

## قرائت حدر در تجوید و فقه\*

محمد صادق یوسفی مقدم\*\*

### چکیده

در این نوشتار پس از مفهوم شناسی حدر در لغت، فقه و تجوید و تقسیم قرائت تجویدی به قرائت ترتیل، تحقیق، تدویر و حدر، و ارائه تعریفی از قرائت حدر، به بیان اقسام قرائت پرداخته شده و ثابت شده است که قرائت حدر از اقسام قرائت تجویدی بوده و رعایت احکام تجویدی در آن ضروری است. سپس با تبیین حکم شرعی قرائت حدر، مفهوم اصطلاح هذرمه از منظر لغت، فقه، تجوید بررسی و روایات خاص آن تحلیل شده و بر خلاف مشهور اثبات گردیده است که قرائت هذرمه در روایات مرادف قرائت حدر در دانش تجوید بوده و آن دوازده حکمی یکسان برخوردارند.

واژگان کلیدی: قرآن، قرائت، فقه، تجوید، تحذیر، حدر، هذرمه.

---

\* تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۰ و تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۲۶.

\*\* عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (y\_moqaddam@yahoo.com).

## مقدمه

هر چند در فقه از برخی اقسام قرائت مانند تجویدی و ترتیلی سخن به میان آمده است، ولی در باره برخی از اقسام آن مانند قرائت حدر تحقیق بایسته‌ای انجام نگرفته است. در باره قرائت حدر پرسش‌های اساسی به این شرح مطرح است: آیا قرائت به روش حدر به رغم تسریع در آن، از اقسام قرائت تجویدی بوده و باید موجود باشد؟ آیا قرائت حدر که برای درک ثواب بیشتر انجام می‌پذیرد، مانند سایر قرائات، از مستندات علمی خاصی برخوردار است؟ آیا قرائت هذرمه همان قرائت حدر است یا آن دو، دو قرائت متمایز و متفاوت‌اند؟

در این نوشتار سعی شده است به پرسش‌های یاد شده، دقیق و در عین حال به صورت مختصر پاسخ داده شود، به این نحو که قرائت حدر هر چند به میزان سایر اقسام قرائت از استواری الفاظ برخوردار نیست و مانند قرائت ترتیل، مورد ترغیب آیات و روایات قرار نگرفته است، اما بررسی مستندات علمی نشان می‌دهد که قرائت حدر افزون بر آنکه از اقسام قرائت تجویدی است، از پشتوانه روایی نیز برخوردار می‌باشد. نیز روایات خاص هذرمه، نه تنها نفی اعتبار قرائت هذرمه نیست، بلکه تحلیل آن روایات بیانگر اعتبار و استحباب قرائت هذرمه و همسانی آن با قرائت حدر است.

## مفهوم‌شناسی حدر

### ۱. حدر در لغت

حدر در لغت به معنای فرود آمدن از بالا به پایین و سرازیر شدن، همراه با سرعت و تندی است، (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹ق: ۱۷۸/۳) در برابر «صعد» که به معنای بالا رفتن به مکان مرتفع و مشرف است (همان، ۲۸۹/۱). به طور معمول صعود با آرامی و کندی و حدر با سرعت و تندی، انجام می‌پذیرد. همچنین حدر به معنای سرعت در هر چیزی نیز آمده است (زبیدی، تاج العروس، ۱۴۱۴ق: ۲۵۷/۶). با توجه به این که معنای مطابقی حدر هبوط است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵ق: ۱۷۲/۴) و هبوط با سرعت روی می‌دهد، باید سرعت را لازمه هبوط و افتادن از بلندی به پایین دانست. از این رو ابن جزری می‌نویسد: حدر مصدر از فعل حدر یحدر، (به فتح دال در فعل ماضی و ضم آن در فعل مضارع) از حدور به معنای هبوط، خلاف صعود است و لازمه هبوط سرعت داشتن است (لبیب السعید، التغنی بالقرآن، ۱۹۷۰: ۲۰۷/۱).

## ۲. حدر در اصطلاح

با توجه به کاربرد حدر در اصطلاح دانش تجوید و دانش فقه، نخست به صورت مختصر اصطلاح حدر در دانش فقه را بیان می‌کنیم سپس به بررسی اصطلاح حدر در دانش تجوید می‌پردازیم.

## ۳. تحدید در دانش فقه

واژه حدر در اصطلاح فقه، در برابر ترتیل به کار می‌رود (عبدالمنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ۱۴۱۹: ۱/۵۵۵). هر چند واژه حدر در معاجم فقهی، در قرائت سریع، به صورت یک اصطلاح، به کار رفته است (فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ۱۴۱۵ق: ۷۰۴ و ۹۵۴). ولی بیشترین استعمال فقهی آن در مورد کیفیت قرائت اقامه نماز است. فقیهان جملگی بر این باورند که اذان با ترتیل و اقامه به صورت حدر، خوانده می‌شود (شهید ثانی، روض الجنان، ۱۴۲۲: ۲/۶۵۱؛ سبزواری، مهذب الاحکام، ۱۴۱۳: ۱/۲۵۵ و بحرانی، الحدائق الناظرة، ۱۴۰۵: ۷/۴۱۰) آنان بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام که فرموده است: «الأذان والإقامة مجزومان» (صدوق، من لایحضره الفقیه، بی تا: ۱/۲۸۴)، (در روایت دیگری به جای کلمه مجزومان، موقوفان به کار رفته است (همان). بر این باورند که حدر در قرائت به معنای ترک وقوف نیست، بلکه به معنای کوتاه کردن وقوف است (همان). با اینکه در فقه واژه حدر کمتر در مورد قرائت به کار رفته است، اما از نظر معنا تفاوتی بین حدر در اقامه و حدر در قرائت نیست. این مطلب در معاجم فقهی بیان شده است (عبدالمنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ۱۴۱۹: ۱/۲۵۸).

واژه حدر در روایات نیز بیشتر در کار برد فقهی یاد شده به کار رفته است. چنان که حسن بن السری از قول امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرموده است: «الاذان ترتیل والإقامة حدر»؛ «اذان را با ترتیل و اقامه را با حدر و سریع بخوانید» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۳/۳۰۶).

## ۴. حدر در دانش تجوید

در اصطلاح دانش تجوید، قرائت به روش حدر در برابر قرائت به روش تحقیق است (ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۱۴۲۱: ۱/۲۰۷). به این معنا که قرآن در قرائت تحقیق با درنگ بیشتر و در قرائت حدر با سرعت بیشتر خوانده می‌شود. در حقیقت حدر در اصطلاح، همان معنای التزامی حدر در لغت است. از این رو جزری می‌نویسد: تعریف قرائت حدر، به سرعت در قرائت، تعریف شیء به لازم آن است (همان).

سیوطی در تعریف قرائت حدر چنین می‌نویسد: «حدر به فتح حاء و سکون دال، به معنای سهولت، سرعت و سبکی در قرائت است، که با قصر، تسکین، اختلاس، بدل، ادغام کبیر، تخفیف همزه و مانند آن، از اموری که روایت آن صحیح باشد، حاصل می‌شود، البته با رعایت اعراب، سلامت لفظ و اداء کامل حروف، بدون بریدن حروف مد، نیز بدون اختلاس بیشتر حرکات و زوال صدای غنه. در قرائت حدر نباید به گونه‌ای تفریط کند که از قرائت صحیح خارج شده و به آن تلاوت نگویند». ابن کثیر، ابو جعفر و نیز آنان که مد منفصل را با قصر تلاوت می‌کنند، مانند ابو عمرو و یعقوب، با روش حدر، قرائت می‌کرده‌اند (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶: ۱/۳۲۳ و ۳۲۴).

ابن جزری در باره معنای اصطلاحی حدر چنین می‌نویسد: حدر در اصطلاح قرآء عبارت از درهم پیچیدن قرائت، سرعت و آسان ساختن آن از طریق قصر و کوتاه نمودن قرائت، ساکن خواندن متحرک، اختلاس، ادغام کبیر، تخفیف همزه و... همراه با وصل، رعایت اعراب، اداء صحیح لفظ و تمکن و استواری حروف انجام می‌گیرد. این قرائت در نزد عالمان تجوید نقطه مقابل و ضد قرائت «تحقیق» به شمار می‌رود (ابن جزری، النشر فی قرائات العشر، بی‌تا: ۱/۲۰۷) حدر به معنای یاد شده در معجم اصطلاحی (فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ۱۴۱۵: ۹۹) و معجم لغوی (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵: ۴/۱۷۲ «حدر») نیز آمده است.

### حدر از اقسام قرائت تجویدی

قرائت تجویدی به چهار قسم تقسیم می‌شود که عبارت است از تحقیق، ترتیل، تدویر و تحدیر. ابن جزری در کتاب النشر (ابن جزری، النشر فی قرائات العشر، بی‌تا: ۱/۲۰۷) و سیوطی در کتاب التخبیر آن را به سه قسم تحقیق، تدویر و تحدیر، تقسیم کرده‌اند (سیوطی، التمجید فی علم التفسیر، ۱۴۲۱: ۷۶). ولی هر دو پذیرفته‌اند که قرائت ترتیل، قسیم آن سه قرائت است، به این صورت که ابن جزری در التمهید (ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۱۴۲۱: ۶۲) و سیوطی در الاتقان (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶: ۱/۳۲۳ و ۳۲۴) هدف قرائت ترتیل را تدبیر و استنباط و هدف قرائت تحقیق را آموزش و ریاضت دانسته و از این رهگذر ترتیل را قسیم آن سه قرار داده‌اند. بسیاری از عالمان تجوید نیز، آن را به چهار قسم یاد شده تقسیم کرده‌اند (لبیب، التغنی بالقرآن، ۱۹۷۰: ۵۸ و ۶۰؛ شافعی حفیان، الوافی فی کیفیه ترتیل القرآن الکریم، ۱۴۲۱: ۱/۹۳؛ حجتی، تجوید قرآن کریم، ۱۳۸۱: ۱۶-۲۰).

به نظر می‌آید تقسیم تجوید به تحقیق، ترتیل، تدویر و حدر، صحیح‌ترین نوع تقسیم است، زیرا ملاک تقسیم، تنها سرعت و بطء زمان قرائت و چگونگی ادای حروف و کلمات آیات نیست، بلکه ملاحظه کارکرد و اهداف هر یک از قرائات، در این تقسیم‌بندی نقش دارد. بر این اساس تدبر در معنای آیات به عنوان هدف قرائت ترتیل، ریاضت و تعلیم مخاطب، به عنوان هدف قرائت تحقیق دانسته شده است، و دانی پیش‌تر از جزری و سیوطی بر این نکته تأکید دارد که فرق ترتیل و تحقیق در این است که ترتیل برای تدبر، تفکر و استنباط است و تحقیق برای ریاضت و تمرین زبان و نیز آموزش مخاطب (دانی، التحدید فی الإقتان و التجوید، ۱۴۲۱: ۷۰). چنانکه به دست آوردن ثواب به عنوان هدف، برای قرائت حدر، تعریف شده است و تدویر را نیز قرائتی میانگین و حد وسط قرائت ترتیل و قرائت حدر، برشمرده‌اند و علت آن است که هدف قرائت ترتیل (تدبر و استنباط در قرآن)، نیز هدف قرائت حدر (نیل به ثواب بیشتر)، هر چند در مرتبه‌ای پایین‌تر، در قرائت تدویر، قابل دست‌یابی است و شاید از همین رو است که به گفته ابن جزری (همان) و سیوطی (سیوطی، الإقتان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶: ۱/۳۲۴): اکثر «اهل اداء» و قاریان، از بین قرائات یاد شده، قرائت تدویر را پسندیده و برگزیده‌اند. نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که هر چند انواع چهارگانه قرائت تجویدی از حیث سرعت و بطء در زمان قرائت و نیز هدف قرائت با یکدیگر فرق دارند، ولی در رعایت حق و مستحق حروف که ماهیت قرائت تجویدی است، با یکدیگر اشتراک دارند. این مطلب در بیان مفهوم اصطلاحی قرائت حدر، روشن خواهد شد.

### لزوم رعایت احکام تجوید در قرائت حدر

به رغم جواز سرعت در قرائت حدر، بزرگان عرصه قرائت مانند ابن جزری بر لزوم رعایت احکام و قواعد تجوید در آن، مانند سایر اقسام قرائت، تصریح و تأکید کرده‌اند (ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱/ ۲۱۲ و ۲۰۷) و پس از وی بسیاری از نویسندگان علم قرائت و تجوید نیز آن را یاد آور شده‌اند (غوثنانی، تیسیر أحكام التجوید، ۱۴۲۷: ۵؛ شافعی، الوافی فی کیفیه ترتیل القرآن الکریم، ۱/ ۹۳؛ العجرمی، معجم علوم القرآن، ۱۴۲۲: ۲۶۵).

محمد باقر حجتی با بیان اینکه قرائت حدر برای فزونی بهره و حسنات و احراز فضیلت تلاوت قرآن کریم مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ می‌نویسد: البته نباید حروف از رهگذر قرائت حدر دچار نقص و بریدگی گردد و صوت غنه از دست رود، و اکثر حرکات دچار اختلاس

شود. و نیز باید از تفریط و سهل انگاری در قرائت خودداری گردد، و سهل انگاری را به جایی سوق ندهد که قرائت، صحت خود را از دست دهد، و سرانجام نتوان چنان قرائتی را «تلاوت» تلقی کرده و بالاخره نباید در قرائت حدر؛ از حد ترتیل (مناسب آن بود که به جای ترتیل، تجوید به کار می‌رفت، زیرا تجوید مقسم تحذیر و ترتیل است و آنچه در تحذیر باید رعایت گردد ویژگی‌های تجوید است) و ظاهر ساختن حروف خارج گردد (حجتی، تجوید قرآن کریم، ۱۳۸۱: ۱۶-۲۰، به نقل از ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۱۴۲۱: ۱/۲۰۷).

قدوری از قول بسیاری از پیشوایان علم قرائت از جمله أحمد بن حسین بن مهران (ت ۳۸۱ ق) می‌نویسد: قاری در قرائت حدر، آسان، سریع و سبک، قرائت می‌کند، ولی نه تنها به هیچ حرفی اخلاص وارد نمی‌نماید، بلکه حق هر حرفی را از سکون، حرکت، مد و تشدید، نیز رعایت می‌کند (غانم قدوری، الدراسات الصوتية عند علماء التجوید، ۱۴۲۴: ۴۷۱).

با توجه به تعریف اصطلاحی حدر و ضرورت رعایت احکام و قواعد تجوید در قرائت حدر، این نکته آشکار می‌شود که رعایت حق و مستحق حروف در قرائت حدر، دشوار بوده و تنها از اساتید ماهر فن قرائت، ساخته است، زیرا حدر مرزی است که اگر همراه با مهارت و توانایی نباشد، قاری به لحن خفی و با لحن جلی کشیده می‌شود. از این رو از ابن مجاهد سؤال شد: چه کسی در قرائت تواناتر است؟ «من أقرأ الناس؟» در پاسخ گفت: آن کس که بتواند در قرائت حدر، حق حرف را تثبیت کند. «من حقق في الحدر» (همان، به نقل از أحمد بن أبي عمر، الإيضاح، ۶۷).

بر همین اساس لیبیب سعید می‌نویسد: هرگونه قرائت قرآنی، ناچار باید به صورت مجود قرائت شود، چنانکه در قصیده جزریه آمده است که هر کس در قرائت خود تجوید را رعایت نکند گناه کار است، (من لم یجود القرآن آثم). وی اضافه می‌کند که برهان الدین القلقیلی، در شرحش بر قصیده جزری حدیثی را نقل می‌کند مبنی بر این که: هر کس در قرائت قرآن تجوید را رعایت نکند، از نظر پیامبر ﷺ فاسق نامیده شده است، (إن النبی ﷺ سمی قارئ القرآن بغیر تجوید فاسقا) لیبیب سعید در ادامه می‌گوید: مذهب امام ما، شافعی رضی الله عنه، نیز همین است (لیبیب، التغنی بالقرآن، ۱۹۷۰: ۶۱).

حق آن است که اگر قاری در قرائت حدر سبب لحن جلی شود، الفاظ قرآن را تغییر داده و گناه کار محسوب می‌شود، از این رو قرائت مجود قرآن در هر قسمی از اقسام قرائت، لازم

است. اما صحت ادعای لیبیب سعید (مذهب امام ما، شافعی رضی الله عنه، نیز همین است)، به تصریح دمیاطی از قول امام شافعی، متوقف است بر صحت حدیث. (ان صح الحدیث فهو مذهبی و اضربوا بقولی الحائط) (البکری، اعانة الطالبین، ۱۴۱۸/۱۹۹۷: ۵/۱) از این رو ایشان باید سندی بر صحت حدیث ارائه کند که نکرده است. افزون بر آن با توجه به مراجعه به عمل آمده، معلوم شد که حدیث یاد شده در منابع معتبر اهل سنت وجود ندارد.

### تعریف قرائت حدر

با توجه به آنچه بیان شده، قرائت حدر را به این شرح می‌توان تعریف کرد: حدر قرائتی است که قاری با التزام به رعایت قواعد و احکام تجوید، قرآن را با سرعت بیشتر از قرائت تدویری، قرائت می‌کند.

از نظر ابن جزری، قرائت حدر، روش ابن کثیر و ابی جعفر و قرآء دیگری از قبیل ابی عمرو، یعقوب، قالون، اصفهانی و کسانی است که مد منفصل را به قصر می‌خواندند (ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۱۴۲۱: ۲۰۷/۱).

### هدف قرائت حدر

بر اساس صریح برخی آیات قرآن، غرض اصلی از نزول و قرائت قرآن کریم، تدبر و تفقه در آیات است، تا در نتیجه خردمندان برای عمل، از آن پند گیرند. ﴿كُنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص / ۲۹) (قرآن) کتابی مبارک است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم، تا در آیاتش بیندیشند و خردمندان از آن پند گیرند.

با توجه به این که قرائت به روش حدر، سبب می‌شود قاری نتواند در آیات قرآن تدبر و تأمل کند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بر قرائت حدر نقش و هدف بایسته‌ای مترتب است؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش لازم است به صورت مختصر برخی از روایاتی را که درباره سرعت در قرائت قرآن آمده و نیز دیدگاه فقیهان و عالمان تجوید در باره آن روایات را، بررسی کنیم.

### مفاد روایات

از روایات استفاده می‌شود که قرائت سریع قرآن، با هدف جلب پاداش و ثواب بیشتر صرف نظر از تدبر در آیات، جایز است. چنانکه در برخی از روایات بر قرائت هر یک از حروف ثوابی خاص مترتب کرده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۶۱۲/۲). و در برخی روایات قرائت قرآن در

یک شب مجاز و در سه شب، مطلوب دانسته شده است (همان، ۶۱۷). اکنون با توجه به کثرت روایات تنها به ذکر یک روایت اکتفاء می‌کنیم.

«عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ قَرَأَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي صَلَاتِهِ قَائِمًا يَكْتُبُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ مِائَةً حَسَنَةً فَإِذَا قَرَأَهَا فِي غَيْرِ صَلَاةٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ - عَشْرَ حَسَنَاتٍ وَإِنْ اسْتَمَعَ الْقُرْآنَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ حَسَنَةً وَإِنْ خَتَمَ الْقُرْآنَ لَيْلًا صَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ حَتَّى يَصْبِحَ وَإِنْ خَتَمَهُ نَهَارًا صَلَّتْ عَلَيْهِ الْحَفَظَةُ حَتَّى يَمْسِيَ وَكَانَتْ لَهُ دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ وَكَانَ خَيْرًا لَهُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ...» (همان، ۶۱۱/۲).

حسین بن علی علیه السلام می‌فرماید: هر کس در حال ایستاده، در نماز، آیه‌ای از کلام خداوند عز و جل را تلاوت کند، خداوند در برابر هر حرف صد حسنه برایش می‌نویسد و اگر در غیر نماز بخواند، خداوند سبجان در برابر هر حرف، ده حسنه برایش می‌نویسد و اگر قرآن را گوش کند در برابر هر حرف یک حسنه دارد. اگر در شب، قرآن را ختم کند، ملائکه تا صبح بر او صلوات و درود می‌فرستند و اگر در روز ختم نماید، ملائکه‌ای که حافظ اویند تا شب بر وی درود خواهند فرستاد، چنین کسی، دعایش مستجاب است و بهتر از آنچه میان آسمان تا زمین است برایش خواهد بود». از نظر مجلسی این روایت قوی و قابل اعتماد است (مجلسی، بحار الانوار، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۲۹).

روایت یاد شده، و نیز سایر روایاتی که از آن‌ها گزارش داده شد، به صراحت کسب ثواب بیشتر را هدف قرائت سریع قرآن دانسته است. بدیهی است که ختم قرآن در یک شب و یا سه شب، جز با تسریع در قرائت، امکان پذیر نخواهد بود.

#### دیدگاه اندیشمندان

بسیاری از عالمان تجوید، غرض از قرائت حدر را تکثیر حسنات و کسب فضیلت تلاوت دانسته‌اند، دانی می‌گوید: برای کسی که می‌خواهد بر حسنات خود بیافزاید و علاقه‌مند است که قرآن را ختم کند، می‌تواند قرآن را با حدر و هذر مه قرائت کند، زیرا قرائت هر حرف قرآن ده حسنه دارد و رحمت خدا در هر ختمی از قرآن نازل می‌شود (غانم قدوری، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ۱۴۲۴: ۴۷۲). ابن جزری نیز با تعبیری متفاوت و مفادی واحد همین غرض را برای قرائت حدر نقل کرده است (ابن جزری، التمهيد في علم التجويد، ۱۴۲۱ق: ۶۳-۶۲).



از این رو دیدگاه فیض کاشانی که گفته است: شاید مراد روایت یاد شده از ختم قرآن در یک شب یا یک روز، فراغت از قرائت است، نه آنکه قاری در یک شب یا یک روز کل قرآن را قرائت کند (فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۲۷/۹)، صحیح نیست و خلاف ظاهر روایت است، چنانکه مولی صالح مازندرانی گفته است: ظاهر روایت ختم کل قرآن در یک شب یا یک روز است (صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ۱۴۲۱: ۳۹/۱۱).

### حکم قرائت حدر

بر اساس مفاد روایات باید گفت که قرائت حدر قرآن مجاز، بلکه مستحب است، چنانکه عبدالاعلی سبزواری، ختم قرائت قرآن را در سه شب مانند ختم آن در یک ماه مستحب می‌داند (سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ۱۴۱۳ق: ۱۳۷/۷) با این همه باید توجه کرد که استحباب قرائت حدر قرآن، در حد قرائت ترتیل نیست. چنان‌که شیخ طوسی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمدقصری عاملی، ۱۶۲/۱۰) و طبرسی (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۹۵/۱۴۱۵: ۱۵۹/۱۰) می‌گویند: هر چند قرائت حدر مانند قرائت ترتیل جایز و نیکوست، ولی بر خلاف قرائت حدر به قرائت ترتیل، بیشتر ترغیب شده است.

### قرائت هذرمه

اکنون با توجه به روایات و دیدگاه اندیشمندان دینی مبنی بر استحباب قرائت حدر، لازم است روایات خاصی که با عنوان «قرائت هذرمه» وارد شده، به صورت مستقل بررسی شود.

#### مفهوم‌شناسی قرائت هذرمه

از اصطلاحات مربوط به قرائت که در منابع فقهی، تجویدی و روایات آمده، اصطلاح قرائت هذرمه است. لغت شناسان حدیث، مثل ابن سلام (ابن سلام، غریب الحدیث، ۱۳۸۴: ۲۲۰/۴)، و ابن اثیر (ابن اثیر، النهایه، ۱۳۶۴: ۲۵۶/۵)، مانند اهل لغت مثل خلیل فراهیدی (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹ق: ۱۲۷/۴)، زبیدی (زبیدی، تاج العروس، ۱۴۱۴: ۷۴۵/۱۷) و ابن منظور (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵: ۶۰۶/۱۲) آن را به سرعت در قرائت، فراوانی سخن و در هم آمیختگی، معنا کرده‌اند. عالمان تجوید مانند دانی (دانی، التحدید فی الإقتان و التجوید، ۱۴۲۱: ۷۱) و جزری (ابن جزری، التمهید فی علم التجوید، ۱۴۲۱: ۶۲) آن را مرادف قرائت حدر قرار داده و مانند قرائت حدر آن را مجاز دانسته‌اند. برخی از عالمان تجوید

آن را قرائتی غیر مجاز و متفاوت از قرائت حدر دانسته و می‌نویسد: اگر قاری با سرعت بیشتر از مرتبه حدر، قرائت کند، به گونه‌ای که در قصر مدها و اختلاس حروف از حد مجاز تجاوز کند، قرائتش را قرائت هذر مه می‌نامند، و رسول خدا در حدیثی از آن قرائت، نهی کرده است (غوثانی، تیسیر أحكام التجوید، ۱۴۲۵: ۲۱).

### قرائت هذر مه در روایات

به نظر می‌آید برای شناخت دیدگاه صحیح، باید روایاتی که در آن‌ها به طور خاص عنوان «هذر مه» وارد شده، بررسی شود، آنگاه روشن خواهد شد که قرائت هذر مه همان قرائت حدر است یا اصطلاحی متفاوت از آن است.

۱. در یکی از روایات علی بن ابی حمزه می‌گوید: در جلسه‌ای که من در خدمت امام صادق علیه السلام بودم، ابو بصیر خطاب به آن حضرت عرض کرد، جانم به فدایت، قرآن را در یک شب قرائت کنم؟ امام در پاسخ فرمود: نه، پرسیدم در دو شب؟ حضرت فرمود نه، تا اینکه سؤال من به قرائت در شش شب رسید، آنگاه حضرت با دستش اشاره کرد و با کلمه «ها» (واژه «ها» کلمه جواب و به معنای نعم است) فرمود: آری. سپس آن حضرت خطاب به ابا محمد (ابو بصیر) مدت ختم قرآن را یک ماه و کمتر از آن قرار داده و در مقام تعلیل می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَقْرَأُ هَذْرَمَةً وَ لَكِنْ يَرْتَلُّ تَرْتِيلاً إِذَا مَرَزَتْ بِأَيِّ فِيهَا ذِكْرُ النَّارِ وَقَفَتْ عِنْدَهَا وَ تَعَوَّذَتْ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ».

پس از آن ابو بصیر از قرائت هذر مه در ماه مبارک رمضان این‌گونه سؤال می‌کند: قرآن را در یک شب در ماه رمضان قرائت کنم؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: نه، پرسیدم در دو شب؟ حضرت فرمود نه، پرسیدم در سه شب؟ حضرت با کلمه «ها» و اشاره دست فرمود آری. آنگاه در مقام تعلیل برای جواز قرائت هذر مه فرموده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ لَهُ حَقٌّ وَ حُرْمَةٌ أَكْثَرُ مِنَ الصَّلَاةِ مَا اسْتَطَعْتَ» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۱۸ و ۶۱۹).

۲. صدر روایت از قرائت هذر مه نهی می‌کند «الْقُرْآنَ لَا يَقْرَأُ هَذْرَمَةً» و ذیل آن با تعبیر «ها» و با تعلیل «شَهْرُ رَمَضَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ»، آن را مجاز دانسته است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر قرائت هذر مه به صورت مطلق ممنوع است، چرا حضرت آن را در ماه رمضان اجازه داده است. از این رو باید گفت که مقصود امام از نهی قرائت هذر مه، نهی تحریمی نیست بلکه نهی کراهتی است و بسیاری از فقیهان بر این باورند که نهی کراهتی به

معنای مبعوضیت عمل نیست بلکه اصل عمل راجح است هر چند ثواب کمتری بر آن مترتب می‌باشد (محقق حلی، شرایع الاسلام، ۱۴۰۹: ۲۲/۱، محقق کرکی، جامع المقاصد، ۱۴۰۸: ۳۷/۲؛ محقق سبزواری، ذخیره المعاد، بی‌تا: ۳۴۵/۱). و چنانکه برخی از فقیهان گفته‌اند: کراهت در عبادات به معنای رجحان ترک، غیر معقول است، بلکه مستحیل است، زیرا اجتماع مبعوضیه و مقربیه در شیء واحد ممکن نیست، به جهت آنکه عمل عبادی صحیح و واقعی، متقوم است به اینکه نفس عمل دارای مصلحت و قابل تقرب باشد و به قصد تقرب نیز امتثال شود. حال آنکه مکروه به معنای مصطلح چون دارای مصلحت نیست، صلاحیت برای تقرب ندارد. بر این اساس اگر گفته شود نماز در لباس سیاه مکروه است، به معنای بطلان نماز نیست، بلکه آن نماز صحیح و مجزی است، و نهی از آن ارشاد است به اینکه نماز با لباس سیاه از ثواب کمتر و ملاک پایین تری برخوردار است (تبریزی، الانوار الالهیه فی المسائل العقائدیة، ۱۴۲۲: ۶۰).

در حقیقت این روایت مسلمانان را به قرائت ترتیل که سبب افزایش فهم آنان می‌شود، و از ثواب بیشتری برخوردار است دعوت کرده است و مفاد این نهی مطلق و عدم جواز قرائت هذر مه نیست، زیرا اگر قرائت هذر مه جایز نبود، به هیچ وجه امام آن را در ماه رمضان نیز مجاز نمی‌کرد. افزون بر آن، جمع بین روایاتی که قرائت حدر را در یک شب مجاز دانسته است و روایاتی که از قرائت هذر مه نهی کرده این است که نهی از قرائت هذر مه، نهی کراهتی باشد نه نهی تحریمی.

۲. در روایت دیگری علی بن ابی حمزة مطلب یاد شده را از ابو بصیر با کمی تغییر نقل کرده و می‌گوید خدمت امام صادق علیه السلام شرفیاب شدم، پس ابو بصیر به آن حضرت عرض کرد: «جُعِلَتْ فِدَاكَ أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي لَيْلَةٍ فَقَالَ لَا قَالَ فِي لَيْلَتَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فِي ثَلَاثٍ قَالَ هَا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ لِرَمَضَانَ حَقًّا وَ حُرْمَةً لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ مِنَ الشُّهُورِ وَ كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ص يَقْرَأُ أَحَدُهُمُ الْقُرْآنَ فِي شَهْرٍ أَوْ أَقَلَّ إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَقْرَأُ هَذْرَمَةً وَ لَكِنْ يَرْتَلُ تَرْتِيلًا فَإِذَا مَرَّتْ بآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ فَقَفَّ عِنْدَهَا وَ سَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْجَنَّةَ وَ إِذَا مَرَّتْ بآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ النَّارِ فَقَفَّ عِنْدَهَا وَ تَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ النَّارِ» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۲/۶۱۷).

جانم به قربانت: در ماه رمضان همه قرآن را در یک شب بخوانم؟ حضرت فرمود: نه، عرض کردم: در دو شب؟ فرمود: نه، عرض کردم: در سه شب؟ فرمود: «ها» (یعنی آری بخوان) - و با دست خود اشاره فرمود، (گویا به این وسیله می‌خواستند ابو بصیر را متوجه

مطلب جدیدی کنند.) سپس فرمود: ای ابا محمد برای ماه رمضان حقی و حرمتی است که ماه‌های دیگر مانند آن نیستند (یعنی اینکه اذنت دادم در سه شب بخوانی به خاطر حرمت ماه رمضان و امتیازش با ماه‌های دیگر است) و اصحاب حضرت محمد ﷺ قرآن را در یک ماه یا کمتر می‌خواندند، و هر آینه قرآن با سرعت و شتاب خوانده نشود، و باید هموار و شمرده و با آهنگ خوش خوانده شود، و هر گاه به آیه‌ای که در آن نام بهشت برده شده است گذر کنی آنجا بایست، و از خدای عز و جل بهشت را بخواه، و چون به آیه‌ای که در آن ذکر دوزخ است گذر کنی نزد آن نیز بایست و از دوزخ به خدا پناه ببر.

تمام آنچه در روایت پیشین مطرح شد در این روایت نیز جریان دارد و در مقام تحریم قرائت هذر مه نیست، بلکه اصل عمل راجح است و این نهی، ثواب آن را از قرائت ترتیل کمتر می‌داند.

یاد آوری این نکته لازم است که در روایات از قرائت با سرعت با عنوان (هدّ) نیز یاد و از آن نهی شده است. (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۲/ ۶۱۴). نهی از قرائت یاد شده برای آن است که بدون ترتیل بوده و فهم معنا در آن از دست می‌رود (عظیم‌آبادی، عون‌المعبود، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۹۱).

۳. امام صادق (علیه السلام) در بخشی از دعای قرائت قرآن، هنگام به دست گرفتن آن و پیش از قرائت، چنین به خدا عرض می‌کند:

«اللهم! فاجعل نظری فیه عبادة، و قراءتی تفکراً، ... و لا تجعل قراءتی قراءتة لا تدبر فیها ... و لا قراءتی هذرمة؛ انک أنت الرؤوف الرحیم»؛ «خداوند! نگریستن مرا در قرآن عبادت قرار ده، و قرائتم را اندیشیدن، ... و آن را خواندنی بی تدبیر قرار مده، ... و قرائتم را خواندنی تند و هذر مه مگردان، همانا تو مهربان و بخشاینده‌ای».

در دعای یاد شده امام از خداوند می‌خواهد که به او توفیق قرائتی عطا کند که بتواند در آیات قرآن تدبیر کند. بدیهی است این دعا در مقام بیان این است که قرائت ترتیل مطلوب تر از قرائت هذر مه است.

از این رو برخی از فقیهان قرائت هذر مه را به معنای سرعت در قرائت دانسته و از آن منعی نکرده است (همدانی، مصباح‌الفقیه، بی تا: ۱/ ۳۰۵). برخی، روایات یاد شده را ذیل عنوان استحباب اهداء ثواب قرائت قرآن نقل کرده و از قرائت هذر مه برای اهداء ثواب قرائت بهره گرفته است (سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ۱۴۱۳: ۷/ ۱۳۸).

بر اساس آنچه بیان شد ادعای برخی مبنی بر اینکه قرائت هذرمه جز در ماه مبارک رمضان جایز نیست (جزائری، تحفة السنية فی شرح نخبة المحسنية، بی تا: ۱۴۸)، ناتمام است، زیرا منتهای دلالت روایات یاد شده آن است که در ماه رمضان از قرائت حدر بیشتر استفاده می شود، و نتیجه آن، عدم جواز در غیر ماه رمضان نیست. به طور مثال امام در بخشی از روایت دوم ابی حمزه می فرماید: «إِنَّ لِرَمَضَانَ حَقًّا وَ حُزْمَةً لَا يَشْبِهُهُ شَيْءٌ مِّنَ الشُّهُورِ»؛ «این تعبیر بیانگر مطلوبیت قرائت هذرمه در ماه رمضان است، نه عدم جواز در غیر ماه رمضان».

به نظر می آید که قرائت تحدیری در اصطلاح قاریان همان قرائت هذرمه در اصطلاح روایات است. از این رو حکم فقهی قرائت تحدیری نیز، همان حکم قرائت هذرمه خواهد بود. و چنانکه قرائت تحدیری جایز و مستحب است، قرائت هذرمه نیز جایز و مستحب خواهد بود. البته باید توجه داشت که قرآن و روایات بر قرائت ترتیلی تاکید و ترغیب فراوان کرده اند، و چنان ترغیبی به قرائت حدر در روایات دیده نمی شود.

شاید حکمت حکم یاد شده این باشد که در قرائت حدر زمینه نقص و بریدگی حروف، از بین رفتن صوت غنّه، اختلاس حرکات و... وجود دارد. در نتیجه با تفریط و سهل انگاری قاری، قرائت قرآن، صحت خود را از دست داده و به سوی قرائت لحنی کشیده می شود.

### نتیجه

قرائت حدر از اقسام قرائت تجویدی بوده و لازم است احکام تجوید در آن رعایت گردد. نیز قرائت حدر برای دستیابی به ثواب بیشتر تشریح شده و از نظر روایات مانند قرائت ترتیلی دارای استحباب است، هر چند مطلوبیت قرائت ترتیلی از قرائت حدر بیشتر است. و اینکه قرائت هذرمه در روایات همان قرائت حدر بوده و از حکمی یکسان برخوردارند.

## منابع

١. ابن اثير، مبارك ابن محمد، النهاية فى غريب الحديث و الاثر، قم: موسسه اسماعيليان، چاپ چهارم، ١٣٦٤ش.
٢. ابن جزرى، ابو الخير محمد ابن محمد، التمهيد فى علم التجويد، بيروت: موسسه الرساله، ١٤٢١ق.
٣. ابن جزرى، ابو الخير محمد ابن محمد، النشر فى القراءات العشر، بيروت: دارالكتب العلميه، بى تا.
٤. ابن سلام، القاسم، غريب الحديث، تحقيق محمد عبد المعيد خان، بى جا: دار الكتاب العربى، ١٣٨٤ق.
٥. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، قم: نشر أدب حوزة، ١٤٠٥ق.
٦. بحراني، يوسف، الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، قم: موسسه النشر الاسلامى، ١٤٠٥ق.
٧. البخارى، محمد ابن اسماعيل، صحيح البخارى، بى جا: دار الفكر، ١٤٠١ق.
٨. البكرى الدمياطى، اعانة الطالبين، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨ق/١٩٩٧م.
٩. تبريزى، ميرزا جواد آقا، الانوار الالهيه فى المسائل العقائديه، قم: دار الصديقه الشهيدة (ع)، ١٤٢٢ق.
١٠. الجرمى، ابراهيم محمد، معجم علوم القرآن، دمشق: دار القلم، ١٤٢٢ق.
١١. الجزائرى، سيد عبد الله، تحفة السنه فى شرح نخبه المحسنه، تحقيق الجزائرى، بى جا: مخطوط، بى تا.

۱۲. حجتی، محمد باقر، تجويد قرآن كريم، تهران: دفتر نشر سمت، ۱۳۸۱ق.
۱۳. دانی، عثمان ابن سعيد، التحديد فى الإلتقان و التجويد، عمان: دار عمان، ۱۴۲۱ق.
۱۴. زبيدى، تاج العروس، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق.
۱۵. سبزواری، سيد عبد الاعلى، مهذب الاحكام فى بيان الحلال و الحرام، قم: موسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۶. سبزواری، محمد باقر، ذخيره المعاد فى شرح الارشاد، بی جا: موسسه آل البيت لاحياء التراث، بی تا.
۱۷. السعيد، لبيب، التغنى بالقرآن، بی جا: الهيئه المصريه العامه للتاليف و النشر، ۱۹۷۰م.
۱۸. سيوطى، جلال الدين، الإلتقان فى علوم القرآن، تحقيق سعيد المنذوب، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۶ق.
۱۹. سيوطى، جلال الدين، التحيير فى علم التفسير، بيروت: دار الفكر، ۱۴۲۱ق.
۲۰. شافعى حفيان، عبد السميع، الوافى فى كيفيه ترتيب القرآن الكريم، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۲۱ق.
۲۱. صالح مازندراني، ملا محمد، شرح اصول كافى، تحقيق ابو الحسن شعراني، بيروت: دارالاحياء التراث العربى، ۱۴۲۱ق.
۲۲. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، چاپ دوم، بی تا.
۲۳. طبرسى، فضل ابن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: موسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طوسى، محمد ابن الحسن، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملی، بيروت: دارالاحياء التراث العربى، بی تا.
۲۵. عاملی (شهيد ثانی)، زين الدين بن على، روض الجنان فى شرح ارشاد الازهان، قم: بوستان كتاب، ۱۴۲۲ق.

۲۶. عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، قاهره: دار الفضيله، ۱۴۱۹ق.
۲۷. عظیم آبادی، عون المعبود، بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۲۸. الغوثانی، یحی عبد الرزاق، تیسیر أحكام التجوید، دمشق: دار الغوثانی، چاپ چهارم، ۱۴۲۷ق.
۲۹. الغوثانی، یحی عبد الرزاق، علم التجوید، دمشق: دار الغوثانی، چاپ چهارم، ۱۴۲۵ق.
۳۰. فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، بی جا، ۱۴۱۵ق.
۳۱. فراهیدی، خلیل ابن احمد، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بی جا: موسسه دار الهجره، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن، الوافی، أصفهان: مكتبة الامام أمير المؤمنين علی عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
۳۳. قدوری الحمد، غانم، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، عمان: دار عمان، ۱۴۲۴ق.
۳۴. کلینی، محمد ابن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۳۵. مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین فی شرح من لایضره الفقیه، مطبعه العلمیه، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، ۱۳۹۸ق.
۳۶. محقق حلّی، شرایع الاسلام، قم: انتشارات استقلال - طهران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۷. محقق کرکی، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ربيع الأول ۱۴۰۸ق.
۳۸. المصطلحات، اعداد مرکز المعجم الفقهی، بی جا، بی تا.
۳۹. همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه. تهران: منشورات مکتبه الصدر، بی تا.