



The Critique of the Article Valid Recitations (Qira'at) in the Narrations of the Ahl al-Bayt (A.S.) and Its Relationship with Hafs's Recitation (Qira'at)*

Hamed Sharifi Nasab^۱

Abstract



Some contemporary scholars have attempted to portray Hafs's recitation (Qira'at) as a valid and foundational recitation (Qira'at) according to Ahl al-Bayt (A.S.) by analyzing certain narrations of interpretation (tafsir). They have claimed, by selecting seventeen narrations, that the only recitation (Qira'at) in complete conformity with the interpretation of the Ahl al-Bayt (A.S.) and serving as its basis is Hafs's recitation (Qira'at). Given that this claim attributes a connection to the Ahl al-Bayt (A.S.) and ascribes a recitation (Qira'at) as valid and accurate concerning the Holy Quran, it is crucial to examine the validity of this assertion. The current research is aimed at investigating this claim and evaluating the narrations and analyses presented in support of it. The conducted research reveals that out of the seventeen narrations presented, sixteen of them do not provide any evidence for the conformity of the recitation (Qira'at) of the Ahl al-Bayt (A.S.) with Hafs's recitation (Qira'at) in Hafs's specific version. One remaining narration contradicts another narration in the same verse. Additionally, it becomes evident that even these seventeen selected narrations, which lack substantial evidence for the claim, were cherry-picked while numerous narrations of interpretation contradicting Hafs's recitation (Qira'at) are regarded; for instance, in this research, twenty narrations are presented in the interpretation of thirteen verses, and none of them align with Hafs's recitation (Qira'at), confirming that the recitation (Qira'at) of the Ahl al-Bayt (A.S.) cannot be based on the recitation (Qira'at) of one of the reciters.

Key words: Immaculate Reciters, Asim's Recitation (Qira'at), Hafs's Recitation (Qira'at), Narrations of the Ahl al-Bayt (A.S.).

*. **Date of receiving:** ۱۱ July ۲۰۲۱, **Date of approval:** ۰۶ June ۲۰۲۲.

^۱. Ph.D. Graduate in Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran; (h.sharifinasab@chmail.ir).



نقد مقاله «قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (ع) و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم»*

حامد شریفی نسب^۱



چکیده

برخی از نویسندگان معاصر تلاش کرده‌اند تا با تحلیل برخی روایات تفسیری، قرائت عاصم به روایت حفص را قرائت معتبر و مبنا نزد اهل بیت علیهم‌السلام جلوه دهند؛ پس با گزینش هفده روایت ادعا کرده‌اند که تنها قرائتی که در همه این روایات با تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام انطباق دارد و مبنای تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام بوده، روایت حفص از قرائت عاصم است. از آنجاکه این ادعا از جهتی به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده و از جهت دیگر، قرائتی را به عنوان قرائت معتبر و صحیح به قرآن کریم منتسب کرده، بررسی صحت این ادعا بسیار ضروری است و پژوهش حاضر با همین هدف، به بررسی این ادعا و ارزیابی روایات و تحلیل‌های ارائه‌شده، پرداخته است. پژوهش انجام‌گرفته نشان می‌دهد که از هفده روایت ارائه شده، شانزده روایت هیچ دلالتی بر مطابقت قرائت اهل بیت علیهم‌السلام با قرائت عاصم به روایت حفص ندارند و یک روایت باقی‌مانده نیز با روایتی دیگر در همان آیه در تعارض است. همچنین این واقعیت آشکار می‌شود که حتی همین هفده روایتی که دلالتشان بر مدعا ناتمام است، گزینشی انتخاب شده و روایات تفسیری متعددی که بر خلاف روایت حفص است، نادیده گرفته شده‌اند. به عنوان نمونه در پژوهش حاضر بیست روایت در تفسیر سیزده آیه ارائه شده که هیچ یک بر روایت حفص منطبق نیستند و این حقیقت را تأیید می‌کنند که اساساً قرائت اهل بیت علیهم‌السلام را نمی‌توان مبتنی بر قرائت یکی از قاریان جلوه داد.

واژگان کلیدی: قرائت معصومان، قرائت عاصم، روایت حفص، روایات اهل بیت علیهم‌السلام.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران؛ (h.sharifinasab@chmail.ir).



مقدمه

یکی از چهارده روایت از قاریان هفت‌گانه، روایت حفص از قرائت عاصم است که در چند سده اخیر، در بیشتر سرزمین‌های اسلامی رواج یافته است. از آنجاکه در طول ده سده نخست هجری، هیچ گزارشی در رابطه با رواج قرائت عاصم به روایت حفص حتی در یک شهر و حتی در یک دوره یافت نمی‌شود. (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۲۴؛ شریفی نسب، ۱۴۰۱: ۱۳۰-۱۷۲)، برخی از نویسندگان معاصر که این قرائت را قرائت رایج از صدر اسلام تا عصر حاضر معرفی می‌کنند، به دنبال شواهد تحلیلی رفته‌اند تا فقدان گزارش‌های تاریخی را در این رابطه جبران کنند و از این راه، روایت حفص از عاصم را قرائتی برتر و متمایز از سایر قرائات جلوه دهند و آن را قرائتی معتبر و کاملاً مطابق با قرائت نبوی و قرائت معصومان علیهم‌السلام معرفی کنند.

از جمله اقداماتی که اخیراً برای اعتباربخشیدن به روایت حفص از عاصم صورت گرفته، نسبت‌دادن این قرائت به اهل بیت علیهم‌السلام است. در این زمینه مقاله‌ای با عنوان «قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم» در شماره ۵۰ از مجله «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»، در تابستان ۱۴۰۰ منتشر شده است که در آن، هفده روایت تفسیری از اهل بیت علیهم‌السلام گزینش شده و با تحلیل آنها چنین نتیجه‌گیری شده است که قرائت معتبر و ملاک نزد اهل بیت علیهم‌السلام فقط قرائت عاصم به روایت حفص بوده است.

ملاحظه مقاله مزبور نشان می‌دهد که این ادعا فاقد پشتوانه علمی است و نسبت‌دادن آن به اهل بیت علیهم‌السلام نسبتی نادرست و خلاف واقع است که از گردآوری گزینشی چند روایت و تحلیل سلیقه‌ای آنها نشئت گرفته است. همچنین مقاله ذکرشده دارای ضعف‌ها و اشکالات متعددی از نظر ساختار، روش، استنادها و محتواس است که در جای خود قابل نقد است؛ اما در پژوهش حاضر تنها از بُعد روایی به نقد این مقاله پرداخته می‌شود و دلالت روایات استنادشده بر مدعا ارزیابی می‌گردد و روایات نادیده‌گرفته‌شده ارائه می‌شود.

الف. نقد استناد به روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام

در مقاله مزبور تعدادی روایت در قالب جدول و تعدادی به صورت مشروح ارائه شده است که مجموع آنها به هفده عدد می‌رسد که در اینجا به همان ترتیب مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

۱. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾

در روایت شماره (۱) از مقاله مزبور، از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است: «عَلَّمَهُ الْكَلِمَاتِ الَّتِي تَلَقَّاها مِنْ رَبِّهِ وَ هِيَ (سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ...)» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۴۴). نویسندگان این روایت را به عنوان شاهد برای قرائت «آدم» در آیه ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ (بقره: ۳۷) ذکر کرده اند که در مقابل قرائت ابن کثیر قرار دارد که «آدم» را منصوب قرائت کرده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۶).

این در حالی است که اولاً، نویسندگان در همین مقاله تأکید کرده اند که تنها روایتی می تواند شاهد محسوب شود که در مقام تفسیر آیه و تبیین مفهوم پنهان آیه باشد یا خود روایت، به آیه استناد کند و اگر روایتی با آیه ارتباط معنایی داشته باشد، اما در مقام تفسیر و تبیین مفهوم پنهان آیه نباشد و به آیه استناد نکرده باشد، به عنوان شاهد پذیرفتنی نیست؛ بلکه «روایت تناسبی» نامیده می شود (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۴-۵۵). نویسندگان با تکیه بر همین مطلب، وقتی روایت فقهی اهل بیت علیهم السلام را در مورد آیه ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (بقره: ۲۲۲) مخالف روایت حفص تصور کرده اند، آن روایت را به دلیل تناسبی بودن کنار گذاشته اند؛ زیرا در آن روایت فقهی نه به آیه استناد شده و نه در مقام تفسیر آیه بوده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۲-۷۳؛ پاورقی). با این توضیح، روایت ذکر شده نیز نمی تواند شاهدی برای قرائت آیه «فتلقى آدم» تلقی شود؛ زیرا در این روایت که به داستان مفصل حضرت آدم علیه السلام اشاره دارد، به آیه استناد نشده و روایت در مقام تفسیر و تبیین آیه نبوده است.

ثانیاً، بر اساس قرائت «فتلقى آدم من ربه كلمات»، فعل «تلقى» یک فعل دوطرفه محسوب می شود که فاعل و مفعول آن، رابطه متقابل دارند و در صورت جابه جاشدن نیز همان معنا را می دهند؛ چنان که گفته می شود «ما تلقاك فقد تلقيت» و «ما نالك فقد نلت» (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۷۵)؛ بر این اساس معنای قرائت ابن کثیر نیز با معنای قرائت مشهور یکسان است و روایت امام با معنای هر دو قرائت سازگاری دارد.

۲. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾

در روایت شماره (۲) از امام باقر علیه السلام نقل شده که در مورد آیه ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ فرمود: «الناسخ ما حَوَّلَ و ما ينسِيها: مثل الغيب الذي لم يكن بعد كقوله ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۵۵/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲/۱۱۶). در این آیه، ابن کثیر و ابو عمرو «نَسَّاهَا» و سایر قاریان هفت گانه «نُسِها» قرائت کرده اند که قرائت اول مهموز و از ریشه «نَسَأ» است و قرائت دوم معتل و از ریشه «نَسَى» است.



نویسندگان روایت ذکرشده از امام باقر (علیه السلام) را شاهی بر قرائت «نُسْهَا» دانسته‌اند؛ زیرا با معنای تأخیر سازگار نیست (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۷). با این حال عجیب است که نویسندگان که این روایت را از کتاب قمی مشهدی نقل کرده و به آن ارجاع داده‌اند، چگونه روایت صفحه سابق را ندیده‌اند؛ روایتی که از امام هادی (علیه السلام) نقل شده و تنها با قرائت «نُسْهَا» به معنای تأخیر سازگار است: «وَ عِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنْسَاهَا تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا)» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۲).

به هر حال اگر روایت امام هادی (علیه السلام) را که دارای سند متصل است بر روایت امام باقر (علیه السلام) که سندش دارای ضعف و ارسال است، ترجیح ندهیم، دست کم نباید با نادیده گرفتن آن روایت، قرائت مبنا را در این آیه نزد اهل بیت (علیهم السلام) قرائت «نُسْهَا» ادعا کنیم.

۳. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»

در روایت شماره (۳) به صورت مرسل از امام حسن عسکری (علیه السلام) نقل شده که فرمود: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ الصَّادِقِ (علیه السلام) قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ لَمْ يَكُنْ مَيِّتًا فَإِنَّ الْمَيِّتَ هُوَ الْكَافِرُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۹۰-۲۹۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۶۵/۳).

نویسندگان مقاله به این روایت چنین استناد کرده‌اند: «میت» به صورت مشدد دلالت بر انسان مرده می‌کند و «میت» با یاء ساکن به معنای زمین مرده است و در این روایت و استناد امام (علیه السلام) به آیه مفهوم انسان مرده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۷).

استناد به این روایت نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، تفاوت بیان شده که البته هیچ منبعی برای آن ارائه نشده، یک تفاوت ساختگی و بی‌مبناست؛ زیرا اصل این کلمه در واقع «مَوِّت» یا «مَوِّت» بوده است که به دلیل اجتماع واو و یاء که اولی ساکن بود، اعلال صورت گرفته است؛ برخی واو و یاء را در هم ادغام کرده و آن را به صورت مشدد (مَیِّت) قرائت کرده‌اند و برخی دیگر برای تخفیف، یکی را حذف کرده‌اند و بدون تشدید (مَیِّت) قرائت کرده‌اند (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۱۰۷؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۶/۳-۲۷) و به همین دلیل تصریح شده است که «مَیِّت» و «مَیِّت» کاملاً به یک معنا هستند (نحاس، ۱۴۲۱: ۲۷).

۲۴۶/۳ - ۲۴۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲۶/۱۴ - ۳۲۷). عجیب آن است که نویسندگان که برای اشاره به قرائات مختلف در این آیه به کتاب خطیب ارجاع داده‌اند، به تصریح او بر یکسان بودن معنای این دو قرائت توجهی نکرده‌اند (خطیب، ۲۰۰۲: ۴۷۰/۱).

ثانیاً، تفاوت ساختگی ادعا شده بین «مِیَّت» و «مِیَّت» حتی در استعمالات قرآن کریم نیز نقض‌های متعدّد دارد؛ ادعای اینکه «مِیَّت» به صورت مشدّد، بر انسان مرده دلالت می‌کند، با آیاتی مانند ﴿سُقْنَاهُ لِیَبْلُدَ مِیَّتٍ﴾ (اعراف: ۵۷) و ﴿فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مِیَّتٍ﴾ (فاطر: ۹) نقض می‌شود و ادعای اینکه «مِیَّت» با یاء ساکن به معنای زمین مرده است نیز با آیات متعدّدی نظیر ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مِیَّتًا فَأَحْیَیْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا یَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ﴾ (انعام: ۱۲۲)، ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةَ﴾ (بقره: ۱۷۳؛ نحل: ۱۱۵) و ﴿حُرِّمْتُ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةَ﴾ (مانده: ۳) نقض می‌شود که در این آیات «مِیَّت» به سکون یاء، به هیچ وجه به معنای زمین مرده نیست.

۴. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿فِیضَاعِفَهُ لَهُ﴾

در روایت شماره (۴) از امام باقر (ع) چنین نقل شده است: «أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ﴿فِیضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا کَثِیْرَةً﴾ فَأَلْمُؤْمِنُونَ هُمُ الَّذِینَ یُضَاعِفُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمْ حَسَنَاتِهِمْ لِکُلِّ حَسَنَةٍ سَبْعُونَ ضِعْفًا فَهَذَا فَضْلُ الْمُؤْمِنِ وَ یَزِیْدُهُ اللَّهُ فِی حَسَنَاتِهِ عَلَى قَدْرِ صِحَّةِ إِيْمَانِهِ أَضْعَافًا کَثِیْرَةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷/۲؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۲). در آیه مورد اشاره، دو قرائت «فیضاعفه» و «فیضَعَفَه» مطرح است که نویسندگان مقاله قرائت «فیضَعَفَه» را به معنای تشدید و تکرار تضاعف معنا کرده و قرائت «فیضاعفه» را به معنای تضاعف صرف دانسته‌اند و سپس این گونه به روایت استناد کرده‌اند که در آن سخنی از تکرار تضاعف نیست و فعل «یضاعف» در آن به کار رفته است نه «یضعف» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۸). اما اولاً، «یضاعف» و «یضعف» در لغت به یک معنا هستند و تنها دو لغت مختلف و دارای معنای واحد محسوب می‌شوند (فارسی، ۱۴۱۳: ۳۴۵/۲ - ۳۴۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۶۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۶/۲؛ دمیاطی، ۱۴۲۲: ۲۰۶). حتی افرادی که یک قرائت را بر دیگری ترجیح داده‌اند، هیچ تفاوتی در معنای آن دو ذکر نکرده‌اند؛ بلکه تنها کثرت استعمال «یضاعف» را دلیل ترجیح آن معرفی کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۲/۲).

البته برخی تلاش کرده‌اند تفاوت‌هایی برای «یضاعف» و «یضعف» ارائه کنند؛ برخی «یضاعف» را بیشتر از «یضعف» دانسته و «یضعف» را به معنای تکرار و مداومت فعل معنا کرده‌اند (ابن خالویه،



۱۴۲۱: ۹۸؛ برخی دیگر نیز «یضعف» را به معنای دو برابرشدن و «یضاعف» را به معنای چند برابرشدن گزارش کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۵۹/۲) هرچند خود هر دو قرائت را به معنای واحد دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۶۶/۲) که روشن است معنای دو برابرشدن برای «یضعف» در آیه «فَيُضَعِّفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً» صحیح نیست؛ زیرا با «أَضْعَافًا كَثِيرَةً» در تناقض است. برخی دیگر به عکس، «یضعف» را به معنای تکثیر دانسته‌اند (بغوی، ۱۴۲۰: ۳۳۰/۱). به هر حال تفاوت‌های ادعا شده برای «یضاعف» و «یضعف» مبنای مشخصی ندارند؛ به خصوص آنکه استعمال یک فعل در دو باب مختلف به معنای واحد مانند «قر» و «استقر» در زبان عربی بسیار است (فارسی، ۱۴۱۳: ۳۴۵/۲-۳۴۶).

ثانیاً، حتی بر فرض آنکه «یضعف» دلالت بر تکرار و مداومت فعل داشته باشد، ادعای نویسندگان که گفته‌اند در روایت سخنی از تکرار تضاعف نیست، نادرست است؛ زیرا در روایت آمده است تضاعف هفتاد برابری در قبال هر حسنه تکرار می‌شود «يُضَاعِفُ اللَّهُ... لِكُلِّ حَسَنَةٍ سَبْعُونَ ضِعْفًا»؛ پس روایت با قرائت «یضعف» به معنای تکرار و مداومت هم سازگار است.

ثالثاً، وقتی «یضعف» و «یضاعف» به یک معنا باشند، به کار رفتن فعل «یضاعف» در روایت، الزاماً به معنای تأیید آن قرائت نیست؛ زیرا امام می‌تواند برای تفسیر یک کلمه، از کلمه هم‌معنای آن استفاده کند.

۵. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿فَمَا بَلَغَتْ رَسُولَهُ﴾

در روایت شماره (۵)، آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَهُ﴾ به مأموریت ابلاغ ولایت حضرت علی (علیه السلام) تفسیر شده است و در مقاله ادعا شده که این روایت تفسیری با قرائت «رسالته» به شکل مفرد سازگارتر از «رسالاته» به شکل جمع است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۸).

این در حالی است که اولاً، «رسالات» به صورت جمع به معارف اعتقادی مانند توحید و معاد و شرائع دینی اشاره دارد و «رسالة» به صورت مفرد نیز به جنس رسالت که مشتمل بر همین امور است، اشاره دارد و در نتیجه «رسالة» و «رسالات» چه به شکل مفرد یا جمع، دارای معنای جمع است (فارسی، ۱۴۱۳: ۲۴۵/۳-۲۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۲/۳-۳۴۳)؛ بنابراین معنای دو قرائت یکسان است.

ثانیاً، در این آیه، عدم ابلاغ ولایت حضرت علی (علیه السلام) به منزله عدم ابلاغ رسالت یا رسالات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تلقی شده است که بیانگر اهمیت آن است؛ به این معنا که اگر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مسئله ولایت حضرت علی (علیه السلام) را که مامور ابلاغ آن است، ابلاغ نکند به منزله آن است که اصل رسالت یا رسالات

خویش را انجام نداده است؛ پس این روایت مقصود از «بَلَّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» را تفسیر می‌کند و تأثیری در «فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» یا «رسالته» ندارد.

۶. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾

در روایت شماره (۶) نیز که به آیه ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (انعام: ۱۴۱) ارتباط دارد، چنین آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) قَالَ الضُّعْفُ مِنَ السُّنْبُلِ وَالْكَفَّ مِنَ التَّمْرِ إِذَا خَرَصَ» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۱).

نویسندگان مقاله مدعی‌اند که این تفسیر امام با قرائت «ثَمَر» به صورت مفرد سازگارتر از قرائت «ثُمر» به صورت جمع است؛ زیرا امام «سنبل» را که در این عبارت تفسیر «ثمر» است، به صورت مفرد بیان کرده نه جمع به صورت «سنابل» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۸-۵۹).

این در حالی است که اولاً، «الضُّعْفُ مِنَ السُّنْبُلِ» و «الْكَفَّ مِنَ التَّمْرِ» در روایت، تفسیر «آتوا حَقَّهُ» است نه تفسیر «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ»؛ یعنی بیان مقدار حقی است که در هنگام برداشت محصول پرداخت می‌شود نه بیان مقداری که باید از میوه‌ها خورده شود؛ پس این روایت اساساً ارتباطی با «مِنْ ثَمَرِهِ» و قرائت آن ندارد.

ثانیاً، «ثَمَر» در آیه ذکر شده و سایر آیات مثل ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ﴾ (کهف: ۳۴) و ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ﴾ (کهف: ۴۲) اسم جنس و دارای معنای جمع است که مفرد آن با تاء وحدت مانند ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا...﴾ (بقره: ۲۵) به کار می‌رود (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۱۴۶-۱۴۷؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۳۶۶/۳-۳۶۷)؛ بنابراین قرائت «ثَمَره» نیز مانند قرائت «ثُمره» دارای معنای جمع است و این دو قرائت تفاوتی در معنا ندارند تا مفرد یا جمع بودن روایت، تأیید یکی از این دو قرائت محسوب شود.

ثالثاً، اگر فرض شود که روایت ذکر شده، تفسیر «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ» است نه «آتوا حَقَّهُ» و فرض شود که «ثَمَره»، کلمه‌ای مفرد است نه جمع، در این صورت روایت امام تأیید قرائت «ثُمره» خواهد بود نه قرائت حفص؛ زیرا «السنبل» و «التمر» اسم جنس و دارای معنای کثرت و جمع‌اند و مفرد آنها با تاء وحدت (سنبله - تمرة) همراه می‌شود؛ افزون بر آن که «الضُّعْفُ» به معنای یک دسته و مجموعه است و «الکف من التمر» به معنای یک مشت خرماست که هر دو، دلالت بر تعدد خوشه‌ها و



خرماها دارند؛ پس روایت در هر صورت دارای معنای جمع است و با قرائت «ثُمَره» سازگار خواهد بود نه با قرائت حفص.

۷. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿يُخْرِجُ نَبَاتُهُ﴾

در روایت شماره (۷) آمده است که «قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِلْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَام) ... مَا بَالُ لِحَائِكُمْ (لِحَاكُم) أَوْفَرُ مِنْ لِحَائِنَا (لِحَانَا) فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَام) (وَ) الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يُخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا»؛ عمرو بن عاص از امام حسین (ع) پرسید: چرا ریش شما از ریش ما پرپشت تر است؟ امام حسین (ع) آن آیه را تلاوت فرمود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۶۷/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۹/۴۴).

نویسندگان مقاله، سخن عمرو بن عاص را «مَا بَالُ لِحَائِكُمْ أَوْفَرُ مِنْ لِحَائِنَا» به عنوان «فقال حسین بن علی (ع)» مطرح کرده اند و سپس ادعا کرده اند که «أوفر» یک فعل لازم است و استناد به این آیه، با قرائت «يُخْرِجُ» که آن هم فعل لازم است سازگارتر است تا قرائت «يُخْرِجُ» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۹).

این در حالی است که اولاً، جمله اول و کلمه «أوفر» سخن عمرو بن عاص است نه امام حسین (ع). ثانیاً، کلمه «أوفر» اساساً فعل نیست، چه رسد به آن که از لازم یا متعددی بودن آن سخن گفته شود؛ «أوفرٌ مِنْ» بر وزن «أفعلٌ مِنْ»، مشهورترین حالت کاربرد اسم تفضیل است.

ثالثاً، حتی اگر در موردی در سخن سائل، یک فعل به صورت لازم به کار رفته باشد، هیچ ضرورتی ندارد که امام در پاسخ، حتماً فعل لازم به کار ببرد؛ پس ملازمه ای بین لازم یا متعددی بودن دو فعل متفاوت در سوال و جواب وجود ندارد تا قرینه یکدیگر محسوب شوند؛ به ویژه زمانی که پاسخ، اقتباسی از آیات قرآن باشد.

۸. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ﴾

در روایت شماره (۸) از رسول خدا (ص) نقل شده که خداوند در معراج در شأن حضرت علی (ع) فرمود: «... به يعرف أولیائی من أعدائی و به یمیز حزب الشیطان من حزبی...» (صدوق، ۱۳۷۶: ۶۳۲). نویسندگان مقاله، این روایت را به آیه ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (أنفال: ۳۷) ارتباط داده اند که حمزه و کسایی آن را «لِيَمِيزَ» از باب تفعیل و سایر قاریان سبعة «لِيَمِيزَ» به صورت ثلاثی مجرد قرائت کرده اند؛ سپس چنین نوشته اند: «یَمِيزُ» مفهوم برتری دادن و «یَمِيزُ» مفهوم جدا کردن را می رساند در این روایت با توجه به فعل «يعرف» روایت با قرائت «يَمِيزُ» یعنی شناختن و جدا کردن سازگارتر است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۹).

استناد به این روایت برای مدعا بسیار شگفت است؛ زیرا اولاً، روایت هیچ ارتباطی با آیه ندارد و نه به آیه استناد کرده و نه در مقام تفسیر آیه است؛ پس این روایت، شأنیت شاهدبودن را برای قرائت آیه ندارد.

ثانیاً، تفاوت بیان شده بین دو قرائت، که البته هیچ منبعی برای آن ارائه نشده، یک تفاوت ساختگی و بی‌مبناست و دو فعل «مَبَرَّ يُمَبِّرُ» و «مَارَ يَمِيرُ» هیچ تفاوتی در معنا با یکدیگر ندارند (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۱۱۸؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۱۱۳/۳).

ثالثاً، معنای ساختگی ارائه شده برای قرائت «لُيَمِيرُ» اساساً با شأن قرآن کریم و خداوند متعال سازگاری ندارد؛ زیرا در این صورت آیه به این معنا خواهد بود که خداوند، خبیث را برتری می‌دهد.

۹. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾

در روایت شماره (۹) در رابطه با آیه ﴿وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه: ۱۰۶) از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) چنین روایت شده است: «الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ... ثُمَّ دَخَلُوا بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَكُوا الشُّرْكَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ (مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ)» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۷/۲).

در آیه ذکر شده ابن‌کثیر، ابوعمر، ابن‌عامر و ابوبکر از عاصم «مُرْجُونَ» را با همزه و سایر قاریان سبعة «مُرْجُونَ» را بدون همزه قرائت کرده‌اند (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۸۷-۲۸۹). نویسندگان مقاله با ادعای اینکه قرائت «مُرْجُونَ» به معنای «امیدوار» و قرائت «مُرْجُونُونَ» به معنای «به تأخیر انداختن» است، گفته‌اند که روایت با معنای امیدواربودن تناسب بیشتری دارد (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۰).

این ادعا اشکالات متعددی دارد؛ اولاً، دو قرائت «مُرْجُونَ» و «مُرْجُونُونَ» هیچ تفاوتی در معنا ندارند؛ بلکه دو لغت و هر دو به معنای «به تأخیر افتادگان» می‌باشند (فارسی، ۱۴۱۳: ۶۳/۴: ۴۷۸-۴۷۹؛ ابن‌خالویه، ۱۴۲۱: ۱۵۹).

ثانیاً، به نظر می‌رسد نویسندگان صیغه ثلاثی مجرد را با صیغه باب افعال خلط کرده‌اند؛ زیرا «رَجَا يُرْجُو» به صورت ثلاثی مجرد به معنای امیدواری است؛ اما در باب افعال چه از ماده «رَجَوُ» باشد (أَرْجَا يُرْجَى) چه از ماده «رَجَأُ» باشد (أَرْجَأُ يُرْجَى) در هر دو حالت به معنای تأخیر انداختن است؛ مانند آیه ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ (اعراف: ۱۱۱) و آیه ﴿تُرْجَى مِنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ﴾ (احزاب: ۵۱) که «أَرْجِهْ» و «تُرْجَى» نیز قرائت شده و هر دو قرائت چون در باب افعال قرار دارند، به معنای تأخیر انداختن می‌باشند. مشخص



است که «مُرْجُون» و «مُرْجُون» اسم مفعول از باب افعال است ولی نویسندگان آن را با اسم مفعول ثلاثی مجرد به معنای امیدواری خلط کرده‌اند؛ در حالی که اسم مفعول ثلاثی مجرد، «مُرْجُون» به فتح میم به همراه سه واو (واو لام الفعل «رجو»، واو وزن «مفعول» و واو جمع «مفعولون») است.

ثالثاً، معنای نادرست «امیدواری» که از «مُرْجُون» در باب افعال ارائه شده، حتی با ادامه آیه نیز ناسازگار است؛ زیرا در ادامه آیه مقصود از «أَمَرَ اللّٰهَ»، عذاب و بخشش معرفی شده ﴿إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يَنْصِبُ عَلَيْهِمْ﴾ در حالی که امیدواری تنها با بخشش سازگار است نه عذاب.

رابعاً، با چشم‌پوشی از مباحث واضح ادبی، روایت نیز کاملاً با معنای تأخیرافتادن و متوقف‌بودن وضعیت آن افراد به امر خداوند سازگار است؛ پس نمی‌تواند به معنای امیدواری حمل شود؛ زیرا وضعیت چنین افرادی که نه بهشت بر آنان واجب شده نه جهنم (فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ... فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ)؛ از وضعیت سایر مؤمنان و کافران جداست و سرنوشت آنان متوقف بر حکم الهی بر عذاب و بخشش آنان است.

۱۰. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿يَرْتَع وَيَلْعَبُ﴾

در روایت شماره (۱۰) از امام صادق (ع) نقل شده که حضرت یعقوب (ع) در نامه‌ای به حضرت یوسف (ع) چنین نوشت: «وَأَنَّ إِخْوَتَهُ مِنْ غَيْرِ أُمِّهِ سَالُونِي أَنْ أُبْعَثَهُ مَعَهُمْ يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ، فَبَعَثْتُهُ مَعَهُمْ بَكْرَةً فَجَاءُونِي عِشَاءً يَبْكُونَ وَ جَاؤُونِي عَلَى قَمِيصِهِ بَدَمَ كَذِبٍ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹۰/۲؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸: ۳۶۸/۶ و ۳۷۰).

در آیه ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ﴾ (یوسف: ۱۲) ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر «نَرْتَعُ وَ نَلْعَبُ» و سایر قاریان سبعة «يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۴۵-۳۴۶). نویسندگان به این روایت چنین استناد کرده‌اند: در این روایت به روشنی قرائت «يَرْتَعُ وَ يَلْعَبُ» تأیید می‌شود. چون یعقوب در مورد یوسف سخن می‌گوید و فعل غائب است، نه متکلم مع الغیر (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۰).

استناد به این روایت پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، این روایت در مقام تفسیر آیه نیست و در آن به آیه استناد نشده است و چنان‌که گذشت، نویسندگان تأکید داشتند چنین روایاتی را نمی‌توان به‌عنوان شاهد برای یک قرائت پذیرفت (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵۴-۵۵).

ثانیاً، تغییر صیغه فعل‌ها در نقل قول‌های غیر مستقیم و نقل به معناها، امری طبیعی است و این روایت در مقام بازگوکردن دقیق آیات قرآن نیست که همان الفاظ را به کار ببرد؛ به همین دلیل تعبیر قرآنی ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ در این روایت به «جَاؤُونِي عِشَاءً يَبْكُونَ» و تعبیر قرآنی ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ﴾ به «وَجَاؤُونِي عَلَى قَمِيصِهِ» تغییر کرده است و حتی فعل «أَرْسِلْهُ» در تعبیر قرآنی «أَرْسِلْهُ

مَعَنَا» به فعلی دیگر «أَنْ أُبْعِثَهُ مَعَهُمْ» نقل به معنا شده است؛ بر این اساس، این عبارات روایی نمی‌توانند دلالتی بر الفاظ قرآنی و قرائت آن داشته باشند.

۱۱. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾

در روایت شماره (۱۱) آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا اجْتَمَعَتِ الْعِدَّةُ عَلَى قَتْلِ رَجُلٍ وَاحِدٍ حَكَمَ الْوَالِي أَنْ يُقْتَلَ أَيُّهُمْ شَاءُوا وَ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوا أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ (وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ)» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۵/۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۰۳/۷).

اختلاف قرائت در این آیه، مربوط به صیغه غائب «فلا يُسْرِف» و صیغه مخاطب «فلا تُسْرِف» است. نویسندگان مقاله می‌نویسند: روایت امام صادق عليه السلام هم در شکل غائب است و به نظر می‌رسد قرائت غائب «فلا یسرف» را ملاک تفسیر خود قرار داده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۱). اشکال این ادعا آن است که اولاً، در تفسیر یک آیه یا بیان حکم فقهی مستخرج از یک آیه، هیچ‌گاه لازم نیست کلمات به کار رفته در تفسیر به دقت با کلمات به کار رفته در آیه از حیث اسم یا فعل بودن، غائب یا خطاب بودن، جمع یا مفرد بودن انطباق داشته باشد.

ثانیاً، در هر صورت تفسیر امام در این روایت، از نظر صیغه فعل، نه با قرائت «فلا یسرف» انطباق دارد و نه با قرائت «فلا تسرف»؛ زیرا در آیه، «وَلِيٌّ مَقْتُولٍ» یک شخص مفرد تصور شده است «لَوْلِيٍّ» و هر دو قرائت «فلا یسرف- فلا تسرف» نیز بر صیغه مفردند؛ اما در تفسیر امام، افزون بر متعدّد فرض شدن قاتلین در قتل یک شخص، «وَلِيٌّ مَقْتُولٍ» نیز افراد متعدّد فرض شده و چندین مرتبه صیغه جمع به کار رفته است: «حَكَمَ الْوَالِي أَنْ يُقْتَلَ أَيُّهُمْ شَاءُوا وَ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوا أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ»؛ بنابراین در تفسیر امام، صیغه جمع غایب به کار رفته است که نه با قرائت مفرد غائب انطباق دارد (فلا یسرف) و نه با قرائت مفرد مخاطب (فلا تسرف).

۱۲. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿مِمَّا تَعُدُّونَ﴾

در روایت شماره (۱۲) از امام صادق عليه السلام روایت شده که یکی از موعظه‌های الهی به حضرت عیسی عليه السلام این بود: «وَاعْبُدْنِي لِيَوْمٍ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فِيهِ أَجْرِي بِالْحَسَنَةِ أَضْعَافُهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۴/۸؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۵۱۸).

در آیه ﴿وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (حج: ۴۷)، ابن‌کثیر، حمزه و کسایی «يَعُدُّونَ» را به یاء و



سایر قاریان هفت گانه «تَعْدُونَ» به تاء قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۴۳۹). نویسندگان مقاله این روایت را شاهی بر قرائت «تَعْدُونَ» دانسته و چنین نوشته اند: این روایت در سیاق مخاطب است و خداوند عیسی (علیه السلام) را مخاطب قرار داده است؛ بنابراین با فعل مخاطب سازگارتر است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۱).

این روایت نیز نمی تواند به عنوان شاهد و مستند پذیرفته شود؛ زیرا اولاً، این روایت نه در مقام تفسیر آیه است و نه به آیه استناد کرده است؛ پس به اعتراف نویسندگان نمی تواند مستند و شاهد قرار گیرد.

ثانیاً، اینکه خداوند یک بار در زمانی، حضرت عیسی (علیه السلام) را با تعبیر «تَعْدُونَ» مخاطب قرار داده باشد، چه ارتباطی با تعبیر «تَعْدُونَ» یا «يُعْدُونَ» در هنگام نزول قرآن کریم دارد؟ مگر این آیه قرآن نیز خطاب به حضرت عیسی (علیه السلام) است یا این آیه نقل آن موعظه است که مستلزم یکسان بودن تعبیر قرآن با موعظه حضرت عیسی (علیه السلام) باشد؟

بنابراین هیچ ارتباطی بین موعظه الهی به حضرت عیسی (علیه السلام) و این آیه قرآن کریم وجود ندارد تا بتوان تعبیر روایت را به عنوان شاهد قرائت آیه پذیرفت.

۱۳. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر «يُسَارِعُونَ فِيهِمْ»

سیزدهمین روایتی که نویسندگان آن را با عنوان «نمونه اول» ارائه کرده اند، به آیه «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» (مائده: ۵۲) مربوط است که برخی قاریان شاذ مثل قتاده، اعمش و ابوالحسن نحوی، «يُسَارِعُونَ» قرائت کرده اند (خطیب، ۲۰۰۲: ۲۹۰/۲).

عبدالله بن حمزة حسنی (م ۶۱۴ ق) در کتابش در مورد این آیه می نویسد: «المرض هاهنا هو الشك و الارتياب، لا الكفر؛ لأنه خاطبهم بلفظ الإيمان في أول الآية و الكتاب الكريم محروس من التناقض و مسارعهم فيهم رفع المضار عنهم و المدافعة دونهم» (حسنی، ۱۴۲۲: ۱/۱۴۳). نویسندگان مقاله این سخن را به عنوان روایت حضرت علی (علیه السلام) پنداشته اند؛ به این دلیل که در هفت صفحه سابق بر این عبارت، سخنی یک خطی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده بود (حسنی، ۱۴۲۲: ۱/۱۳۶).

نویسندگان همچنین در بیان تفاوت قرائت «يُسَارِعُونَ» و «يُسَارِعُونَ»، قرائت اول را به معنای سرعت گرفتن به سمت دوستی با اهل کتاب معنا کرده و قرائت دوم را (با تکیه بر معنای باب مفاعله در مشارکت) به معاونت و همکاری با اهل کتاب از روی دوستی معنا کرده اند (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۳-۶۴).

اشکالات متعددی بر این سخنان وارد است؛ زیرا اولاً، قرائت «يُسَارِعُونَ» قرائت مورد اتفاق عموم

قاریان هفت گانه و راویان شان است و مطابقت تفسیر اهل بیت علیهم السلام با چنین قرائت مورد اتفاقی، نتیجه مهمی در پی ندارد؛ چرا که بر تأیید هیچ یک از ۲۸ روایت از ۱۴ قاری دلالتی ندارد، بلکه تنها چند نقل شاذ را نفی می کند.

ثانیاً، نویسندگان با ارتکاب اشتباهی فاحش، سخن نویسنده قرن ششم-هفتم را روایت حضرت علی علیه السلام پنداشته اند. افزون بر آنکه حتی عبارت کوتاه نقل شده از «امیرالمؤمنین» در چندین صفحه پیش از آن، نیز مشخص نیست که از حضرت علی علیه السلام نقل شده باشد؛ زیرا در باور نویسنده کتاب و زیدیون، لقب «امیرالمؤمنین» به کسانی اطلاق می شود که امامت زیدیه را به عهده داشته باشند، مانند خود حسنی، نویسنده کتاب، که از سال ۵۹۴ قمری تا پایان عمرش امام زیدیون یمن بود (حسنی، ۱۴۲۲: ۸۹/۱). افزون بر آنکه ادبیات سخن نقل شده از حسنی که در قرن ششم و هفتم می زیست، به وضوح با ادبیات روایات اهل بیت علیهم السلام در قرن اول و دوم تفاوت اساسی دارد که با نگاه اولی می توان تفاوت آن را احساس کرد.

ثالثاً، تحلیل قرائت «یسارعون» به لحاظ باب مفاعله نیز اشتباهی فاحش است؛ زیرا باب مفاعله، به معنای مشارکت فاعل ها (سرعت گیرندگان) در ماده فعل (سرعت گرفتن) است، یعنی منافقانی که در قلبشان مرض است در سرعت گرفتن به سمت اهل کتاب، با همدیگر مشترکند و همکاری دارند؛ نه اینکه فاعل ها (سرعت گیرندگان) با غیر فاعل ها (اهل کتاب) در غیر ماده فعل (غیر سرعت گرفتن) همکاری داشته باشند.

۱۴. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ﴾

در چهاردهمین روایتی که به عنوان نمونه دوم ذیل آیه ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (نساء: ۳۵) ارائه شده، چنین نقل شده است: «سَأَلَتْهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ﴾ قَالَ عليه السلام إِحْصَانُهُنَّ أَنْ يُدْخَلَ بِهِنَّ. قُلْتُ إِنَّ لَمْ يُدْخَلَ بِهِنَّ أَمَا عَلَيْنَهُنَّ حَدٌّ قَالَ بَلَى» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۷). در آیه مورد اشاره، دو قرائت «أُحْصِنَ» به صیغه مجهول و «أُحْصَنَ» به صیغه معلوم مطرح است که قرائت مجهول، به معنای «ازدواج» و قرائت معلوم، به معنای «اسلام آوردن» تفسیر شده است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴۳/۵). نویسندگان بر مبنای همین تفاوت بین دو قرائت، روایت ذکر شده را تأیید قرائت «أُحْصِنَ» به صیغه مجهول دانسته اند؛ زیرا در این روایت، إحصان به معنای دخول و ازدواج تفسیر شده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۵-۶۶).



اما اولاً، از آنجاکه تفاوت معنای بین دو قرائت، دارای مبنای ادبی نیست و قرائت «أُحْصَنَ» به صیغه معلوم نیز می تواند به معنای ازدواج تفسیر شود، ادعای نویسندگان در استناد به این روایت برای تأیید قرائت به صیغه مجهول، تمام نیست.

توضیح بیشتر آن است که واژه «حِصْن» به معنای قلعه و جایگاه محفوظی است که نمی توان به آن نفوذ کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۹/۲). فعل «أُحْصَنَ» نیز از همین ماده و به معنای حفاظت کردن و در جایگاه محفوظ قرار گرفتن است که می تواند کنایه از قلعه ازدواج باشد که انسان را از فحشا محافظت می کند یا کنایه از قلعه اسلام باشد که از کفر و عذاب الهی در امان است. حال اگر فعل «أُحْصَنَ» به صورت معلوم قرائت شود، فاعل آن کنیزان مؤمنه خواهد بود که در ابتدای آیه به آن اشاره شده بود «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتَايَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ» و معنای «أُحْصَنَ» چنین می شود که «خود کنیزان، خود را به قلعه در آورده باشند و حفاظت کرده باشند» که می تواند کنایه از حفاظت با ازدواج یا اسلام باشد. همچنین اگر فعل «أُحْصَنَ» به صورت مجهول قرائت شود، تفاوت چندانی در معنا ایجاد نمی شود؛ زیرا کنیزان مؤمنه در این صورت نائب فاعل خواهند بود و معنا چنین می شود که «کنیزان به قلعه در آمده باشند و حفاظت شده باشند» که در اینجا نیز می تواند کنایه از حفاظت با ازدواج باشد یا اسلام. ظاهراً به همین دلیل است که حسن بصری، إحصان زن را هم با ازدواج قابل تحقق دانسته و هم با اسلام؛ «يُحْصِنُهَا الزَّوْجُ وَيُحْصِنُهَا الْإِسْلَامُ» (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۲۳/۳).

شاهد دیگر بر اینکه قرائت «أُحْصَنَ» به صورت معلوم نیز می تواند به معنای ازدواج باشد، تصریح اهل لغت به استعمال صیغه معلوم در ازدواج است «أُحْصَنَ الرَّجُلُ: تَزَوَّجَ» (ابن درید، ۱۹۸۷: ۵۴۴/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۸۳/۶؛ جوهری، بی تا، ۲۱۰۱/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۹/۲).

بنابراین اینکه امام، آیه را به ازدواج تفسیر کرده باشد با هر دو قرائت سازگار است و نمی توان این روایت را تأیید قرائت به صیغه مجهول تصور کرد.

ثانیاً، حتی پذیرش تفاوت بین دو قرائت، مینابودن قرائت «أُحْصَنَ» را نزد اهل بیت علیهم السلام اثبات نمی کند؛ زیرا روایت تفسیری ذکر شده، با روایت دیگری از اهل بیت علیهم السلام که با معنای اسلام آوردن و قرائت «أُحْصَنَ» سازگار است، در تعارض خواهد بود. در روایتی با سند متصل از حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است: «فَإِذَا أَحْصَنَ إِحْصَانَهَا إِسْلَامُهَا» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۹۲۳/۳).

۱۵. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿كَيْفَ نُنْشِرُهَا﴾

پانزدهمین روایتی که به عنوان نمونه سوم مطرح شده آیه ﴿وَ أَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا﴾ (بقره: ۲۵۹) ارتباط دارد که در این آیه، ابن کثیر، نافع و ابوعمر و «نشرها» و عاصم، ابن عامر، حمزه و کسایی «نشرها» قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۱۸۹).

در روایت مفصلی از امام صادق علیه السلام نقل شده که پس از تلاوت این آیه فرمودند: «فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ الْمُتَفَطَّرَةِ تُجْمَعُ إِلَيْهِ وَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي قَدْ أَكَلَتْهُ السَّبَاعُ يَتَأَلَّفُ إِلَى الْعِظَامِ مِنْ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا» (قمی، ۱۴۰۴: ۹۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۹۰/۱).

نویسندگان مقاله با بیان اینکه منظور از «نشرها» محشور کردن و برانگیختن و منظور از «نشرها» جمع کردن و به هم پیوستن است، به کار رفتن کلمه «تجتمع إليه» در روایت را شاهد تاریخی بر اعتبار قرائت «نشرها» معرفی کرده اند (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۷-۶۸).

این استشهاد به روایت نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، تعبیر «تجتمع إليه» یا «تجتمع إليه» در روایت، نمی تواند تفسیر «نشرها» باشد؛ زیرا در روایت، مقصود از ضمیر «إليه» حضرت عزیر است، یعنی استخوان های پوسیده نزد او گرد آمدند؛ اما در آیه، مقصود از «نشرها»، اجتماع استخوان ها با یکدیگر است نه با حضرت عزیر؛ بنابراین این تعبیر نمی تواند شاهی بر قرائت «نشرها» تلقی شود.

ثانیاً، فراء می گوید: تعبیر مناسب برای جمع استخوان های سالم و پوسیده، «نشرها» است و تعبیر مناسب برای استخوان های «بالیه» و پوسیده، «نشرها» است (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۹۷/۱) و از آنجا که در روایت امام صادق علیه السلام تعبیر «الْعِظَامِ الْبَالِيَةِ» به کار رفته، می توان این روایت را شاهد قرائت «نشرها» دانست نه قرائت «نشرها».

۱۶. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿تُبَدَّلُ الْأَرْضُ﴾

در شانزدهمین روایتی که با عنوان نمونه چهارم ارائه شده، چنین آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ قَالَ تُبَدَّلُ خُبْرَةٌ نَقِيَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا النَّاسُ حَتَّى يَفْرُغُوا مِنَ الْحِسَابِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۶). در قرائت آیه، هیچ اختلافی بین قاریان چهارده گانه و ۲۸ راوی مشهور آنان وجود ندارد و همه آنان به اتفاق، «تُبَدَّلُ» قرائت کرده اند؛ اما دو قرائت شاذ و متضاد از ابان از عاصم روایت شده است، یکی «يُبَدَّلُ» و دیگری «تُبَدَّلُ» (خطیب، ۲۰۰۲: ۵۲۰/۴).

نویسندگان به این روایت چنین استناد کرده اند: کلمه «خبزة نقية» برای کلمه «أرض» صفت



است و در این عبارت مفعول به دوم است و از تأنیث معنوی «أرض» تبعیت کرده است و به صورت «خبزة نقية» آمده است در حالی که اگر «أرض» را مذكر لفظی حساب می‌کرد می‌بایست برای مفعول به دوم که صفت «أرض» بوده است، از کلمه مذكر «خبز نقی» استفاده می‌شد (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۰).

استناد به این روایت نیز خطاست؛ زیرا اولاً، قرائت «تُبَدَّلُ» قرائت مورد اتفاق عموم قاریان و راویان مشهور آنان است و مطابقت تفسیر اهل بیت (ع) با چنین قرائت مورد اتفاقی، نتیجه مهمی در پی ندارد؛ چرا که بر تأیید هیچ یک از ۲۸ روایت از ۱۴ قاری دلالتی ندارد، بلکه تنها دو نقل شاذ و متضاد را نفی می‌کند. ثانیاً، چگونه دو بار و با تأکید گفته شده که «خبزة نقية» هم صفت «أرض» است هم مفعول به دوم؟ چگونه در ادبیات چنین چیزی ممکن است که یک کلمه علاوه بر مفعول به بودن، صفت نیز باشد؟ شکی نیست که «أرض» نائب فاعل و «خبزة» مفعول به دوم است و معنا ندارد که مفعول به دوم را وصف مفعول به اول که نائب فاعل شده، بدانیم؛ بنابراین، «خبزة» صفت نیست که نیازمند تبعیت از تذکیر و تأنیث موصوف خود باشد، بلکه مفعول به دوم است که نیازی به انطباق با مفعول به اول یا نائب فاعل در تذکیر یا تأنیث ندارد، مانند ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ (ابراهیم: ۲۸) که «کفرًا» مفعول به دوم و مذكر است در حالی که «نعمة» مفعول به اول و مؤنث است.

ثالثاً، کلمه «خبز» اسم جنس است و تاء بر سر آن، تاء وحدت است نه تاء تأنیث. مؤنث آمدن «نقية» در توصیف آن نیز به جهت تأنیث ظاهری آن است؛ مانند ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾ (النمل: ۱۸) که تاء بر سر اسم جنس «نمل»، تاء وحدت است و فعل «قالت» متناسب با همین ظاهر، مؤنث آمده است؛ بنابراین تاء در «خبزة نقية» ارتباطی با تأنیث مجازی «أرض» ندارد.

رابعاً، مطالبی که نویسندگان بیان کرده‌اند تنها ناظر به نفی قرائت «يُبَدَّلُ» و تذکیر لفظی آن بود؛ اما قرائت «تُبَدَّلُ» که صیغه متکلم است و فاعلش «نحن» مستتر است، تأنیث و تذکیر ندارد؛ پس نویسندگان بدون اینکه عدم انطباق روایت امام را با قرائت «تُبَدَّلُ» نفی کنند، شتابزده روایت امام را مطابق قرائت «تُبَدَّلُ» دانسته‌اند.

ناگفته نماند که به کار رفتن «تُبَدَّلُ» در سخن امام نمی‌تواند دلیل نفی قرائت «تُبَدَّلُ» تلقی شود؛ زیرا گوینده «تُبَدَّلُ» در آیه، خداوند است و وقتی امام در مقام تفسیر (نه در مقام قرائت آیه)، از تبدیل شدن أرض سخن می‌گوید، طبیعی است که آن را با ضمیر غائب به کار ببرد نه ضمیر متکلم؛ بر این اساس، روایت ذکر شده با هر سه قرائت «تُبَدَّلُ»، «يُبَدَّلُ» و «تُبَدَّلُ» سازگار است و دلالتی بر ملاک بودن هیچ یک در تفسیر اهل بیت (ع) ندارد.

۱۷. نقد استناد به روایت ذکر شده در تفسیر ﴿مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾

هفدهمین روایتی که به عنوان نمونه پنجم ارائه شده به آیه ﴿قُلْنَا اَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ (هود: ۴۰) و آیه ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ (مؤمنون: ۲۷) ارتباط دارد که حفص از عاصم «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ» را در این دو آیه با تنوین «کُلِّ» و سایر قاریان هفت گانه و راویان نشان «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ» بدون تنوین قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۳۳).

در رابطه با سوار کردن حیوان در کشتی حضرت نوح علیه السلام، از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است: «حَمَلَ نُوحٌ علیه السلام فِي السَّفِينَةِ الْأَزْوَاجَ الثَّمَانِيَةَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ فَكَانَ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ زَوْجٌ دَاجِنَةٌ يُرَبِّيهِمَا النَّاسُ وَالزَّوْجُ الْآخَرُ الضَّأْنُ الَّتِي تَكُونُ فِي الْجِبَالِ الْوَحْشِيَّةُ أَحَلَّ لَهُمْ صَيْدُهَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۴/۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۶۵/۲).

در روایت دیگری نیز از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است: «لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ هَلَاكَ قَوْمِ نُوحٍ... أَمَرَهُ اللَّهُ أَنْ يُتَادِيَ بِالسَّرِيَانِيَّةِ لَا يَبْقَى بِهِيْمَةٌ وَلَا حَيَوَانٌ إِلَّا حَصَرَ، فَأَدْخَلَ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ مِنْ أَجْنَاسِ الْحَيَوَانِ زَوْجَيْنِ فِي السَّفِينَةِ... فَقَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿اَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۱ - ۳۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۴۴/۲ - ۴۴۵).

تفاوت اصلی دو قرائت آن است که در «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ»، واژه «کُلِّ» به «زوجین» اضافه شده است؛ اما در «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ»، مضاف‌إلیه «کُلِّ» محذوف است و در تقدیر گرفته می شود؛ برای مثال عبارت در اصل «مِنْ كُلِّ حَيَوَانٍ» یا «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» یا حتی «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ» بوده که با حذف مضاف‌إلیه، تبدیل به «مِنْ كُلِّ» شده است.

نویسندگان مقاله تفاوت دیگری را بین دو قرائت چنین نقل کرده اند: در «کُلِّ»، تنوین در واقع عوض از مضاف‌إلیه است؛ یعنی از هر نوعی دو زوج و در قرائت «کُلِّ» بدون تنوین، اثنین تأکید برای زوجین می شود، یعنی دو زوج، که در مجموع ۴ عدد حیوان می شود (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۱) و مستند این تفاوت را کتاب ابن خالویه و ابن عطیه معرفی کرده اند.



نویسندگان سپس به روایت سوار شدن دو جفت حیوان اهلی و دو جفت حیوان وحشی اشاره کرده و همچنین روایت سوار کردن دو زوج از هر جنسی را ذکر کرده‌اند و این دو روایت را صریح در معتبر بودن قرائت «کل» معرفی کرده‌اند با این توضیح که در روایت، کلمه «جنس» یا «نوع» در تفسیر آیه بیان شده است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۱).

نویسندگان سپس با تأکید بر منفرد بودن حفص در قرائت «کل»، ادعا کرده‌اند که قرائت معتبر نزد اهل بیت علیهم‌السلام فقط روایت حفص است (حسینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷۲).

به هر حال، استناد به این روایات نیز با اشکالات فاحش و متعددی همراه بوده است؛ زیرا اولاً، اینکه قرائت «کل» در میان قاریان هفت‌گانه، روایت انفرادی حفص بوده، به معنای انفراد مطلق حفص در این قرائت نیست؛ زیرا دو قاری از قاریان چهارده‌گانه یعنی حسن بصری (م ۱۱۰ق) و اعمش (م ۱۴۸ق) به روایت مطوعی که متقدم بر حفص (م ۱۸۰ق) بودند و مفضل از عاصم نیز این آیه را با تنوین «کل» خوانده‌اند (خطیب، ۲۰۰۲: ۵۰/۴)؛ پس حتی بر فرض انطباق تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام بر قرائت «کل»، ادعای مبتنی بودن آن بر روایت حفص، درست نیست؛ افزون بر آنکه انطباق روایت تفسیری در یک آیه بر یک قرائت، نمی‌تواند به معنای ملاک بودن آن قرائت در تمام آیات قرآن باشد؛ زیرا مشخص است که یک قضیه جزئی نمی‌تواند یک نتیجه کلی به دنبال داشته باشد.

ثانیاً، روایت نخست نقل شده مبنی بر سوار کردن حیوان اهلی و وحشی، روایتی تناسبی است که نه در مقام تفسیر «من کل زوجین» است و نه در آن به این آیه استناد شده است؛ بنابراین طبق تصریح نویسندگان چنین روایتی نمی‌تواند به‌عنوان شاهد برای قرائت پذیرفته شود.

ثالثاً، تفاوتی که نویسندگان از ابن خالویه و ابن عطیه نقل کرده‌اند، کاملاً اشتباه و بر خلاف واقع است؛ زیرا ابن خالویه اساساً چنین مطالبی نگفته است (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۱۸۶) و ابن عطیه نیز قرائت «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» را به معنای سوار کردن چهار رأس دانسته، نه قرائت «من کل» را؛ ابن عطیه گفته است که طبق قرائت بدون تنوین، کلمه «اثنین» مفعول «احمل» خواهد بود که معنایش آن است که از هر جفت حیوان، دو رأس سوار بر کشتی شوند که ۲ رأس از هر جفت، مساوی با ۴ رأس است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۷۱/۳)؛ بنابراین هر آنچه نویسندگان در انطباق دو روایت تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام بر

قرائت «کل» گفته‌اند، نقلی وارونه بوده است؛ زیرا سوارکردن دو جفت حیوان، تنها با قرائت «کل زوجین» بدون تنوین سازگار است که «اثنین» در این قرائت، مفعول به است و به معنای حمل دو جفت (دو زوجین) یعنی چهار رأس حیوان است؛ اما در قرائت «کل»، کلمه «زوجین» مفعول به است و کلمه «اثنین» نقشی جز تأکید مفعول به ندارد؛ پس معنای آن تنها حمل دو رأس حیوان است.

رابعاً، بر خلاف روایت حفص که طبق آن، «اثنین» از نظر ادبی تنها می‌تواند تأکید «زوجین» باشد و با سوارکردن دو رأس حیوان سازگار باشد، در قرائت «من کل زوجین اثنین»، کلمه «اثنین» از نظر ادبی هم می‌تواند مفعول به در نظر گرفته شود و به معنای حمل چهار رأس حیوان دانسته شود و هم می‌تواند تأکید «زوجین» در نظر گرفته شود و به معنای حمل دو رأس حیوان دانسته شود.

وجه ادبی مفعول به گرفتن «اثنین» طبق قرائت «من کل زوجین اثنین» و دلالت آن بر چهار رأس حیوان بیان شد؛ اما وجه ادبی تأکید گرفتن «اثنین» آن است که مفعول به را محذوف در نظر بگیریم که به قرینه «من کل زوجین اثنین» ذکر نشده است. جالب آن است که این وجه ادبی که مفعول به، به قرینه تعبیر «مِنْ كُلِّ...» حذف شده باشد در آیات قرآن فراوان به کار رفته است، مانند آیه «فَأَخْرَجْنَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (اعراف: ۵۷)، آیه «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ» (ابراهیم: ۳۴)، آیه «ثُمَّ كُلِيَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (نحل: ۶۹) و آیه «وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (النمل: ۱۶) که در این آیات نیز فعل‌های «فَأَخْرَجْنَا»، «أَتَاكُمْ»، «كُلِيَ» و «أُوتِينَا» متعدی می‌باشند و مفعول به آنها به قرینه تعبیر «مِنْ كُلِّ...» حذف شده است؛ بر این اساس، روایت حفص تنها با سوارکردن دو رأس حیوان سازگار است؛ اما قرائت مشهور هم با سوارکردن دو رأس حیوان و هم با سوارکردن چهار رأس حیوان سازگار است.

خامساً، استناد به اینکه در دو روایت، کلمه «جنس» یا «نوع» در تفسیر آیه بیان شده است، دلالتی بر تأیید روایت حفص ندارد؛ زیرا افزون بر فقدان این دو کلمه در روایت نخست و فقدان کلمه «نوع» در روایت دوم؛ اگر مقصود از این استناد آن است که «جنس» در روایت، به معنای نر و ماده باشد و تعبیر «فَادْخَلَ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ مِنْ أَجْنَاسِ الْحَيَوَانِ زَوْجَيْنِ» به معنای یک جفت از هر نر و یک جفت از هر ماده باشد، در این صورت دلالت بر چهار رأس حیوان دارد که تنها با قرائت «کل زوجین» سازگار



است که «اثنین» در آن مفعول به است نه تأکید؛ اما اگر مقصود از این استناد آن است که «جنس» در روایت، به معنای انواع مختلف حیوانات است، در این صورت این تفسیر با معنای قرائت «کل زوجین» هم سازگار است؛ زیرا «کل زوجین» نیز به معنای هر یک از انواع مختلف حیوانات است.

جمع‌بندی نقد استناد به روایات تفسیری

حتی اگر دلالت این ۱۷ روایت ذکر شده، تمام بود و بر ملاک بودن روایت حفص در این ۱۷ مورد دلالت داشت، صحیح نبود بدون استقرای کامل روایات تفسیری، ادعای بزرگی مانند ادعای مطابقت کامل همه روایات تفسیری با قرائت اهل بیت علیهم السلام مطرح شود، چه رسد به زمانی که استناد به همین ۱۷ روایت نیز پشتوانه علمی نداشته باشد و با تحلیل‌های سلیقه‌ای و نادرست همراه باشد.

ب. نادیده گرفتن روایات تفسیری مخالف قرائت حفص از عاصم

بررسی روایات تفسیری این حقیقت را نشان می‌دهد که روایات تفسیری متعددی از اهل بیت علیهم السلام وجود دارد که با روایت حفص از عاصم ناسازگار است و نویسندگان از ذکر آن کوتاهی کرده‌اند. این روایات، نقض صریح ادعای ملاک بودن روایت حفص از عاصم نزد اهل بیت علیهم السلام است و گزاف بودن ادعای انطباق صد در صدی روایت حفص را با روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام آشکار می‌کند.

۱. روایت تفسیری مخالف حفص در آیه ﴿وَأْمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجِلِكُمْ﴾

در آیه مربوط به کیفیت وضو گرفتن ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجِلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (مائده: ۶) نافع، ابن عامر، کسایی و حفص از عاصم «أرجلكم» را منصوب و ابن کثیر، حمزه، ابوعمر و ابوبکر از عاصم «أرجلكم» را به کسر لام قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۴۲-۲۴۳). تفاوت این دو قرائت آن است که «أرجلكم» به صورت منصوب، بر «وُجُوهَكُمْ» عطف شده است که شستن آن در وضو واجب است؛ اما «أرجلكم» به صورت مجرور، به «رُؤُوسِكُمْ» عطف شده است که مسح آن در وضو واجب است.

در روایت مشهوری که در هر چهار کتاب از کتب اربعه از طریق زراره از امام باقر علیه السلام روایت شده، چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَتَّبَعِي أَنْ يُغْسَلَ ثُمَّ

قَالَ ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجُلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا (كليني، ۱۴۰۷: ۳۰/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۱-۱۰۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۶۱/۱؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۶۲/۱-۶۳). دلالت این روایت بر

مینابودن قرائت «أرجلكم» و عطف آن به «بِرُؤُوسِكُمْ» بسیار واضح است.

البته برخی قرائت «أرجلكم» را به نصب، با حکم مسح پا نیز سازگار دانسته‌اند با این توجیه که «أرجلكم» به محل «بِرُؤُوسِكُمْ» عطف شده باشد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۰۵/۱۱)؛ اما این توجیه با روایت امام باقر علیه السلام سازگار نیست و مستلزم آن است که مسح تمام پا واجب شود؛ زیرا کفایت مسح قسمتی از پا، تنها در صورتی است که «أرجلكم» به لفظ «رُؤُوسِكُمْ» عطف شده باشد که باء تبعیضیه بر سر آن است؛ اما «أرجلكم» اگر به محل «بِرُؤُوسِكُمْ» عطف شده باشد، دیگر حرف جار بر آن داخل نشده و مستلزم وجوب مسح تمام پا خواهد بود که مخالف صریح روایت امام باقر علیه السلام است؛ بر این اساس، روایت امام باقر علیه السلام تنها با قرائت «أرجلكم» سازگار است که بر خلاف روایت حفص از عاصم است.

جالب توجه است که در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام، به صراحت قرائت صحیح این آیه، قرائت «أرجلكم» به کسر معرفی شده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾ عَلَى الْخَفْضِ هِيَ أَمْ عَلَى النَّصْبِ؟ قَالَ: بَلْ هِيَ عَلَى الْخَفْضِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۰/۱-۷۱).

۲ تا ۵. چهار روایت تفسیری مخالف حفص در ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾

در آیه ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾ (الصافات: ۱۳۰) نافع و ابن‌عمر «آلِ یاسین» قرائت کرده و ابن‌کثیر، ابوعمر، عاصم، حمزه و کسایی «إِلِ یاسین» قرائت کرده‌اند (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۴۹). این در حالی است که چهار روایت تفسیری متفاوت از اهل بیت علیهم السلام تنها با قرائت «آلِ یاسین» سازگاری دارد. در روایتی از امام صادق علیه السلام به نقل از پدرانش از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که در مورد آیه ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾ فرمود: «قَالَ يَاسِينَ مُحَمَّدٌ صلی الله علیه و آله وَنَحْنُ آلُ يَاسِينَ» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۲۲).



در روایت دیگر از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده که در مجلس مأمون فرمود: «أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُسَلِّمْ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَى الْأَنْبِيَاءِ... وَلَمْ يَقُلْ سَلَامٌ عَلَى آلِ نُوحٍ وَلَمْ يَقُلْ سَلَامٌ عَلَى آلِ مُوسَى وَلَا آلِ إِبْرَاهِيمَ وَقَالَ ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾ يَعْنِي آلَ مُحَمَّدٍ عليه السلام» (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۳۰).

در روایت دیگری از حضرت علی علیه السلام چنین روایت شده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله اسْمُهُ يَاسِينَ وَ نَحْنُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ﴾» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۸۹). همچنین در روایت دیگری از حضرت علی علیه السلام نقل شده که در مورد آیه «سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ» فرمود: «يَاسِينَ مُحَمَّدٌ وَ نَحْنُ آلُ مُحَمَّدٍ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۸۹).

روشن است که چهار روایت فوق بر خلاف قرائت عاصم به روایت حفص است.

۶ و ۷. دو روایت تفسیری مخالف حفص در «فَارَقُوا دِينَهُمْ»
در آیه «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعًا» (أنعام: ۱۵۹)، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر و ابوعمر و «فَرَّقُوا» قرائت کرده‌اند و حمزه و کسائی «فارقوا» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۷۴). قرائت «فارقوا دینهم» به معنای خروج از دین است؛ اما قرائت «فَرَّقُوا دینهم» به معنای چند فرقه و حزب کردن دین است (فارسی، ۱۴۱۳: ۴۳۸/۳).

در روایت معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام این آیه چنین تفسیر شده است: «فَارَقُوا الْقَوْمَ وَ اللَّهَ دِينَهُمْ» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۲۲/۱) و در روایت کلب صیداوی نیز از امام صادق علیه السلام آمده است: «فَارَقَ وَ اللَّهَ الْقَوْمَ دِينَهُمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۸۵/۱).

۸ و ۹. دو روایت تفسیری مخالف حفص در «لَا يُكْذِبُونَكَ»
در آیه «فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» (أنعام: ۳۳) نافع و کسائی «لَا يُكْذِبُونَكَ» از باب افعال قرائت کرده و سایر قاریان هفت‌گانه «لَا يُكْذِبُونَكَ» از باب تفعیل قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۵۷).

در روایت امام صادق علیه السلام از حضرت علی علیه السلام تفاوت معنای قرائت در این آیه روشن می‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود: شخصی بر حضرت علی علیه السلام آیه «فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَاتِ اللَّهِ



يَجْحَدُونَ» را قرائت کرد و حضرت علی (علیه السلام) به او فرمود: بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ كَذَّبُوهُ أَشَدَّ التَّكْذِيبِ وَ لَكِنَّهَا مُخَفَّفَةٌ «لَا يُكْذِبُونَكَ» لَا يَأْتُونَ بِبَاطِلٍ يُكْذِبُونَ بِهِ حَقَّكَ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۰۰).

در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) نیز آیه «فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ» این گونه تفسیر شده است: «لَا يَسْتَطِيعُونَ إِبْطَالَ قَوْلِكَ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۳۵۹).

روشن است که هر دو روایت حضرت علی (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) با قرائت عاصم به روایت حفص ناسازگار است.

۱۰ و ۱۱. دو روایت تفسیری مخالف حفص در «فَتَّبَبْتُوْا»

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَّبَبْتُوْا» (حجرات: ۶) ابن کثیر، نافع، ابوعمرو، ابن عامر و عاصم «فَتَّبَبْتُوْا» قرائت کرده اند و حمزه و کسائی، «فَتَّبَبْتُوْا» قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۳۶). تفاوت دو قرائت در آن است که قرائت «فَتَّبَبْتُوْا» از ماده «تَبَّتْ» به معنای ثابت ماندن، تأنی و اقدام نکردن برای انجام عمل است؛ اما قرائت «فَتَّبَبْتُوْا» از ماده «تَبَّيَّنَ» به معنای بررسی کردن و روشن کردن یک شیء است (فارسی، ۱۴۱۳: ۳/۱۷۴).

در شأن نزول مفصلی که برای این آیه نقل شده، آمده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بعد از دریافت خبری که در واقع کذب بود، حضرت علی (علیه السلام) را مأمور به انجام کاری می کند که حضرت علی (علیه السلام) نیز سوال می پرسد که آیا آن کار را فوری انجام دهد یا تأنی و تبَّتْ کند (تَأْمُرُنِي أَتَّبْتُ فِيهِ أَوْ أَمْضِي عَلَى ذَلِكَ؟) که پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را به تبَّتْ امر می کند (بَلْ تَبَّتْ) که بعد از آن، کذب بودن خبر مشخص می شود (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۱۸-۳۱۹). در روایتی دیگر عبدالله بن بکیر سوالی را در مورد تبَّتْ حضرت علی (علیه السلام) در این ماجرا، از امام صادق (علیه السلام) می پرسد که امام به آن پاسخ می دهد (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۱۹).

این دو روایت بیانگر آن است که قرائت مبنا در این آیه نزد اهل بیت (علیهم السلام) و اصحاب ایشان «فَتَّبَبْتُوْا» بوده است که با روایت حفص از عاصم مغایرت دارد.

۱۲. روایت تفسیری مخالف حفص در «نِعْمَةُ ظَاهِرَةٍ»

در آیه «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان: ۲۰) نافع، ابوعمرو و حفص از عاصم «نِعْمَةُ»



را به صیغه جمع قرائت کرده و ابن کثیر، ابن عامر، ابوبکر از عاصم، حمزه و کسای «نِعْمَةً» را به صیغه مفرد قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۵۱۳).

در روایتی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده است که وقتی شخصی این آیه را نزد ایشان قرائت کرد، فرمود: «أَمَّا النِّعْمَةُ الظَّاهِرَةُ فَهُوَ النَّبِيُّ (ص) وَمَا جَاءَ بِهِ مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَتَوْحِيدِهِ؛ وَأَمَّا النِّعْمَةُ الْبَاطِنَةُ فَلَوْلَانَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَعَقْدُ مَوَدَّتِنَا» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۵/۲-۱۶۶؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۳۸/۱).

اینکه امام در تفسیر آیه، تعبیر «أَمَّا النِّعْمَةُ الظَّاهِرَةُ» و «أَمَّا النِّعْمَةُ الْبَاطِنَةُ» را به صیغه مفرد به کار برده است، نه تعبیر «أَمَّا نِعْمَةُ الظَّاهِرَةِ» و «أَمَّا نِعْمَةُ الْبَاطِنَةِ» به صیغه جمع، بیانگر این حقیقت است که قرائت «نِعْمَةً» به صیغه مفرد، ملاک و مبنا بوده است نه روایت حفص از عاصم.

۱۳. روایت تفسیری مخالف حفص در «يُقَاتِلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ»

در آیه «وَيُقَاتِلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ» (آل عمران: ۲۱)، حمزه «يُقَاتِلُونَ» از باب مفاعله قرائت کرده و نافع، ابن کثیر، ابن عامر، ابوعمر، عاصم و کسای «يُقَاتِلُونَ» قرائت کرده اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

در روایتی از حضرت علی (علیه السلام) خطاب به معاویه نقل شده است که: «إِنَّ أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ قَدْ حَارَبُوا أَوْلِيَاءَ الرَّحْمَنِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾» (سليم، ۱۴۰۵: ۷۷۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۷/۳۳).
 در آیه قرآن، قرائت «يُقَاتِلُونَ» به معنای برپا کردن جنگ از سوی کافران در مقابل عدالت خواهان است؛ اما قرائت «يَقْتُلُونَ» به معنای کشته شدن عدالت خواهان به دست کافران است. اینکه در روایت حضرت علی (علیه السلام) برای جنگیدن اولیای شیطان و اولیای الهی از تعبیر «حاربوا» استفاده شده و سپس به آیه استناد شده است، نشان می دهد که قرائت مبنا در این روایت، همان قرائت «يُقَاتِلُونَ» است که با معنای «حاربوا» یکسان است.

۱۴. روایت تفسیری مخالف حفص در «قَتَلَ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ»

در آیه «وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيِّ قَتَلَ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ» (آل عمران: ۱۴۶)، ابن کثیر، نافع و ابوعمر «قَتَلَ

معه» قرائت کرده‌اند و عاصم، ابن‌عامر، حمزه و کسایی «قَاتَلَ معه» قرائت کرده‌اند (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰: ۲۱۷).

تفاوت دو قرائت در آن است که قرائت «قُتِلَ» به کشته‌شدن مؤمنان متعدّد اشاره می‌کند؛ اما قرائت «قَاتَلَ» به جنگیدن مؤمنان متعدّد اشاره دارد. در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز از کشته‌شدن مؤمنان سخن گفته شده که تأیید قرائت «قُتِلَ» محسوب می‌شود. از امام صادق علیه السلام نقل شده که بعد از قرائت آیه «وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَتَلَ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ»، فرمود: «أَلُوفٌ وَأَلُوفٌ، ثُمَّ قَالَ: أَيْ وَاللَّهِ يُقْتَلُونَ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۱/۱).

۱۵. روایت تفسیری مخالف حفص در «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا»

در آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» (الإسراء: ۱۶) همه ۱۴ راوی مشهور قاریان هفت‌گانه «أَمَرْنَا» قرائت کرده‌اند؛ اما برخی راویان شاذ از نافع و ابن‌کثیر «آمَرْنَا» و از ابوعمر و «أَمَرْنَا» نقل کرده‌اند (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۷۹).

فعل «أَمَرَ» به فتح میم بر وزن ثلاثی مجرد، فعلی متعدّدی و به معنای دستور دادن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۷/۸-۲۹۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۱)؛ اما فعل «أَمَرَ» به کسر میم، فعلی لازم و به معنای زیادشدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۷/۸-۲۹۸). این فعل در باب افعال و تفعیل «أَمَرَ» و «أَمَّرَ» متعدّدی می‌شود و به معنای زیادکردن استعمال می‌شود؛ بنابراین قرائت «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» به معنای دستور دادن به ثروتمندان است؛ اما قرائت «آمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» و «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» به معنای زیادکردن ثروتمندان است.

از امام باقر علیه السلام نیز روایت شده که در تفسیر این آیه، تعبیر «كَثَرْنَا» را بیان فرمود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۸۴/۲).

۱۶. روایت تفسیری مخالف حفص در «عَمِلَ غَيْرُ صَالِحٍ»

در آیه «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶)، کسایی «عَمِلَ غَيْرُ صَالِحٍ» قرائت کرده و سایر قاریان هفت‌گانه «عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» قرائت کرده‌اند (ابن‌مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۳۴). آیه



مطابق قرائت کسایی، به معنای ناشایست بودن عمل و رفتار پسر نوح است؛ اما طبق قرائت مشهور قاریان، به معنای آن است که پسر نوح، خودش رفتار ناشایست است که برخی آن را به معنای نامشروع بودن تولد وی از همسر حضرت نوح دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۱/۱۲-۳۲).

در روایتی از حسن بن علی و شاء از امام رضا علیه السلام چنین نقل شده است: «سَأَلَنِي كَيْفَ يَقْرَأُونَ هَذِهِ الْآيَةَ فِي ابْنِ نُوحٍ فَقُلْتُ يَقْرَأُهَا النَّاسُ عَلَى وَجْهَيْنِ «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» وَ «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» فَقَالَ كَذَبُوا هُوَ ابْنُهُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ نَفَاةٌ عَنْهُ حِينَ خَالَفَهُ فِي دِينِهِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۷۵/۲-۷۶).

مشخص است که قرائت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» نمی‌تواند به معنای نامشروع بودن فرزند نوح تلقی شود؛ پس مقصود روایت امام رضا علیه السلام از «كَذَبُوا هُوَ ابْنُهُ»، تکذیب قرائت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» و معنایی است که می‌توان از آن برداشت کرد و اینکه اصل قرائت، تکذیب شده است نه صرف تفسیر و معنای آن، نشان می‌دهد که قرائت صحیح نزد اهل بیت علیهم السلام در این آیه، مخالف روایت حفص از عاصم بوده است.

۱۷. روایت تفسیری مخالف حفص در «لَقَدْ عَلِمْتُ»

در آیه «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أُنْزِلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا» (اسراء: ۱۰۲) کسایی «لقد علمت» و سایر قاریان هفت‌گانه «لقد علمت» قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۸۵-۳۸۶). قرائت «علمت» به معنای علم داشتن فرعون و قرائت «علمت» به معنای علم داشتن حضرت موسی علیه السلام است.

در روایتی که طبرسی از حضرت علی علیه السلام نقل کرده، چنین آمده است که در مورد «علمت» فرمود: «و الله ما عِلِمَ عدو الله و لكن موسى هو الذي عِلِمَ فقال لقد علمت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۸۵). روشن است که این روایت تنها با قرائت «علمت» سازگار است که بر خلاف روایت حفص از عاصم است.

۱۸. روایت تفسیری مخالف حفص در «مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا»

در آیه «مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلُهَا» (بقره: ۱۰۶)، ابن کثیر و ابوعمر و «نُسِئُهَا» از ریشه «نَسَأَ» به معنای تأخیر قرائت کرده‌اند و سایر قاریان هفت‌گانه «نُسِئُهَا» از ریشه

«نسی» به معنای فراموشی قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۱۶۸).

چنان‌که پیش از این اشاره شد، عیاشی در نقل مرسلی از امام باقر علیه السلام، روایتی نقل کرده که با قرائت «نُسهَا» سازگار است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۵۵/۱)؛ اما شیخ کلینی در روایتی متصل از امام هادی علیه السلام روایتی نقل کرده است که با قرائت «نَسَّهَهَا» به معنای تأخیر سازگار است: «وَ عِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ يَقْدُمُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنْسَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا»» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۱).

بنابراین اگر روایت متصل کلینی را بر روایت مرسل عیاشی ترجیح دهیم، باید قرائت «نَسَّهَهَا» را مبنای تفسیر آیه نزد اهل بیت علیهم السلام بدانیم که مخالف روایت حفص از عاصم است.

۱۹ و ۲۰. دو روایت تفسیری مخالف حفص در «وَلْيُبَدِّلْنَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» در آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵)، ابن‌کثیر و شعبه از عاصم «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» از باب افعال و سایر قاریان هفت‌گانه «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» از باب تفعیل قرائت کرده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۰۰: ۳۹۷).

در بیان تفاوت این دو قرائت، برخی «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» را در باب افعال به معنای جایگزین کردن امن به‌جای خوف و «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» را در باب تفعیل به معنای تبدیل خوف به امان معرفی کرده‌اند (فارسی، ۱۴۱۳: ۱۶۵/۵) و برخی دیگر «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» را در باب تفعیل به معنای تکرار فعل، یعنی تکرار تبدیل خوف به امان دانسته‌اند (ابن‌خالویه، ۱۴۱۳: ۴۱۰/۱) و برخی نیز معنای هر دو قرائت را نزدیک به هم دانسته‌اند (فارسی، ۱۴۱۳: ۱۶۴/۵).

به هر حال از برخی روایات اهل بیت علیهم السلام برمی‌آید که قرائت مبنا از این آیه نزد اهل بیت علیهم السلام، قرائت «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ» در باب افعال بوده است. در قسمتی از دعای مشهور به دعای افتتاح از امام کاظم علیه السلام که به تلاوت آن در آغاز ماه رمضان سفارش کرده‌اند، با اقتباس از آیه ذکرشده، چنین آمده است: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى وَلِيِّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ الْمُؤَمَّلِ وَ الْعَدْلِ الْمُتَنْظَرِ... اسْتَخْلِفْهُ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ



مَكَّنْ لَهُ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ لَهُ أَدِلُّهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا يَعْبُدُكَ لَا يُشْرِكُ بِكَ شَيْئًا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۰/۳-۱۱۱).

مشابه این تعبیر در دعای قنوت نماز جمعه که از امام رضا علیه السلام روایت شده نیز به کار رفته است: «اللَّهُمَّ أَصْلِحْ عَبْدَكَ وَ خَلِيفَتَكَ بِمَا أَصْلَحْتَ بِهِ أَنْبِيَاءَكَ وَ رُسُلَكَ... وَ أَدِلُّهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا يَعْبُدُكَ لَا يُشْرِكُ بِكَ شَيْئًا» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۶۷/۱).

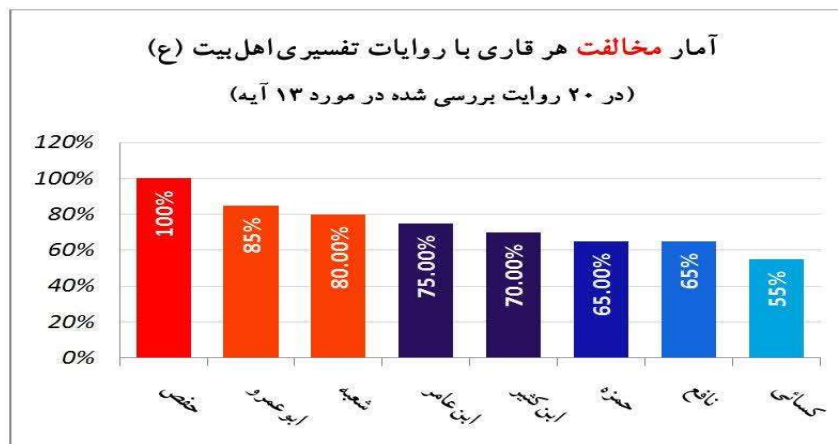
این دو روایت چه تفسیر و بیان برترین مصداق آیه ۵۵ نور، یعنی امام زمان علیه السلام، در قالب دعا محسوب شود و چه دعایی با اقتباس از آیه به شمار آید، در هر صورت بیانگر آن است که قرائت اهل بیت علیهم السلام از این آیه، قرائت «لَيُبَدِّلَنَّهُم» از باب افعال بوده است؛ زیرا اگر قرائت اهل بیت علیهم السلام قرائت «لَيُبَدِّلَنَّهُم» از باب تفعیل بود، به جای تعبیر «أَدِلُّهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا» در دو دعای ذکر شده، تعبیر «بَدَّلُهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا» به کار می‌رفت؛ چرا که «أَدِلُّهُ» از باب افعال از قرائت «لَيُبَدِّلَنَّهُم» گرفته می‌شود و «بَدَّلُهُ» از باب تفعیل از قرائت «لَيُبَدِّلَنَّهُم» اخذ می‌شود؛ بنابراین این دو دعای روایی نیز با قرائت عاصم به روایت حفص مخالفت دارند.

جمع‌بندی روایات تفسیری مخالف حفص

هدف از گردآوری ۲۰ روایت ذکر شده، تنها نشان‌دادن کذب بودن ادعای انطباق کامل قرائت اهل بیت علیهم السلام بر روایت حفص بود، نه استقرای تام روایات تفسیری و مقایسه آنها با قرائت قاریان؛ اما همین روایات محدود، می‌تواند بیانگر یک نتیجه سلبی قطعی باشد و آن مطابقت‌نداشتن کامل قرائت اهل بیت علیهم السلام با قرائت یک قاری است.

به عبارت دیگر، برای اثبات ادعای انطباق کامل روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام با قرائت یک قاری (چه قرائت حفص از عاصم چه سایر قرائات)، به عنوان یک موجه کلیه، استقرا باید کامل و تام باشد؛ اما ادعای اینکه هیچ یک از قرائات، انطباق کامل با روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام ندارند، نیازمند استقرای تام نیست، بلکه ارائه چند مورد نقض از قرائت هر قاری، مدعا را به اثبات می‌رساند.

با این توضیح همین ۲۰ روایت گردآوری شده در تفسیر ۱۳ آیه، این حقیقت را اثبات می‌کند که قرائت اهل بیت علیهم السلام با قرائت هیچ یک از قاریان انطباق کامل ندارد؛ زیرا هر یک از قاریان دست‌کم با نیمی از این روایات تفسیری مخالفت داشته‌اند.



نتیجه گیری

۱. ارزیابی روایات مورد استناد قرار گرفته، نشان می‌دهد که هیچ یک از ۱۷ روایتی که در مقاله نقد شده به آن استناد شده، دلالتی بر انطباق قرائت اهل بیت علیهم السلام بر روایت حفص در آن آیات ندارند؛ چه رسد به آنکه بر انطباق صد در صدی همه روایات تفسیری بر روایت حفص دلالت داشته باشند. از میان ۱۷ روایت مورد استناد، برخی اساساً سخن معصوم نیستند (روایت شماره ۱۳) و برخی نیز تفسیری و استنادی نیستند (روایات شماره ۱، ۸، ۱۰، ۱۲) و خطاب کردن استناد به سایر روایات نیز گاه ناشی از اشتباهات فاحش در ادبیات عرب است (روایات شماره ۳، ۶، ۷، ۹، ۱۳، ۱۶، ۱۷)، گاه ناشی از عدم درک یکسان بودن معنای دو قرائت است (روایات شماره ۱، ۴، ۵، ۹، ۱۴)، گاه ناشی از جعل تفاوتی ساختگی بین معنای دو قرائت است (روایات ۳، ۸، ۱۳)، گاه ناشی از تحلیل اشتباه و سلیقه‌ای روایت است (روایات شماره ۶، ۴، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۷) و گاه ناشی از نادیده گرفتن روایات متعارض در همان آیه است (روایت شماره ۲، ۱۴).

۲. روایات تفسیری متعددی از اهل بیت علیهم السلام وجود دارد که با روایت حفص از عاصم ناسازگار است؛ اما نویسندگان مقاله نقد شده از ذکر آن کوتاهی کرده‌اند. ۲۰ نمونه از این روایات در تفسیر ۱۳ آیه ذکر شد که نقض صریح ادعای ملاک بودن روایت حفص از عاصم نزد اهل بیت علیهم السلام و ادعای انطباق صد در صدی روایت حفص با روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام است.

۳. ادعای انطباق کامل روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام با قرائت یک قاری (چه قرائت حفص از عاصم چه سایر قرائات)، نیازمند استقرای کامل و تام است؛ اما این مطلب که قرائت هیچ یک از قاریان



به صورت کامل ملاک تفسیر اهل بیت نبوده، نیازی به استقرای کامل ندارد، بلکه ارائه چند مورد نقض از قرائت هر قاری، این مدعا را به اثبات می‌رساند؛ بر همین اساس، ۲۰ روایت ذکر شده این حقیقت را نشان می‌دهند که روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام نه تنها با روایت حفص از عاصم انطباق کامل ندارند که با قرائت سایر قاریان نیز مطابقت کامل ندارند؛ زیرا هر یک از قاریان دست‌کم با نیمی از روایات تفسیری ذکر شده مخالفت داشته‌اند که البته در این روایات گردآوری شده، مخالفت‌های حفص بیشتر از سایرین است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق طیب، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، إعراب القرائات السبع و عللها، قاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن خالویه، حسین بن احمد، الحجة في القرائات السبع، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۴. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (علیه السلام)، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۶. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن مجاهد، احمد بن موسی، السبعة في القرائات، تحقیق: شوقی ضیف، مصر: دارالمعارف، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۹. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بيروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۰. ازهری، محمد بن محمد، تهذیب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۱. استرآبادی، شرف الدین علی، تأویل الآیات الظاهرة، تحقیق: استادولی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق: قمحوی، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بيروت: دارالعلم للملایین، بی تا.
۱۵. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، «گستره جغرافیای تاریخی قرائات در جهان اسلام»، مطالعات قرائت قرآن (قرائت پژوهی)، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۱۶. حسنی، عبدالله بن حمزه، مجموع رسائل الإمام المنصور بالله، تحقیق: عبدالسلام وجیه، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی، ۱۴۲۲ق.
۱۷. حسینی و دیگران، زینب، «قرائت معتبر در روایات تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) و ارتباط آن با روایت حفص از عاصم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۵۰، تابستان ۱۴۰۰ش.



۱۸. خطیب، عبدالطیف، معجم القرائات، دمشق: دار سعد الدین، ۲۰۰۲م.
۱۹. دمیاطی، احمد بن محمد، اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الأربعة عشر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۲۰. سلیم، سلیم بن قیس هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی (بحر العلوم)، تحقیق: عمر عمروی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۲۲. شریفی نسب، حامد، «تعبیر قرائت عمومی در تألیفات پنج سده نخست هجری»، مطالعات قرائت قرآن، سال دهم، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱ش.
۲۳. صدوق، محمد بن علی، الامالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
۲۴. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۲۵. صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، تحقیق: غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار، تحقیق: خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتهجد، بیروت: مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ق.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق: رسولی، تهران: دارالمطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۳۳. فارسی، حسن بن احمد، الحجة للقراء السبعة، تحقیق: بشیر جویجاتی و دیگران، بیروت: دارالمأمون للتراث، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۳۴. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیرالصفافی، تهران: صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.

٣٧. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٤ش.
٣٨. قمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، قم: دارالكتاب، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.
٣٩. قمي مشهدی، محمد، كنز الدقائق، تحقيق: درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٦٨ش.
٤٠. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ق.
٤١. مجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.
٤٢. نحاس، احمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقيق: عبدالمنعم خليل ابراهيم، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢١ق.



References

۱. Abu Hayyan Andalusi, Mohammad bin Yusuf, Al-Bahr al-Muhit (The Vast Ocean), Beirut: Dar al-Fikr, ۱۴۲۰ AH (۱۹۹۹ CE).
۲. Astrabad, Sharaf al-Din Ali, Ta'wil al-Ayat al-Zahirah (Interpretation of the Apparent Verses), Edited by Ustad Uli, Qom: Mo'assesah al-Nashr al-Islami, ۱۴۰۹ AH (۱۹۸۹ CE).
۳. Ayyashi, Mohammad bin Mas'ud, Tafsir al-Ayyashi (Ayyashi's Commentary), Edited by Rasuli, Tehran: Dar al-Matba'ah al-Ilmiyyah, ۱۳۸۰ AH (۱۹۶۱ CE).
۴. Azhari, Mohammad bin Mohammad, Tahdhib al-Lughah (The Refinement of the Language), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, ۱۴۲۱ AH (۲۰۰۰ CE).
۵. Baghawi, Hossein bin Mas'ud, Ma'alim al-Tanzil (Stations of Revelation), Edited by Abdul Razzaq Mahdi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, ۱۴۲۰ AH (۱۹۹۹ CE).
۶. Damiaty, Ahmad bin Mohammad, Ithaf Fudala' al-Bashar fi al-Qira'at al-Arba'a Ashar (The Presenting of Noble Persons in the Fourteen Recitations), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, ۱۴۲۲ AH (۲۰۰۱ CE).
۷. Fakhr Razi, Mohammad bin 'Umar, Mafatih al-Ghayb (The Keys to the Unseen World), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, ۳rd Edition, ۱۴۲۰ AH (۱۹۹۹ CE).
۸. Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ayn (The Lexicon Source), Qom: Hijrat, ۲nd Edition, ۱۴۰۹ AH (۱۹۸۹ CE).
۹. Farsi, Hassan bin Ahmad, Al-Hujjah li'l-Qurra' al-Sab'ah (The Proof for the Seven Reciters), Edited by Bashir Jowjayati et al., Beirut: Dar al-Ma'mun lil-Turath, ۲nd Edition, ۱۴۱۳ AH (۱۹۹۲ CE).
۱۰. Fayd Kashani, Allama Hassan, Tafsir al-Safi (The Purifying Exegesis), Tehran: Sadra, ۲nd Edition, ۱۴۱۵ AH (۱۹۹۴ CE).
۱۱. Hassani, Abdullah bin Hamzah, Majmu' Rasail al-Imam al-Mansur bi-Allah (Collection of Treatises by Imam al-Mansur bi-Allah), Edited by Abdul Salam Wajih, Sana'a: Mo'assesah al-Imam Zayd bin Ali, ۱۴۲۲ AH (۲۰۰۱ CE).
۱۲. Hosseini et al., Zaynab, "Qira'at-e Mo'tabar dar Rivayat-e Tafsiri-ye Ahl-e Bayt (A.S.) va Ertibat-e An ba Ravayat-e Hafs az Asim (Reliable Recitations in the Interpretative Narrations of Ahl al-Bayt (A.S.) and Their Relationship with the Narration of Hafs from Asim)", Research in Quran and Hadith Sciences, No. ۵۰, Summer ۱۴۰۰ SH (۲۰۲۱ CE).
۱۳. Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman bin Mohammad, Tafsir al-Quran al-Azim (Interpretation of the Gracious Quran), Edited by Tayyib, Riyadh: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 3rd Edition, 1419 AH (1998 CE).
۱۴. Ibn Atiyyah Andalusi, Abdul Haq bin Ghalib, Al-Muharrar al-Wajiz (The Concise Compilation), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 AH (2001 CE).
۱۵. Haji-Ismaeeli, Mohammadreza, "Gustaraye Jughrafiyae Tairkhi Qira'at dar Jahan Islam (Geographical Scope of Historical Recitations in the Islamic World)", Quranic Recitation Studies (Qira'at Pezhoohee), Year 2, Issue 2, Spring and Summer 1393 SH (2014 CE).
۱۶. Ibn Duraid, Mohammad bin Hassan, Jumharah al-Lughah (The Lexicon), Beirut: Dar al-Ilmi li'l-Malayin, ۱۹۸۷ CE.
۱۷. Ibn Faris, Ahmad bin Farris, Mu'jam Maqayis al-Lughah (Dictionary of Language Measures), Qom: Maktab al-Ilam al-Islami, ۱۴۰۴ AH (۱۹۸۴ CE).
۱۸. Ibn Khalawayh, Hossein bin Ahmad, Al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab' (The Proof in the Seven Recitations), Beirut: Mo'assasah al-Risalah, ۱۴۲۱ AH (۲۰۰۰ CE).
۱۹. Ibn Khalawayh, Hossein bin Ahmad, I'rab al-Qira'at al-Sab' wa 'Illuha (The Analysis of the Seven Recitations and Their Reasons), Cairo: Maktabah al-Khanji, ۱۴۱۳ AH (۱۹۹۳ CE).
۲۰. Ibn Mujahid, Ahmad bin Musa, Al-Sab'ah fi al-Qira'at (The Seven in the Recitations), Edited by Shauqi Dhaif, Egypt: Dar al-Ma'arif, ۲nd Edition, ۱۴۰۰ AH (۱۹۸۰ CE).
۲۱. Ibn Shahre Ashub, Mohammad bin Ali, Manaqib Aal Abi Talib (A.S.) (The Virtues of the Family of Abu Talib), Qom: Allamah, ۱۳۷۹ AH (۲۰۰۰ CE).

٢٢. Sharifi-Nasab, Hamed, "Ta 'abir Qira 'at Umimi dar Talifat Punj Sadaye Nakhust Hijri (General Recitation Interpretations in the Works of the First Five Centuries AH)", Quranic Recitation Studies, Year 10, Issue 18, Spring and Summer 1401 SH (2022 CE).
٢٣. Jassas, Ahmad bin Ali, Ahkam al-Quran (Rulings of the Quran), Edited by Qumhawi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, ١٤٠٥ AH (١٩٨٥ CE).
٢٤. Jawhari, Ismail bin Hammad, Al-Sihah (The Authentic Source), Beirut: Dar al-'Ilm li'l-Malayin, n.d.
٢٥. Khatib, Abdul Tayyeb, Mu 'jam al-Qira 'at (Dictionary of Recitations), Damascus: Dar Sa'd al-Din, ٢٠٠٢ CE.
٢٦. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub, Al-Kafi (The Sufficient), Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, ١٤٠٧ AH (١٩٨٦ CE).
٢٧. Majlisi, Mohammad Baqir, Bihar al-Anwar (The Seas of Lights), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, ٣rd Edition, ١٤٠٣ AH (١٩٨٣ CE).
٢٨. Nahhas, Ahmad bin Mohammad, I 'rab al-Quran (The Grammatical Analysis of the Quran), Edited by Abdul Mannan Khalil Ibrahim, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, ١٤٢١ AH (٢٠٠٠ CE).
٢٩. Qomi Mashhadi, Mohammad, Kanz al-Daqa 'iq (The Treasure of Precious Pearls), Edited by Dargahi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, ١٣٦٨ SH (١٩٨٩ CE).
٣٠. Qomi, Ali bin Ibrahim, Tafsi'r al-Qomi, Qom: Dar al-Kitab, ٣rd Edition, ١٤٠٤ AH (١٩٨٣ CE).
٣١. Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, Al-Jami ' li Ahkam al-Quran (The Collection of Quranic Rulings), Tehran: Naser Khosrow, ١٣٦٤ SH (١٩٨٥ CE).
٣٢. Saduq, Mohammad bin Ali, Al-Amali (The Dictations), Tehran: Ketabchi, ٦th Edition, ١٣٧٦ SH (١٩٩٧ CE).
٣٣. Saduq, Mohammad bin Ali, Ma 'ani al-Akhbar (Meanings of Narrations), Edited by Ghaafari, Qom: Qom Seminary Teachers Associations, ١٤٠٣ AH (١٩٨٢ CE).
٣٤. Saduq, Mohammad bin Ali, Man La Yahduru al-Faqih (He Who Does Not Have Access to a Jurist), Qom: Qom Seminary Teachers Associations, ٢nd Edition, ١٤١٣ AH (١٩٩٢ CE).
٣٥. Saduq, Mohammad bin Ali, Uyun Akhbar al-Ridha (A.S.) (Sources of Narrations of Imam Ridha), Tehran: Nashr-e Jahān, ١٣٧٨ SH (١٩٩٩ CE).
٣٦. Samarkandi, Nasr bin Mohammad, Tafsi'r al-Samarkandi (Bahral Ulum), Edited by Umar Umrawi, Beirut: Dar al-Fikr, ١٤١٦ AH (١٩٩٥ CE).
٣٧. Sulaym, Sulaym bin Qays Hilali, Kitab Sulaym bin Qays al-Hilali, Qom: al-Hadi, ١٤٠٥ AH (١٩٨٥ CE).
٣٨. Tabari, Mohammad bin Jarir, Jami ' al-Bayan (The Comprehensive Exposition), Beirut: Dar al-Ma'rifah, ١٤١٢ AH (١٩٩٢ CE).
٣٩. Tabarsi, Fadhl bin Hassan, Majma ' al-Bayan (The Collection of Exposition), Tehran: Naser Khosrow, ٣rd Edition, ١٣٧٢ SH (١٩٩٣ CE).
٤٠. Tusi, Mohammad bin Hassan, Al-Istibsar fi Ma Ikhtalafa min al-Akhbar (Insight into the Disputed Narrations), Edited by Kharsan, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, ١٣٩٠ AH (١٩٧٠ CE).
٤١. Tusi, Mohammad bin Hassan, Misbah al-Mutahajjid (The Lamp for the Seeker of Enlightenment), Beirut: Mo'assasah Fiqh al-Shi'ah, ١٤١١ AH (١٩٩١ CE).
٤٢. Tusi, Mohammad bin Hassan, Tahdhib al-Ahkam (Refinement of Rulings), Edited by Kharsan, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, ٤th Edition, ١٤٠٧ AH (١٩٨٦ CE).