

## ارزیابی سندی روایت حفص از قرائت عاصم\*

سید محمد باقر حجتی\*\* و حامد شریفی نسب\*\*\*

### چکیده

بحث از شناخت قرائت صحیح قرآنی در علوم مختلف اسلامی همچون تفسیر و فقه از اهمیت بالایی برخوردار است. از آنجا که از میان قرائات موجود، برخی روایت حفص از عاصم را به عنوان تنها قرائت صحیح السند قرآنی معرفی کرده و به تبع آن سایر قرائات را باطل خوانده‌اند، ارزیابی سند این قرائت دارای اهمیت ویژه می‌باشد. این پژوهش با ارزیابی سند این قرائت، به این نتیجه رسیده که نه تنها اصل این سند بر اساس روایت ضعیفی طرح شده، بلکه حفص، عاصم و عبد الرحمن سلمی نیز در این سند، امامی مذهب نبوده، فاقد توثیق نزد علمای شیعه می‌باشند. علاوه بر آنکه حفص متهم به کذب و جعل حدیث بوده و عاصم نیز به سوء حفظ توصیف شده است. بر این اساس، این روایت از قرائات ضعیف السند محسوب می‌شود و نمی‌توان در تفسیر و فقه صرفاً به آن استناد و اعتماد کرد، بلکه لازم است سایر قرائات نیز مورد توجه قرار گیرند. به هر حال، بر اساس روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، قرائت قرآن تا عصر ظهور امام زمان (عج) طبق قرائات موجود تجویز شده است.

واژگان کلیدی: اعتبارسنجی، ارزیابی سندی، روایت حفص.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۰۱ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۵/۲۵.

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران Hojati@TPF\_iau.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) h.sharifinasab@ut.ac.ir

## مقدمه

پس از رحلت رسول خدا ﷺ به تدریج اختلافاتی در قرائت قرآن کریم به وجود آمد و رفته رفته دامنه آن چنان اوج گرفت که عثمان را بر آن داشت تا برای یکسان سازی مصاحف اقدام کند (طبری، جامع البیان، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۱)؛ هرچند به علت فقدان مصاحف عثمانی از نقاط نشان‌گر اعراب و نقاط تمایزدهنده حروف، این اقدام در حد وحدت اصل حروف و کلمات قرآن کریم محدود ماند و اختلافات قرائی در تلفظ متن واحد را مرتفع نساخت؛ این عامل به همراه عوامل دیگری همچون عدم وجود قواعد روشن نگارشی در رسم الخط موجب شد که پس از عثمان نیز اختلافات در قرائت افزایش یابد (خوئی، البیان، بی تا: ۱۶۴).

در دوره‌های بعد نیز اختلاف قرائت ادامه داشت؛ چنان که هر یک از شهرهای بزرگ اسلامی همچون مکه، مدینه، بصره، کوفه و شام قرائتی متمایز از سایر قرائات داشت (ابن مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۸۵). افزون بر این، گاه با تغییر امام قاریان در یک شهر، قرائت آن شهر نیز تغییر می‌کرد؛ چنان که در شهر کوفه در حدود دوره‌ای صد ساله، سه قرائت متفاوت از عاصم (۱۲۷ق)، حمزه (۱۵۶ق) و کسائی (۱۸۹ق) شکل گرفت. شایان ذکر است که در این میان قرائت عاصم حتی در شهر کوفه نیز رواج نداشت (ابن مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۷۱)، بلکه عموم مردم کوفه به قرائت حمزه روی آورده بودند (ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۵۲) و چنان که ابن مجاهد گزارش داده، حتی تا دوره او یعنی اوائل قرن چهارم هجری، قرائت رایج کوفه همان قرائت حمزه بوده است (ابن مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۷۱).

دامنه اختلاف قرائت در قرن سوم و چهارم عده‌ای از ائمه قرائت را بر آن داشت تا با گزینش قرائات، دامنه اختلافات را محدود سازند (ر.ک: ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی تا: ۱/ ۳۴) تا آنکه ابن مجاهد (۳۳۴ق) از ائمه قرائت در بغداد، با برگزیدن دو روایت از قرائات هفت تن از قاریان به نام ابن عامر، ابن کنیر، عاصم، ابو عمرو، حمزه، نافع و کسائی قرائات قرآن را به این هفت قرائت محدود ساخت (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰). لکن بعد از ابن مجاهد نیز انواع تألیفات در گزینش قاریان و افزایش یا کاهش آنان نگارش یافت (ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی تا: ۱/ ۳۴)، چنان که احمد بن حسین بن مهران (۳۸۱ق) با تألیف چند کتاب، سه قاری دیگر به قاریان سبعة اضافه کرد (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۲۲۵) و در نهایت هفت قرائت برگزیده ابن مجاهد و سه قرائت افزوده شده دیگر، دو اصطلاح «قرائات سبعة» و «قرائات عشره» را به وجود آورد.

در پاره‌ای از روایات اهل سنت، تعدد قرائات قرآن کریم به مرحله نزل قرآن کریم بازگردانده شده و نزول قرآن بر «هفت حرف» به تعدد قرائات نازل شده تفسیر شده است (ر.ک: بخاری، الصحيح، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۰۴۹؛ مسلم، الصحيح، بی تا: ۶/ ۹۹-۱۰۴)؛ بر همین اساس، عده‌ای از دانشمندان اهل سنت تواتر قرائات سبع و یا قرائات عشر را امری ممکن فرض کرده و به تواتر و صحت تمام آنها معتقد شده‌اند<sup>[۱]</sup>. با این وجود، تواتر قرائات هفت‌گانه از دیدگاه قائلانش به معنای اتحاد این قرائات با حروف هفت‌گانه مورد اشاره روایات نمی‌باشد (ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی تا: ۱/ ۳۷)، بلکه به باور آنان قرائات هفت‌گانه و ده‌گانه مصادیقی از قرائات متعدد نازل شده می‌باشد (برای اطلاع از سخن دانشمندان قرآنی در عدم اتحاد «قرائات سبعه» با «حروف سبعه»، ر.ک: به خوئی، البیان، بی تا: ۱۵۹-۱۶۳).

از منظر روایات شیعه، قرائت نازل شده توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ واحد است و تعدد و اختلاف قرائات منتسب به قاریان می‌باشد؛ چنان که در روایت صحیح زراره از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل شده (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۲/ ۶۳۰) و در روایت صحیح دیگری از امام صادق (علیه السلام) روایت عامه در مورد نزول قرآن بر هفت حرف، کذب نامیده شده است (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۲/ ۶۳۰). بر این اساس، شناخت یگانه قرائت صحیح قرآنی از میان قرائات مختلف دارای اهمیت می‌باشد؛ چنان که اشتباه در شناخت این قرائت صحیح که به باطل دانستن سایر قرائات منجر می‌شود نیز امری خطیر نسبت قرآن کریم می‌باشد.

از آنجا که ادعای تواتر تمام قرائات هفت‌گانه و ده‌گانه، ادعائی پوچ و بی‌اساس است (ر.ک: خوئی، البیان، بی تا: ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۴۹-۱۵۹) و از طرف دیگر، ادعای رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم نیز فاقد هرگونه مستند تاریخی می‌باشد (ر.ک: شریفی‌نسب و دیگران، ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص، ۱۳۹۶: ۵-۳۷)، تنها راه اعتبارسنجی قرائات موجود، بررسی اسناد این قرائات می‌باشد که در این میان ارزیابی سند قرائت عاصم به روایت حفص از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که در خصوص این قرائت چنین ادعا شده که دارای سندی صحیح (معرفت، تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۵۲) و تلاایی (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۳۴۰؛ ۱۳۸۲: ۱۵۳) بوده و تنها قرائت صحیح از قرآن کریم می‌باشد. پوشیده نیست که ارزیابی این ادعا تنها با بررسی جداگانه و دقیق افراد موجود در سند این قرائت امکان‌پذیر است.

### سند روایت حفص از قرائت عاصم

هرچند قرائت حفص با طرق مختلفی از وی نقل شده (ر.ک: ابن مجاهد، السبعة فی القراءات، ۱۴۰۰: ۹۵؛ ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، بی تا: ۱/ ۱۵۳-۱۵۵)، سندی که بر اساس آن قرائت حفص به حضرت علی (علیه السلام) منتسب شده، تنها به دو طریق است:

۱. ابوعمر و دانی (۴۴۴ق) از طریق فارس بن أحمد از عبدالله بن حسین بن حسنون از محمد بن أحمد بن محمد بن شنبوذ از الصلت بن شنبوذ از ابوشعیب قواس (از شاگردان حفص) چنین نقل کرده است: عاصم به من گفت: قرائتی که بر تو قرائت کردم، قرائتی است که بر ابوعبدالرحمن سلمی از علی (علیه السلام) قرائت کردم و آن قرائتی که بر ابوبکر بن عیاش قرائت کردم، قرائتی است که بر زر بن حبیش از ابن مسعود عرضه نمودم (دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۶۱).

بررسی رجال این روایت نشان می‌دهد که ابوشعیب قواس و صلت بن شنبوذ در سند این روایت به لحاظ رجالی فاقد توثیق می‌باشند (ر.ک: ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۴۱۲؛ ابن جزری، غایة النهایة، ۱۳۵۱: ۱/ ۳۳۴ و ۳۳۶). همچنین محمد بن أحمد بن محمد بن شنبوذ ناشناخته و گمنام می‌باشد و عبدالله بن حسین بن حسنون نیز در اواخر عمرش دچار وهم و اختلال حافظه شده و شاید به همین جهت وی محمد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ را به اشتباه محمد بن أحمد بن محمد بن شنبوذ نام برده است. همچنین افتادن نام حفص در نقل سخن عاصم از ابوشعیب قواس نیز به احتمال قوی ناشی از همین اختلال حافظه عبدالله بن حسین بوده است. به هر حال، این روایت به لحاظ سندی ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌باشد.

۲. در روایت دیگری که ذهبی (۷۴۸ق) آن را به صورت مرسل از حسین جعفی (۲۰۳ق) نقل کرده نیز چنین آمده است: از حفص بن سلیمان شنیدم که می‌گفت: به عاصم گفتم: ابوبکر (راوی دیگر عاصم) با من مخالفت می‌کند؟ عاصم گفت قرائتی را برای تو خوانده‌ام که ابوعبدالرحمن سلمی آن را بر من خوانده و قرائتی را که به او (ابوبکر) خوانده‌ام که زر بن حبیش برایم خوانده بود (ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۸۹). ابن جزری (۸۳۳ق) نیز این روایت را به صورت مرسل از خود حفص (۱۸۰ق) چنین نقل کرده است: حفص گفت: به عاصم گفتم: ابوبکر با من مخالفت می‌کند؟ عاصم گفت: قرائتی را برای تو خوانده‌ام که ابوعبدالرحمن سلمی از حضرت علی (علیه السلام) آن را بر من خوانده و قرائتی را که به او (ابوبکر) خوانده‌ام، زر بن حبیش از عبد الله بن مسعود برایم خوانده بود (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۳۵۱: ۱/ ۲۵۴).

این روایت نیز که ناقلان آن چندین قرن با راوی فاصله دارند، مرسل و اساساً فاقد سند می‌باشد<sup>[۲]</sup>. بر این اساس، هیچ یک از دو روایت فوق قابل اعتماد نیست و نمی‌توان بر اساس آن، قرائت حفص را به حضرت علی علیه السلام منتسب نمود<sup>[۳]</sup>.  
 به نظر می‌رسد بسیاری از کسانی که با تکیه بر دو روایت فوق، ادعای صحت سند قرائت حفص و انتساب آن به حضرت علی علیه السلام را طرح نموده‌اند، از بررسی سند این دو روایت تا خود حفص غفلت کرده‌اند و تنها به ارزیابی شخصیت حفص، عاصم و ابوعبدالرحمن سلمی اکتفا کرده‌اند، اما چنان که اشاره شد، سند این روایت تا خود حفص نیز ضعیف می‌باشد.  
 به هر حال، بررسی مذهب و وثاقت حفص، عاصم و ابوعبدالرحمن سلمی که مطابق این دو روایت ضعیف، واسطه نقل قرائت حضرت علی علیه السلام دانسته شده‌اند نیز ضعف سندی قرائت حفص را روشن‌تر می‌نماید.

#### ۱. حفص بن سلیمان

ابوعمر حفص بن سلیمان بن مغیره اسدی در سال ۹۰ق در کوفه متولد شد. حفص بن سلیمان فرزند همسر عاصم بود و در عصر امامت امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام می‌زیست. وی در سال ۱۸۰ق از دنیا رفت (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۳۵۱: ۱/۲۵۴-۲۵۵).

#### ۱.۱. مذهب حفص

قاضی نور الله شوشتری (۱۰۱۹ق) اولین شخصی است که ادعای شیعه بودن حفص را مطرح کرده است (شوشتری، مجالس المومنین، ۱۳۷۷: ۱/۵۴۹). پس از ایشان مرحوم مامقانی (۱۳۵۱ق) نیز با استناد به ظاهر وجود نام حفص در طبقه روایی امام صادق علیه السلام در رجال شیخ طوسی، او را از امامیه معرفی کرده است (مامقانی، تنقیح المقال، ۱۴۲۷: ۲۳/۲۵۹-۲۶۰). آیت الله معرفت نیز حفص را از زمره شیعیان و اصحاب امام صادق علیه السلام معرفی نموده است (معرفت، التمهید، ۱۴۱۵: ۲/۲۵۳؛ معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۴۵).

با این حال، در کتب رجالی و تاریخی هیچ شاهی بر ادعای شیعه بودن حفص یافت نمی‌شود، بلکه عموم رجالیان شیعه وضعیت حفص را در کتابشان ذکر نکرده‌اند و در این میان تنها شیخ طوسی به طبقه حفص اشاره کرده و نام حفص را در طبقه امام باقر علیه السلام امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام ذکر نموده‌اند (طوسی، الرجال، ۱۳۷۳: ۱۵۰ و ۱۸۹ و ۳۳۵)، اما ایشان نیز از مذهب و وثاقت وی سخن نگفته، بلکه تنها پس از ذکر نام وی در طبقه امام

صادق علیه السلام نوشته است «اسند عنه»<sup>[۴]</sup> (طوسی، الرجال، ۱۳۷۳: ۱۸۹). آیت الله خوئی در مورد این تعبیر می‌نویسد: اکثر کسانی که شیخ طوسی چنین تعبیری برایشان به کار برده، افرادی مجهول و ناشناخته‌اند، بلکه برخی از آنان حتی یک روایت نقل نکرده‌اند (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۰۷).

به هر حال، شمردن نام حفص در طبقه روایی امام صادق علیه السلام توسط شیخ طوسی، نمی‌تواند دلیلی برای شیعی نامیدن حفص باشد؛ چرا که شیخ طوسی چنان که خود در مقدمه رجالش تصریح می‌کند، در این کتاب هر شخصی را که روایتی از ائمه علیهم السلام نقل کرده، در طبقه هر یک از امامان جمع نموده (ر.ک: طوسی، الرجال، ۱۳۷۳: ۱۷) و نام راویان چه مؤمن و چه منافق، چه امامی و چه غیر امامی را در هر طبقه بر شمرده است (تستری، قاموس الرجال، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۹)؛ به همین دلیل، مرحوم تستری با نقد دیدگاه امامانی در شیعه دانستن حفص، تصریح می‌کند که سخن شیخ طوسی دلالتی بر امامی بودن او ندارد (ر.ک: تستری، قاموس الرجال، ۱۴۱۰: ۳/ ۵۸۲).

[۵] آیت الله خوئی نیز در جای دیگری در این خصوص می‌نویسد: هر کس با دقت، کتاب رجال شیخ طوسی را بررسی کند، برایش روشن می‌شود که ذکر نام یک شخص در این کتاب، دلالتی بر امامی بودن آن شخص ندارد (ر.ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹: ۱۲/ ۲۵۳).

از طرف دیگر، علمای رجال اهل سنت که عموماً حفص بن سلیمان را تضعیف کرده‌اند نیز هیچ اشاره‌ای به شیعه بودن وی نکرده‌اند (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۵۸). علاوه بر این، بررسی جوامع حدیثی اهل سنت نشان می‌دهد حفص قریب به هفتاد روایت مختلف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده، لکن هیچ روایتی از امامان معاصر خود نقل نکرده است. در جوامع حدیثی شیعه نیز به طور کلی هیچ روایتی از وی یافت نمی‌شود، در حالی که وی در کوفه و در میان اصحاب و یاران امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام می‌زیست که این امر نشان می‌دهد اصحاب و راویان امامیه حتی از روایاتی که حفص از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده، رویگردان بودند. علاوه بر این، برخی از روایاتی که توسط حفص نقل شده، بیان‌گر باورهای مذهبی اهل سنت از سوی وی می‌باشد؛ مانند روایت جعلی سیادت عمر و ابوبکر بر کهنسالان بهشتی (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۱۷۱/۴۴-۱۷۲: مزنی، تهذیب الکمال، ۱۴۰۰: ۱۷۷/۲۱) یا روایت موهوم تشویق مردم توسط حضرت علی علیه السلام به بیعت با ابوبکر بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (تیمی اصفهانی، الحجة، ۱۴۱۹: ۲/ ۳۷۲) یا روایت دروغین مسح بر خفین (پاپوش) در وضو توسط رسول خدا (طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۴۱۵: ۴/ ۶۴).

به هر حال، علی رغم آنکه هیچ دلیل و شاهی بر شیعیه بودن حفص وجود ندارد، شواهد متعددی همچون عدم نقل روایت توسط حفص از امامان معاصرش، عدم اعتماد اصحاب امامیه در نقل روایات وی از پیامبر اکرم ﷺ و همچنین محتوای روایات نقل شده توسط وی، دلالت بر آن دارد که وی از شیعیان و اصحاب امامیه نبوده بلکه بر مذهب اهل سنت بوده است.

## ۱.۲. وثاقت حفص

هرچند صحیح و طلایی نامیدن سند حفص توسط آیت الله معرفت ظاهر در موثق دانستن وی توسط ایشان می باشد (معرفت، تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۳؛ معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۲۴۰) اما هیچ یک از علمای شیعه از قدیم تا عصر حاضر، هیچ گونه توثیقی در مورد حفص مطرح نکرده اند، بلکه حتی مامقانی نیز که حفص را شیعه نامیده، به مجهول الحال<sup>[۶]</sup> بودن وی تصریح نموده است (مامقانی، تنقیح المقال، ۱۴۲۷: ۲۳-۲۵۹-۲۶۰).

اکثر علما و محدثان اهل سنت نیز وثاقت حفص را انکار کرده و او را ضعیف دانسته اند. عبدالرحمن بن مهدی (۱۹۸ق) که ابن حجر عسقلانی او را عارف به رجال و حدیث نامیده (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۶: ۳۵۱)، در باره حفص می گوید: به خدا قسم روایت از او جایز نیست (ابن جوزی، الموضوعات، بی تا: ۱۸۰/۳). یحیی بن معین نیز حفص را غیر موثق (ابن حبان، المجروحین، ۱۳۹۶: ۲۵۵/۱) و کذاب (ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۱؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۵) دانسته است. احمد بن حنبل نیز حفص را متروک الحدیث معرفی کرده است (عقیلی، الضعفاء الکبیر، ۱۴۰۴: ۱/۲۷۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۴۲۲: ۱۴۴/۹)<sup>[۷]</sup>. بخاری (بخاری، الضعفاء الصغیر، ۱۴۰۶: ۳۵) و مسلم (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۵؛ ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۱) نیز حفص را متروک دانسته اند. ترمذی نیز به ضعف وی در حدیث تصریح کرده است (ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۹۹۸: ۲۱/۵). ابوزرع نیز حفص را ضعیف دانسته است (ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۱؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۵). ابوحاتم رازی نیز می نویسد: حدیثش نوشته نمی شود، ضعیف الحدیث است، راستگو نیست و متروک الحدیث می باشد (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۵). عبدالرحمن بن یوسف بن خراش نیز که خود نزد علمای اهل سنت موثق اما متهم به تشیع است (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۲/۶۰۰)، حفص را متروک، کذاب و جاعل حدیث نامیده است (ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۱؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۵). صالح بن محمد جزره نیز تمام احادیث حفص را منکر دانسته است (عسقلانی، تهذیب

التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۵). نسائی نیز حفص را متروک الحدیث نامیده (نسائی، الضعفاء و المتروکون، ۱۳۹۶: ۳۱) و گفته است «لیس بثقة و لا یکتب حدیثه» (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۵). عقیلی نیز با ذکر او در کتاب الضعفاء الکبیر گفته است: او احادیث منکری از ثقات نقل کرده است (عقیلی، الضعفاء الکبیر، ۱۴۰۴: ۸/ ۲). ابن حبان نیز در مورد حفص گفته است: او سند احادیث را تغییر می‌داد و روایات مرسل را متصل می‌کرد (ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۲۱؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۵). دارقطنی نیز او را در کتاب الضعفاء ذکر کرده (دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ۱۴۱۸: ۲/ ۱۴۹) و در کتاب السنن به ضعف وی تصریح کرده است (دارقطنی، السنن، ۱۴۱۸: ۲/ ۲۰۷). بیهقی نیز در دو کتابش درباره او می‌گوید: حفص نزد اهل علم به حدیث، ضعیف است (بیهقی، معرفة السنن و الآثار، ۱۴۱۲: ۴۰۷/۱۴؛ بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۱۰: ۲/ ۳۲۹). ذهبی (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۵۸) و ابن حجر عسقلانی نیز حفص را در حدیث ضعیف دانسته‌اند (عسقلانی، المطالب العالیة، ۱۴۰۹: ۴/ ۳۰۰؛ ۱۴۰۶: ۱۷۲).

به رغم تضعیفات متعدد درباره حفص، ابوعمر و دانی با سند ضعیفی<sup>[۸]</sup> از وکیع، حفص را موثق دانسته است (دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۰۳)، در حالی که ابو الربیع بن داود در سند دانی به وکیع، فاقد توثیق بوده و نمی‌تواند دیدگاه وکیع را در توثیق حفص اثبات کند. علاوه بر اینکه احتمال خلط بین حفص بن سلیمان قاری که به شدت تضعیف شده و حفص بن سلیمان منقری که دارای توثیق است، از جانب راوی وجود دارد؛ به این معنا که راوی، توثیق وکیع درباره حفص منقری را به اشتباه برای حفص قاری تصور کرده باشد.

عجیب آنکه برخی با استناد به همین نقل ضعیف از وکیع، آن را بر تمام تضعیفات حفص مقدم داشته و حکم به وثاقت حفص بن سلیمان قاری کرده‌اند و عجیب‌تر آنکه ادعا نموده‌اند که منشأ تمام تضعیفات علماء درباره حفص قاری، آن است که شعبه بن حجاج گفته است: کتابی به حفص داده و حفص آن را به وی بازنگردانده است. به عقیده آنان از آنجا که این مسئله مربوط به حفص منقری است نه حفص قاری، بنابراین، منشأ تمام تضعیفات حفص قاری از بین رفته و وثاقتش اثبات می‌شود (ر.ک: پیشوایی و یوسفی مقدم، بررسی سند قرائت حفص از عاصم، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۱۸، به نقل از غانم قدوری).

لکن این عده توجه نکرده‌اند که اولاً روایتی که در آن وکیع، حفص را ثقه نامیده، سنداً ضعیف است و نمی‌تواند مستند توثیق قرار گیرد؛ چه رسد به آنکه بر تضعیف ده‌ها تن دیگر از



علما مقدم شود. ثانیاً حفص قاری مدتی در بغداد ساکن بوده (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۳۵۱: ۱/ ۲۵۴-۲۵۵) و حضور شعبه بن حجاج نیز در بغداد اثبات شده است (مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۰۰: ۱۲/ ۴۹۱)؛ بنابراین، جریان اخذ کتاب از شعبه و بازگرداندن آن، نسبت به خود حفص قاری محتمل است. ثالثاً عدم بازگرداندن کتاب که می‌تواند دلائل مختلفی داشته باشد، دلالتی بر عدم وثاقت و ضعف شخص ندارد تا علما به این جهت حفص قاری را تضعیف کرده باشند. رابعاً حفص منقری، راوی موثقی است و بخاری (ر.ک: عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۶)، نسائی (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۵۹؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۶) و ابن حبان (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۵: ۶/ ۱۹۵) او را توثیق کرده‌اند، بنابراین، امکان ندارد که تضعیف حفص بن سلیمان قاری به جهت اشتباه شدنش با حفص منقری باشد که همگان او را توثیق کرده‌اند، بلکه به عکس، اندک توثیقات ضعیفی که در مورد حفص قاری نقل شده، باید متأثر از خلط حفص قاری ضعیف و حفص منقری موثق دانست.

علاوه بر اینکه علمای رجال و حدیث منشأ تضعیفات حفص قاری را عدم بازگرداندن کتاب عنوان نکرده‌اند، بلکه چنان که خود تصریح نموده‌اند، او را به جهت کذب، جعل حدیث، نقل احادیث منکر، تغییر اسناد احادیث و سندسازی برای روایات مرسل و ... که در روایات حفص قاری مشاهده شده، تضعیف کرده‌اند.

برخی نیز کثرت تضعیفات وارد شده نسبت به حفص را با شهرت عام قرائت وی، نوعی تناقض دانسته و آن را به عنوان طعنی در تضعیفات مطرح کرده‌اند (ر.ک: پیشوایی و یوسفی مقدم، بررسی سند قرائت حفص از عاصم، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۱۸)، در حالی که خود از تاریخ و علت شهرت قرائت حفص غفلت کرده‌اند؛ چراکه قرائت حفص حتی در عصر خودش و حتی در شهر کوفه نیز رایج نبوده است (ابن مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۷۱؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۵۲)، بلکه به صورت کلی، هیچ سند تاریخی دال بر رواج قرائت حفص حتی در یک شهر گزارش نشده است<sup>[۹]</sup>. اما علت اصلی رواج قرائت حفص در چند قرن اخیر، رسمی شدن این قرائت در امپراتوری بزرگ عثمانی (ر.ک: مفلح القضاة و دیگران، مقدمات فی علم القرائات، ۱۴۲۲: ۶۳؛ لیم‌هویس، قرائات قرآن، ۱۳۹۰: ۳۴۷-۳۴۸) و انتشار نسخ چاپی قرآن کریم (با اختراع دستگاه چاپ) مطابق قرائت حفص از عاصم در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری بوده است (مفلح القضاة و دیگران، مقدمات فی علم القرائات، ۱۴۲۲: ۶۳؛ قدوری، محاضرات، ۱۴۲۳: ۱۵۰).

برخی دیگر با وجود ضعف حفص در حدیث، وی را در قرائت قابل اعتماد دانسته‌اند (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۵۸؛ عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶: ۱۷۲)، اما این سخن تنها در صورت اجتهادی دانستن قرائت و مبتنی بودن آن بر علمی چون نحو، صرف و تفسیر و ... صحیح است، اما از آنجا که قرائت از شاخه‌های روایت است و اعتبارش صرفاً به جهت حکایت قرائت پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد، این توجیه پذیرفتنی نیست و بر این اساس، غیر قابل اعتماد بودن حفص در نقل حدیث قطعاً ملازم با عدم اعتماد بر او در نقل قرائت می‌باشد.

## ۲. عاصم

ابوبکر عاصم بن بهدله ابی‌النجد کوفی در عصر خلافت معاویه (۴۰-۶۰ ق) به دنیا آمد (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۵/ ۲۵۶)، اما تاریخ دقیق آن روشن نیست. عاصم نابینا بود (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۵/ ۲۵۸) و از علمای نحو کوفه بود (دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۱۹۶؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۰۷) و پس از وفات ابوعبدالرحمن سلمی قاری کوفه شد (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۵/ ۲۵۷). در مرضی که بر او عارض شد، در مدت دو سال از خواندن قرآن عاجز گردید، اما پس از بهبودی مدعی شد که همچنان توان قرائت قرآن را بدون خطا و اشتباه دارد (دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۱۹۷؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۵/ ۲۵۸). وی در عصر امامت امام سجاد علیه السلام و امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام زندگی می‌کرد و در سال ۱۲۷ و یا ۱۲۸ ق درگذشت (دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۱۹۸؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۰۹).

### ۲.۱. مذهب عاصم

هیچ‌یک از علمای رجال امامیه عاصم را شیعه ندانسته‌اند، بلکه این ادعا اولین بار توسط عبدالجلیل رازی در قرن ششم هجری مطرح شد که در کتاب «بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض» بدون استناد به منبع و سند خاصی بیشتر قاریان مکه، مدینه، کوفه و بصره را همچون عاصم، کسائی و حمزه را شیعه نامید (ر.ک: شوشتری، مجالس المومنین، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۴۸-۵۴۹). قاضی نور الله شوشتری نیز با نقل سخن ایشان همین ادعا را مطرح کرده است (شوشتری، مجالس المومنین، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۴۸-۵۴۹). به تبع آنان سید محسن امین (امین، اعیان الشیعة، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۳۱ و ۷/ ۴۰۷) و آیت الله معرفت (معرفت، التمهید، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۵۲) نیز عاصم را شیعه معرفی کردند<sup>[۱۰]</sup>، اما چنان که اشاره شد، این ادعا از اساس بدون سند و منبع است.

رجالیان اهل سنت نیز هیچ یک عاصم را شیعه ندانسته است. شواهد متعدد دیگری نیز هرگونه تردید از سنی بودن عاصم را از بین می‌برد؛ از جمله آنکه عاصم در جوامع حدیثی اهل سنت قریب به پانصد روایت مختلف از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده، در حالی که هیچ روایتی از امامان معاصر خود نقل نکرده است. در جوامع حدیثی شیعه نیز روایات نبوی انگشت‌شماری از وی نقل شده (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۰۷: ۱۳۸ / ۲؛ صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۵: ۳۸۰ / ۲؛ مفید، الامالی، ۱۴۱۳: ۱۵۱) که عموماً راوی مستقیم آن از عاصم نیز از راویان اهل سنت می‌باشد. این امر نشان می‌دهد که به رغم سکونت عاصم در کوفه، اصحاب و راویان شیعه حتی از نقل روایات متعدد وی از پیامبر اکرم ﷺ نیز خودداری کرده‌اند. علاوه بر این، محتوای برخی از روایاتی که عاصم در جوامع روایی اهل سنت نقل کرده، دلالت روشنی بر سنی مذهب بودن وی دارد؛ مانند نقل روایت جعلی عدم ارث گذاشتن پیامبر اکرم ﷺ (ابن حنبل، المسند، ۱۴۱۹: ۶ / ۱۳۶ و ۱۸۵ و ۱۸۷؛ ابن حبان، الصحيح، ۱۴۱۴: ۱۴ / ۲۸۳ و ۵۷۳) یا نقل روایتی که طبق آن عمر با ادعا و استناد به تقدیم ابوبکر در نماز توسط رسول خدا، خلافت ابوبکر را تثبیت می‌کند (نسائی، السنن الصغری، ۱۴۰۶: ۲ / ۷۴؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، بی‌تا: ۳ / ۶۷؛ ابن حنبل، المسند، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۱) یا نقل روایت جعلی سیادت عمر و ابوبکر بر کهنسالان بهشتی (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۴۴ / ۱۷۱-۱۷۲؛ مزی، تهذیب الکمال، ۱۴۰۰: ۲۱ / ۱۷۷) یا نقل نام هفت نفری که در اظهار اسلامشان پیش قدم شدند که نام ابوبکر بین آنان وجود دارد، اما نام حضرت علی ﷺ نیست (ابن حنبل، المسند، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۰۴؛ ابن حبان، الصحيح، ۱۴۱۴: ۵۵۸-۵۵۹؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، بی‌تا: ۳ / ۲۸۴). همچنین نقل داستان تجویز رسول خدا ﷺ نسبت به مسح بر خفین (پاپوش) در سفر برای وضو گرفتن (ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۹۹۸: ۱ / ۱۵۶ و ۵ / ۴۳۶؛ ابن ماجه، السنن، بی‌تا: ۱ / ۲۷۶-۲۷۷؛ نسائی، السنن الصغری، ۱۴۰۶: ۱ / ۸۳ و ۹۸؛ ابن حبان، الصحيح، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۸۱-۳۸۲ و ۴ / ۱۴۹) و ...

علاوه بر این، شواهدی بر عثمانی<sup>[۱۱]</sup> بودن عاصم نیز وجود دارد چنان که احمد بن عبدالله عجلی (۲۶۱ق) از بزرگان رجال اهل سنت، عاصم را عثمانی معرفی کرده است (ر.ک: عجلی، معرفة الثقات، ۱۴۰۵: ۲ / ۶) و همچنین در روایتی آمده که وقتی نسبت به حدیث اهل سنت از حضرت علی ﷺ مبنی بر اینکه «عمر و ابوبکر بهترین این امت بعد از نبی امت هستند و سومین شخص [برتر بعد از عمر و ابوبکر] را می‌شناسید» شخصی نظر عاصم را در مورد سومین شخصی که حضرت نام او را ذکر نکرده، پرسید. عاصم پاسخ داد: مقصود ایشان، عثمان بوده است؛ چرا که حضرت علی ﷺ بالاتر از آن است که خود را تزکیه کند (و خود را از عثمان برتر معرفی کند) (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۵ / ۲۶۰).

به هر حال، به رغم آنکه هیچ دلیل و شاهی بر شیعه بودن عاصم وجود ندارد، شواهد متعددی همچون عدم نقل روایت توسط وی از امامان معاصرش، عدم اعتماد اصحاب امامیه در نقل روایات نبوی از وی و همچنین محتوای روایات نقل شده توسط او، دلالت دارد که عاصم مذهب اهل سنت داشته و بلکه احتمالاً عثمانی بوده است.

## ۲.۲. وثاقت عاصم

هرچند صحیح و طلایی نامیدن سند عاصم توسط آیت الله معرفت ظاهر در موثق دانستن وی توسط ایشان می‌باشد (معرفت، تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۳؛ معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۲۴۰)، هیچ یک از علمای شیعه از قدیم تا عصر حاضر هیچ‌گونه توثیقی در مورد عاصم مطرح نکرده‌اند.

در کتب رجالی اهل سنت، بسیاری از علما عاصم را موثق دانسته‌اند. یعقوب بن سفیان با نقل سخن ابونعیم (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/۲۲۴)، ابن سعد در طبقاتش (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/۳۱۷)، یحیی بن معین (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۱۲۷۱: ۶/۳۴۰؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/۲۳۸) احمد بن حنبل (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۱۲۷۱: ۶/۳۴۰) احمد بن عبد الله عجلی (عجلی، معرفة الثقات، ۱۴۰۵: ۲/۶)، ابوزرع (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۱۲۷۱: ۶/۳۴۰)، نسائی (عسقلانی، تهذيب التهذيب، ۱۴۰۴: ۵/۳۵)، ابن حبان (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۵: ۷/۲۵۶) ذهبی (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۲/۳۵۷) و عسقلانی (عسقلانی، تقریب التهذيب، ۱۴۰۶: ۲۸۵) به وثاقت عاصم تصریح کرده‌اند.

اما عده‌ای به ویژه از قدما احادیث عاصم را ضعیف خوانده‌اند؛ چنان که ابونعیم به نقل از یعقوب بن سفیان، عاصم را به رغم وثاقت، مضطرب الحدیث دانسته (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/۲۲۴) و عقیلی در کتاب ضعفاء او را نام برده و از شعبة بن حجاج، تردید در اعتبار حدیث او را نقل کرده است (عقیلی، الضعفاء الكبير، ۱۴۰۴: ۳/۳۳۶). ابن سعد نیز عاصم را کثیر الخطاء در حدیث نامیده (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/۳۱۷) و یحیی بن معین او را در حدیث قوی ندانسته است (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/۲۲۸). ابوحاتم رازی به رغم صالح و صادق دانستن وی، او را موثق ندانسته (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۱۲۷۱: ۶/۳۴۰) و عبدالرحمن بن یوسف بن خراش در مورد وی گفته است: «فی حدیثه نكرة» (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/۲۳۹).

عده‌ای دیگر نیز عاصم را ضعیف الحافظه در حدیث دانسته‌اند؛ چنان که احمد بن حنبل به ضعف حافظه وی اشاره کرده (ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۱۲۷۱: ۳۴۰ / ۶) و یحیی بن سعید قطان (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۳۵۷ / ۲)، ابوبکر بزار (عسقلانی، فتح الباری، ۱۳۷۹: ۴۱۱ / ۱)، نسائی (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ۳۵۷ / ۲)، ابوجعفر عقیلی (ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۳۹ / ۲۵) و دارقطنی (برقانی، سوالات البرقانی للدارقطنی، ۱۴۰۴: ۴۹؛ ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۴۰ / ۲۵) به ضعف حافظه عاصم تصریح کرده‌اند.

در مجموع، نزد علمای اهل سنت عاصم فردی صادق و صالح شناخته می‌شود، اما در ضبط احادیث دچار سوء حافظه بوده و ظاهراً همین سوء حافظه او دلیل ضعیف دانستن و گاه موثق ندانستن او توسط عده‌ای از علمای شده است.

به هر حال، به رغم آنکه علما اهل سنت عاصم را توثیق کرده‌اند، ضعف حفظ او خدشه بزرگی به قرائتش وارد می‌سازد، خصوصاً با توجه به اینکه وی نابینا بوده (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۲۵۸ / ۵) و در قرائت به حافظه‌اش متکی بوده است؛ بنابراین، ضعف حافظه عاصم، اعتبار قرائتش را با مشکل مواجه می‌سازد؛ چرا که قرائت در صورتی اعتبار دارد که نقل قرائت رسول خدا ﷺ بوده باشد نه اجتهاد قاری، بر این اساس، قرائت بیش از حدیث به حفظ مبتنی می‌باشد؛ زیرا تغییر مختصر الفاظ حدیث خللی در اعتبار آن ایجاد نمی‌کند، اما هیچ‌گونه تغییری در قرائت قرآن قابل پذیرش نیست، هرچند خللی در معنا ایجاد نکند.

بنابراین، ضعف حفظ عاصم، منجر به ضعف اعتبار قرائت وی می‌گردد. علاوه بر آنکه وثاقت عاصم از اساس نزد شیعه ثابت نشده است.

### ۳. ابو عبدالرحمن سلمی

ابو عبدالرحمن عبدالله بن حبیب سلمی در عصر پیامبر ﷺ به دنیا آمد، اما تاریخ دقیق آن روشن نیست (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۲۶۷ / ۴). برخی با استناد به شواهدی، آن را حدود سال‌های پنجم تا هشتم هجری تخمین زده‌اند (شاه‌پسند و دیگران، پژوهشی پیرامون ابو عبدالرحمن سلمی، ۱۳۹۴: ۴). او اولین کسی بود که قرائتی که عثمان مردم را بر آن جمع کرده بود، در کوفه قرائت کرد و تا پایان عمرش در این سمت باقی بود (ابن‌مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۶۷؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۲۶۷ / ۴). گفته شده که بیش از نود سال عمر داشت (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۱۴۱۲: ۱۰۱ / ۷) و در عصر زمامداری حجاج بین سال‌های ۷۲-۹۵ هجری وفات کرده است (عجلی، معرفة الثقات، ۱۴۰۵: ۴۱۳ / ۲؛ فسوی، المعرفة و التاريخ، بی‌تا: ۳۳۹ / ۲) که اگر عمر طولانی و نود ساله او را در نظر بگیریم، باید درگذشت او را مربوط به اواخر دوره حکمرانی حجاج بدانیم.

ابوعبدالرحمن سلمی معاصر حضرت علی علیه السلام امام حسن علیه السلام امام حسین علیه السلام و امام سجاد علیه السلام بود. مشاهداتی از ابوعبدالرحمن سلمی در جنگ صفین نقل شده است (ر.ک: طبری، تاریخ الامم، ۱۴۰۷: ۳/ ۹۹)، اما هیچ گزارشی از حضور او در واقعه کربلا برای دفاع از امام حسین علیه السلام در سال ۶۱ هجری وجود ندارد با آنکه وی در کوفه می‌زیست و سال‌ها (بین ۱۱-۳۴ سال) پس از این واقعه نیز در قید حیات بود<sup>[۱۲]</sup>.

### ۳.۱. مذهب ابوعبدالرحمن سلمی

از میان رجالیان شیعه، احمد بن محمد برقی در کتاب «طبقات الرجال» که به «رجال برقی» معروف شده با ذکر اسامی اصحاب خاص حضرت علی علیه السلام نام ابوعبدالرحمن سلمی را نیز ذکر کرده و درباره او نوشته است: «بعضی از راویان در او طعن وارد می‌کنند» (برقی، الرجال، ۱۳۴۲: ۵). ابن داود نیز نام او را در بخش ممدوحان و کسانی که تضعیفی در مورد آنان نقل نشده، ذکر کرده است (ابن داود، الرجال، ۱۳۴۲: ۲۰۱). علامه حلی نیز در بخش اول کتابش یعنی کسانی که بر آنها اعتماد می‌کند تحت عنوان «خواص اصحاب حضرت علی علیه السلام که برقی آنها را نام برده» نام سلمی و طعن اصحاب به او را نقل کرده است (حلی، خلاصه الاقوال، ۱۴۰۴: ۱۹۳). اما مرحوم تستری با نقل سخن برقی و طعن او به سلمی، شیعه بودن او را نفی کرده و با استناد به روایتی، او را از مخالفان حضرت علی علیه السلام دانسته است (تستری، قاموس الرجال، ۱۴۱۰: ۳۰۸-۳۰۹).

به هر حال، بررسی دلالت سخن برقی اهمیت شایانی در شناخت وضعیت رجالی سلمی دارد. برقی در کتاب طبقاتش، راویان هر یک از معصومان علیهم السلام را در طبقه روایی آن معصوم علیه السلام به عنوان «اصحاب» ذکر کرده و معمولاً سخنی در جرح یا توثیق راویان نگفته است. بسیاری از کسانی که برقی در این کتاب به عنوان اصحاب معصومان نام برده است، دارای جرح و تعدیل نیستند، بلکه در کتب رجالی مهمل می‌باشند. برقی نام ابوعبدالرحمن سلمی را در کنار نام ۲۲ نفر دیگر به عنوان اصحاب خاص حضرت علی علیه السلام ذکر کرده، اما به جز اصیغ بن نباته تمیمی سایر آنان فاقد توثیق خاص می‌باشند؛ هرچند تعدادی از آنان از رجال کامل الزیارات بوده و مشمول توثیق عام ابن قولویه می‌باشند. با ملاحظه مجموع کتاب برقی می‌توان به این نتیجه رسید که وی راویانی را که تضعیف صریحی در مورد آنان وارد نشده، هر چند مهمل و فاقد توثیق باشند، به عنوان اصحاب معصومان و به عنوان کسانی که در طبقه روایی ایشان هستند، ذکر کرده است؛ هرچند بعید نیست با تمسک به اصالة العدالة

به روایات آنان نیز اعتماد کرده باشد، اما این اصل، دلالتی بر مذهب راوی ندارد، به ویژه نسبت به سلمی که برقی او را مورد طعن راویان دانسته است. به نظر می‌رسد کثرت نقل روایت سلمی از حضرت علی علیه السلام دلیل نام بردن او در شمار اصحاب خاص حضرت توسط برقی بوده است.

لازم به ذکر است که علامه حلی نیز اصطلاح «من اصحاب...» را بارها برای بیان طبقه راوی به کار برده و در موارد بسیاری، به شیعه نبودن یا فسق راوی تصریح می‌کند، در عین آنکه او را از اصحاب معصومان برشمرده است (ر.ک: حلی، خلاصة الاقوال، ۱۴۰۴: ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۶۷ و ...).

رجالیان اهل سنت نیز هیچ یک ابو عبدالرحمن سلمی را شیعه ندانسته‌اند. شواهد متعددی نیز دلالت بر سنی بودن سلمی دارد؛ از جمله آنکه سلمی در جوامع حدیثی شیعه و سنی، هیچ روایتی از امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام سجاد علیه السلام که معاصر آنان بوده، نقل نکرده بلکه عموم روایاتی که وی از حضرت علی علیه السلام نقل کرده، روایات نبوی می‌باشند نه روایتی مستقل از شخص ایشان. به رغم آنکه سلمی کثیر الروایة بوده (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۴) و در جوامع حدیثی اهل سنت قریب به صد روایت مختلف نبوی را نقل کرده، در جوامع حدیثی شیعه تنها چند روایت معدود از وی نقل شده (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/۴؛ قمی، التفسیر، ۱۴۰۴: ۲/۳۴۹) که این امر نشان می‌دهد با وجود آنکه سلمی در کوفه و در میان اصحاب امامیه زندگی می‌کرد، راویان امامیه حتی از نقل روایات نبوی او نیز خودداری می‌کردند.

علاوه بر این، محتوای روایاتی که وی نیز نقل کرده، شاهد شیعه نبودن وی می‌باشد؛ همچون نقل روایت جعلی روزه گرفتن پیامبر صلی الله علیه و آله در روز عاشورا و امر ایشان به روزه گرفتن این روز (ابن حنبل، المسند، ۱۴۱۹: ۱/۱۲۹)، روایت پیش‌گویی پیامبر صلی الله علیه و آله از به وجود آمدن گروهی به نام رافضه و مشرک بودن آنان (ابن ابی عاصم، السنة، ۱۴۰۰: ۲/۴۷۴؛ آجری، الشریعه، بی تا: ۵/۲۵۱۷) و روایت دروغین شرب خمر توسط حضرت علی علیه السلام و قرائت اشتباه سوره در نماز پس از آن و به تبع آن نزول آیات تحریم شرب خمر در اوقات نماز در این باره (ترمذی، الجامع الصحیح، ۱۹۹۸: ۲/۷۶۳، واحدی، اسباب النزول، بی تا: ۱/۱۲۷).

علاوه بر این، شواهدی نیز بر عثمانی بودن ابو عبدالرحمن سلمی وجود دارد؛ چنان که ابراهیم بن هلال ثقفی، نام ابو عبدالرحمن سلمی را از جمله کسانی که حضرت علی علیه السلام را رها کرده به معاویه ملحق شدند، ذکر می‌کند (ثقفی، الغارات، ۱۳۹۵: ۲/۵۶۷). واقدی نیز به

عثمانی شدن ابوعبدالرحمن سلمی پس از جنگ صفین تصریح می‌کند (ر.ک: عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۶۱). بخاری نیز او را عثمانی دانسته است (ر.ک: عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۵۱).

همچنین از ابوعبدالرحمن سلمی نقل شده که با مقصر دانستن حضرت علی علیه السلام در برپایی جنگ صفین چنین گفت: آنچه علی علیه السلام را به ریختن خون‌ها جرأت می‌داد، روایت پیامبر صلی الله علیه و آله در بخشیده شدن اصحاب بدر است (بخاری، الصحيح، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۴۰۰-۱۴۰۱؛ ابن حنبل: ۱ / ۱۰۵؛ ثقفی، الغارات، ۱۳۹۵: ۲ / ۵۶۸ - ۵۶۹). سلمی همچنین در مورد کشته شدن عمار یاسر توسط سپاه معاویه در جنگ صفین که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره او فرموده بود: «عمار را گروه ستمکار به قتل می‌رسانند»، روایتی از معاویه نقل کرده که قتل عمار را به حضرت علی علیه السلام و اصحاب ایشان منتسب دانسته است؛ به این دلیل که آنان عمار را به جنگ علیه معاویه آورده بودند (بیهقی، دلائل النبوة، ۱۴۰۵: ۲ / ۵۵۲). در روایت دیگری از خود سلمی، علت به دل گرفتن بغض و کینه از حضرت علی علیه السلام عدم بهره‌مندی وی از تقسیم اموال در کوفه توسط حضرت علی علیه السلام بیان شده است (ثقفی، الغارات، ۱۳۹۵: ۲ / ۵۶۷ - ۵۶۸). در مجموع با توجه به کثرت شواهد تاریخی و روایی، تردیدی در شیعه نبودن ابوعبدالرحمن سلمی باقی نمی‌ماند، بلکه شواهد موجود، احتمال عثمانی بودن او را تقویت می‌کند.

### ۳.۲. وثاقت عبدالرحمن سلمی

به جز برقی که سلمی را از اصحاب خاص حضرت علی علیه السلام دانسته و به طعن راویان بر او اشاره کرده (برقی، الرجال، ۱۳۴۲: ۵)، ابن داود حلی نیز نام او را در بخش ممدوحان و کسانی که تضعیفی در مورد آنان نقل نشده، ذکر کرده است (ابن داود، الرجال، ۱۳۴۲: ۲۰۱). علامه حلی نیز در بخش اول کتابش یعنی کسانی که بر آنها اعتماد می‌کند، تحت عنوان «خواص اصحاب حضرت علی علیه السلام که برقی آنها را نام برده» نام سلمی و طعن اصحاب به او را نقل کرده است (حلی، خلاصة الاقوال، ۱۴۰۴: ۱۹۳). اما چنان که گذشت، سخن برقی برای بیان طبقه سلمی بوده و دلالتی بر وثاقت وی ندارد؛ به همین جهت بسیاری از کسانی که برقی از آنان نام برده، از جمله اکثر آنان که در کنار سلمی از اصحاب خاص حضرت علی علیه السلام نام برده شده‌اند، فاقد توثیق خاص می‌باشند. علاوه بر آنکه اشاره برقی به طعن موجود در سلمی را می‌توان نوعی تضعیف وی توسط برقی دانست. اعتماد ابن داود و علامه حلی نیز ظاهراً تنها مبتنی بر اصالة العدالة می‌باشد که روایت هر شخصی را که فسقی از او ثابت نشده، مورد



اعتماد می‌دانند (ر.ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹: ۳/ ۴۰۳ و ۱۰/ ۳۶۱)، در حالی که تا وقتی دلیلی بر توثیق شخص وجود نداشته باشد حتی اگر جرحی نیز در مورد او وارد نشده باشد، آن شخص «مهمل» یا در اصطلاح متأخرین «مجهول» دانسته می‌شود. اما علمای رجال اهل سنت عموماً سلمی را توثیق کرده‌اند. ابن سعد (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/ ۲۱۴)، عجلی (عجلی، معرفة الثقات، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۶ و ۴۱۳)، نسائی (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۶۱)، ابن حبان (ابن حبان، الثقات، ۱۳۹۵: ۵/ ۹)، ابن عبد البر (ابن عبدالبر، الاستیعاب، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۲۲)، ذهبی (ذهبی، معرفة القراء الکبار، ۱۴۱۶: ۱/ ۳۰) و عسقلانی (عسقلانی، تقریب التهذیب، ۱۴۰۶: ۲۹۹) وی را ثقه دانسته‌اند، اما ابوحاتم رازی (۲۷۵ق) با مخدوش دانستن روایات سلمی از حضرت علی علیه السلام این دسته از روایات را غیر ثبت نامیده است (ر.ک: ابن ابی حاتم، المراسیل، ۱۳۹۷: ۱۰۷). به هر حال، به رغم توثیق ابوعبدالرحمن سلمی در کتب رجالی اهل سنت، هیچ‌یک از رجالیان شیعه او را توثیق نکرده‌اند، هرچند ابن داود و علامه با استناد به اصالة العدالة به او اعتماد کرده‌اند.

### نکته پایانی

شایان ذکر است که مسئله اختلاف قرائت تنها در قرائت کلمات معدودی از آیات قرآن کریم مطرح می‌باشد و اکثر آیات قرآن کریم فاقد اختلاف قرائت می‌باشند؛ چنان که برخی از تحقیقات نشان داده است که از میان حدود ۷۸۰۰۰ کلمه قرآن کریم، تنها کمتر از ۲۰۰۰ کلمه مورد اختلاف قاریان ده‌گانه قرار دارد که حدود ۲/۵٪ کلمات قرآن را تشکیل می‌دهند (پارچه‌باف دولتی و دیگران، تحلیل و بررسی تقسیم بندی‌های ارایه شده در قرائت قرآن کریم، ۱۳۹۱: ۳۵). از طرف دیگر، در اکثر این‌گونه اختلاف قرائت، تفاوت معنای قرائت مختلف، بسیار جزئی می‌باشد و مقصود و پیام آیه را دچار تغییر و دگرگونی نمی‌سازد؛ مانند قرائت «يَكُنْ - تَكُنْ»، «يُنزَلْ - يُنزل»، «يَعْقِلُونَ - تَعْقِلُونَ»، «أَعْلَمُ - إِعْلَمُ» و ... افزون بر این، در بسیاری از موارد نیز اختلاف قرائت اساساً هیچ‌گونه تغییری در معنا و تفسیر آیه ایجاد نمی‌کند، مانند اختلاف در قرائت «كُفُوًا - كُفُوًا»، «جَبْرِيْلَ - جَبْرِيْلَ - جَبْرِيْلَ - جَبْرِيْلَ»، «مِيكَايِلَ - مِيكَايِلَ»، «إِبْرَاهِيْمَ - إِبْرَاهِيْمَ» و ...؛ بنابراین مسئله اختلاف قرائت به حدی نیست که در متن قرآن کریم خللی وارد سازد و تأثیر مهمی در معانی و مقاصد قرآن کریم ایجاد کند؛ هرچند به لحاظ ارزش و جایگاه قرآن کریم، بررسی قرائت صحیح تمام آیات دارای اهمیت است. افزون بر آن، در تعداد جالب توجهی از آیات، مسأله قرائت در استنباط حکم فقهی یا تفسیر آیه تأثیرگذار است.

به هر حال، ضعف سند قرائت حفص از عاصم، استناد صرف به این قرائت را در فقه و تفسیر مخدوش می‌سازد و توجه به سایر قرائات را برای فقیه و مفسر ضروری می‌نماید؛ چنان که بررسی اسناد سایر قرائات نیز برای اعتبارسنجی و همچنین مقایسه این قرائات با یکدیگر دارای اهمیت شایانی است و اساساً تا زمانی که وضعیت سندی یک قرائت روشن نگردد، استناد صرف به آن قرائت برای تفسیر قرآن کریم یا استنباط حکم شرعی در فقه نادرست است. ناگفته نماند که مسئله استنباط حکم فقهی و تفسیر قرآن بر اساس یک قرائت از مسئله قرائت قرآن متمایز است؛ چرا که در خصوص قرائت قرآن کریم، روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام مبنی بر رخصت وارد شده است که بر اساس این روایات، قرائت قرآن تا عصر ظهور امام زمان علیه‌السلام بر اساس قرائات موجود بین مردم تجویز شده است. پس قرائت قرآن مطابق هر یک از این قرائات، جایز و مأجور دانسته می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است: آن‌گونه که مردم [قرآن را] می‌خوانند، بخوان تا اینکه قائم علیه‌السلام قیام کند، پس زمانی که قائم قیام کند، کتاب خداوند عزوجل را طبق حدودش می‌خواند (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲؛ صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۳). بر همین اساس، شیخ طوسی حکم به جواز قرائت طبق هر یک از قرائات را مورد اجماع در میان علمای امامیه معرفی کرده است (طوسی، التبیان، بی‌تا: ۷/۱) و بسیاری از فقه‌های معاصر نیز به جواز قرائت سوره در نماز طبق هر یک از قرائات هفت‌گانه یا ده‌گانه حکم کرده‌اند (ر.ک: یزدی، العروة الوثقی، ۱۳۳۷: ۱۳۳۷/۲: ۵۱۹).

### نتیجه

۱. به رغم آنکه روایت حفص اسناد متعددی دارد، سندی که بر اساس آن این روایت به حضرت علی علیه‌السلام منتسب شده، تنها دو طریق ضعیف و مرسل دارد؛ بنابراین، سند روایت حفص از اساس دچار ضعف است و حتی انتساب آن سند به خود حفص نیز قطعی نیست.
۲. هیچ دلیلی بر شیعه بودن حفص نه در کتب رجالی شیعه و نه در کتب اهل سنت وجود ندارد، بلکه شواهد متعددی همچون عدم نقل روایت از سوی حفص از امامان معاصرش، عدم اعتماد اصحاب امامیه در نقل روایات نبوی از طریق او و همچنین محتوای روایات نقل شده توسط وی، دلالت بر آن دارد که وی بر مذهب اهل سنت بوده است.

همچنین هیچ یک از رجالیان شیعه حفص را توثیق نکرده و عموم علمای اهل سنت نیز وی را ضعیف، کذاب، جعل‌کننده حدیث، نقل‌کننده احادیث منکر و تغییردهنده اسناد روایات نامیده‌اند. از طرف دیگر، اندک توثیقات وارد شده در مورد او به جهت خلط او با حفص بن سلیمان منقری بوده که بسیاری از علما وی را توثیق کرده‌اند.

۳. هیچ دلیل یا شاهی بر شیعه بودن عاصم نه در کتب رجالی شیعه و نه در کتب اهل سنت وجود ندارد، بلکه شواهد متعددی همچون عدم نقل روایت توسط وی از امامان معاصرش، عدم اعتماد اصحاب امامیه در نقل روایات نبوی از وی و همچنین محتوای روایات نقل شده توسط او، دلالت بر آن دارد که عاصم بر مذهب اهل سنت، بلکه احتمالاً عثمانی بوده است.

همچنین هیچ یک از رجالیان شیعه عاصم را توثیق نکرده و عموم علمای اهل سنت نیز به رغم توثیق عاصم، او را ضعیف الحافظه توصیف کرده و آن را دلیل ضعف احادیث عاصم دانسته‌اند که با توجه به اینکه اعتبار هر قرائت مبتنی بر نقل قرائت رسول خدا ﷺ می‌باشد نه اجتهاد قاری، ضعف حافظه عاصم خصوصاً با توجه به نابینا بودنش، اعتبار قرائت او را با مشکل مواجه می‌سازد.

۴. ابوعبدالرحمن سلمی تنها در کتاب برقی از اصحاب خاص حضرت علی (علیه السلام) نام برده شده که دلالتی بر مذهب سلمی ندارد. علاوه بر آن، خود برقی به وجود طعن در مورد او اشاره کرده است. رجالیان اهل سنت نیز هیچ یک ابوعبدالرحمن را شیعه ندانسته‌اند. از طرف دیگر، شواهد متعددی همچون عدم نقل روایت وی از امامان معاصرش به جز روایات نبوی از حضرت علی (علیه السلام) و همچنین عدم اعتماد رویان امامیه در نقل روایات نبوی از وی و همچنین محتوای روایات نقل شده توسط او دلالتی روشن بر شیعه نبودن او دارد، بلکه شواهدی بر عثمانی بودن او موجود است.

همچنین به رغم توثیق ابوعبدالرحمن سلمی در کتب رجالی اهل سنت، هیچ‌یک از رجالیان شیعه او را توثیق نکرده‌اند؛ هرچند ابن داود و علامه با استناد به اصالة العدالة به او اعتماد کرده‌اند.

۶. از آنجا که مسئله اختلاف قرائات تنها در حدود ۲/۵٪ کلمات قرآن مطرح است و اکثر آیات قرآن کریم فاقد اختلاف قرائت می‌باشد؛ بنابراین، قرائات مختلف، تأثیر مهمی در معانی و مقاصد قرآن کریم ایجاد نمی‌کنند، اما با توجه به آنکه در تعداد قابل توجهی از آیات، مسئله قرائت در استنباط حکم فقهی یا تفسیر آیه تأثیرگذار است، توجه به قرائات مختلف، برای مفسر و فقیه ضرورت دارد؛ هرچند برای عموم مردم قرائت قرآن تا عصر ظهور امام زمان (علیه السلام) مطابق هر یک از قرائات موجود تجویز شده است.

## پی‌نوشت‌ها

[۱] فخر رازی و زرکشی با آنکه خود تواتر قرائات را نپذیرفته‌اند، تواتر قرائات هفت‌گانه را نظر مشهور اهل سنت معرفی کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۱/ ۷۰؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۶۶). زرکانی نیز گام را فراتر نهاده و تمام قرائات ده‌گانه را متواتر دانسته است (زرکانی، مناهل العرفان، بی‌تا: ۱/ ۴۳۴).

[۲] برخلاف روایت حفص که عاصم را دارای دو قرائت متمایز از حضرت علی (علیه السلام) و ابن مسعود معرفی می‌کند و قرائت خود را منتسب به حضرت علی (علیه السلام) و قرائت ابوبکر بن عیاش را منتسب به ابن مسعود می‌داند، ابوبکر بن عیاش قرائت عاصم را واحد و مبتنی بر دو قرائت حضرت علی (علیه السلام) و ابن مسعود معرفی کرده است (ر.ک: ابن مجاهد، السبعة فی القرائات، ۱۴۰۰: ۶۹-۷۰؛ دانی، جامع البیان، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۵۹-۲۶۰؛ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/ ۲۲۹-۲۳۱).

[۳] ناگفته نماند در برخی از روایات، قرائت حفص با تعبیر «قرأ علی عاصم و ...» به حضرت علی (علیه السلام) رسانده شده است (ر.ک: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۹۹۵: ۲۵/ ۲۲۹) و مثلاً چنین آمده است که «انّ حفصاً قرأ علی عاصم و انّ عاصم قرأ علی ابی عبد الرحمن السلمی و انه قرأ علی علی (علیه السلام)»، اما این تعبیر که دلالت بر قرائت شاگرد نزد استاد دارد، نباید با سند قرائت خلط شود و به عنوان سند یک قرائت تصور شود چرا که این تعبیر ملازمه‌ای با نقل قرائت و تطابق کامل بین قرائت استاد و شاگرد ندارد؛ به همین جهت، گاه یک قاری قرائتش را بر افراد مختلفی قرائت می‌کرد، چنان که در مورد عاصم چنین نقل شده است: «انه قرأ علی ابوعبدالرحمن السلمی و علی زر بن حبیش و علی ابی عمرو الشیبانی» و در مورد ابوعبدالرحمن سلمی نیز چنین نقل شده: «قرأ علی عبدالله بن مسعود و علی عثمان بن عفان و علی زید بن ثابت و علی ابی بن کعب و علی علی بن ابی طالب» (ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، بی‌تا: ۱/ ۱۵۵).

[۴] تعبیر «أَسْنَدَ عَنْهُ» به معنای آن است که وی روایت امام (علیه السلام) را با سند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌رساند. شیخ طوسی این تعبیر را در مقابل تعبیر «رَوَى عَنْهُ» به کار می‌برد که به معنای نقل روایت از خود امام (علیه السلام) بدون اسناد آن به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌باشد. با این وجود، حفص در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت هیچ‌گاه از امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) هیچ روایتی نقل نکرده، اما روایاتی را که وی در جوامع حدیثی اهل سنت از حضرت علی (علیه السلام)

روایت کرده، به پیامبر ﷺ اسناد کرده است. البته در تفسیر تعبیر «أَسْنَدَ عَنْهُ» در کلام شیخ طوسی دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح است (ر.ک: حسینی، المصطلح الرجالی اسناد عنه، ۱۴۰۶: ۹۸-۱۴۲)، اما آیت الله خوئی در این زمینه می‌نویسد: هیچ معنای بدون اشکالی از این تعبیر برای ما حاصل نشده است (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۰۶).

[۵] برخی نیز به اشتباه به مرحوم تستری نیز این نسبت را داده‌اند که ایشان حفص را از اصحاب امام صادق (علیه السلام) دانسته است (ر.ک: پیشوایی و یوسفی مقدم، بررسی سند قرائت حفص از عاصم، ۱۳۹۵: ۱۱۴)، در حالی که ایشان شیعه بودن وی را نپذیرفته است (ر.ک: تستری، قاموس الرجال، ۱۴۱۰: ۳/ ۵۸۲).

[۶] اصطلاح «مجهول» نزد متأخرین همچون شهید ثانی، مجلسی و مامقانی معنای عامی است که شامل «مهمل» (کسی که درباره آنها مدح و ذم نرسیده باشد) نیز می‌شود و با اصطلاح متقدمین همچون علامه حلی و ابن داود که «مجهول» را غیر از «مهمل» می‌دانند، تفاوت دارد (تستری، قاموس الرجال، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۴).

[۷] در مورد عقیده احمد بن حنبل نسبت به حفص، روایات متناقض است. بر اساس روایت حنبل بن اسحاق (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۴۲۲: ۹/ ۶۴) و عبدالله بن احمد بن حنبل (عقیلی، الضعفاء الکبیر، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۷۰)، احمد بن حنبل، حفص را متروک الحدیث دانسته است، اما بر اساس روایت دیگری از حنبل بن اسحاق (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۴۲۲: ۹/ ۶۴) و از عبدالله بن احمد بن حنبل (ر.ک: عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۵)، حفص بن سلیمان صالح و بدون مشکل معرفی شده است. بر این اساس یا باید حکم به تساقط کرد و دیدگاه احمد بن حنبل نسبت به حفص را نامعلوم بدانیم یا با قرینه کثرت تضعیفات در مورد حفص بن سلیمان کوفی قاری و از طرف دیگر وثاقت حفص بن سلیمان منقری بصری، دو روایت توثیق نقل شده از احمد بن حنبل را مربوط به حفص منقری بدانیم که ناقلان دیدگاه احمد بن حنبل، نظر او را در مورد این دو حفص را با یکدیگر خلط کرده و توثیق حفص منقری را برای حفص قاری ذکر کرده‌اند؛ چنان که ابن حجر عسقلانی نیز تعبیر «هو صالح» از احمد بن حنبل را در مورد حفص منقری نقل کرده است (عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۴۰۴: ۲/ ۳۴۶).

[۸] دانی سخن وکیع را از ابوالربیع بن داود از ابوعلی صواف از عبدالله بن احمد بن حنبل از پدرش از وکیع نقل کرده است در حالی که ابوالربیع بن داود فاقد توثیق است و احتمال خلط او بین حفص منقری و حفص قاری وجود دارد که توثیق منقری را به اشتباه برای حفص قاری تصور کرده باشد.

[۹] هرچند در قرن اخیر مرحوم بلاغی (بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۴۲۰: ۱/ ۲۹)، عبدالحسین طیب (طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۱) و آیت الله معرفت (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ۲۴۶-۲۴۷) حتی بدون استناد به یک منبع تاریخی، ادعای رواج تاریخی قرائت حفص از عاصم را مطرح کرده‌اند.

[۱۰] برخی باور به شیعه بودن عاصم را به آیت الله خویی نیز نسبت داده‌اند و برای این ادعا به صفحه ۱۲۹ کتاب البیان ایشان ارجاع داده‌اند (پیشوایی و یوسفی مقدم، بررسی سند قرائت حفص از عاصم، ۱۳۹۵: ۱۱۱)، اما این نسبت به آیت الله خویی خطاست و ایشان نه در این کتاب و نه در کتاب رجال خود حتی احتمال شیعه بودن عاصم را مطرح نکرده، بلکه در کتاب البیان نقل قولی را در مورد عثمانی بودن وی ذکر می‌کند (ر.ک: خویی، البیان، بی تا: ۱۲۹).

[۱۱] عثمانی‌ها گروهی از اهل سنت هستند که عثمان را افضل از حضرت علی علیه السلام می‌دانند (عسقلانی، فتح الباری، ۱۳۷۹: ۶/ ۱۹۱ و ۱۲/ ۳۰۶).

[۱۲] جریان نابینا شدن ابوعبدالرحمن سلمی که تنها در یک نقل گزارش شده (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۴۰۵: ۴/ ۲۷۰) و اکثر سیره‌نویسان آن را طرح نکرده‌اند، ظاهراً مربوط به اواخر عمر وی می‌باشد؛ چرا که وی با مشارکت در نبرد صفین، مشاهداتش از جنگ را نقل کرده است (ر.ک: طبری، تاریخ الامم، ۱۴۰۷: ۳/ ۹۹)؛ بنابراین، اگر نابینا بودن ابوعبدالرحمن سلمی پذیرفته شود، قطعاً مربوط به اواخر عمر و ناشی از کهولت سن او بوده و بعید است وی که بر اساس برخی قرائن حدود ۳۰ سال پس از واقعه عاشورا در قید حیات بوده، هنگام این واقعه نابینا بوده باشد.

## منابع

١. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، بيروت: احياء التراث العربى، ١٢٧١ق.
٢. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن، المراسيل، بيروت: الرسالة، ١٣٩٧ق.
٣. ابن ابي عاصم، احمد بن عمرو، السنة، بيروت: المكتب الاسلامى، ١٤٠٠ق.
٤. ابن جزرى، محمد بن محمد، النشر فى القراءات العشر، بيروت: الكتب العلمية، بى تا.
٥. ابن جزرى، محمد بن محمد، غاية النهاية فى طبقات القراء، قاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١ق.
٦. ابن جوزى، ابوالفرج، الضعفاء و المتروكين، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٠٦ق.
٧. ابن جوزى، ابوالفرج، المنتظم فى تاريخ الامم و الملوك، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٨. ابن جوزى، ابوالفرج، الموضوعات، الكتب العلمية، بى تا.
٩. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، الثقات، بيروت: الفكر، ١٣٩٥ق.
١٠. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، المجروحين، حلب: الوعى، ١٣٩٦ق.
١١. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، بيروت: الرسالة، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
١٢. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩ق.
١٣. ابن داود، حسن بن على، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.
١٤. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، الطبقات الكبرى، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
١٥. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، بيروت: الجيل، ١٤١٢ق.
١٦. ابن عساکر، على بن حسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، بيروت: الفكر، ١٩٩٥م.
١٧. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، بيروت: الفكر، بى تا.
١٨. ابن مجاهد، احمد بن موسى، السبعة فى القراءات، قاهره، المعارف، چاپ دوم، ١٤٠٠ق.
١٩. أجرى، محمد بن حسين، الشريعة، رياض: الوطن، بى تا.
٢٠. امين، سيد محسن، اعيان الشيعة، بيروت: التعارف، ١٤٠٦ق.
٢١. بخارى، محمد بن اسماعيل، كتاب الضعفاء الصغير، بيروت: المعرفة، ١٤٠٦ق.
٢٢. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخارى، بيروت: ابن كثير اليمامه، چاپ سوم، ١٤٠٧ق.

۲۳. برقانی، احمد بن محمد، سوالات البرقانی للدارقطنی، لاهور: کتب خانة جمیلی، ۱۴۰۴ق.
۲۴. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی - الطبقات، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۲۵. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۲۶. بیهقی، احمد بن الحسین، دلائل النبوة، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۲۷. بیهقی، احمد بن الحسین، شعب الایمان، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
۲۸. بیهقی، احمد بن الحسین، معرفة السنن و الآثار، حلب: الوعی، ۱۴۱۲ق.
۲۹. پارچه‌باف دولتی و دیگران، کریم، تحلیل و بررسی تقسیم بندی‌های ارایه شده در قرائات قرآن کریم، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۵، ش ۲، ۱۳۹۱ش.
۳۰. پیشوایی و یوسفی مقدم، فریده و محمد صادق، بررسی سند قرائت حفص از عاصم، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۷۸، بهار ۱۳۹۵ش.
۳۱. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح سنن الترمذی، بیروت: الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸م.
۳۲. تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۳. تیمی اصفهانی، اسماعیل بن محمد بن فضل، الحجة فی بیان المحجة و شرح عقيدة اهل السنة، ریاض: رایة، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۳۴. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
۳۵. حاکم نیشابوری، محمد بن زید، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: الکتب العلمیة، بی تا.
۳۶. حسینی، محمدرضا، المصطلح الرجالی «اسند عنه»، مجله تراثنا، ش ۳، قم، ۱۴۰۶ق.
۳۷. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، قم: الذخائر، ۱۴۰۴ق.
۳۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳۹. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت: الزهراء، ۱۴۰۹ق.
۴۰. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسة احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۴۱. دارقطنی، علی بن عمر، الضعفاء و المتروکون، مدینه: الجامعة الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۴۲. دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارقطنی، بیروت: الفکر، ۱۴۱۸ق.



۴۳. دانی، ابوعمر و محمد بن احمد، جامع البیان فی القراءات السبع، امارات: جامعة الشارقة، ۱۴۲۸ق.
۴۴. ذهبی، شمس‌الدین، سیر اعلام النبلاء، بیروت: الرسالة، چاپ سوم، ۱۴۰۵ق.
۴۵. ذهبی، شمس‌الدین، معرفة القراء الکبار، استانبول: مرکز البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۶ق.
۴۶. ذهبی، شمس‌الدین، میزان الاعتدال، بیروت: المعرفة، ۱۳۸۲ق.
۴۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، بیروت: احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: المعرفة، ۱۴۱۰ق.
۴۹. شاه‌پسند و دیگران، الهه، پژوهشی پیرامون ابوعبدالرحمن سلمی و شخصیت رجالی وی، دوفصلنامه کتاب‌قیم، ش ۱۲، ۱۳۹۴ش.
۵۰. شریفی‌نسب و دیگران، حامد، ارزیابی ادله دیدگاه رواج تاریخی قرائت عاصم به روایت حفص، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش.
۵۱. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المومنین، تهران: اسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ش.
۵۲. صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، قم: داورى، ۱۳۸۵ش.
۵۳. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله مرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۵۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاهره: الحرمین، ۱۴۱۵ق.
۵۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الرسل و الملوک، بیروت: الکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.
۵۶. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت: المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، قم: النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
۶۰. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان، تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
۶۱. عجلی، احمد بن عبدالله، معرفة الثقات، مدینه: مکتبه الدار، ۱۴۰۵ق.
۶۲. عسقلانی، ابن حجر، المطالب العالیة، سعودیة: العاصمة، ۱۴۱۹ق.
۶۳. عسقلانی، ابن حجر، تقریب التهذیب، حلب: الرشید، ۱۴۰۶ق.
۶۴. عسقلانی، ابن حجر، تهذیب التهذیب، بیروت: الفکر، ۱۴۰۴ق.

۶۵. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۶۶. عقیلی، محمد بن عمر بن موسی، الضعفاء الكبير، بیروت: المكتبة العلمية، ۱۴۰۴ق.
۶۷. فخر رازی، فخر الدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۶۸. فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة و التاريخ، بیروت: الکتب العلمية، بی تا.
۶۹. قدوری الحمد، غانم، محاضرات فی علوم القرآن، عمان: عمار، ۱۴۲۳ق.
۷۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: الکتب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۷۲. لیم هویس، فردریک، قرائات قرآن، ترجمه: مژگان آقایی و راحله نوشاوند، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ش ۶۵-۶۶، ۱۳۹۰ش، ص ۳۳۴-۳۵۱.
۷۳. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۲۷ق.
۷۴. مزی، یوسف بن زکی، تهذیب الکتب، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۰ق.
۷۵. مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت: احیاء التراث العربی، بی تا.
۷۶. معرفت، محمد هادی، التمهید، قم: النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۷۷. معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران: سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۲ش.
۷۸. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: موسسه التمهید، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
۷۹. مفلح القضاة و دیگران، محمد بن احمد، مقدمات فی علم القرائات، عمان: عمار، ۱۴۲۲ق.
۸۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۸۱. نسائی، احمد بن شعیب، الضعفاء و المتروکون، حلب: الوعی، ۱۳۹۶ق.
۸۲. نسائی، احمد بن شعیب، سنن النسائی الصغری، حلب: مطبوعات الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۸۳. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، اسباب النزول، قاهره: ایمن صالح شعبان، بی تا.
۸۴. یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، با حاشیه جمعی از فقهاء، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۹ق.