا ویژگی‌های کیفی محتوایی آن است. آری! در صورتی که تنها یک قرائت مشهور در مقابل قرائتی شاذّ قرار گرفته باشد، می‌توان عدم نقل قرائت دیگر را قرینه قرآنیت قرائت مشهور به شمار آورد؛ زیرا امت اسلامی هیچ‌گاه قرائت قرآنیّه را رها نمی‌کنند تا قرائتی غیر قرآنی را برگزینند (سخاوی، همان، ۳۲۵).

۶. بررسی دلایل تواتر قرائت واحده

نظریّه تواتر قرائت واحده، از چهار مدّعی وجود قرائت متواتر، تشخّص آن در قرائت ناس، تطابق روایت حفص از عاصم با قرائت ناس، و عدم تواتر سایر قرائات متداول، متشکل است. اصحاب این نظریّه، بر مدّعی خود ادّله‌ای آورده‌اند که برخی تنها یک مدّعا و برخی نیز دو یا چند مدّعا را پوشش می‌دهد. در ذیل عمده‌ترین ادّله ایشان بررسی می‌شوند.

۱-۶. ثبوت تاریخی قرائت ناس

قرائت ناس، تعبیری روایی است که مدعیان تواتر واحد، به آن استناد کرده‌اند (ر.ک: طیب، اطیب همان، ۱/ ۳۰؛ معرفت، همان، ۲/ ۱۴۴ و ۱۶۴). آیت‌الله معرفت با اشاره به روایت زراره - که به نزول قرآن به یک حرف صراحت دارد - و مقایسه آن با روایت سالم، چنین نتیجه می‌گیرد که قرائت ناس، همان قرائت واحده و حیانیّه است.

در نقد این دیدگاه باید دانست که اولاً روایت زراره و سالم، خبر واحد و قاصر از اثبات وحدت قرائات قرآنی هستند و موضوع حجّیت قرائات غیر از حقانیت آن‌ها است. افزون بر آنکه در روایت زراره، تعبیر «إن القرآن واحد» به کار رفته نه «إنّ القرائة واحد»، و تفاوت میان این دو تعبیر با توجه به تفاوت قرآن و قرائت قابل تأمل است. جالب آنکه قائلان به تواتر قرائات نیز به روایت سالم استناد کرده‌اند (قطیفی، همان، ۳/ ۲۰۹).

ثانیاً روایت سالم به تبعیت از قرائت ناس دستور می‌دهد و قرائت ناس در عصر معصومان علیهم‌السلام متعدد بوده است؛ از این رو منکران تواتر قرائات نیز آن را شاهد اعتبار قرائات سبعة و یا عشرة می‌دانند.

ثالثاً روایت سالم به قرینه ذیل آن ظهور در آن دارد که دستور به متابعت از قرائت ناس نه به خاطر حقانیت آن‌ها بلکه به جهت لزوم مشایعت و همراهی عامّه و پرهیز از خلاف و شقاق بین مسلمانان است؛ از این رو روایت، تقریر قرائات معتبره را در نظر دارد و نه منزله است.

رابعاً، بی‌تردید مراد معصوم از قرائت ناس، قرائات ملحونه و پُرخطای متعارف میان عوام‌الناس نبود؛ از سوی دیگر، سیره مستمره از عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حتّی زمان حاضر، رجوع مردم به قرآء و تلقّی شفاهی قرائت از اساتید آن بوده است و نمی‌توان قرائت ناس را مستقل از قرآء و قرآء را اقلیتی منزوی در جامعه دانست که به اجتهادات شخصی خود عمل می‌کردند.

۲-۶. اتفاق مصاحف بر قرائت واحده

از دیگر ادله ثبوت قرائت متواتره واحده، وجود رسم‌الخطّ واحد در همه مصاحف است (بلاغی، همان، ۱/ ۲۹؛ طیب، همان، ۱/ ۳۲). آیت‌الله معرفت با استناد به کلام محقق خوانساری می‌نویسد: «قرائت کنونی پیوسته بین مسلمانان رایج بوده و سیاهه مصاحف بر اساس آن نگارش می‌یافت و سایر قرائات با رنگ‌های دیگر افزوده می‌شد» (معرفت، همان، ۲/ ۲۴۴).

عدم تمامیت این دلیل نیز با مراجعه به تاریخ روشن می‌شود. شواهدی متعدد بر وجود قرائت‌های مختلف در مصاحف بلاد، به چشم می‌خورد. به گزارش طبرسی، در همه مصاحف شام آیه شریفه ۱۸۴ آل عمران، مطابق قرائت ابن عامر «جاؤوا بالبیّنات و بالزبر» آمده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۲/ ۹۰۰). نمونه دیگر قرائت «و لدار الآخرة: انعام، ۳۲» با یک لام، و «اشدّ منکم: غافر، ۲۱» به جای «منهم» (ابن عطیّه، المحرر الوجیز، ۱۴۲۲: ۲/ ۲۸۵ و ۴/ ۵۵۳)، و «تأمرونی: زمر، ۶۴» به جای «تأمرونی» و «بما کسبت: شوری، ۳۰» به حذف «فاء» (رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۲۷/ ۴۷۱ و ۶۰۰) است که در مصاحف شام و مطابق قرائت ابن عامر دیده می‌شود. مشابه این اختلافات در مصاحف مدینه در نگارش «الذین اتّخذوا: توبه، ۱۰۷» بدون واو، «فإنّ الله هو: حدید، ۲۴» بدون «هو» و نیز «سلاسلًا» مطابق قرائت نافع (ابو حیان، البحر المحيط فی التفسیر، ۱۴۲۰: ۵/ ۵۰۳ و ۱۱۲/ ۱۰ و ۳۶۰) به چشم می‌خورد. کتاب‌های زیادی نیز در اختلاف مصاحف بلاد توسط دانشمندانی چون ابن عامر، کسائی، فرّاء، خلف بن هشام، مدائنی، ابوحاتم سجستانی، محمد بن عیسی اصفهانی، ابن اشته و وراق نگارش یافت (آبیاری، الموسوعة القرآنیة، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۵۶).

شواهد تاریخی نیز بیانگر رواج گونه‌هایی مختلف از قرائات تا قرن پنجم هجری در بلاد اسلامی است. مردم مصر، قرائت ورش از نافع را (مفلح القضاة، همان، ۶۳) و مردم بصره نیز طییّ دو سده، قرائت ابوعمر و یعقوب و سپس قرائت یعقوب، و مردم شام نیز قرائت ابن عامر را، می‌خواندند (ابن جزری، غایة النهایه فی طبقات القراء، ۱۳۵۱: ۱/ ۲۹۲) تا آنکه قرن پنجم هجری، قرائت ابوعمر و در بسیاری از بلاد اسلامی از بصره، شام و حجاز گرفته تا یمن و مصر رواج و تا قرن‌ها استمرار یافت. ابن جزری از اعلام قرن نهم، پس از بیان عبارت فوق، صریحاً می‌گوید که قرائت کنونی این بلاد، همان قرائت ابوعمر و بصری است و هیچ کسی خصوصاً در فرش، جز بر قرائت ابوعمر و، قرآن نمی‌خواند (همان، ۱/ ۲۹۲). به گزارش حبش، امروزه نیز مصاحف مکتوب به قرائت ابوعمر و در مساجد شام یافت می‌شوند (حبش، همان، ۱۰۴-۱۰۵). با غلبه عثمانیان، قرائت عاصم که قرائت منتخب ابوحنیفه بود، در قلمرو ایشان رواج بیشتری یافت. اواخر قرن سیزده با ظهور نخستین قرآن چاپی در ترکیه و سپس مصر، این قرائت بیش از پیش به جهان اسلام معرفی شد (مفلح القضاة، همان، ۶۳). با این حال، حتی امروزه هم بخشی از کشورهایی که خارج از نفوذ امپراطوری عثمانی بود، همچنان بر قرائت سنتی خود باقی مانده‌اند.

تعبیر «سیاهه مصحف» به معنای رسم عثمانی بوده که به قلم سیاه نگاشته می‌شد (دوسری، مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القرائات، ۱۴۲۹: ۷۳) و در تعابیر طیب و معرفت به اشتباه به معنای اعم از رسم و اعراب و اعجام آن به کار رفته، حال آنکه به اذعان همه، نقطه و اعراب‌گذاری، سال‌ها پس از کتابت و حتی توحید مصاحف صورت گرفته است. درباره استشهاد به کلام خوانساری نیز باید گفت که ایشان خود از قائلان به تواتر قرائات سبعة و حقانیت آن‌ها به شمار می‌رفت (خوانساری، روضات الجنات، بی‌تا: ۳/ ۲۵۴) و مراد وی شیوه مصحف‌نگاری در عصر وی یعنی اواخر قرن سیزده بود. وی می‌نویسد: «فاذن الأحوط الاقتصار على القراءات السبع المشهورة، بل على قراءة عاصم برواية البكر كما نقل عن العلامة، أو برواية حفص كما هي المتداولة في هذه الاعصار، فان سواد المصاحف يكتب عليها...» (همان، ۳/ ۲۵۵-۲۵۶).

۷. بررسی دلایل تواتر قرائات

دیدگاه تواتر قرائات ادعای وجود قرائت متواتره و تعدد آن را شامل می‌شود. برخی از ادله این دیدگاه، تنها ناظر به چندقرائتی بودن قرآن و خارج از بحث است، برخی نیز از اتقان چندانی برخوردار نیستند؛ مانند ادعای اجماع که هم در کلمات خاصه و هم عامه به چشم می‌خورد (مجاهد، مفاتیح الاصول، بی‌تا: ۳۲۲؛ قابه، القرائات القرآنیة، ۱۹۹۹: ۱۸۷).

ناگفته نماند که نگارنده در صدد انکار تعدد قرائات منزله نیست و آنچه گفته شد و یا خواهد آمد، به هدف نقد جزم‌گرایی در التزام به قرائات منزله است؛ زیرا ادله اثبات‌گر وحدت قرائت منزله جز پاره‌ای از روایات آحاد و یا شواهد ظن‌آور نیستند.

۷-۱. اهتمام پیوسته مسلمانان بر حفظ قرآن

از دلایل قائلان به تواتر قرائات، توفّر دواعی بر صیانت از قرائت منزله قرآن و اهتمام عملی مسلمانان بر قرائت منزله است. این دلیل، همراه این واقعیت که بیش از یک قرائت در جامعه اسلامی رواج داشته، منزله بودن قرائات را ثابت می‌کند؛ و مورد استناد فریقین است. شیخ بهایی، در استدلال بر تواتر قرائات، آن را به جهت توفّر دواعی بر نقل آن ثابت می‌داند (بهایی، همان، ۸۶) و سخاوی به وجود اجماع امت بر تأسی به قرائات منزله و اجتناب از اجتهاد در قرائت تصریح می‌کند (سخاوی، همان، ۳۲۸). صیانت از قرآن به عنوان مصدر تشریع، تحفّظ بر ابعاد اعجاز‌آمیز و تعبّد بر تلاوت آن نیز تبرک به این کتاب مقدس (زرقانی، همان، ۱/ ۴۷۵) تنها بخشی از علل اهتمام مسلمانان به قرائات منزله است.

بررسی و تحقیق ما را به این اذعان می‌رساند که هیچ تردیدی در اهتمام مسلمانان بر حفاظت از قرآن کریم و قرائت آن نیست. همچنان که شکی در مرجعیت قرآء وجود ندارد. قرآء، نقشی الهام‌بخش و تعیین‌کننده در بلاد خویش داشتند. معیار ایشان در اختیار قرائات، تنها صحت اسانید یا مطابقت با عربیت و رسم نبود؛ بلکه مهم‌ترین معیار، تطابق آن با قرائتی بود که از مشایخ قرائت به ارث مانده بود و مردم هر سرزمین بدان خو کرده بودند. در واقع، نوعی هماهنگی میان قرائت معیار در هر شهر و قرائت جامعه قاریان آن شهر وجود داشت و مردم برای تلقی قرائت معیار شهر خود و دور ماندن از لحن و خطا، به قاریان خود رجوع و از ایشان اخذ می‌کردند و قاریان متخطی از قرائت معیار با انزوا و طرد از جامعه روبه‌رو می‌شدند. تنها سخن در میزان کاشفیت این اهتمام از قرائت منزله قرآن کریم می‌باشد. اولاً باید توجه کرد وجود توقّف دواعی نسبت به نحوه اداء، دست‌کم، در عصر رسالت محرز نیست. به بیان آقاجمال خوانساری، دواعی متوافر تنها در ماده، صورت و اموری بوده که تحدی متوقّف بر آن است و با تغییر آن، فصاحت و بلاغت دستخوش تغییر خواهد شد، اما تغییرات در سطح نحوه اداء که تنها متأثر از اختلاف لهجه‌ها است، مورد اهتمام مسلمانان نبوده است (مجاهد، همان، ۳۲۳-۳۲۴). این دیدگاه، با وجود مناقشه مجاهد (همان، ۳۲۳)، به صورت غالبی قابل پذیرش است.

ثانیاً قاریان نیز از خطا و اشتباه در اختیار قرائت ملحونه و یا عدم ضبط قرائت مشیخه مبرا نبوده‌اند (ابن مجاهد، مفاتیح الاصول، بی‌تا: ۴۵) و این موارد، هر چند اندک، میان امت نیز نفوذ می‌کرد. جریان اقتدای هارون الرشید بر کسائی و عدم اعتراض وی به قرائت اشتباه او، بیانگر میزان اعتماد بالای جامعه به قاریان خود است (ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۱۱).

ثالثاً گرچه شاکله کلی قرائات، خصوصاً در آنچه متأثر از لهجه‌های حجاز است، از عصر پیامبر اکرم ﷺ بر جا مانده، اما تنها این امر، دلیل بر حقانیت آن قرائت نمی‌شود. محققان اهل سنت بر این باورند که این قرائات یا تلاوة و یا تقریراً به پیامبر اکرم ﷺ منسوب‌اند (سندی، همان، ۱۰)، حال آنکه ثبوت تلاوت پیامبر ﷺ اساساً محرز نیست و تقریری بودن آن‌ها نیز از صرف شیوع آن‌ها استفاده نمی‌شود. بر فرض تقریری بودن نیز، نه به جهت منزله بودن آن‌ها، بلکه به خاطر مماشات با عرب به جهت ناتوانی آن‌ها از ترک لهجه خود بوده است.

۲-۷. عدم امکان تفکیک میان تواتر قرآن و قرائات

یکی از دلایل وجود قرائت متواتر، ثبوت تواتر قرآن و عدم امکان تفکیک میان قرآن و قرائت آن است و از آنجا که بیش از یک قرائت به ثبت رسیده، تواتر قرآن به معنای تواتر همه آن قرائات خواهد بود (مکی، همان، ۴۲؛ ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰: ۸۰؛ مجاهد، همان، ۳۲۲).

برای بررسی، نخست باید به تبیین مراد از قرآن و ارتباط آن با قرائات پرداخت و مشخص کرد قرآن کریم با کدام تعریف، متواتر بوده و با تواتر قرائات ملازم است. در زیر به این تبیین می‌پردازیم:

الف) صورت مرسوم در مصحف؛ ظاهراً مراد مستدلان به تواتر قرآن، همین معنا باشد (مکی، همان، ۴۲). به باور ایشان، اتفاق بر رسم، بدون اتفاق بر قرائت بی‌معناست؛ زیرا رسم تابعی از قرائت است و به جهت اتفاق نظر بر شیوه صحیح قرائت صورت می‌پذیرد. در مقام بررسی، این دلیل تنها تطابق قرائت منزله با رسم مصحف و عدم قرآنیّت قرائات مخالف با رسم را ثابت می‌کند؛ اما تشخیص قرائت منزله خارج از توان این دلیل است. وانگهی گزارشات تاریخی نشانگر راهیابی لحن و اختلاف در میان مصاحف هستند (سجستانی، کتاب المصاحف، ۱۴۲۳: ۲۲۷-۲۲۸). به همین خاطر، هم ائمه اطهار علیهم‌السلام و هم صحابه و دانشمندان بزرگ، بر سنت بودن قرائت و لزوم تلقی شفاهی آن از اساتید و مشایخ تأکید می‌ورزیدند. دانشمندانی نیز که مطابقت با رسم مصحف را شرط قرائت متواتر دانسته‌اند، با تنبّه به وجود برخی مخالفت‌ها میان قرائات متواتر و رسم مصحف، مراد از تطابق را تطابق احتمالی خوانده‌اند که بر اساس آن ابدال، ادغام و حتی حذف پاره‌ای حروف، مخالفت به حساب نمی‌آید (ولدأباه، همان، ۲۹). قرائت اساساً از مجرای اعتماد بر مشایخ و شنیدن از ایشان ثابت می‌شود و تعلیل آن به وحدت رسم، اشتباه است.

ب) حقیقت نازله به قصد بیان و اعجاز؛ این تعبیری است که در کلمات زرکشی به چشم می‌خورد (زرکشی، البحر المیخت، ۱۳۷۶، ۱/ ۳۱۸) و بر اساس آن، تغییرات در کیفیت حروف یا طریقه نطق به آن‌ها که غیر مخلّ به بیانیت و یا اعجاز قرآنند، به تغییر قرآن نمی‌انجامد. بر این مبنا، هیچ ملازمه‌ای میان تواتر قرآن با قرائات وجود ندارد؛ زیرا در این صورت، قرائات مادامی که به بیان و اعجاز قرآنی لطمه نزنند، «قرائت قرآن» اند، هرچند «قرائت قرآنی» نباشند، یعنی قرآن با آن قرائت نازل نشده باشد.

ج) اسم برای ماده و صورت؛ مدعیان این دیدگاه برآنند که قرآن اسم برای آن چیزی است که دواعی مختلف بر نقل آن صورت گرفته؛ از این رو ماده و صورت الفاظ، جزو قرآن به شمار می‌روند، اما اختلاف در نحوه اداء از قبیل آن، جزو قرآن به شمار نمی‌رود و نیازی به تواتر آن‌ها هم نیست. ابن حاجب، رضی‌الدین و جمال خوانساری این دیدگاه را برگزیده‌اند (نویری، همان، ۱/ ۱۱۸؛ مجاهد، همان، ۳۲۳). صاحب جواهر نیز، ضمن بحث از مراعات ادغام و مانند آن، مراد از قرآن را اعراب و بناء و بنیة کلمات می‌داند و قرائت ناس را منصرف از رعایت هیئت نطق می‌خواند (نجفی، جواهر الکلام، ۱۴۰۴: ۹/ ۲۹۳). این دیدگاه نیز قاصر از اثبات تواتر قرائات و نقد پیشین بر آن وارد است.

د) اسم برای سطح گفتاری؛ این دیدگاه را برخی معاصران طرح کرده‌اند و قرآن و قراءات را به یک معنا دانسته‌اند (بلاغی، همان، ۱/ ۳۰؛ محسن، القرائات و أثرها فی علوم العربیه، ۱/ ۱۱-۱۰). بر این اساس، گرچه تواتر قرآن به معنای تواتر قرائت است، لیک تواتر قرآن در این سطح اول کلام ثابت می‌شود. وانگهی به استثنای مواردی که به تغییرات زبانی و یا عربیت زبان مربوط و با نزول قرآن به زبان عربی مبین ناسازگار هستند، دلیلی بر لحاظ سایر ویژگی‌های گفتاری در صحت تسمیه قرآن به عنوان کلام الله، وجود ندارد. از این رو اگر کسی به رعایت این امور قادر نباشد، همچنان قاری قرآن کریم تلقی می‌شود. فرض بگیریم شخصی در مقام حکایت کلام دیگری، به جای استفاده از واژه «ترش»، از «تُرش» استفاده کرد، یا آن را با لهجه اصفهانی تلفظ نمود، آیا وی تغییری در کلام داده است؟ با این ترتیب، عمده اختلاف در اصول القراءة و نیز بخش وسیعی از اختلافات فرشی، تغییری در قرآن کریم پدید نمی‌آورند.

۳-۷. اقتضای سندیت، عصمت، و اتمام حجت بودن قرآن

طرفداران وحدت و نیز تعدد قرائات، در اثبات مدعای خود، عدم تواتر را به منزله راهیابی تحریف به قرآن کریم دانسته‌اند. چنان که آیت‌الله مکارم، اختلاف قرائات مغیر معنی را با فرض عدم وجود قرائت متواتره، به معنای عدم حفظ قرآن از دستبرد تحریف می‌داند (مکارم، انوار الاصول، بی‌تا: ۲/ ۳۴۹).

این دلیل نیز ناکافی می‌نماید؛ چه مستند اقتضای عصمت قرآن از تحریف قرار گیرد و چه عدم تواتر را با سندیت و یا اتمام حجت بودن قرآن در تعارض ببیند؛ زیرا اتمام حجت بودن قرآن، بسان حدیث، بر مبنای حجت واصل قرار دارد نه حجت صادر؛ سندیت قرآن کریم نیز با توجه به تواتر معنوی این کتاب آسمانی، ثابت تلقی می‌شود. اعجاز بیانی قرآن نیز بر محور سوره است و اختلافات جزئی قرائی، اخلاقی بر آن وارد نمی‌کند. وانگهی افصحیت نحوه اداء واژه تا حدودی متغیر و نسبی و تابع عادات زبانی به شمار می‌رود. تنها موضوع باقیمانده بحث عصمت قرآن کریم از تحریف است. در پاسخ به این تنافی، باید چند امر مهم را در نظر داشت:

الف) نفی تواتر قرائات نه به معنای نفی چندنزولی بودن قرآن، بلکه به معنای عدم امکان استدلال بر آن است.

ب) بر فرض تک‌نزولی بودن قرآن، قرائات مختلف، لزوماً تغییر در قرآن کریم را در پی ندارند.

ج) هر تغییری به معنای تحریف نیست زیرا اولاً شاید تغییرات، تقریری باشند و با وجود آن احتمال تحریف منتفی است. در این زمینه آیت‌الله جوادی می‌آورد:

بر فرض تسلیم که قرآن یک طور نازل شده است، اما نکته آن است که اجازه قرائت آن به چند گونه دیگر نیز از طرف خداوند صادر شده است، بنابراین همه آن قرائت‌های مأثور و مجاز طبق وحی است (جوادی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹).

ثانیاً بر فرض عدم تقریری بودن قرائات یا موردی بودن تقریرات صادره، خصوصاً در مورد قرائاتی که تأثیرات معنایی دارند، باید گفت که هرگونه تغییری، لزوماً به معنای تحریف نیست؛ زیرا تحریف به معنای تغییری است که بر اثر آن، حقیقتی پوشیده بماند و خلاف آن وانمود شود، حال آنکه در موارد اختلاف قرائت، نهایتاً حقیقت امر روشن نیست و ما نمی‌دانیم کدامین قرائت از حقانیت برخوردار است.

نتیجه

۱. قرآن، اسم برای صورت زبانی، قرائت اسم برای صورت گفتاری و رسم مصحف اسم برای صورت نوشتاری وحی الهی است؛ از این رو، بحث در تواتر قرائت، مستقل از تواتر رسم و قرآن است. بنابراین بروز تغییر در سطح قرائت، لزوماً به معنای تغییر قرآن یا رسم نیست.

۲. گرچه تردیدی در شهرت قرائات رایج نیست، لیک عمده‌ترین مجرای اثبات قرائت منزله، تواتر است و شهرت زمانی به کار اثبات قرائت منزله می‌آید که تنها یک قرائت مشهور در مقابل قرائات شاذّه قرار گرفته باشد.

۳. همه دلایل یاد شده در جهت اثبات تواتر قرائت و یا قرائات، ناتمام‌اند. گرچه قرائات معتبر در شاکله کلی خود، ریشه در عصر معصوم دارند، لیک دلیلی بر حقانیت آن‌ها نیست. گرچه شواهد و قرائن بیانگر ثبوت تنها یک قرائت منزله حکایت است.

پی‌نوشت

[۱] محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن عبد الرحمن بن أبی هاشم عن سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله عليه السلام: كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ فَإِذَا قَامَ الْقَائِمُ قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى حَدِّهِ وَ أَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلَيَّ عليه السلام (كلینی، کافی، ۶۳۳/۲).

[۲] ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (اسراء/ ۱۰۶).

[۳] بسا بتوان گفت مراد دانشمندان شیعه از تواتر قرائات سبعة و عشرة، تواتر تا عصر معصومین علیهم السلام است. شاهد بر مدعا، ذکر این نظریه در میان فقها است که به بررسی قرائات معتبره اهتمام دارند نه منزله.

فهرست منابع

۱. ابن جزرى، محمد، النشر فى القراءات العشر، تحقيق على ضباع، بى جا، المطبعة التجارية الكبرى، بى تا.
۲. ابن جزرى، محمد، غاية النهايه فى طبقات القراء، بى جا: مكتبة ابن تيميه، ۱۳۵۱.
۳. ابن جزرى، محمد، منجد المقرئين و مرشد الطالبين، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب ارنؤوط، بيروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن عربى، محمد، العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبى، مصر: دارالتراث، بى تا.
۶. ابن عطيه، عبدالحق، المحرر الوجيز، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن قتيبه، عبدالله، تأويل مشكل القرآن، بيروت: دارالكتب العلميه، بى تا.
۸. ابن قدامه، عبدالرحمان، الشرح الكبير على متن المقنع، بى جا: دار الكتب العربى، بى تا.
۹. ابن لحام، على، المختصر فى أصول الفقه، تحقيق محمد مظهرقا، مكه: دانشگاه ملك عبدالعزيز، بى تا.
۱۰. ابن مجاهد، احمد، كتاب السبعة فى القراءات، تحقيق شوقي ضيف، مصر: دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۱۲. ابو شهبه، محمد، المدخل لدراسه القرآن الكريم، رياض: داراللواء، ۱۴۰۷ق.
۱۳. ابوحيان، محمد، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق صدقى جميل، بيروت: دارالفكر، ۱۴۲۰ق.
۱۴. ابوشامه، عبدالرحمن، المرشد الوجيز، تحقيق طيار آلتى قولاج، بيروت: دارصادر، ۱۳۹۵ق.

۱۵. آبیاری، ابراهیم، الموسوعة القرآنية، بی جا: مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ق.
۱۶. اصفهانی، محمود، بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقیق محمد مظهر بقا، عربستان: دارالمدنی، بی تا.
۱۷. آل اسماعیل، نبیل، علم القرائات نشأته أطواره أثره فی العلوم الشرعیه، ریاض: مكتبة الملك فهد، ۱۴۲۱ق.
۱۸. بخاری، محمد، الجامع الصحيح المختصر، تحقیق مصطفى ديب البغا، یمامه و بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
۱۹. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۲۰. بهایی، محمد، زبدة الأصول، تحقیق کریم فارس حسون، قم: مرصاد، بی تا.
۲۱. بیللی، احمد، الاختلاف بین القرائات، بیروت: دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۲۲. تبریزی، موسی، اوثق الوسائل، قم: انتشارات کتبی نجفی، ۱۳۶۹ش.
۲۳. تونی، عبدالله، الوافیه فی الأصول، بی جا: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۴. جرمی، ابراهیم محمد، معجم علوم القرآن، دمشق: دارالقلم، ۱۴۲۲ق.
۲۵. جزائری، طاهر، التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، بیروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۲۶. جوادى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۲۷. حبش، محمد، القرائات المتواترة و أثرها فی الرسم القرآنی، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۲۸. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم: اسماعیلیان، بی تا.
۲۹. دانی، عثمان، جامع البیان فی القراءات السبع، امارات: جامعة الشارقة، ۱۴۲۸ق.
۳۰. دمیاطی، احمد، اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، تحقیق أنس مهرة، لبنان: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۷ق.
۳۱. دوسری، ابراهیم، مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات، ریاض: دارالحضارة للنشر، ۱۴۲۹ق.

۳۲. رازی، محمد، مفاتیح الغیب، سوّم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. زرقانی، محمد، مناهل العرفان، بی‌جا: مطبعة عیسی الیابی، بی‌تا.
۳۴. زركشي، محمد، البحر المحيط، تحقیق محمد تامر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۳۵. زركشي، محمد، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابراهیم، بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
۳۶. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الإسلامی، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۹ق.
۳۷. سجستانی، عبدالله، کتاب المصاحف، تحقیق محب الدین عبدالسبحان، بیروت: دارالبشائر الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۳۸. سخاوی، علی، جمال القراء وکمال الإقراء، تحقیق مروان عطیه، دمشق و بیروت: دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۸ق.
۳۹. سندی، عبدالقیوم، صفحات فی علوم القراءات، بی‌جا: المكتبة الأمدادیه، ۱۴۱۵ق.
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بی‌جا: هیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن، تدريب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، ریاض: مكتبة الرياض الحديثة، بی‌تا.
۴۲. شهید ثانی، زین الدین، روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲.
۴۳. شهید ثانی، زین الدین، الحاشیة الأولى علی الألفیه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۴۲۰ق.
۴۴. شوکانی، محمد، ارشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، تحقیق احمد عزو عنایه، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۹ق.
۴۵. شیرازی، سید محمدحسن، تقریرات شیرازی، بی‌جا: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.

۴۶. طبرسی، ابونصر حسن بن فضل، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۴۷. طویل، سید رزق، مدخل فی علوم القرائات، بی جا: المكتبة الفیصلیه، ۱۴۰۵ق.
۴۸. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۴۹. فضلی، عبدالهادی، القرائات القرآنیة، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۵۰. قابه، عبدالحلیم، القراءات القرآنیة تاریخها ثبوتها، حجیتها و احکامها، بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۹۹۹م.
۵۱. قاضی، عبدالفتاح، البدور الزاهره فی القراءات العشر المتواتره، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۵۲. قطیفی، احمد، رسائل آل طوق القطیفی، بیروت: دارالمصطفی لإحياء التراث، ۱۴۲۲ق.
۵۳. کلینی، محمد، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۵۴. مجاهد، سید محمد، مفاتیح الأصول، قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
۵۵. محدث نوری، چند نکته در باب تواتر، تحدی و اعجاز، سفینه، سال ششم، ش ۲۱، زمستان ۱۳۸۷.
۵۶. محیسن، محمد محمد، القراءات و أثرها فی علوم العربیه، قاهره: مكتبة الكليات الأزهریه، ۱۴۰۴ق.
۵۷. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۸۶ش.
۵۸. مغربی، یوسف، الکامل فی القراءات و الأربعین الزائدة علیها، تحقیق جمال الشایب، بی جا: مؤسسه سما، ۱۴۲۸ق.
۵۹. مفلح القضاة، محمد، مقدمات فی علم القراءات، عمان: دار عمار، ۱۴۲۲ق.
۶۰. مقریزی، احمد، امتناع الأسماع، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۶۱. مکارم، ناصر، انوار الأصول، قم: مدرسه امام علی (ع)، بی تا.

۶۲. مکی بن ابی طالب، الإبانة عن معانی القراءات، تحقیق عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر: دار نهضة، بی تا.
۶۳. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الأصول، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۶۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تحقیق عباس قوچانی - علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۶۵. نراقی، احمد، مناهج الأحکام و الأصول، قم: مؤلف، بی تا.
۶۶. نووی، یحیی بن شرف، المجموع شرح المهدب، بی جا: دارالفکر، بی تا.
۶۷. نویری، محمد، شرح طيبة النشر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
۶۸. نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۶۹. ولد اباه، محمد مختار، تاریخ القراءات فی المشرق و المغرب، مراکش، آیسسکو، ۱۴۲۲ق.