



## A Comparative Analysis of the Difference between Recitations with Reference to Ijtihad or Sunnat

Muhammad Sadiq Yusufi Muqaddam<sup>1</sup>

Received: 21/04/2019 | Accepted: 20/06/2019

### Abstract

The subject of this study is to survey two citation theories on the difference between Qur'anic recitations with reference to Ijtihad (independent reasoning) by the reader (Qari) or Sunnat-e Nabawi (the prophetic tradition). In this regard, first a brief review of variants in the recitation of the Qur'an as well as citation to Ijtihad or Sunnat as the source of discrepancy were mentioned. Then, the reasons of the two above viewpoints were critically analyzed, and it was proved that the scholars of Qira'at do not acknowledge the readings not approved by Sunnat. The results also showed that those experts who claim citation to Ijtihad in Qira'at have confused independent reasoning with logical free will in the recitation. Moreover, some companions of the Prophet (Sahabeh) have resisted against Ijtihad of some others in reading the Qur'an. The difference between the reading of the Qur'an was also critically analyzed from the perspective of citation to the tradition of Prophet in terms of "sunnat-e Mutawatir" (successive recognized and reliable sources) and "Ahad" (Not clearly traceable to Prophet Muhammad); and the results showed that the recitations are not Mutawatir and validated. Even the assumption of successively reliable recitations after the Prophet does not have an effect on the accuracy of the content of Qira'at. Since it is assumed that all recitations are not accurate, in case of having discrepancies we should refer to a more transparent (Azhar) one, and if not possible, those readings would be aborted and we should make a reference to another argument.

**Keywords:** Qira'at (Recitation), Tawator (Successive), Khabar-e Vahed (Not Clearly Traceable to the Prophet), Sunnat (Tradition of the Prophet), Ijtihad (Independent Reasoning), Ikhtiar (Free Will)

---

<sup>1</sup> Associate Professor, Research Center of Culture and Qur'anic Teaching, | Email: [y\\_moqaddam@yahoo.com](mailto:y_moqaddam@yahoo.com)





## بررسی تطبیقی استناد اختلاف قرائت به اجتهاد یا سنت

محمدصادق یوسفی مقدم<sup>۱</sup>

تاریخ ارسال: ۹۸/۰۲/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۳/۳۰

### چکیده

موضوع این مقاله بررسی دو نظریه استناد اختلاف قرائت به اجتهاد قاریان یا سنت نبوی است. بر این اساس، نخست با بیان اجمالی کیفیت اختلاف قرائت، مسئله استناد قرائت به اجتهاد یا سنت، به‌عنوان محل اختلاف تبیین، آنگاه دلایل هر دو دیدگاه بررسی و نقد شده و ثابت می‌شود که عالمان قرائت، قرائت غیرمستند به سنت را معتبر نمی‌دانند و مدعیان استناد قرائت به اجتهاد، میان اجتهاد در قرائت و اختیار قرائت به‌صورت استدلالی، خلط کرده‌اند. افزون بر آن، در برخی موارد که صحابه رسول خدا اجتهاد کرده‌اند، برخی دیگر از صحابه در برابر اجتهادات آنان ایستاده‌اند؛ نیز، دیدگاه استناد اختلاف قرائت به سنت از دو حیث «سنت متواتر» و «آحاد» مورد بررسی و نقد قرار گرفته و ثابت شده است که قرائت، متواتر نیستند و بر فرض صحت تواتر قرائت پس از زمان پیامبر، افزون بر آن که تواتر نقشی در صحت محتوای قرائت ندارد، قاعده در فرض تعارض به‌جهت علم اجمالی به این که همه قرائت مراد واقعی نیست، رجوع به قرائت اظهر و در صورت نبود آن، تساقط قرائت و رجوع به دلیل دیگر است.

**واژگان کلیدی:** قرائت، تواتر، خبر واحد، سنت، اجتهاد، اختیار.

## ۱. مقدمه

اختلاف در قرائت قرآن کریم از آغاز تا کنون وجود داشته و در بین عالمان فریقین امری پذیرفته شده است. عالمان قرائت بر این مطلب تأکید دارند که اختلاف قرائت قرآن از باب تنوع و تعدد است نه تناقض و تضاد (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۲۸؛ صابر حسن محمد، ۱۴۲۰، ص ۱۸۳؛ احمد محمود الشافعی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۰)، زیرا قرآن منزّه از تناقض و تضاد است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) و تناقض در گفتار نشانه بطلان آن است و در قرآن کریم باطل راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ یعنی این گونه نیست که در قرائتی امر به انجام عملی شده و در قرائت دیگری از آن نهی شود. درباره مستند قرائت متفاوت میان دانشمندان اسلامی اختلاف نظر است. برخی بر این باورند که اختلاف قرائت مستند به اجتهاد قاریان است و برخی دیگر قرائت را مستند به سنت می‌دانند.

آیت‌الله خوئی در موضوع اختلاف قرائت، نظریه استناد اختلاف قرائت به اجتهاد را مطرح کرده و شاگرد ایشان آیت‌الله معرفت آن را گسترش داده است و پس از ایشان، نظریه یاد شده، تلقی به قبول گردیده و بر اساس آن درباره قرائت قضاوت می‌شود. نگارنده بر این باور است که نظریه استناد اختلاف قرائت به اجتهاد قاریان، خلاف واقع است، زیرا مطالعات مربوط به منشأ اختلاف قرائت، نشانگر آن است که ادعای استناد قرائت به اجتهاد با واقعیت موجود در منابع مربوط، تطبیق ندارد؛ بلکه تعبیرات عالمان قرائت، مخالف آن ادعا و نشانگر خلط مسئله اجتهاد قرائت با مسئله اختیار قرائت از سوی قائلان به اجتهاد قرائت بوده و موارد اجتهاد در قرائت از سوی صحابه مورد انکار قرار گرفته است. نقد اساسی بر دیدگاه استناد قرائت به سنت نیز این است که، بدون شک تواتر مورد ادعا درباره قرائت، مربوط به پس از حیات پیامبر است و این تواتر افزون بر آن که سبب اعتبار قرائت نمی‌شود، با اشکالات اساسی مواجه است و قرائت متکی بر خبر واحد نیز نقشی در اثبات «قرآن بودن» قرآن نخواهد داشت.

## ۲. اختلاف قرائت بر اساس سنت یا اجتهاد

از مباحث مهم در علم قرائت، اختلاف دیدگاه‌ها درباره منشأ پیدایش قرائت متفاوت

است. عالمان قرائت، عوامل گوناگونی را برای تفاوت قرائت نقل کرده‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ص ۴۳؛ قدوری، ۱۴۲۰، ص ۵۱۸ - ۵۳۱؛ همان، ص ۱۰۶ - ۱۲۵). آیت‌الله خوئی و شاگرد ایشان، آیت‌الله معرفت، یکی از عوامل اختلاف را، اجتهاد در قرائت بر شمرده‌اند (خوئی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۱؛ معرفت، ۱۴۱۵، ص ۲۷ - ۳۱). آنان نقش عامل اجتهاد قاریان را در پیدایش اختلاف قرائت مهم دانسته و سبب توبه قاریانی را که به جهت مخالفت با قرائت رایج، مجبور به توبه شده‌اند (عثمان الذهبی، ۱۴۱۶، ۵۵۳/۲). اجتهاد آنان در قرائت دانسته‌اند. همچنین، با برشمردن عواملی چند در پیدایش اختلاف قرائت، رأی و اجتهاد را، هر چند مخالف نظر جمهور و اهل تحقیق باشد، از بزرگترین عوامل موثر در اختلاف قرائت دانسته‌اند و بر این باورند که بسا قاریانی که بر قرائت اجتهادی خود، تعصب می‌ورزیده‌اند (معرفت، ۱۴۱۵، ص ۲۷-۳۱-۵۴).

در مقابل، بسیاری از عالمان قرائت بر این باورند که اختلاف قرائت بر اساس سنت است و رأی و اجتهاد قرآ در آن جایز نیست. بر اساس نظر آنان، قرائت ثقة عن ثقة و إمام عن إمام، نقل شده تا رسیده است به پیامبر (قدوری، ۱۴۲۰، ص ۵۳۴-۵۳۵؛ الوجیز، ۱۴۲۴، ص ۱۷۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۵۷). هر چند تلقی قرائت ممکن است مستند به اقرای آن حضرت باشد، ممکن است تلقی به صورت سماع قرائت از جانب پیامبر نیز صورت پذیرد.

### ۳. بررسی دلایل استناد اختلاف قرائت به اجتهاد قرآ

آیت‌الله خوئی در مقام استدلال بر ادعای خود، می‌نویسد: هر یک از قرآ و پیروان آنان بر صحت قرائت خود استدلال و از قرائت دیگری اعراض می‌کند. این خود دلیل قاطعی است بر این که اختلاف قرائت (مستند به سنت نبوده، بلکه) مستند به اجتهاد قرآ و آرای آنان است، زیرا اگر قرائت از جانب پیامبر بود، به احتجاج و استدلال برای اثبات صحت نیازی نداشت (خوئی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۱).

ایشان مدعی است: این که قرآ گفته‌اند مصاحف ارسالی به مناطق مختلف اسلامی از نقطه و شکل خالی بوده است، احتمال اجتهادی بودن قرائت را تأیید می‌کند، چنان که ابن‌ابی‌هاشم می‌گوید: سبب اختلاف قرائت این است که با مصاحف ارسالی به مناطق مختلف اسلامی، یکی از صحابه که اهل آن مناطق قرائت را از او گرفته بودند نیز همراه آن

مصحف می‌شد. آن مصاحف از نقطه و شکل خالی بودند. بر این اساس، اهل هر منطقه‌ای بر همان قرائتی که از صحابه گرفته بودند، به شرط موافقت با خط مصحف عثمانی، تثبیت شدند. آنان قرائات مخالف خط مصحف عثمانی را رها می‌کردند (خوئی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۵) و از این‌جا اختلاف بین قاریان شهرها پدید آمد. مقصود ایشان این است که چون مصاحف از نقطه و شکل خالی بودند، قاریان در صورت تحمل لفظ مصحف، اجتهاد می‌کرده‌اند.

آیت‌الله معرفت ادعای نقش اجتهاد در اختلاف قرائات را تکمیل کرده و می‌نویسد: /بن شنبوذ، قرائت خود را به نظر خودش، صحیح می‌دانسته و به‌رغم مخالفت آن با رسم الخط عثمانی، بر آن استبداد می‌ورزیده و در مجلسی که برای توبه دادن او بر پا شده بود، به حاضران سخنان درشتی بیان کرد، به گونه‌ای که /بن مقله وزیر (وقت) وی را شلاق زده و با اجبار او را به توبه علنی محکوم کرد (معرفت، ۱۴۱۵، ص ۲۷-۳۱).

وی موارد فراوانی را نقل می‌کند که در آن، برای صحت یک قرائت به توجیه اجتهادی پرداخته شده است. برای نمونه، در توجیه قرائت کسائی و حمزه درباره آیه ۲۱۹ سوره بقره «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» که واژه کبیر را، کثیر (بالثناء المثلثة) قرائت کرده‌اند، می‌گوید: از آن جهت «کبیر» را «کثیر» خوانده‌اند که شرب خمر، سبب انجام گناهان و ترک واجبات بسیاری می‌شود. نیز، کلمه «منافع» بعد از آن، جمع آمده است: «وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ». پس باید «اِثْمٌ» نیز جمع باشد (که با اتصاف آن به کثیر معنای جمع محقق می‌شود). نیز، وصف «اِثْمٌ» به «کثرت» رساتر از وصف آن به «کبر» است. وی می‌نویسد: دیگران آن را با «بای موحده» قرائت کرده و از کبر گرفته‌اند، زیرا آنان اجماع دارند که شرب خمر از گناهان کبیره است. سپس، مکی هر دو قرائت را نیکو دانسته و در تأیید باور خود مبنی بر این که قرائت با با، مطلوب‌تر است، افزون بر اجماع، این‌گونه استدلال می‌کند: خداوند گناهان را در آیاتی مانند «حُوبًا كَبِيرًا» (نساء: ۲) و «الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» (بقره: ۲۱۷)، به صفت «کبر» توصیف کرده است. در نتیجه، در این آیه نیز باید «اِثْمٌ» به «کبیر»، توصیف شود. آیت‌الله معرفت با دعوت به امعان نظر درباره تضارب آرای قرآ، وسعت نقش اجتهاد در قرائات را تا آن‌جا می‌داند که شخصیتی مثل /ابی محمد مکی، در ترجیح یکی از دو قرائت بر دیگری، به تعلیل و احتجاج روی آورده است (معرفت، ۱۴۱۵، ص ۳۳).

#### ۴. نقد ادعای استناد اختلاف قرائت به اجتهاد

به نظر می‌آید ادعای نقش اجتهاد در اختلاف قرائت صحیح نیست. زیرا عالمان قرائت، همگی بر این باورند که قرائت بر اساس سنت است و اجتهاد هیچ نقشی در اختلاف قرائت ندارد. آنان روایاتی بر ادعای خود نقل کرده (هیشمی، ۱۴۰۸، ص ۱۳۳/۵) و برای ضبط قرائت صحیح، قاعده‌ای مرکب از سه شرط قرار داده و در هر سه، بر سنت بودن قرائت تأکید دارند. توجه به قاعده یاد شده و شرایط آن، ابطال ادعای اجتهادی بودن قرائت را آشکار می‌سازد. شرائط قاعده صحت قرائت به این شرح است:

۱. **سند صحیح:** نخستین شرطی که برای قرائت صحیح قرار داده‌اند این است که قرائت، باید از سند صحیحی برخوردار باشد. زیرا (در سنت) بر سلامت نقل و صحت روایت اعتماد می‌شود. برخی با بیان این که امامان قرائت از نقل قرائت بدون تحقیق مبرا و منزهداند (ابن جزری، بی تا، ۲/۲۱۴)، می‌نویسند: پناه می‌بریم به خداوند از قرائت قرآن مستند به رأی و هوای نفس و آیا حلال است بر قاری مسلمان که بدون استناد به نقل، قرائت کند (همان، ص ۲۶۳). همچنین، برخی بر این باورند که: امامان قرائت به ظهور لغوی و مطابقت با قواعد نحوی، عمل نمی‌کنند؛ بلکه به قرائتی که در سنت ثابت و صحیح‌تر باشد، عمل می‌کنند. زیرا قرائت سنت متبعی است که با قیاس نحوی و ظهور لغوی رد نمی‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۵۸). برخی از متأخران می‌نویسند: قرائت سنت است و آن‌چنان که می‌یابید، باید قرائت کنید (قدوری، ۱۴۲۰، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

۲. **موافقت با خط مصحف.** یکی دیگر از شرایطی که عالمان قرائت برای قرائت صحیح نقل کرده‌اند این است که: قرائت باید با خط مصحف (یکی از مصاحف عثمانی) موافق باشد، زیرا صحابه با آشنایی به لغات قرائت، مصاحف را تدوین کرده‌اند (مقصود لغاتی است که قرآن بر آن نازل شده است). از نظر آنان، وقتی عثمان مصاحف را نوشت و به شهرها ارسال کرده، مردم را به قرائت خود واداشت و امر کرد تا قرائت مخالف آن را وانهند. مردم هر شهری که مصحف به آن جا رفته بود، قرائت خود را با مصحف ارسالی از سوی عثمان تنظیم کردند. آنان به هر قرائتی که با خط مصحف عثمانی موافق بود، عمل و قرائت مخالف آن را ترک کردند (قدوری، ۱۴۲۰، ص ۵۲۶؛ همان، ص ۱۲۲). بر این اساس، قرائت قرآنی را صحابه از تابعان روایت کرده‌اند؛ اما آنان هر قرائتی را که مخالف خط

مصحف بوده شاذ می‌شمردند و به آن قرائت نمی‌کردند. وی می‌نویسد: زجاج گفته است: قرائت بر خلاف مصحف جایز نیست، زیرا مصحف مورد اجماع است و روایتی که صحت آن معلوم نیست نمی‌تواند با قرائت خط مصحف معارضه کند (همان، ص ۱۳۸).

از آن‌چه نقل شد، آشکار می‌شود که هر کسی نمی‌توانسته قرائتی را ابداع کند؛ بلکه همگان موظف بودند که قرائشان مطابق مصحف عثمانی باشد. در نتیجه، می‌توان گفت که قبل از ارسال مصاحف عثمانی به بلاد اسلامی، قرائات مخالف مصحف و موافق سنت در بین آنان رایج بوده است؛ اما پس از مصاحف عثمانی مردم آن قرائات را شاذ شمرده، وانهاد و به آن عمل نمی‌کردند.

**۳. موافقت با قواعد عربی.** یکی از شرایطی که برای صحت قرائت نقل کرده‌اند این است که، هر قرائتی باید به وجهی از وجوه با قواعد زبان عرب موافق باشد؛ اعم از آن که آن وجه افصح یا فصیح باشد، زیرا قرائت تابع سنت است و باید مستند باشد و رأی و اجتهاد در آن متبع نیست.

به نظر نگارنده نمی‌توان نقش این شرط را مانند دو شرط گذشته، مهم یا مطلق دانست، زیرا:

الف) با توجه به این که صحابه رسول الله قرآن را از آن حضرت تلقی کرده و آن را حفظ یا نوشته‌اند، قرائات قرآنی در صدر اسلام (عصر نبوت) توسط آنان شکل گرفته بوده است؛ حال آن که قواعد لغت و دستور زبان عرب، پس از آن و در قرن دوم هجری (فراهیدی، متوفای ۱۷۵؛ سیبویه، متوفای ۱۸۰) تدوین یافته است.

ب) عالمان قرائت، چندان جایگاهی برای مطابقت قرائت با قواعد نحو باز نکرده‌اند. چنان که برخی بر این باورند که قرائت باید به وجهی از وجوه، با قواعد عرب موافق باشد؛ اعم از این که آن وجه فصیح یا افصح، مورد اجماع یا مورد اختلاف باشد، زیرا اگر قرائت شایع باشد و امامان قرائت آن را با سند صحیح تلقی کرده باشند، فصیح بودن قرائت در مقابل افصح لغوی و نحوی و مورد خلاف بودن در مقابل اجماعی بودن آن در لغت یا نحو، ضرری به صحت آن قرائت نمی‌زند (ابن جزری، بی‌تا، ۱۰/۱). برخی نیز بدون توجه به لزوم مطابقت قرائت با وجهی از وجوه قواعد عرب، می‌نویسند: امامان قرائت به ظهور لغوی و مطابقت با



قواعد نحوی، توجه نمی‌کنند؛ بلکه به قرائتی که بر اساس سنت ثابت و صحیح‌تر باشد، عمل می‌کنند (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۱۴۱).

ج) خود عالمان نحو نیز به رغم آن که در برخی از آیات قرآن به لحاظ نظری، وجوه دیگری را پذیرفته‌اند، بر سنت بودن قرائت تأکید کرده و گفته‌اند: «إن القراء لا تخالف، لأنها السنّة» (سیبویه، بی‌تا، ۹۲؛ ناظر الحیش، بی‌تا، ۱۶۸۶/۴؛ محمد مختار، بی‌تا، ۱). از این رو، ادعای برخی مبنی بر این که عالمان نحو مطابقت قرائت با قواعد نحو را شرط کرده‌اند نه عالمان قرائت، صحیح نبوده و مخالف تصریح آنان است (قدوری، ۱۴۲۰، ص ۱۴۱) و این بیان وی که شمار بسیار محدودی از قرائت برخی از قرآ، با قواعد لغوی و نحوی موافق نیست که برخی از نحویان آنها را شاذ شمرده یا به ضعف توصیف کرده‌اند و این بیان که هم عالمان قرائت و هم عالمان نحو بر این باورند که شرط حتمی برای صحت قرائت مطابقت با سنت و خط مصحف است و قیاس و اجتهاد در آن هیچ نقشی ندارد، با واقع مطابقت بیشتری دارد (همان).

د) برخی با بیان این که تغییر در قرائت به اقسامی تقسیم می‌شود، در همه موارد بر اعتبار قرائتی که بر پیامبر نازل شده تأکید دارد. ایشان در بخشی از کلام خود می‌نویسد: از نظر ادبی، «رب» در آیه «الحمد لله رب العالمین» که صفت برای «الله» است، در سه وجه جایز است. یکی مجرور بودن «رب» از باب تبعیت از موصوف «الله»، دیگری نصب آن با تقدیر کلمه اُعنی و در نهایت جواز رفع آن به عنوان خبر برای مبتدای محذوف. اکنون این سؤال مطرح است که آیا می‌شود در نماز هر یک از وجوه سه گانه یاد شده را قرائت کرد، یا تنها جر «رب» که قرائت متعارف (بر اساس سنت) است، مجاز خواهد بود و دو وجه دیگر جایز نیست.

ممکن است گفته شود که آن دو وجه دیگر نیز جایز است؛ زیرا آن چه لازم است، ادای کلمه «رب» مطابق با قواعد عرب و به صورت صحیح است و این در هر یک از سه وجه یاد شده، متحقق است. ولی قرائت آن دو وجه غیر متعارف باطل است، زیرا هر مکلفی مأمور به قرائتی از قرآن است که بر پیامبر نازل شده است؛ یعنی قرائتی که مردم بر اساس آن قرآن را تلاوت می‌کنند و روایات نیز ما را به آن امر کرده است. چنان نیست که ما مجاز به هر

قرائت صحیح و فصیح باشیم، زیرا هر قرائت صحیحی مجزی نیست؛ بلکه قرائت باید بر وجهی باشد که نازل شده و در آن تغییری رخ ندهد. هر چند آن تغییر بر وجه صحیحی باشد. در غیر این صورت، تغییر و تبدیل در مواد با حفظ معنا نیز صحیح خواهد بود. مثل آن که به جای قول خدای تعالی: «یس و القرآن الحکیم إنک لمن المرسلین»، بگوید: «یس و الکتاب الحکیم إنک لمن النبیین»، حال آن که این تغییر بدون شک جایز نیست. در هر صورت، تخطی از مواد و هیئات قرائت متعارف (قرائتی که از پیامبر شنیده شده است) جایز نیست؛ اعم از این که به حسب لغت و قواعد عربی، صحیح باشد یا صحیح نباشد (خوئی، ۱۴۱۱، ص ۴۳۰ - ۴۳۲).

در پایان سه شرط یاد شده، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که از نظر عالمان قرائت، هر قرائتی باید از صحت سند، مطابقت با مصحف و به وجهی، مطابق قواعد زبان عرب باشد. اگر قرائتی این سه ویژگی را با هم داشت، مورد قبول است و به تعبیر سیوطی هر قرائتی که بر اساس قاعده یاد شده باشد، انکار آن جایز نخواهد بود. بلکه آن قرائت از احرف سبعة است که قرآن بر آن نازل شده و پذیرش آن بر مردم واجب است؛ اعم از این که از پیشوایان هفت گانه، ده گانه یا غیر آنها از سایر پیشوایان مورد قبول در علم قرائت باشد و در هر قرائتی که به یکی از شرایط یاد شده اخلاص وارد شود، آن قرائت ضعیف، شاذ یا باطل است؛ اعم از این که از پیشوایان یاد شده یا برتر از آنها باشد (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۵۷) و به تعبیر برخی از محققان در پایان سه شرط یاد شده، همه آن چه بیان شد، تاکید کننده آن است که قرائت نتیجه اجتهاد قاریان نیست، بلکه قرائت باید از پیامبر تلقی شده باشد و با خط مصحف مطابق باشد (قدوری، ۱۴۲۰، ص ۱۴۱).

اکنون با توجه به موارد یاد شده، آشکار می‌گردد که ادعای نقش اجتهاد در پیدایش اختلاف قرائت، صحیح نیست و از نظر عالمان قرائت، اعتبار قرائت تنها به مطابقت آن با سنت است.

##### ۵. بررسی نسبت اجتهاد در قرائت به زمخشری

اگر گفته شود: هستند کسانی که معتقدند اجتهاد در اختلاف قرائت نقش دارد؛ برای نمونه: قاسمی که خود معتقد است، جایز نیست کسی قرآن را جز با قرائتی که آن را

به صورت متصل از دو لب رسول خدا شنیده است قرائت کند، ادعا کرده است که: زمخشری قائل است به این که مرجع قرائت، اجتهاد است نه سماع. وی می نویسد: از برخی عبارات کشف فهمیده می شود که وی بر اجتهاد در قرائت اعتماد کرده و مرجع قرائت را اجتهاد پیشوایان قرائت دانسته است. آنگاه ذیل آیه: هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ (کهف: ۴۴) که جر کلمه «حق» از باب صفت «لله» است، عبارت کشف را نقل کرده است (قاسمی، ۱۴۱۸، ۱/۳۰۲ - ۳۰۳). در کشف چنین آمده است: عمرو بن عبید کلمه «الْحَقَّ» را به نصب بر اساس تأکید قرائت کرده است، چنان که در عبارت: «هَذَا عَبْدُ اللَّهِ الْحَقُّ لَا الْبَاطِلُ» کلمه «الْحَقُّ» به نصب و برای تأکید آمده است. سپس، زمخشری می نویسد: آن قرائت، قرائت حسن و فصیحی است و عمرو بن عبید از فصیح ترین و خیر خواه ترین مردم بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ص ۴۸).

نامبرده به دنبال این عبارت می نویسد: عبارت کشف موهم این معناست که وی قرائت را موکول به رأی فصیحان و اجتهاد بلیغان کرده است و نتیجه این دیدگاه آن است که آیات قرآن به دلیل تفاوت فصیحان، در فصاحت متفاوت خواهد شد و این کار ناپسند و زشتی است (قاسمی، ۱۴۱۸، ص ۳۰۳).

حق آن است که ادعای نامبرده صحیح نبوده و عبارت زمخشری (وهی قرائه حسنه فصیحه) دلالت ندارد که وی قرائت را موکول به رأی فصیحان و اجتهاد بلیغان کرده است؛ بلکه به نظر می آید، با توجه به این که عمرو بن عبید ناقل قرائت شاذ دانسته شده، وی قصد دارد قرائت او را توجیه کند. به تعبیر دیگر، زمخشری به قرائت بودن نقل عمرو بن عبید تصریح دارد، جز آن که این نقل او را «حسن و فصیح» دانسته است و این به معنای اجتهاد در قرائت نیست. افزون بر آن، اعتقاد به فصیح بودن قرائتی و افضح بودن قرائتی دیگر، به صورت مطلق مورد انکار نیست، زیرا تفاوت مراتب فصاحت در قرآن محل خلاف است و بسیاری از کسانی که معتقدند آیات قرآن در مراتب فصاحت متفاوت است و آن را منافات با اعجاز قرآن ندانسته اند. زرکشی در فصلی مستقل به این مهم پرداخته است (زرکشی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۷ - ۲۵۱). در نتیجه، ادعای قاسمی مبنی بر این که زمخشری معتقد به اجتهاد در قرائت است صحیح نبوده و نمی توان آن را تأییدی بر نظریه نقش اجتهاد در قرائت، دانست.

## ۶. عدم تفکیک اختیار قرائت از اجتهاد در قرائت

به نظر می آید، مدعیان نسبت اختلاف قرائت به اجتهاد قرآ، بین اجتهاد در قرائت و

اختیار قرائت از بین قرائات، خلط کرده اند. زیرا دقت در عبارات عالمان قرائت، این حقیقت را آشکار می کند که استدلال عالمان قرائت نه بر صحت قرائت که بر اختیار قرائت است و این دو با یکدیگر بسیار متفاوت اند. آنان با خلط مبحث و عدم تفکیک اختیار قرائت از اجتهاد در قرائت، نزاع را از تمرکز بر صحت و سقم حدیث سبعة احرف، که مستند اصلی اختلاف قرائات است، به اجتهاد در قرائات که نقشی اساسی در اختلاف قرائت نداشته، منحرف کرده اند. توضیحی مختصر درباره اختیار قرائت و تفاوت آن از اجتهاد در قرائت، بطلان ادعای استناد قرائات به اجتهاد را آشکارتر می کند.

#### ۱-۶. اختیار قرائت

واژه «اختیار قرائت» در بین دانشمندان پیشین علم قرائت رایج بوده است، هر چند بیشتر آنان برای آن واژه به عنوان یک اصطلاح، تعریفی نقل نکرده اند. ولی برخی از متأخران می نویسند: ما می توانیم اختیار قرائت را این گونه تعریف کنیم؛ اختیار در قرائت به معنای آن است که قاری از بین قرائات روایت شده، به صورت اجتهادی، قرائتی را برمی گزیند: «بأنه الحرف الذي يختاره القارئ من بين مروياته مجتهدا في اختياره» (الفضلی، بی تا، ص ۱۰۵).

نیز، برخی دیگر در تعریف آن می نویسند: اختیار قرائت آن است که قاری با تکیه به قرائات روایت شده (مستند) به آنها نظر افکنده و با حساب گری و دلایل معین، بهترین آنها را برمی گزیند: «هو ان يعمد القاري الي القرائات المرويه فيختار منها اوجهها لاعتبارات معينة» (قابه، بی تا، ۲۶۲). وی برای جواز اختیار قرائت به آیه ۲۰ سوره مزمل (فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ... فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) و نیز به حدیث «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرءوا ما تيسر منه» استدلال کرده و می نویسد: گزینش قرائت از بین قرائات روایت شده، رخصتی است که تا روز قیامت باقی است و مشروعیت آن با نصوص یاد شده ثابت شده و کسی نمی تواند از آن منع کند، زیرا اختیار قرائت، مورد نظر آیه و حدیثی است که تیسیر و آسان نمودن قرائت قرآن با نزول آن بر هفت قرائت را، مطرح کرده است (همان، ص ۲۶۳).

بر اساس آنچه بیان شد، واضح می گردد که میان اختیار قرائت، هر چند به صورت اجتهادی و البته با شرایط آن، با اجتهاد در قرائت، تفاوت است و از خلط آن دو باید اجتناب

کرد و به قول/بن جزری نسبت قرائت به قاری، نسبت اختیار و دوام و لزوم است، نه نسبت اختراع و رأی و اجتهاد (ابن جزری، بی تا، ۱/۵۲). به گفته برخی، آنچه مسلمانان بر آن اجماع دارند، منع از اجتهاد در قرائت است، نه منع از اجتهاد در اختیار قرائت از بین قرائاتی که روایت شده است (عبدالهادی الفضلی، بی تا، ص ۱۰۶).

اکنون روشن می‌گردد که آنچه آیت‌الله معرفت در تأیید استاد خود گفته است تمام نیست، زیرا در تمام آنچه ایشان نقل کرده است، اختیار قرائت است و در آنچه نقل کرده، چیزی یافت نمی‌شود تا دلالت کند بر این که اجتهاد، در اختلاف قرائت نقش کلیدی داشته است. آری، آنچه مشاهده می‌شود تعالیل و حجج برای قرائت برگزیده از سوی قاریان است و به طور معمول قاریان قرائت برگزیده خود را مستند می‌کرده‌اند؛ به ویژه آن‌گاه که مطابق رسم الخط عثمانی نبوده است و در صورتی که قرائتی مستند با تعالیل ثابت شود، هر چند مخالف رسم الخط عثمانی باشد، نباید اجتهادی تلقی شود.

افزون بر آن، برخی بر این باورند که قرائت/بن شنبوذ نه اجتهادی؛ که مستند بوده است. وی قرائتی را که به مردم تعلیم می‌داد و در محراب نیز قرائت می‌کرد به/بن مسعود،/ابی بن کعب و مصاحف پیش از جمع عثمان مستند می‌کرده است (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ص ۱۳). برخی دیگر نیز می‌نویسند: بدون شک/بن شنبوذ قرائتی را اختراع نکرده و از پیش خود قرائت نمی‌کرد؛ بلکه آنچه می‌گفت روایت شده بود (ذهبی، بی تا، ۲۴/۲۹).

برخی می‌نویسند: نکته قابل تذکر در این‌جا آن است که/بن شنبوذ در قرائت خود بدعت جدیدی نیاورده بود و چیزی از خود قرائت نمی‌کرد؛ بلکه قرائت/بن شنبوذ به استناد روایات موجود نزد وی و انباشته در کتب صحاح اهل سنت بوده است و ما می‌بینیم وی از منقولات آن روایات خارج نشده است و در محضر وزیر - ابن مقله - اعترافات وی را بر کاغذی نوشته‌اند. در این نسخه،/بن شنبوذ قرائت خود را متکی به روایاتی می‌داند که از بعضی صحابه رسیده است. سپس، عاملی نسخه مجلس وزیر را نقل کرده و مقایسه میان قرائت/بن شنبوذ و آنچه را که از روایات قرائت برمی‌آید، به عهده خواننده واگذار کرده است (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۸۲ - ۱۸۱).

## ۲-۶. مقابله با اجتهاد در قرائت

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت: بدون تردید اجتهاد مهم‌ترین عامل در پیدایش

اختلاف قرائت نیست. آری، مواردی از اجتهاد در قرائت در بین برخی از صحابی رسول خدا یافت می‌شود، ولی مسلمانان یا در برابر آن موارد ایستاده یا به آن عمل نکرده‌اند. به عنوان نمونه، سجستانی (متوفای ۲۳۸ ق) نقل کرده است که: *سعد بن ابی وقاص* کلمه «نُئِسَهَا» از آیه ۱۰۶ سوره بقره (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا) را «نساها» قرائت می‌کرد. بر اساس قرائت سعد، معنای آیه نسبت دادن فراموشی به پیامبر خواهد بود. وقتی به وی گفته شد که *سعید بن مسیب*، «نُئِسَهَا» قرائت می‌کند، در پاسخ گفت: قرآن بر مسیب و آل مسیب نازل نشده است! همچنین، سعد در مقام استدلال بر صحت قرائت خود به آیاتی که به ظاهر سخن از نسیان پیامبر دارد؛ مانند: آیه «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶) و آیه «وَإِذْ كُنَّا إِذَا نَسِيتَ» (کهف: ۲۴) تمسک کرده است (سجستانی، بی تا، ۲۳۶). بدیهی است که کسی به قرائت اجتهادی سعد عمل نکرده و آن را مورد اعتنا قرار نداده است.

نیز، در روایات آمده است که *عمر بن خطاب* حرف «واو» را از «وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ» در آیه «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ...» (توبه: ۱۰۰) حذف و «الأنصار» را نیز به «رفع» قرائت می‌کرد (طبری، ۱۴۱۵، ص ۱۳). مفاد آیه یاد شده، بر اساس قرائت مشهور، این است که مهاجران و انصار، هر دو از سابقان و در رتبه واحدی قرار دارند؛ اما بر اساس قرائت *عمر بن خطاب*، مهاجران و انصار از جایگاه واحدی برخوردار نیستند؛ بلکه انصار پیروان مهاجران خواهند بود. در روایات دارد که برخی از صحابی رسول الله؛ مانند *زید بن ثابت* و *ابی کعب* قرائت عمر را تأیید نکردند. آنان افزون بر اعلام این که قرائت خود را از رسول خدا دریافت کرده‌اند، برای صحت قرائت خود، به آیه‌های «وَالَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْنِنَّا لِمَا سَبَقُونَ بِالْإِيمَانِ...» (حشر: ۱۰) و «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ...» (انفال: ۷۵)، استدلال کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۵، ص ۱۳ و ۱۴).

آیت‌الله معرفت قرائت عمر را سیاسی دانسته و می‌نویسد: یکی از عوامل اختلاف قرائت اهداف سیاسی بوده است و سپس قرائت یاد شده را از مصادیق آن دانسته است. (آیت‌الله معرفت، ۱۴۱۵، ص ۴۲) روشن است که کسی به قرائت *عمر بن خطاب* عمل نکرده است.

## ۷. بررسی دیدگاه استناد قرائت به سنت

در مقابل ادعای استناد قرائت به اجتهاد، این ادعای استناد قرائت به سنت مطرح است. مدعیان استناد قرائت به سنت دو دسته‌اند؛ برخی قرائت را مستند به سنت متواتر می‌دانند و از نظر برخی دیگر، مستند قرائت خبر واحد است. از این رو، لازم است از هر دو منظر بررسی شده و میان دلیل حجیت در فرض تواتر قرائت با فرض نقل قرائت به خبر واحد تفکیک شود. زیرا در صورت تواتر قرائت، دلیل حجیت استناد، قطع است؛ به این معنا که هر قرائت مستند به تواتر، به طور قطع قرآن منزل از جانب خداوند و به منزله آیه‌ای از قرآن است و در صورت عدم تواتر، هر قرائتی مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌شود؛ به این معنا که هر قرائتی به منزله مصداقی از مصادیق خبر واحد بوده و از مصادیق احتمالی قرآن خواهد بود.

## ۸. نقد حجیت بر تقدیر تواتر قرائت

۱. محققان اهل سنت؛ بلکه مشهور آنان بر این باورند که قرائت متواتر نیست (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳؛ زرقانی، بی تا، ص ۴۲۸؛ ابوشامه مقدسی، بی تا، ص ۱۳۶ و ۱۳۷؛ زرکشی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶). برخی با بیان این که تواتر قرائت از پیامبر دارای اشکال است و مستند قرائت خبر واحد است، می‌گویند: تحقیق این است که قرائت از ائمه سبعة متواترند (زرکشی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۶). بر این اساس ادعای تواتر قرائت از زمان خود پیامبر صحیح نیست.

۲. بر فرض پذیرش تواتر قرائت، اشکال حجیت قرائت متواتر به معنای یاد شده آن است که تواتر مقتضی تصحیح دلالت نیست؛ بلکه مقتضای تواتر، تنها قطع به قرائت از حیث سند و صدور است، نه قطع از حیث دلالت. هر چند میان آنها از حیث دلالت تعارض باشد.

۳. در صورت تعارض مجالی برای رجوع به ادله علاج که دلالت بر ترجیح و تخییر دارد نیز نیست. زیرا مورد ادله علاج روایاتی است که سند ظنی دارد و شامل آیات و نیز قرائت که فرض صدور قطعی آنهاست نمی‌شود؛ بلکه قاعده در فرض تعارض قرائت به جهت علم اجمالی به این که همه آنها مراد واقعی نیست، رجوع به قرائت اظهر به شرط وجود آن در بین قرائت و قرینه عرفی بودن آن بر تصرف در قرائت ظاهر است. در غیر این صورت، مقتضای قاعده تساقط قرائت و رجوع به دلیل دیگر است (آیت‌الله العظمی فاضل، ۱۳۹۶، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

در نتیجه باید گفت: قرائت متواتر مستند به پیامبر بیش از یک قرائت نیست و قرائات متواتر پس از پیامبر افزون بر آن که از اعتبار لازم برخوردار نیستند و تواتر، سبب تصحیح محتوای قرائات نمی‌شود، با تعارض تساقط می‌کنند.

### ۹. نقد حجیت بر تقدیر عدم تواتر قرائات

در صورت عدم تواتر قرائات و این که مستند اصلی قرائات خبر واحد است، اشکالاتی وارد است:

۱. اشکال اصلی در این که مستند قرائات خبر واحد باشد این است که، قرآنیست قرآن با مستند ظنی ثابت نمی‌شود و با توجه به این که مستند قرائات خبر واحد است، بر فرض قطعی بودن روایات، آن چه ثابت می‌شود قرآن ظنی است.
۲. افزون بر آن، با بررسی احوال راویان، وثاقت آنان ثابت نمی‌شود و نمی‌توان احراز کرد که راویان آنها واجد شرائط حجیت هستند.
۳. بر فرض آن که روایات قرائات از شرائط حجیت برخوردار باشند، با علم اجمالی به عدم صدور برخی از آن قرائات از پیامبر، میان آنها تعارض واقع می‌شود. در این صورت، ناچار از اعمال قواعد تعارض درباره آن قرائات خواهیم بود و نتیجه آن، ترجیح قرائتی یا تخیر قرائتی بر سایر قرائات است و برای ادعای حجیت قرائات و جواز استناد به هر یک از آنها برای استنباط حکم شرعی مستندی باقی نمی‌ماند (همان، ص ۱۵۴).

### ۱۰. نتیجه‌گیری

بررسی شواهد حاکی از آن است که عالمان قرائت بر عدم اعتبار قرائت غیرمستند به نقل و روایت، اجماع دارند و قائلان به استناد قرائات به اجتهاد، میان اجتهاد در قرائت و اختیار قرائت به صورت استدلالی، خلط کرده‌اند. آنچه در عبارات عالمان قرائت مشاهده می‌شود، استدلال برای اختیار قرائت است و این به معنای اجتهاد در اصل قرائت نیست و برخی از صحابه که مبادرت به اجتهاد در قرائت کرده‌اند، قرائت آنان پذیرفته نشده و برخی دیگر از صحابه ادعای آنان را انکار کرده‌اند. در نتیجه، ادعای نقش اجتهاد در اختلاف قرائات، صحیح نبوده و با واقع انطباق ندارد.



همچنین، روشن شد که ادعای استناد قرائت به سنت نیز دارای اشکال است؛ زیرا با توجه به این که قرائت پس از دوران صدر اول شکل یافته است، فرض تواتر قرائت تنها پس از زمان پیامبر قابل تصور است. افزون بر آن، در صورت تعارض قرائت، مقتضای تواتر قطع به قرائت از حیث سند و صدور است، نه قطع از حیث دلالت. از این رو، قاعده در فرض تعارض رجوع به قرائت اظهر است و در فرض نبود اظهر مقتضای قاعده تساقط قرائت است (همان، ص ۱۵۳ و ۱۵۴). در صورتی که مستند قرائت خبر واحد باشد، افزون بر آن که قرآنیّت قرآن با مستند ظنی ثابت نمی شود، نمی توان احراز کرد که روایان قرائت، واجد شرائط حجّیت هستند. بر فرض واجد شرائط حجّیت بودن، با علم اجمالی به عدم صدور برخی از قرائت، میان آنها تعارض واقع شده و ناچار از اعمال قواعد تعارض درباره قرائت خواهیم بود.

تواتر قرآن نزد تمام فرق و مذاهب اسلامی قطعی بوده و تواتر آن مستلزم تواتر قرائت نیست و عده ای قلیل ملّتم به تواتر قرائت شده اند. مفاد روایات شیعه مبنی این است که قرآن بر یک قرائت نازل شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۱ و ۶۳۵) و عالمان شیعه آن قرائت واحد را پذیرفته اند (شیخ صدوق، ۱۹۹۳، م، ص ۸۶؛ طبرسی، بی تا، ص ۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ص ۳۸).

## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن الجوزي، أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۲ق - ۱۹۹۲م.
۲. ابوالخير ابن جزري، محمد بن محمد، *النشر في القراءات العشر*، بي‌جا: دارالكتب العلمية، بي‌تا.
۳. ابوالفتوح رازی، حسين بن علی، *روح الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن* (فارسي)، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
۴. ابوسليمان، صابر حسن محمد، *أضواء البيان في تاريخ القرآن*، رياض: دار عالم الكتب، ۱۴۰۸ق.
۵. البيلي، احمد، *الاختلاف بين القراءات*، بي‌جا: دارالجيل، بي‌تا.
۶. البيهقي، احمد بن الحسن، *السنن الكبرى*، بي‌جا: دارالفكر، بي‌تا.
۷. الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، بي‌جا، دارالفكر، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
۸. الفضلي، عبدالهادي، *القراءات القرآنية*، چاپ سوم، بيروت: دارالقلم، بي‌تا.
۹. قدوري الحمد، غانم، *محاضرات في علوم القرآن*، چاپ اول، عمان: دار عمار، ۱۴۲۳ق.
۱۰. \_\_\_\_\_، *رسم المصحف*، بي‌جا: دار عمار، ۱۴۲۵ق.
۱۱. القيسي، أبي محمد مكي بن أبي طالب، *الكشف عن وجوه القراءات السبعة و عللها و حججها*، تحقيق محيي الدين رمضان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
۱۲. النوى، محيى الدين يحيى بن شرف، *التبيان في آداب حملة القرآن*، بي‌جا: مؤسسة الرسالة، بي‌تا.
۱۳. الهيثمي، علي بن ابي بكر، *مجمع الزوائد*، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۸ق.
۱۴. ثعالبي نشابوري، احمد بن ابراهيم، *الكشف و البيان عن تفسير القرآن*، چاپ اول، بيروت: داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۱۵. خوئي، سيدابوالقاسم، *كتاب الصلاة (مستند العروة الوثقى)*، قم: مدرسة دارالعلم، ۱۴۱۱ق.
۱۶. ذهبى، محمد بن احمد بن عثمان، *معرفة القراء الكبار على الطبقات و الأعصار*، بي‌جا، مركز البحوث الاسلامية، بي‌تا.
۱۷. زركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، *البرهان في علوم القرآن*، چاپ اول، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
۱۸. زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن الحقايق غوامض التنزيل*، چاپ سوم، بيروت: دارالكتب العربي، ۱۴۰۷ق.
۱۹. سجستاني، ابوبكر بن ابي داود، *كتاب المصاحف*، بي‌جا: الفاروق الحديث للطباعة والنشر، بي‌تا.
۲۰. سيويه، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، چاپ سوم، بيروت: مؤسسه اعلمي، ۱۴۲۱ق.
۲۱. سيوطي، جلال الدين، *الاتقان في علوم القرآن*، چاپ دوم، بيروت: دارالكتب العربي، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م.
۲۲. \_\_\_\_\_، *التحبير في علم التفسير*، بيروت: دارالفكر، ۱۴۲۱ق.
۲۳. صدوق: *الخصال*، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۳ق - ۱۳۶۲ش.
۲۴. عاملی، جعفر مرتضی، *حقائق هامة حول القرآن الكريم*، بيروت: دار الصفوة، ۱۴۱۳ق.

۲۵. عبدالسمیع، احمد محمود، الشافعی الحفیان، *التجدید فی الإیتقان و التجوید*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۶. کلینی، *الکافی*، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۲۷. محمدبن الحسن بن فروخ (الصفار)، *بصائر الدرجات الكبرى*، طهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ق - ۱۳۶۲ش.
۲۸. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۹. مقدسی، ابوشامه، *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۳۰. ناظر الجیش، محمدبن یوسف، *التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد*، چاپ اول، قاهره: دارالسلام، بی تا.
۱. ولد اباه، محمدالمختار، *تاریخ النحو العربی فی المشرق و المغرب*، چاپ اول، بیروت: دارالتقریب بین المذاهب الإسلامیه، بی تا.

## References

- *The Noble Qur'an*.
- Abd al-Sami', Ahmad Mahmud & Ash-Shafi'i, al-Hafyan (N.D). *At-Tajdid fil-Itqan vat-Tajvid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Abu Sulayman, Saber Hasan Muhammad (1408). *Azwa' al-Bayan fi Tarikh al-Qur'an*. Riyadh: Dar Alam al-Kutub.
- Abulfutuh Razi, Hussain ibn Ali (1371). *Rawz al-Janan va Ruh ul-Janan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razawi.
- Abulkhayr ibn Jazri, Muhammad ibn Muhammad (N.D). *An-Nashr fi al-Qara'at al-Ashr*.
- Al-Bayli, Ahmad (N.D). *Al-Ikhtilaf bain al-Qara'at*. N.P: Dar al-Jayl.
- Al-Fazli, Abd ul-Hadi (N.D). *Al-Qira'at al-Qur'aniah*. 3rd ed., Beirut: Dar al-Qalam.
- Al-Hiythami, Ali ibn Abi Bakr (1408). *Majma' az-Zawayid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Qaysi, Abi Muhammad Maki ibn Abi Talib (1981). *Al-Kashf an Vujuh al-Qira'at as-Sab'ah va Ilaliha va Hujajiha*. Researched by Muhy id-Din Ramizan. Beirut: Ar-Risalah.
- Al-Suyuti, Jalal ad-Din (1421). *At-Tahbir fi Ilm at-Tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. Al-Suyuti, Jalal ad-Din (2001). *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Tabari, Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir (1415). *Jame' al-Bayan an Ta'wil al-Qur'an*. N.P: Dar al-Fikr.
- Amili, Ja'far Murtiza (1413). *Haqa'iq Hamah hawl al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar as-Safwah.
- An-Nuwi, Muhy id-Din Yahya ibn Sharaf (N.D). *At-Tibyan fi Adab Hamal al-Qur'an*. N.P: Ar-Risalah.
- Biyhaqi, Ahamd ibn al-Hasan (N.D). *Sunan al-Kubra*. N.P: Dar al-Fikr.
- Ibn al-Jawzi, Abi al-Faraj Abd ur-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (1992). *Al-Muntazam fi Tarikh al-Muluk val-Umam*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Khuii, Siyid Abulqasim (1411). *Kitab as-Salat (Mustand al-Urwatulwuthqa)*. Qom: Dar al-Ilm.
- Kuleini, Muhammad ibn Ya'qub (1363). *Al-Kafi*. 5th Ed., Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1415). *At-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*. 2nd ed. Qom: An-Nashr al-Islami.
- Muhammad ibn al-Hasan ibn Farukh (al-Saffar) (1362). *Basa'r al-Darajat al-Kubra*. Tehran: Manshrat al-Ilmi.
- Muqaddasi, Abu Shamih (1424). *Al-Murshid al-Wajiz ila Ulum Tata'lluq bil-Kitab al-Aziz*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiah.
- Nazir al-Jaysh, Muhammad ibn Yusuf (N.D). *At-Tashil al-Musamma Tamhid al-Qawa'id bi Sharh Tashil al-Fawa'id*. 1st ed. Cairo: Dar al-Salam.
- Qaduri al-Hamd, Ghanim (1423). *Muhazirat fi Ulum al-Qur'an*. 1st ed. Oman: Dar Amar.
- Qaduri al-Hamd, Ghanim (1425). *RAsm al-Mushaf*. N.P: Dar Amar.
- Saduq (1362). *Al-Khisal*. Qom: Teachers' Association.
- Sajestani, Abu Bakr Abi Dawud (N.D). *Kitab al-Musahif*. N.P: Al-Faruq al-Hadithah lil-Tiba'ah van-Nashr.
- Sibuyeh, Umar ibn Uthman (1421). *Al-Kitab*. 3rd ed. Beirut: Al-Ilmi Institute.
- Tha'labi, Neishaburi, Ahmad ibn Ibrahim (1422). *Al-Kashf val-Bayan an Tafsir al-Qur'an*. 1st ed.: Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Valad Abah, Muhammad al-Mukhtar (N.D). *Tarikh an-Nahv al-Arabi fi al-Mashriq val-Maghrib*. 1st ed. Beirut: Dar at-Taqrīb bayn al-Mazahib al-Islamia.
- Zahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman (N.D). *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar ala at-Tabaqat val-A'sar*. N.P: Al-Buhuth al-Islamia.
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1407). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghavamiz at-Tanzil va Oyun al-Aqawil fi Vyjuh at-Ta'wil*. 3rd Ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Zarkeshi, Badr al-Din Muhammad ibn Abdu l-Lah (1990). *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Ma'rifa.