

محوریت قرائت اهل بیت علیهم السلام و روش شناخت آن

محمدصادق یوسفی مقدم*

چکیده

باتوجه به قرائت گوناگون درباره کلمات قرآن کریم و قرائتی از اهل بیت علیهم السلام درباره فرُش قرائت، پرسش اصلی این است که جایگاه قرائت اهل بیت علیهم السلام در میان قرائت و روش تحصیل آن چیست؟ مفاد حدیث ثقلین و دیگر روایات بیانگر آن است که اهل بیت علیهم السلام در شناخت قرائت صحیح مانند فهم معارف قرآن کریم، مرجعیت دارند؛ ازاین رو اعتبار مصحف موجود - شکل یافته در جریان توحید مصاحف - و عدم اعتبار قرائت غیر منطبق با آن، برای آن است که افزون بر اجماع، از تأیید حضرت علی علیه السلام نیز برخوردار است و قرائت قطعی امام معصوم علیه السلام بر دیگر قرائت منطبق بر مصحف موجود، مقدم می‌باشد؛ پس از آن، اجماع قاریان بیسانگر قرائت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا اگر قرائت مجمع علیه مخالف قرآن منرَّل بود، آنان در برابر آن موضع می‌گرفتند. در صورت عدم دسترسی به قرائت قطعی اهل بیت علیهم السلام و قرائت اجماعی کاشف از قرائت آنان، نزدیک‌ترین قرائت به قرائت آنان که قرائت حفص از عاصم است، پذیرفته می‌شود. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی به تبیین مرجعیت اهل بیت علیهم السلام در قرائت و روش شناسی قرائت آنان پرداخته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، قرائت، قرائت اهل بیت علیهم السلام، مصحف موجود.

مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین منبع شناخت تشریحات اسلام است و هر مسلمانی مکلف است در صورت قرائت یا برداشت از قرآن کریم، آن را بر اساس صورت و ماده‌ای که بر رسول خدا ﷺ نازل شده است، قرائت و مطابق آن برداشت نماید؛ زیرا اشتغال ذمه به این تکلیف یقینی، مستلزم تحصیل برائت یقینی بوده و برائت یقینی زمانی حاصل می‌شود که مکلف از میان قرائاتی که معانی گوناگونی از آیات افاده می‌کنند، قرائت صحیح را بشناسد و تکلیف خود را در نحوه قرائت و برداشت‌های تفسیری و تشریحی بر اساس آن، امثال کند. از سویی قرائت اهل بیت علیهم‌السلام را نباید مانند سایر قرائات به‌عنوان نصی احتمالی از قرآن کریم دانست، بلکه کوششی است در جهت انجام وظیفه امامت برای صیانت از قرآن کریم؛ از این‌رو در فهم معارف قرآن کریم، روایات اهل بیت علیهم‌السلام محوریت دارد. در قرائت الفاظ و کلمات قرآن کریم نیز روایات اهل بیت محوریت دارد؛ آنان با روش‌های گوناگون در جهت حفظ نص قرآن کریم کوشیده‌اند و ارائه طریق کرده‌اند. در برخی روایات قابل اعتماد (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۹/حلی، ۱۳۸۱، ص ۴/سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۷-۲۵۷)، تأکید کرده‌اند که قرآن فقط بر یک حرف نازل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰-۶۳۵). در برخی نزول قرآن بر سبعة احرف را نفی می‌کنند (همان، ص ۶۳۰). در برخی، مخاطبان را به قرائت جاری و سائد میان مردم ارجاع می‌دهند (همان، ص ۶۳۳). در برخی روایات در قرائت ^۱ به‌صورت مصداقی نوع قرائت خود را - در واژه‌ها و حروف قرآن کریم - بیان کرده‌اند.^۲ به‌رغم لزوم تفکیک میان قرائات و حقیقت قرآن (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۹)، اما میان قرآن و قرائت اهل بیت علیهم‌السلام تفکیکی وجود ندارد؛ زیرا قرائت آنان در جهت صیانت از قرآن منزل بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جاری در میان مسلمانان است.

۱. «اصول قرائت» قواعد کلی است که از جزئیات زیرمجموعه خود استنتاج می‌شود و بر آنها منطبق است. قواعد کلی قرائت هر یک از قراء را اصول آن قاری نامیده‌اند. قُرْش جمع فراش به‌معنای بسط و نشر موارد جزئی قرائات قاری در قرآن کریم است که تحت قاعده کلی در نمی‌آید تا قابل قیاس باشد (شافعی حنفیان، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۲).
 ۲. چنان‌که در کتاب معجم القرائات القرآنیة (خطیب، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۴/شینی میرزا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳-۱۳۳) و در معجم البیان طبرسی ۱۴۵ مورد از قُرْش قرائات نقل شده است (بعقوبخانی، اکرادلو و خوشفر، ۱۳۹۸، ص ۱۲۹).

شرایط و ارکان نظریه

نظریه مرجعیت و محوریت قرائت اهل بیت علیهم السلام بر شرایط و ارکانی استوار است که آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. لزوم انطباق قرائت بر مصحف موجود

مصحف موجود در جریان توحید مصاحف، مورد اجماع مسلمانان و با مشورت و نظر مساعد امام معصوم علیه السلام تدوین شد؛ در نتیجه قرائات غیر منطبق با آن از اعتبار و حجیت ساقط و به عنوان قرائات شاذ به شمار آمد. شواهد بیانگر آن است که امیر مؤمنان علی علیه السلام از توحید مصاحف حمایت کرده و مردم را به مراقبت از آن فراخوانده است. اگر توحید مصاحف درست نبود، آن حضرت حسب وظیفه با آن مقابله می‌کرد تا حقیقت قرآن از دست نرود؛ چنان‌که فرموده است:

قسم به خدا! انجام نداد عثمان آنچه را انجام داد درباره مصاحف، مگر در مقابل ما یاران - اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله - او مشورت کرد با ما درباره قرائات «فوالله ما فعل عثمان الذی فعل فی المصاحف إلا عن ملاء منا. إستشارنا فی أمر القرائات» ... او گفت: رأی من آن است که مردم بر یک مصحف اجتماع کنند تا افتراق و اختلافی نباشد. ما گفتیم: رأی و نظر پسندیده‌ای داری: «قال: أری أن یجمع الناس علی مصحف واحد فلا تكون فرقة و لا إختلاف. قلنا: فنعم ما رأیت» (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۰/زرقانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۵۵/ابن حجر عسقلانی، ۱۳۰۰ق، ج ۹، ص ۱۶).

عسقلانی سند آن را حُسن (همان، ج ۱۳، ص ۲۸۶) و سیوطی صحیح دانسته است (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۹). همچنین فرمود: «لو ولیت فی المصاحف ما ولی عثمان، لفعلت كما فعل» (ابن جزری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸/سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۱). اگر من درباره مصاحف مانند عثمان ولایت می‌داشتم، آن‌گونه انجام می‌دادم که او انجام داد. عبارتی شبیه آن را سدید بن غفله نقل کرده است (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۲). در منابع شیعه شواهدی است که بر صحت این ادعا دلالت دارد؛ چنان‌که در کتاب سلیم بن قیس آمده است: حضرت امیر مؤمنان علیه السلام پس از سخن طلحه که عثمان تمامی قرآن را جمع‌آوری نموده است، فرمود: هرگاه به آن عمل کنید، از آتش جهنم نجات یافته‌اید و به بهشت وارد خواهید شد؛ زیرا در آن، هدف، حقوق و لزوم اطاعت از ما آمده است (هلالی، [بی‌تا]، ص ۱۰۰)؛ از این رو باید گفت آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که مردم را به قرائت رایج ارجاع می‌دهد: «... إقرأ كما یقرأ الناس» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳) و «... إقرءوا كما تعلّمتم

فَسَيُجِئُكُمْ مِّنْ يَّعْلَمُكُمْ» (همان، ص ۶۱۹/ حَرَّعَامِلِي، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۶۳)، مقصود همان قرائت منطبق بر مصحف موجود است و ما نیز مکلفیم از قرآن موجود حمایت و تبعیت کنیم. بسیاری از عالمان دینی همچون سیدبن طاووس، (سیدبن طاووس، ۱۳۶۳، ص ۲۷۸)، طبری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۴/ همان، ج ۹، ص ۲۱۸) و آیت الله معرفت (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹) همین دیدگاه را دارند. آنچه در برخی روایات آمده است که امام صادق علیه السلام می فرماید: ما بر قرائت اُبی قرائت می کنیم: «أَمَّا نَحْنُ فَنَقْرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ أُبِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۵)، مقصود ارجاع به همان قرائت مشهور و مصحف موجود است که اُبی بن کعب قرآن را املا و گروهی آن را می نوشتند و در مورد اختلاف، به اُبی بن کعب رجوع می کردند و منظور مصحف خود اُبی بن کعب نیست و به گفته برخی محققان باید گفت این روایت ناظر به لزوم اتحاد در قرائت است و در مقام بیان ترجیح قرائتی نسبت به قرائت دیگر جز به موافقت با قواعد زبان عرب نیست (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۹-۷۰). اگرچه ابن مسعود ابتدا با توحید مصاحف مخالف بود، ولی بعدها به نتیجه توحید مصاحف رضایت داد (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۲)؛ در نتیجه قرائات غیر منطبق با مصحف موجود، اگر به عنوان تفسیر توجیه نشود، به عنوان قرائت پذیرفته نمی شود.

۲. تقدم قرائت اهل بیت علیهم السلام در قُرْشِ قرائی

امامان معصوم علیهم السلام در مواردی که متوجه اشتباه در قُرْشِ قرائی می شدند، بدون تردید قرائت صحیح را بیان می کردند؛ از این رو باید توجه داشت با قرائات منسوب به اهل بیت علیهم السلام مانند سایر قرائات به عنوان احتمالات نصّ قرآن تعامل نمی شود، بلکه بر فرض آنکه از طریق خیر واحد صادر شده باشند، اگر از سند قابل اعتمادی برخوردار باشد، با آنها معامله علمی شده و به دلیل اینکه این گونه روایات به صورت قطعی از نصّ قرآن حکایت می کنند، باید به عنوان اصل حاکم بر قرائات تلقی شوند. اشکال بر بسیاری از فقیهان و عالمان این است که کلام امامان معصوم علیهم السلام را در قرائات به عنوان اصل حاکم تلقی نکرده اند. آنان در برخی موارد روایات را در پذیرش قرائت، اصل قرار داده و در بسیاری موارد دیگر بدان توجه نکرده اند؛ حال آنکه کلام اهل بیت علیهم السلام در همه قُرْشِ قرائی حجت و اصل حاکم بر دیگر قرائات می باشد، نه برخی دون برخی؛ برای مثال به رغم آنکه قاریان و عالمان اهل سنت درباره جزئیت و عدم جزئیت بسم الله در سوره های قرآن کریم در نماز

اختلاف نظر دارند، دلیل اتفاق فقیهان امامیه بر اینکه بسم الله در آغاز هر یک از سوره‌ها از آیات مستقل آن به شمار می‌رود (حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱ / محقق حلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۶۷ / نجفی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۹۶)، روایات اهل بیت علیهم السلام است؛ مانند اینکه یحیی بن عمران همدانی می‌گوید:

به امام باقر علیه السلام نوشتم: فدایت شوم، چه می‌گویید درباره کسی که در نماز خود سوره حمد را با «بسم الله» می‌خواند، ولی به سوره دیگر که رسید، «بسم الله» را ترک می‌کند؟ - این جمله را نیز در نامه خود اضافه نمودم که - عباسی می‌گوید: اشکالی ندارد. امام در پاسخ به خط خود نوشت: باید نماز را اعاده کند، اعاده کند - این جمله را به رغم نظر عباسی مخصوصاً دوبار نوشته بود - (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۳).

همچنین معاویه بن عمار می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام گفتم: «إِذَا قُمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، «فِي فَاتِحَةِ الْقُرْآنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْقُرْآنِ أَقْرَأُ»، «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و «مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ» (همان، ص ۳۱۲). هنگام قرائت سوره حمد در نماز «بسم الله» را نیز بخوانم؟ امام فرمود: بلی! دوباره پرسیدم: پس از سوره حمد، سوره دیگری در نماز می‌خوانم، آیا باید «بسم الله» را با آن سوره نیز بخوانم؟ امام فرمود: آری!

آیت الله خویی ذیل روایات یادشده می‌نویسد: این روایات صحیح و صریح‌اند که بسم الله در هر سوره، آیه‌ای مستقل است و باوجود روایات اهل بیت علیهم السلام که عدل قرآن‌اند، از اقامه ادله دیگر بی‌نیازیم (خویی، ۱۳۹۴ق، ص ۴۴۰).

از میان عالمان اهل سنت فقط فخر رازی با مبنایی نزدیک به مبنای شیعه، افزون بر اعتقاد به جزئیت بسم الله در همه سوره‌های قرآن، بر این باور است که قرائت بسم الله باید با جهر باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳). وی پس از بیان دلایلی، می‌گوید:

از طریق تواتر ثابت شده است که علی علیه السلام بسم الله را به جهر قرائت می‌کرده است و عمل علی بن ابی طالب علیه السلام مؤید دیدگاه ماست و هرکس در دینش و آنچه مربوط به خودش هست، علی علیه السلام را امام قرار دهد و به او اقتدا کند، به ریسمان محکم الهی چنگ زده است (همان، ص ۱۸۲).

براین اساس قرائت مورد وثوق اهل بیت علیهم السلام نه تنها در قرائت بسم الله که در قرائت تمامی آیات و کلمات قرآن بر سایر قرائات باید مقدم باشد و تفاوتی نمی‌کند قرائت آنان با دیگر قرائات تفاوت معنایی دارد یا خیر؛ چنان‌که برخی از قرائات امامان معصوم علیهم السلام با قرائت رایج مصحف موجود فقط در صورت متفاوت است، نه در معنا؛ مانند قرائت کلمه «مُتَّخِذًا» از آیه ۵۲ سوره کهف: «وَمَا كُنْتُ

مُتَّخِذًا الْمُضَلِّينَ عَضُدًا» که با تنوین به علی علیه السلام نسبت داده شده است و هردو قرائت معنای واحدی دارند و در برخی موارد تفاوت قرائت اهل بیت علیهم السلام سبب تفاوت معنایی (کلامی، فقهی و...) می‌شود؛ از این رو شناخت و رعایت قرائت اهل بیت علیهم السلام افزون بر هم‌سویی در کیفیت قرائت، هم‌سویی با فقه و کلام آنان است.

روش شناخت قرائت اهل بیت علیهم السلام: راه آشنایی با قرائت اهل بیت علیهم السلام فقط بیان مستقیم آنان در فُرُش قرائت نیست، بلکه شناخت قرائت امام معصوم علیه السلام به دو طریق اظهار نظر مستقیم و غیر مستقیم امکان‌پذیر می‌باشد و هردو صورت از حیث تقدم و لزوم پیروی برابرند.

۲-۱. اظهار نظر مستقیم

امام معصوم علیه السلام در برخی موارد به صورت مستقیم درباره صحت یا عدم صحت قرائتی اظهار نظر کرده است. کتاب معجم القرائات القرآنیة، از ۹۱ سوره، ۳۵۵ مورد قرائتی را که به صورت مستقیم از امامان معصوم علیهم السلام نقل شده و متفاوت از قرائت دیگران می‌باشد، استخراج کرده است (شینی میرزا، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱-۳۳۳). همچنین به مجمع البیان، ۱۴۵ مورد قرائت از اهل بیت علیهم السلام نسبت داده شده است (یعقوبخانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۰). روشن است در موارد یادشده، پس از بررسی و اطمینان از صحت سند باید بدان اعتماد کرد و قرائت اهل بیت علیهم السلام را بر دیگر قرائت در تلاوت و برداشت‌های تشریحی مقدم داشت. در ذیل چند نمونه به عنوان شاهد مثال بیان می‌شود.

الف) جرّ «وَأَرْجُلِكُمْ» از آیه ۶ سوره مائده

میان قاریان درباره جرّ یا نصب «وَأَرْجُلِكُمْ» در آیه ۶ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» اختلاف نظر است. در صورت قرائت نصب، «أَرْجُلِكُمْ» بر «وُجُوهَكُمْ» معطوف است و معنای آیه این می‌شود که باید پاها را مانند صورت شست و اگر به جرّ قرائت شود، معنای آیه این می‌شود که پاها را مانند سر باید مسح کرد و روایت موثق بر قرائت جرّ «وَأَرْجُلِكُمْ» دلالت دارد؛ توضیح اینکه غالب بن‌هدیل از امام باقر علیه السلام می‌پرسد «أَرْجُلِكُمْ» در آیه ۶ سوره مائده را به جرّ قرائت کنیم یا به نصب؟ حضرت در پاسخ می‌گوید: «بلکه قرائت آن به جرّ است»:

أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ غَالِبِ بْنِ الْهَدَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّيْنِ عَلَى الْخَفْضِ هِيَ أُمَّ عَلَى النَّصْبِ قَالَ بَلْ هِيَ عَلَى الْخَفْضِ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۰-۷۱).

روایت مذکور صریح است که قرائت به نصب «أَرْجُلِكُمْ» مطابق قرائت اهل بیت علیهم السلام نیست و باید آن را به جرّ «أَرْجُلِكُمْ» قرائت کرد؛ از این رو براساس برخی قرائات از جمله روایت حفص از عاصم قرائت به نصب روایت شده است، ولی قاعده اقتضا می کند آیه به جرّ قرائت شود. در روایت دیگری زراره از امام باقر علیه السلام از دلیل اینکه به بعض سر و بعضی از دو پا باید مسح کرد، می پرسد و امام علیه السلام با تبسم می فرماید:

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ لَأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَلَا تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَ قُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَ بَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ نَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ ثُمَّ قَالَ: وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: بِرُؤُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّيْنِ فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا: این حکمی است که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرموده است و در قرآن از جانب خداوند [مسح] به آن [صورت] نازل و حکم شده است؛ زیرا خداوند آنجا که فرموده است صورت تان را بشوید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»، می فهمیم که شایسته است تمام صورت شسته شود. سپس حکم شستن دست ها تا مرفق را بیان کرده است. آنگاه بین این کلام «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» و کلام بعدی فاصله انداخته و فرموده است: «وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ» و از اینکه حرف باء بر «بِرُؤُوسِكُمْ» وارد شده، می فهمیم مسح به بعضی از سر باید باشد. آنگاه چنان که دست ها را به صورت وصل و عطف کرده است، پاها را به رأس وصل و عطف کرده است. از این عطف می فهمیم که مسح پاها نیز باید به بعضی از پاها باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰).

یادآور می شود روایت یاد شده در الفصول المختاره، ضمیر را به صورت تثنیه آورده است: «فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا...» (صدوق، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳). روایت یاد شده بیانگر آن است که «أَرْجُلِكُمْ» بر «بِرُؤُوسِكُمْ» وصل و عطف شده است و از این عطف، دو حکم قابل استفاده می باشد؛ نخست آنکه مسح پاها مانند مسح سر که بر بعضی از سر است، باید بر بعضی از پا باشد؛ دوم اینکه باید «أَرْجُلِكُمْ» مانند «بِرُؤُوسِكُمْ» به جرّ قرائت شود

و قرائت به نصب، صحیح نیست؛ زیرا ظاهر اینکه می‌فرماید «وَصَلِّهَا بِالرَّأْسِ أَنْ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهَا»، عطف بر ظاهر لفظ است.

شیخ مفید می‌گوید: اهل سنت بر امامیه در مسح بر پاها طعن می‌زنند، حال آنکه ظاهر قرآن به مسح بر پاها دلالت دارد، آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». از نظر شیخ مفید این آیه به صراحت مسح پاها را واجب کرده است (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۸۵).

ایشان عقیده دارد روایات نیز بیانگر آن است که رسول الله ﷺ و امیر مؤمنانؓ در وضو پس از شستن صورت و دست‌ها، سر و پاها را مسح کرده‌اند (همان، ص ۱۸۵).

کراچکی درباره وجوب مسح پاها در وضو با بیان اینکه جماعتی از صحابه و تابعان مثل ابن‌عباس، عکرمه، انس، ابی‌العالیه شعبی و... همین نظر را دارند، می‌گوید: دلیل ما کلام خدای متعال است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» که دو جمله مستقل و دو حکم مستقل دارد؛ در جمله نخست، صورت را متذکر شده است و دست‌ها را بر آن عطف کرده و حکم هردو را که شستن است، بیان می‌کند و در جمله دوم، رئوس را ذکر کرده و حکم آن را مسح می‌داند و ارجل را بر آن عطف کرده است. حقیقت عطف در این جمله مانند جمله پیشین اقتضا می‌کند که حکم ارجل باید همان حکم رئوس باشد. وی می‌گوید: چنان‌که مخالفت در جمله نخست، جایز نیست، در جمله دوم نیز مخالفت جایز نیست. ظاهر کلام یادشدگان این است که افزون بر حکم مسح که باید بر بعضی از پاها باشد، باید ارجل به جرّ قرائت شود؛ زیرا معطوف، اعراب معطوف علیه را دارد.

وی با طرح این پرسش که «اگر گفته شود بیشتر قراء به نصب «أرجل» قرائت کرده‌اند، پس باید معطوف بر «أیدی» و موجب غسل باشد»، در پاسخ می‌گوید:

از میان قراء سبعة، آنان که به نصب قرائت کرده‌اند، از قائلان به جرّ بیشتر نیستند، بلکه در عدد برابرند؛ زیرا اگر ابن‌عمر، کسایی و حفص، از عاصم به نصب أرجل قرائت کرده‌اند، ابن‌کثیر، حمزه و أبابکر از عاصم به جرّ آن قرائت کرده‌اند (کراچکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

از منظر ادبیات عرب، اصل آن است که کلمه معطوف بر لفظ نزدیک‌تر عطف شود، نه لفظ دورتر و اگر بدون ضرورت برخلاف آن عمل شود، تعسف و انصراف از حقیقت و نیز سبب اشتباه

می‌باشد و چه‌بسا تغییر معنا از مراد گوینده خواهد بود (همان، ص ۱۵۴).

وی در پاسخ سوم می‌گوید: بر فرض پذیرش قرائت نصب، نصب «أرجل» سبب نمی‌شود عطف بر «أیدی» باشد، بلکه معطوف بر محل رؤوس است و حمل «أرجل» بر محل رؤوس، اولی از حمل آن بر «أیدی» است (همان).

شیخ طوسی با بیان اینکه نه تنها قرائت به نصب، قرائت اکثر نیست، ادعا می‌کند قرائت به جرّ را مجمع علیه است و قرائت به نصب، مورد اختلاف و غیر جایز می‌باشد. وی دلیل قرائت جرّ را روایت غالب بن هذیل - روایت پیشین - می‌داند. سپس می‌گوید بر فرض پذیرش اینکه شمار قائلان به جرّ أرجل، با قائلان به نصب برابر است، باز هم حکم أرجل مسح است؛ زیرا معطوف بوده بر موضع رؤوس که منصوب می‌باشد به «أمسحوا» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۱).

حق آن است که آنچه در تبیین قرائت جرّ بیان شد، در جهت تثبیت روایت موثق است، ولی توجیه قرائت نصب برای تطبیق آن بر مذهب اهل بیت علیهم السلام چنان‌که شیخ طوسی، کراجکی و آیت الله معرفت علیهم السلام تقریر کرده‌اند، قابل قبول نیست و استدلال یادشده اجتهاد مقابل نصّ است؛ چراکه غالب بن هذیل از امام باقر علیه السلام به صراحت از جرّ یا نصب آیه می‌پرسد: «عَلَى الْخُفْضِ هِيَ أَمْ عَلَى النَّصْبِ» و حضرت نیز با صراحت به قرائت جرّ حکم می‌کند: «قَالَ بَلْ هِيَ عَلَى الْخُفْضِ»؛ از این رو اجتهاد به نصب، اجتهاد مقابل نصّ بوده و باطل است.

ب) صورت فعلی «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» از آیه ۴۶ سوره هود

برخی مفسران در تفسیر جمله «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» از آیه ۴۶ سوره هود: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ...»، برای پرهیز از معنای نامناسب شأن نبوت، مضاف «ذو» را در تقدیر گرفته است: «(اینه ذو عمل غیر صالح) تا معنای آیه این‌گونه شود: «پسر تو دارای عملی ناشایست است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۷۸). با این حال در قرائت جمله «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» اختلاف است. کسایی، یعقوب و سهل آن را به صورت فعل قرائت کرده‌اند و کلمه «غیر» را به عنوان مفعول به، به فتح خوانده‌اند: «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» و دیگران آن را به صورت اسم با تنوین قرائت کرده‌اند: «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۲ / خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۷). قرائت به صورت فعلی به حضرت علی علیه السلام نسبت داده شده است (همان، ص ۶۷). ظاهر روایت منقول از امام رضا علیه السلام نیز تأیید قرائت نخست می‌باشد؛ چنان‌که حسن بن علی و شام می‌گوید:

... حضرت رضا^ع از من پرسید: مردم آیه «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» را چگونه قرائت می‌کنند؟ عرض کردم: بر دو وجه قرائت می‌کنند؛ یکی «عَمَلٌ غَيْرُصَالِحٍ» و یکی «عَمِلٌ غَيْرُصَالِحٍ». فرمود دروغ می‌گویند؛ زیرا فرزندش بود و چون در دین با پدر مخالفت کرد، خداوند نفی‌اش نمود و فرمود: از اهل تو نیست (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

براین اساس ادعای حسن و مجاهد که گفته‌اند: «آن پسر درحقیقت پسر نوح نبوده و زن آن حضرت به آن حضرت خیانت کرده است و خدا با بیان جمله: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، پرده خیانت همسرش را برداشته است»، صحیح نیست؛ زیرا افزون بر ناسازگاری این ادعا با ظاهر قرآن کریم که نوح او را به‌عنوان فرزندش خطاب کرده است: «وَوَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ»، با قرائت منسوب به حضرت علی^ع ناسازگار و با طهارت و عصمت پیامبران الهی مغایر می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۳-۲۵۴)؛ چراکه ذوق آشنا با کلام خدای متعال، نسبت عار و ننگ به ساحت انبیاء دادن را بر نمی‌تابد و ساحت آنان را از این‌گونه موارد پاک می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۲۳۵)؛ بنابراین با توجه به قرائت حضرت علی^ع، بیان مستقیم امام رضا^ع و هم‌سویی قرائت به‌صورت فعلی با وجه کلامی مربوط به عصمت و طهارت انبیای الهی^ع، قرائت به‌صورت فعلی بر قرائت مصدري ترجیح دارد.

۲-۲. اظهار نظر غیر مستقیم

گاهی از اظهار نظر غیر مستقیم امام معصوم^ع، ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر را کشف می‌کنیم، که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

الف) ترجیح قرائت «يَطْهَرْنَ» به تخفیف بر قرائت تشدید

از منظر قرآن کریم، آمیزش با همسر در ایام حیض ممنوع بوده و مشروط به طهارت زن از حیض است؛ چنان‌که آیه ۲۲۲ بقره بر آن دلالت دارد:

وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ: و از تو درباره خون حیض سؤال می‌کنند، بگو: چیز زیان‌بار و آلوده‌ای است؛ از این‌رو در حالت قاعدگی، از آنان کناره‌گیری کنید! و با آنها نزدیکی ننماید، تا پاک شوند! و هنگامی که پاک شدند، از طریقی که خدا به شما فرمان داده، با آنها آمیزش کنید! خداوند، توبه‌کنندگان را دوست دارد و پاکان را [نیز] دوست دارد.

قاریان در کلمه «يَطْهَرُونَ» که با تشدید قرائت می‌شود یا با تخفیف، اختلاف نظر دارند. صاحب مجمع‌البیان ذیل آیه یادشده می‌گوید: «اهل کوفه غیر از حفص آن را با تشدید طاء و هاء قرائت کرده‌اند و دیگر قاریان با تخفیف قرائت کرده‌اند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۱). روشن است که در قرائت تخفیف، برای نزدیکی مرد با همسرش فقط پاکی از خون حیض کفایت می‌کند و فقیهان شیعه نیز از آیه یادشده همین حکم را استفاده کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۸-۱۲۹/ شیخ مفید، ۱۹۹۳، ص ۱۹/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۶)، اما براساس قرائت تشدید، «يَطْهَرُونَ» آمیزش جنسی پس از پاک‌شدن و غسل کردن جایز است (بهبایی عاملی، [بی‌تا]، ص ۳۱۷/ مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ چنان‌که بیشتر مفسران و فقیهان عامه بر این نظرند که صرف انقطاع خون و پیش از غسل، آمیزش جایز نیست (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸/ سیوطی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۵۸/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۱۹).

از روایات موجود در منابع شیعه استفاده می‌شود که برای نزدیکی مرد با همسرش، پاکی از خون حیض کفایت می‌کند. در روایتی عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: هرگاه خون حیض قطع شد و زن غسل نکرده باشد، همسرش اگر بخواهد، می‌تواند با او نزدیکی کند: «إِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ وَ لَمْ تَغْتَسِلْ فَلْيَأْتِيهَا زَوْجُهَا إِنْ شَاءَ» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶). براساس این روایت، قرائت تخفیف به صورت غیر مستقیم مورد تأیید قرار گرفته است و از این تأیید، صحت آن قرائت کشف می‌شود.

اگر گفته شود روایت سعید بن یسار از امام صادق علیه السلام بیانگر آن است که آمیزش پیش از غسل جایز نیست؛ زیرا در آن روایت ابن یسار از امام می‌پرسد: زنی که تکلیف انجام نماز بر او به دلیل حیض بودن جایز نبوده است، ولی پس از آنکه از خون حیض پاک می‌شود وضو می‌گیرد، آیا شوهرش پیش از غسل می‌تواند با او نزدیکی کند. حضرت در پاسخ فرموده است: خیر نمی‌تواند، مگر پس از آنکه غسل کند: «قال: قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ من غير أن تغتسل، أفلزوجهما أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال لا حتى تغتسل» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۲۶)؛ براین اساس میان این دو روایت تعارض می‌شود و هر دو تساقط می‌کنند؛ در نتیجه مفاد مجموع آیه حاکم می‌شود که آمیزش پیش از غسل را جایز نمی‌داند.

در پاسخ باید گفت روایت علی بن یقطين از موسی بن جعفر علیه السلام می‌تواند بیانگر وجه جمع آن دو

روایت باشد؛ زیرا بر اساس نقل وی از امام، آن حضرت پس از انقطاع دم و پیش از غسل، آمیزش را جایز دانسته است، ولی پس از غسل را بهتر می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید: «سألته عن الحائض تری الطهر، أيقع فيها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا بأس و بعد الغسل أحب إلي» (همان، ص ۳۲۵).

همچنین می‌توان گفت روایت ابن بکیر، صریح در جواز است، روایت سعید بن یسار ظاهر در عدم جواز می‌باشد و روایت صریح بر ظاهر مقدم است و روایت سعید بن یسار را بر کراهت می‌توان حمل کرد.

باتوجه به اینکه مفاد کلمه «تَطَهَّرْنَ» تحصیل طهارت است و برای اینکه با قرائت تخفیف تعارض نیابد، برخی مفسران قرائت یَطَهَّرْنَ - به تخفیف طاء - را به معنای پاک‌شدن زنان از خون حیض دانسته‌اند و جمله «تَطَهَّرْنَ» را به معنای شستن محل خون گرفته‌اند؛ از این رو از نظر آنان هنگام پاک‌شدن از خون حیض، آمیزش با زنان جایز است؛ هرچند غسل نکرده باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱/طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۲۱). برخی در عین حکم به جواز آمیزش پیش از غسل، آمیزش پس از غسل را بهتر دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۵/طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۲۱).

ب) ترجیح قرائت «یَسْتَطِيعُ» بر «تَسْتَطِيعُ»

گاهی اظهار نظر غیر مستقیم امام در صورت صحت روایت، می‌تواند قرائت غیر مستند منسوب به امام معصوم را منتفی و قرائت مقابل آن را ترجیح دهد؛ برای مثال درباره قرائت کلمه «یَسْتَطِيعُ» از آیه ۱۱۲ سوره مائده: «إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، اختلاف نظر است که آیا به همان صورت فعل مضارع غایب قرائت شود یا به صورت فعل مضارع مخاطب «تَسْتَطِيعُ». در صورت قرائت خطابی «هل تستطیع»، معنای آیه این‌گونه می‌شود که آیا قدرت داری از پروردگار خود سؤال کنی؟ «هل تستطیع أن تسأل ربك». کلمه ربک مفعول می‌شود برای «أن تسأل» مقدر. بی‌شک آنان درباره قدرت عیسی برای پرسش، شک نداشتند، بلکه در حقیقت می‌خواستند بگویند تو می‌توانی، پس چرا سؤال نمی‌کنی؟ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰۷). خطیب قرائت خطابی را به علی علیه السلام نسبت داده است (خطیب، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۸). در تفسیر عیاشی در روایتی مرسل، این قرائت را به حضرت علی علیه السلام نسبت می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۰). از میان قاریان، کسانی نیز به قرائت خطابی معتقد است (خطیب، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۸)، افزون بر اینکه روایت یاد شده مرسل و غیر قابل اعتماد

می‌باشد. از مفاد روایتی مسند از امام صادق علیه السلام استفاده می‌شود که قرائت به صورت فعل غایب، ترجیح دارد. در روایت مذکور آمده است:

أَبِي ۖ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو شُعَيْبٍ صَالِحُ بْنُ خَالِدِ الْمَحَامِلِيِّ عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ الْجُمَلِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۖ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ فَقَالَ لَيْسَتْ إِلَّا سِطَاعَةٌ مِنْ كَلَامِي وَ لَا كَلَامِ آبَائِي: پدرم علیه السلام گفت که حدیث کرد ما را سعد بن عبدالله از احمد بن محمد بن عیسی از ابو عبدالله برقی که گفت حدیث کرد ما را ابو شعیب صالح بن خالد محاملی از ابوسلیمان جمال از ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که گفت آن حضرت را پرسیدم از چیزی از استطاعت؛ پس فرمود: استطاعت نه از کلام من است و نه از کلام پدران من (صدوق، [بی‌تا]، ص ۳۴۴-۳۴۵).

روایت مذکور بیانگر آن است که پرسش از استطاعت درباره خداوند شایسته مقام ربوبی نیست؛ از این رو صدوق می‌گوید:

مقصود حضرت این است که کلام من و پدران من این نیست که در باب خدای عز و جل بگویم که [آیا] مستطیع و تواناست؛ چنان‌که کسانی که در زمان عیسی علیه السلام بودند گفتند: «هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» (همان).

درحقیقت به‌کارگیری کلمه استطاعت درباره خداوند از سوی حواریون عیسی، بیانگر معرفت ناقص آنان است؛ از این رو بیشتر مفسران آیه را توجیه کرده‌اند.

علامه طباطبایی بهترین توجیه را این‌گونه می‌داند که گفته شود پرسش از استطاعت خدا به‌حسب مصلحت است، نه به‌حسب اصل قدرت. ایشان می‌فرماید:

از نظر عقل چنین پرسشی از حواریونی که اصحاب و شاگردان خاص عیسی علیه السلام هستند و از علوم و معارف او بهره برده و از او پیروی می‌کنند، بعید است؛ زیرا انسان برخوردار از پایین‌ترین مرتبه ایمان آگاه است که خدا بر هر چیزی قادر است و عجز بر او غلبه نمی‌کند... براین اساس استطاعت در آیه کنایه است از اقتضای مصلحت و وقوع اذن و رخصت؛ چنان‌که امکان، قوت و قدرت برای کنایه از مصلحت به‌کار می‌رود. وقتی گفته می‌شود پادشاه قادر نیست به حرف یکایک حاجت‌مندان گوش کند، معنایش این است که مصلحت اداره مملکت مانع چنین رویه‌ای است، و آلا تنها گوش دادن برای او مقدور است و... (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۲۹-۲۳۰).

۳. استدلال برای اختیار قرائت اهل بیت^{علیهم السلام}

گاهی باتوجه به سیاق، جهات ادبی و نیز آیات دیگر، می‌توان به اختیار قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} از میان قرائات، استدلال کرد. روش احتجاج و استدلال برای ترجیح قرائتی خاص، امری رایج میان عالمان قرائت است. از این روش می‌توان بر ترجیح قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} استفاده کرد؛ هرچند سند روایت موثق نباشد؛ برای مثال در آیه ۲۳۷ سوره بقره که خداوند به مردانی که برای زنان خود مهر تعیین کرده‌اند و پیش از آمیزش، جدا می‌شوند، حکم می‌کند که نصف مهریه را به آنها بدهند، سپس با سفارش به عفو، پرداخت تمامی مهریه را به تقوا نزدیک‌تر می‌داند و توصیه می‌کند زوجین و نیز جامعه اسلامی در چنین مواردی احسان و فضل^۱ را در میان خود ترک نکنند و نسبت به آن اهمال نورزند؛^۲ زیرا خداوند به کردار آنان بیناست:

وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُغْفُونَ أَوْ يُغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الْبِكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ لَاتَتَسَوَّأُ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

از حضرت علی^{علیه السلام} به جای قرائت «وَ لَاتَتَسَوَّأُ»، قرائت «وَ لَاتَتَسَوَّأُ» نقل شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳۵/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۶). از آنجاکه این روایت مرسل است و نمی‌تواند مستند قرائت منسوب به امام علی^{علیه السلام} باشد، ولی برای ترجیح آن قرائت می‌توان استدلال کرد به اینکه مفاد آیه پذیرای معنای قرائت «وَ لَاتَتَسَوَّأُ» می‌باشد؛ زیرا محل، محل تناسی و نسیان طرفینی است، نه نسیان مطلق (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۲۲). شیخ طبرسی می‌گوید: «وَ لَاتَتَسَوَّأُ» نهی از فعلی است که آن جماعت اختیار کرده بودند و بدان تظاهر می‌کردند. وی این قرائت را نیکو دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۷)؛ از این رو برخی «وَ لَاتَتَسَوَّأُ» را به «وَ لَاتَتَسَوَّأُ» معنا کرده‌اند و گفته‌اند معنای آیه این است که هریک از زوجین به جای تقاص، تفضل به یکدیگر را فراموش نکنند؛ تفضل زن، عفو از نصف مهر و تفضل مرد، اکمال مهر است (شوکانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹۲).

۱. مجاهد می‌گوید: مقصود از فضل، انجام کار نیکی است که واجب نیست، این کار نیک از جانب شوهر تکمیل مهر است و از جانب زوجه، رهاکردن نصف مهری است که حق اوست، ولی اگر مراد از آیه فقط زوج باشد، مقصود تکمیل مهر از جانب شوهر است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۴۰).

۲. مقصود از نهی نسیان فضل، ترک فضل است؛ زیرا خود نسیان در اختیار انسان نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۸۱).

۴. اجماع قاریان طریق مناسب برای شناخت قرائت صحیح

اگر قرائت اهل بیت علیهم السلام شناخته نشد یا آنکه دلیلی خاص بر حجیت آن اقامه نگردید، اجماع قاریان در هیئت کلمات مصحف موجود، طریقی مناسب برای شناخت و دستیابی به قرائت صحیح است؛ چنان‌که شیخ طوسی رحمته الله علیه در بحث ترجیح قرائات، هنگام موازنه میان آنها اجماع قاریان بر قرائت واحد و اتفاق جمهور آنان را سبب ترجیح قرائت دانسته است و آن را اصل مورد اعتماد مکی بن ابی طالب نیز گزارش می‌کند که وی در بسیاری از موارد در کتابش به نام الکشف، اجماع قاریان را مورد توجه قرار داده و بدان عمل کرده است (زیدی، ۲۰۰۴م، ص ۱۷۵). آیت‌الله معرفت اجماع قاریان معروف یا اتفاق بیشتر آنان را راه شناخت قرائت عامه مسلمانان دانسته است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۰)؛ برای مثال در مورد اختلاف قرائت در هیئت کلمه «باعدُ»، از آیه ۱۹ سوره اسراء: «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا»، قرائت به صیغه امر و طلب را ترجیح می‌دهد؛ بدین دلیل که هیئت امر، مورد اجماع قاریان معروف بوده و اجماع آنان راه شناخت نصّ اصلی شناخته شده میان عامه مسلمانان است (همان، ج ۲، ص ۱۴۷).

فلسفه اصلی اعتبار اجماع قراء درباره نصّ قرآن کریم این است که تمامی صاحب‌نظران درباره قرائتی از نصّ قرآن کریم اتفاق نظر دارند و امام معصوم علیه السلام آن را نقض نکرده است. روشن است این اجماع افزون بر یکسانی قرائت، باعث برداشت یکسان فقهی، کلامی، سیاسی و... از قرآن کریم می‌شود و اگر اجماع آنان در قرائت قرآن کریم خلاف واقع باشد، بر امام معصوم علیه السلام فرض است که قرائت صحیح را بیان کند. عدم بیان امام، کاشف موافقت او با قرائت مجمع علیه است؛ هرچند قائل باشیم که اعتبار اجماع منوط به وقت ظهور ائمه علیهم السلام و امکان استماع و اطلاع از دیدگاه‌های آنان می‌باشد (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۳۷)؛ زیرا این قرائات در زمان حیات امامان معصوم علیهم السلام شکل گرفته است.

۵. توجه به نزدیک‌ترین قرائت به قرائت متواتر

اگر در مواردی قرائت مورد اجماع قراء و منطبق با مصحف موجود یافت نشد و قرائت مورد تأیید امامان معصوم را نیز کشف نکردیم، راه دستیابی به قرائت مطمئن از میان قرائات، شناخت نزدیک‌ترین قرائت به قرائت متواتر و مشهور میان مسلمانان به صورت اجتهادی و با معیارهای علمی

است. نزدیک‌ترین قرائت به قرائت جمهور، قرائت حفص از عاصم است که بیشترین مطابقت را با قرائت متواتر و رایج در میان مسلمان دارد و همین عامل، مهم‌ترین دلیل شهرت و اعتبار قرائت وی شده است. ویژگی مهم قرائت حفص آن است که وی از عاصم و عاصم با واسطه ابوعبدالرحمن سلمی قرائت را از امام علی^{علیه السلام} دریافت کرده است. رجالیون شیعه ابوعبدالرحمن سلمی را جزء یاران حضرت علی^{علیه السلام} معرفی کرده‌اند. اتهام عثمانی شدن در برخی کتب رجالی (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۶۱) و نسبت آن به واقدی و در نتیجه تردید در وثاقت سلمی، افزون بر آنکه گوینده اتهام نامعلوم است و ابن سعد در الطبقات الکبری چنین مطلبی را درباره ابوعبدالرحمن نقل نکرده است، خبر واحد بوده و در تعارض با اقوال دال بر توثیق سلمی (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۷۲/تستری، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۰۸) قابل اعتنا نیست. نارضایتی سلمی از تقسیم غنایم توسط امام علی^{علیه السلام} نمی‌تواند مستند قابل قبولی برای عثمانی شدن او باشد.

همچنین ادعای سوء حافظه عاصم (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۸)، افزون بر عدم استناد، با توثیقات فراوان درباره او متعارض است (خوانساری، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۵/دانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷/ابن جزری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۵۵).

منشأ تضعیف حفص از سوی برخی نیز خلط او با حفص بن سلیمان منقری بصری است (ذهبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۵۸). همچنین ممکن است عدم نقل صحیح سخن یحیی بن معین از قول ایوب بن متوکل در نوشته‌های متقدمان سبب شده است این تضعیف‌ها را ناقلان بعدی درباره حفص قاری انتشار داده باشند (پیشوایی و یوسفی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).

با پذیرش جریان قرائت جمهور در طول تاریخ و پذیرش سند و دلالت روایات مأثور از اهل بیت^{علیهم السلام} مبنی بر الزام مردم به قرائت جمهور و با فرض موافقت قرائت حفص از عاصم با قرائت جمهور در بسیاری از موارد، می‌توان مدعی شد این قرائت به صورت ضمنی از سوی ایشان تأیید شده است.

نتیجه

مشخص شد همچنان‌که اهل بیت^{علیهم السلام} محور فهم معارف قرآن کریم‌اند، محور شناخت قرائت صحیح نیز هستند و میان قرآن و قرائت اهل بیت^{علیهم السلام} تفکیکی وجود ندارد؛ به جهت اینکه قرائت

آنان در جهت صیانت از قرآن مُنَزَّل بر پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ از این رو افزون بر لزوم انطباق قرائت بر مصحف موجود که در جریان توحید مصاحف به صورت اجماعی و با نظر مساعد امام معصوم علیه السلام تدوین و قرائات غیر منطبق با آن، از اعتبار و حجیت ساقط گردید، قرائت قطعی امام معصوم علیه السلام بر سایر قرائات منطبق بر مصحف موجود، در نحوه قرائت و برداشت‌های تفسیری و تشریحی مقدم است؛ زیرا همان‌گونه که امامان معصوم علیهم السلام در فهم صحیح معارف قرآن مرجعیت دارند، در شناخت قرائت صحیح نیز مرجعیت دارند و قرائت صحیح را در موارد اشتباه فُرُش قرائی بیان کرده‌اند. افزون‌بر این روش شناخت قرائت اهل بیت علیهم السلام فقط بیان مستقیم آنان در فُرُش قرائات نیست، بلکه گاهی از طریق اظهار نظر غیر مستقیم امکان‌پذیر است و هر دو صورت از حیث تقدم و لزوم پیروی برابرند. همچنین تفاوتی نمی‌کند که اظهار نظر امام معصوم علیه السلام درباره صحت یا عدم صحت قرائتی باشد؛ زیرا چنان‌که از اظهار نظر مستقیم و غیر مستقیم امام معصوم علیه السلام ترجیح قرائتی بر قرائت دیگر کشف می‌شود، می‌توان قرائت غیر مستند منسوب به امام معصوم علیه السلام را منتفی و قرائت مقابل آن را ترجیح داد. همچنین گاهی با توجه به سیاق، جهات ادبی و آیات دیگر، به شیوه رایج میان عالمان قرائت، می‌توان برای اختیار قرائتی منسوب به اهل بیت علیهم السلام که سند محکمی ندارد، استدلال کرد. اگر قرائت اهل بیت علیهم السلام شناخته نشد یا دلیلی خاص بر حجیت آن اقامه نگردید، اجماع قاریان، طریقی مناسب برای شناخت و دستیابی به قرائت اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا اگر اجماع آنان در قرائت قرآن خلاف واقع باشد، بر امام معصوم فرض است قرائت صحیح را بیان کند. عدم بیان امام، کاشف از موافقت او با قرائت مجمع علیه است. در صورت کشف نشدن اجماع می‌توان قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داد؛ زیرا با پذیرش جریان قرائت جمهور در طول تاریخ و پذیرش سند و دلالت روایات مأثور از اهل بیت علیهم السلام مبنی بر الزام مردم به قرائت جمهور و با فرض موافقت حداکثری قرائت حفص از عاصم با قرائت جمهور، می‌توان مدعی شد این قرائت به صورت ضمنی از سوی ایشان تأیید می‌شود.

منابع

١. ابن بابويه، محمد بن على؛ عيون أخبار الرضاؑ؛ تهران: جهان، ١٣٧٨ق.
٢. ابن جزرى، محمد بن محمد؛ النشر فى القرائات العشر؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٨ق.
٣. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على؛ تهذيب التهذيب؛ بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤ق.
٤. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على؛ فتح البارى؛ شرح صحيح البخارى؛ بيروت: دارالمعرفه، ١٣٠٠ق.
٥. ابن عطيه اندلسى، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٢ق.
٦. ابوحيان اندلسى، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط فى التفسير؛ تحقيق محمد جميل صدقى؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٢٠ق.
٧. بلاغى نجفى، محمد جواد؛ آلاء الرحمن فى تفسير القرآن؛ قم: بنىاد بعثت، ١٤٢٠ق.
٨. بهايى عاملى، محمد؛ مشرق الشمسيين و إكسيرا السعادتين (الملقب بمجمع النورين و مطلع النيرين)؛ قم: مكتبة بصيرتى، [بى تا].
٩. پيشوايى، فريده و محمدصادق يوسفى مقدم؛ «بررسى سند قرائت حفص از عاصم»، پژوهش هاى قرآنى؛ ش ٧٨، بهار ١٣٩٥، ص ١٠٦-١٢٧.
١٠. تسترى، محمد تقى؛ قاموس الرجال؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٩ق.
١١. حرّ عاملى، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ قم: مؤسسه آل البيتؑ، ١٤٠٩ق.
١٢. حلى (محقق حلى)، جعفر بن حسن؛ المعتمد؛ قم: مؤسسه سيد الشهداءؑ، ١٣٦٣.
١٣. حلى، ابن ادریس؛ السرائر؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤١١ق.
١٤. حلى، حسن بن يوسف؛ تربيت خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال؛ مشهد: آستان قدس رضوى، ١٣٨١.
١٥. خطيب، عبد اللطيف؛ معجم القرائات القرآنية؛ دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢٢ق.
١٦. خوانسارى، سيد محمد باقر؛ روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات؛ [بى جا]: [بى نا]، ١٣٤١ق.

١٧. خويى، سيدابولقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: مؤسسة الأعلّمى للمطبوعات، ١٣٩٤ق.
١٨. داني، عثمان بن سعيد؛ جامع البيان فى القرائات السبع موضوع؛ امارات: الشارقة (كلية الدراسات العليا والبحث العلمى)، ١٤٢٨ق.
١٩. ذهبى، محمد بن احمد؛ ميزان الاعتدال؛ بيروت: دارالفكر، [بى تا].
٢٠. رازى، حسين بن على ابوالفتوح؛ روض الجنان وروح الجنان فى تفسير القرآن؛ مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
٢١. راوندى، سعيد بن هبة الله؛ فقه القرآن؛ قم: مكتبة النجفى، ١٤٠٥ق.
٢٢. زرقانى، محمد عبد العظيم؛ مناهل العرفان فى علوم القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٢٣. زيدى، كاصد ياسر؛ منهج الشيخ أبى جعفر الطوسى فى تفسير القرآن الكريم؛ بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م.
٢٤. سبحانى تبريزى، جعفر؛ كليات فى علم الرجال؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٤ق.
٢٥. سجستانى، عبد الله بن سليمان؛ المصاحف؛ بيروت: دار البشائر الإسلاميه، ١٤٢٣ق.
٢٦. سيد مرتضى، على بن حسين موسى؛ الإنتصار فى إنفرادات الإماميه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٥ق.
٢٧. سيد بن طاووس، رضى الدين ابى القاسم؛ سعد السعود؛ قم: منشورات الرضى، ١٣٦٣.
٢٨. سيوطى، جلال الدين؛ الأتقان فى علوم القرآن؛ بيروت: دارالكتب العلميه، [بى تا].
٢٩. سيوطى، جلال الدين؛ الدرالمثور فى تفسير المأثور؛ قم: كتابخانه آيت الله مرعى نجفى، ١٤١٢ق.
٣٠. شافعى حفيان، احمد محمود عبد السميع؛ الإجابات الواضحات لسؤالات القرائات؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٣ق.
٣١. شوكانى، محمد بن على؛ فتح القدير؛ دمشق: دار ابن كثير، [بى تا].
٣٢. شينى ميرزا، سهيلا؛ «قرايات ائمه»، بينات؛ ش ٤٨، ١٣٨٤، ص ١١٣-١٣٣.
٣٣. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ التوحيد؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، [بى تا].
٣٤. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ق.
٣٥. صدوق، محمد بن على ابن بابويه؛ عيون اخبار الرضا؛ [بى جا]: انتشارات جهان، ١٣٧٨ق.
٣٦. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ بيروت: مؤسسة الأعلّمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٣٧. طبرى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ ج ٣، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.

٣٨. طبرى، ابوجعفر محمدبن جرير؛ جامع البيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دارالمعرفه، ١٤١٢ق.
٣٩. طوسى، محمدبن حسن؛ الإستبصار؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٣.
٤٠. طوسى، محمدبن حسن؛ الأمالى؛ قم: دارالثقافه، ١٤١٤ق.
٤١. طوسى، محمدبن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٤٢. طوسى، محمدبن حسن؛ تهذيب الأحكام؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٥.
٤٣. طوسى، محمدبن حسن؛ رجال؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٥ق.
٤٤. عياشى، محمدبن مسعود؛ تفسير عياشى؛ تهران: چاپخانه علميه، ١٣٨٠ق.
٤٥. فاضل مقداد، جمال الدين مقدادبن عبدالله؛ كنز العرفان فى فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضى، ١٤٢٥ق.
٤٦. فانى اصفهانى، سيدعلى؛ آراء حول القرآن؛ قم: دارالهادى، ١٤١١ق.
٤٧. فخرالدين رازى، ابوعبدالله محمدبن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ ج ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٠ق.
٤٨. كراچكى، ابوالفتح؛ كنز الفوائد؛ [بى جا]: دارالذخائر، [بى تا].
٤٩. كلينى، محمدبن يعقوب؛ الكافي؛ تصحيح على أكبر غفارى؛ ج ٤، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٤٠٧ق.
٥٠. مجلسى، محمدتقى؛ ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشى، ١٤٠٧ق.
٥١. معرفت، محمدهادى؛ التمهيد فى علوم القرآن؛ قم: مؤسسه التمهيد، ١٣٨٦.
٥٢. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان؛ أحكام النساء؛ ج ٢، بيروت: دارالمفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
٥٣. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان؛ الفصول المختارة؛ بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ق.
٥٤. نجفى، محمدحسن؛ جواهر الكلام؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٥٥. هلالى، سليم بن قيس؛ كتاب سليم بن قيس؛ قم: انتشارات هادى، [بى تا].
٥٦. يعقوبخانى، مرتضى، ليلا اكرادلو و محسن خوشفر؛ «گونه شناسى قرائات منسوب به معصومين (ع)»، مطالعات قرائت قرآن؛ ش ١٣، پاییز و زمستان ١٣٩٨، ص ١٢٧-١٤٦.