

بررسی تواتر قرائات از منظر آیت الله فاضل لنکرانی*

محمد هادی یوسفی غروی** و صادق یوسفی***

چکیده

در مورد تواتر قرائت قرآن کریم، نظر امامیه بر انحصار تواتر در قرائت حفص و نظر مشهور میان اهل سنت بر اجماع جمیع قرائات سبعة است؛ حال آنکه حصول شرط ضروری تواتر نقل، در صحت انتساب قرائت به نبی اکرم ﷺ، در بیش از یک قرائت ممکن نخواهد بود؛ زیرا بی‌گمان چنان‌که امام صادق (علیه السلام) فرمودند، هر آیه از قرآن کریم بیش از یک بار بر پیامبر نازل نشده و نبی اکرم نیز آیات را فقط به همان صورت بر مردم و صحابه می‌خواند؛ بنابر این ادعای تواتر در مورد تمام قرائات سبعة با پرسشی جدی روبرو است. علاوه بر این، با بررسی راویان سند روایت حفص روشن می‌شود که اقبال عموم جهان اسلام به این شیوه قرائت و کم‌رنگ شدن سایر قرائات اجتهادی ریشه در اهتمام تابعین نسبت به حفظ بی‌دخل و تصرف وحی الهی بر مبنای تأکید قرآن و سیره متشرعه دارد. بر اساس نظر برگزیده در این نوشتار، تنها روایتی که می‌توان با اطمینان آن را به رسول خدا ﷺ نسبت داد، روایت حفص از عاصم است.

واژگان کلیدی: قرائات سبعة، حجیت، اجماع، اجتهاد، نقل راوی، شیخ قرائت.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۶.

** استاد سطوح عالی حوزه: farohani@gmail.com

*** دانش پژوه سطح ۳ تفسیر جامعه الزهراء (نویسنده مسئول): farohani@gmail.com

مقدمه

مخالفت‌های اندکی در میان فرق اسلامی در رابطه با ضرورت تواتر قرائت قرآن وجود دارد. اکثر قریب به اتفاق علمای مسلمان از صدر اول چنین اعتقاد داشته‌اند که تنها متنی به عنوان قرآن پذیرفته می‌شود که متواتر باشد. زیرا قرآن امری حقیقی است که از همان زمان نزول، آیه آیه آن مورد آموزش و قرائت قرار می‌گرفته و افراد بسیاری چه در زمان پیامبر ﷺ و چه بعد از آن در همه زمان‌ها بدون هیچ وقفه تاریخی آن را می‌خوانده‌اند. چنین متنی را به هیچ رو نمی‌توان با خبر واحد و بدون تواتر ثابت کرد. از سوی دیگر قرآن مهم‌ترین معجزه پیامبر اسلام است که با سایر معجزات یک تفاوت مهم دارد. قرآن معجزه‌ای برای همه زمان‌ها است. هر پیامبری در زمان خود معجزاتی داشته است - چنان که پیامبر اسلام نیز از آن قبیل معجزات داشتند که اغلب به خبر واحد برای ما نقل شده‌اند - که در تمام آن‌ها قطع و یقین مخاطبان در پذیرش آن اعجاز کفایت می‌کرد؛ ولی آن‌گاه یک معجزه می‌تواند برای همه زمان‌ها جنبه اعجازی خود را با همان قوت اول حفظ کند و به صورت تردیدناپذیر به نسل‌های بعد منتقل شود که به صورت متواتر مورد نقل و تأیید باشد. به همین دو دلیل تواتر شرط ضروری اخبار قرائت است.

از دیگر سو وجود اختلاف قرائات نیز پدیده‌ای واقعی است که شواهد تاریخی فراوانی بر آن وجود دارد و انکار آن تلاشی واضحی است. حال پرسش این است که از میان قرائات مختلف - که محدود به هفت یا ده قرائت نیز نیست - کدام یک متواتر است؟ این پرسش، مسأله‌ای قدیمی است که از قرن دوم هجری به آن پرداخته شده و در مورد آن مطالبی گفته شده است. برخی با قرار دادن شرائطی دست به گزینش در میان قرائات زده‌اند و برخی نیز همه قرائات را متواتر دانسته‌اند.

۱۲

مسأله اصلی این پژوهش آن است که متعلق این تواتر ضروری چیست؟ یا به بیانی گویاتر در میان قرائات مختلفی که برخی برای ما روایت شده و بسیاری از بین رفته است کدام یک شرط تواتر را به دست آورده و قرآن مورد قبول مسلمانان بوده است؟ سایر قرائات در چه سطحی از اعتبار هستند؟ مردم پیش از حفص در رابطه با قرآن چه می‌کردند و به چه قرائتی قرآن می‌خواندند؟

هرچند پیش از این بزرگانی از فقها چون آیت الله خویی رحمته الله در «البیان» و اندیشمندانی از حوزه علوم قرآن چون دکتر حجتی در کتاب «تاریخ قرآن کریم» به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما در این پژوهش بر آنیم تا موضوع تواتر قرائات را از منظر عالمانه فقیه معاصر آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله بررسی و تقریر نموده؛ پس از بیان دلایل عدم امکان تواتر بیش از یک قرائت، گامی نو برداشته، با استناد به اخبار مربوطه، به تعیین آن مصداق منحصر پیردازیم. با تعیین عدم صحت انتساب بیش از یک قرائت متواتر قطعی الصدور به نبی اکرم صلی الله علیه و آله روشن خواهد شد که قرائت حفص، قرائتی مشهور در ردیف سایر قرائات سبعة نیست که صرفاً به دلایلی مثل تعصب مذهبی یا اقبال عمومی بر سایر قرائات برتری یافته باشد.

۱- اختلاف قرائات

پیدایش اختلاف در شیوه قرائت قرآن امری قطعی میان فرق اسلامی است که ریشه در عواملی چون ابتدایی و نارسا بودن خط عربی، بی نقطه بودن حروف مشابه، نبودن علامت و حرکت، نبودن الف در رسم الخط، اختلاف لهجه در عرب (حجتی، تاریخ قرآن کریم، ۱۳۷۷: ۳۰۲ - ۳۰۷)، اختلاف مصاحف بلاد اسلامی (علامی، پژوهشی در علم جدید، ۱۳۹۲: ۲۰ - ۲۲) داشته و نمود اولی آن به سال ۲۵ هجری برمی‌گردد. این پدیده رفته رفته گسترش و ظهور بیشتری یافت تا این‌که در قرن چهارم به صورت محدود و منضبط درآمد.

۲- ضرورت تواتر قرائات برای اثبات قرآنیت قرآن

به دلالت آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره قیامه ﴿لَا تَحْرُكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ قرآن، کتابی است خواندنی که حتی پیامبر صلی الله علیه و آله در کیفیت خواندن آن باید تابع وحی باشد و حق دخالتی در آن ندارد. این اصل از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند حکیم حتی پیامبرش را در آیات ۴۳ تا ۴۶ سوره الحاقه با بیانی تهدیدآمیز از نادیده گرفتن آن نهی کرده و فرموده است ﴿تَنْزِيلُ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿این تهدید سنگین نسبت به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله تکلیف سایرین را از این جهت روشن می‌کند. از آن‌جا که آن‌چه نازل شده است قرائت آیات بوده و کتابت فرع و تابع آن و راهکار حفظ آیات از تغییر و دگرگونی بوده است؛ شرط صحت قرائت قرآن تبعیت از قرائت پیامبر صلی الله علیه و آله و همان چیزی است که از دولب مبارک ایشان شنیده شده است. از طرف دیگر نسبت دادن هر قرائتی به پیامبر صلی الله علیه و آله باید به صورت متواتر ثابت شده باشد و در این مورد نمی‌توان به کمتر از تواتر بسنده کرد. چنان‌که همه فرق اسلامی بر ضرورت تواتر هر آن‌چه به عنوان قرائت قرآن به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شود؛ متفق بوده و عدول از آن را مصداق دروغ بستن بر پیامبر و گاهی منجر به خروج از دین می‌دانند.

از نظر آیت الله فاضل رحمته نه تنها قرآنیت قرآن، متقوم به تواتر است، بلکه حتی نسبت دادن هر آیه به سوره خاص، شماره و ترتیب آیات و اعراب کلمات نیز متوقف بر تواتر است (فاضل، مدخل التفسیر، ۱۳۹۶: ۱۴۴ و فاضل، اصول فقه شیعه، ۱۳۸۱: ۵۵۶/۱) از نظر ایشان حتی عدم وجود تواتر در مورد صفات الفاظ قرآن نیز محل اشکال و تأمل است (فاضل، مدخل التفسیر، ۱۳۹۶: ۱۴۹).

۲- ۱- دلایل این ضرورت

آیت الله فاضل رحمته در پاسخ به این اشکال که چرا در اثبات صحت قرائت که راهی جز نقل پیامبر صلی الله علیه و آله ندارد، حصول تواتر شرط است؛ در حالی که در مورد خبر معصوم امکان ثبوت به وسیله خبر واحدی که دارای شرائط حجیت و اعتبار باشد نیز هست؟ علت تفاوت ملاک مقبولیت را در دو مورد خلاصه کرده‌اند:

اولاً این ضرورت از باب بیان احکام الهی نیست؛ بلکه از جهت ادعای قرآن بر اعجاز و هدایت و نشانه بودن برای کامل‌ترین شریعت آسمانی و... شمول آن بر تحدی است (همان، ۱۴۷). ثانیاً این تفاوت ملاک ناشی از تفاوت در ثمره عملی است. کفایت به خبر واحد حاکی از کلام معصوم در اخذ آن خبر به عنوان ملاک عمل ظاهر می‌شود و قطع به صدور خبر از معصوم لازم نیست؛ حال آن‌که در کلام الهی از آن‌جا که همراه با ادعای اعجاز و تحدی و هدایت است باید قطع به صدور آن وجود داشته باشد تا جزو معتقدات قرار گیرد (همان، ۱۴۷).

دلایل عقلی بر حصول تواتر

بعد از پذیرش ضرورت وجود تواتر در قرائت قرآن، نوبت به بررسی حصول آن می‌رسد. از نظر آیت الله فاضل رحمته لزوم تواتر قرائت قرآن هم از جنبه واقعی ثابت است؛ هم از جنبه وقوعی این تواتر قطعاً محقق شده است (همان، ۱۴۸). ایشان بر این ادعا سه دلیل اقامه کرده‌اند:

۱. اجماع مسلمین بر ضرورت وجود این شرط که خود، مؤید حصول آن است.
۲. التزام به منحصر بودن نوع خط در کتابت قرآن و تمایز آن از کیفیت کتابت غیرش طبق رسم رایج عصر نزول. که تخلف از این رسم بر قرآن دانستن آن نوشته و در نتیجه گمراه کردن مسلمانان حمل می‌شده است و چنان‌که علمای سلف نیز قائل بودند؛ نمی‌توان پذیرفت چنین خیانتی از سوی صحابه واقع شده باشد (همان، ۱۴۵).
۳. فراوانی انگیزه نقل قرآن؛ هم به جهت معجزه جاوید بودن آن و ادعای اعجاز و هم‌اوردطلبی که انگیزه حفظ آن را تقویت می‌کرده است (همان، ۱۴۶ و ۳۸ - ۴۰)؛ هم به جهت جایگاه منحصر به فرد ادبی و بلاغی که آن را برای دوست و دشمن مورد توجه قرار داده است (همان، ۱۴۸).

۲-۲- دامنه تواتر

نقطه اختلاف اکثریت دانشمندان شیعه و علمای اهل سنت در ضرورت تواتر قرائت یا قطعیت حصول آن نیست؛ بلکه در دامنه حصول تواتر است. مشهور میان اهل سنت آن است که تمام قرائات هفت‌گانه موجود که در قرن چهارم هجری توسط ابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ ق) به ثبت و ضبط رسید، دارای سند متواتر و بدون خدشه است. برخی از آنان این عقیده را به همه ده قرائت مشهور سرایت داده‌اند. اما این گسترش از نظر دانشمندان شیعی قابل پذیرش نبوده و ایشان تنها قرائت متواتر را، قرائت حفص از عاصم می‌دانند که مورد اعتماد و استناد قاطبه جهان اسلام است (همان، ۱۴۳).

اول- بررسی ادعای اهل سنت بر تواتر جمیع قرائات سبع

چنان‌که پیشتر سخن رفت، قول مشهور میان اهل سنت، اجماع بر متواتر بودن هر هفت قرائت مضبوط است (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۸).
آیت‌الله فاضل^{رحمته} این ادعا را غیر قابل اثبات می‌دانند:

عدم امکان اثبات تواتر جمیع قرائات

ایشان در این راستا ابتدا به تبیین مراد از تواتر پرداخته، دو فرض در کیفیت حصول تواتر مطرح کرده و آن‌ها را نقد کرده‌اند:

فرض اول - تواتر نقل هر یک از قاریان از شیخ ناقل روایت و قاری خود در تمام طبقات. این فرض با دو اشکال رد می‌شود:

اشکال اول - در مورد هر یک از قراء فقط وجود دو راوی با واسطه یا بی واسطه ثابت است و تواتر آن‌ها ادعایی است که ثابت نیست حتی در برخی موارد وثاقت راوی هم ثابت نیست (همان، ۱۵۳).

اشکال دوم - حتی اگر هر راوی نقل خود از قاری را به تواتر ثابت کند این تواتر مفید نیست؛ چون راوی از افرادی که قولش برای ما حجت باشد نیست و دلیلی بر اعتبار قول خود راوی نیز نداریم (همان، ۱۵۳).

فرض دوم - تواتر همه قرائات از خود پیامبر^{صلی الله علیه و آله}. در این صورت باید هریک از این قرائات به صورت جداگانه، به تواتر از پیامبر^{صلی الله علیه و آله} نقل شده باشد. این فرض نیز با پنج اشکال رد می‌شود:
اشکال اول - چنان‌که تواتر نقل راوی از شیخ قرائت قابل اثبات نیست؛ نقل آن به صورت متواتر از پیامبر نیز ممکن نیست و چنین سند متواتری برای همه قرائات به ما نرسیده است (فاضل، دراسات فی الاصول، ۱۴۳۰: ۳/۱۴۹).

اشکال دوم - بر فرض ثبوت تواتر نقل راوی از شیخ و قاری، سند اتصال روایت، فقط خود راوی است و نقلی که منحصر در یک راوی باشد امکان متواتر شدن ندارد؛ زیرا این سند یا به صورت متصل به ما رسیده است یا منقطع. در صورت انقطاع سند و عدم ادامه آن از شیخ به نفر قبلی تا پیامبر ﷺ، تواتر از پیامبر ﷺ از بین رفته و قابل اثبات نیست. حتی در صورت اتصال سند تا پیامبر ﷺ نیز تواتر ثابت نیست؛ چون لازم است راویان هر طبقه به اندازه‌ای باشند که اجتماعشان بر کذب ممکن نباشند و چنین امری حداقل در طبقه خود قاری اصلاً ممکن نیست؛ زیرا در این طبقه، راوی فقط یک نفر است. چنان‌که شیخ و قاری هم فقط یک نفر است. بنابراین اصلاً نقل روایات قرائت به صورت متواتر از پیامبر ﷺ ممکن نیست.

اشکال سوم - تعدد قرائات بهترین دلیل بر عدم تواتر همه آن‌ها است؛ زیرا به صرف اثبات تواتر یک قرائت از پیامبر ﷺ راه بر مقایسه قرائات با یک‌دیگر و رجحان یک قرائت بر دیگری بسته شده و هیچ یک از قراء دلیلی بر اعراض از قرائت دیگر نخواهند داشت.

اشکال چهارم - بر فرض ثبوت تواتر سند قرائات تا پیامبر ﷺ، این تواتر جایی برای منتسب کردن قرائت به مشایخ نمی‌گذارد. بلکه در این صورت همه این قرائات باید به پیامبر ﷺ منتسب باشد (فاضل، مدخل التفسیر، ۱۳۹۶: ۱۵۴).

اشکال پنجم - وجود شهادت متعدد از سوی برخی محققین اهل سنت بر عدم تواتر قرائات و وارد کردن اشکال‌هایی در برخی از قرائات سببه دلیل عدم پذیرش تواتر قرائات است؛ زیرا در صورت ثبوت تواتر، ایرادهای مذکور متوجه شخص نبی اکرم ﷺ خواهد بود (همان، ۱۵۵).

بنا بر این اشکالات هیچ وجهی غیر از اجتهاد خود قراء برای انتساب یک قرائت خاص به ایشان باقی نمانده و مجرد قرارگرفتن آن‌ها در طریق نقل روایت متواتر، خصوصیتی برای آن‌ها ایجاد نمی‌کند؛ مگر این‌که اجتهاد خود قاری در آن نقل دخیل باشد.

در واقع انتساب قرائات به قاری و عدم اتصال آن به پیامبر ﷺ بهترین دلیل بر عدم تواتر نقل آن از پیامبر ﷺ و بنا کردن آن قرائت بر اجتهاد شخصی قاری و در نتیجه عدم اعتبار آن است.

دوم - تصریح به عدم تواتر از سوی برخی محققین عامه

روشن است که ادعای اجماع بر تواتر جمیع قرائات در میان علمای عامه در صورتی پذیرفته است که نتوان با اثبات مورد خلاف، اجماع را بر هم زد. حال آن‌که بزرگانی از عامه چون ابن جزری، ابو شامه و زرکشی تصریحات خلافی در این مورد دارند که قطعاً مخل اجماع است (همان، ۱۵۶).

۲- ۳- نظر مختار علمای شیعه

هر چند در میان علمای متأخر تنها تواتر قرائت حفص شهرت دارد؛ اما در میان متقدمین برخی اصولیون و فقهای شیعه مثل شهید اول در ذکری الشیعة و شهید دوم در روض الجنان، در کمال شگفتی برای تمام قرائات سبع ادعای تواتر نموده‌اند. شهید ثانی بر شهرت تواتر شهادت داده و با استناد به وجود کتاب مستقلى در اسامی قراء هر طبقه از سوی بعضی محققین قرائت، همین را در اثبات تواتر کافی دانسته است! آیت‌الله فاضل^{۱۷} عدم استناد علمای عامه به چنین کتابی را بهترین دلیل بر عدم کفایت آن دانسته؛ در توجیه نظر شهید ثانی، مراد ایشان را بر وجود تواتر تا قاری بعدی حمل کرده‌اند؛ نه تا پیامبر^ص. البته روشن است که در چنین تواتری اثری نیست؛ زیرا قول و فعل و تقریر قاری به خودی خود حجیتی ندارد (همان، ۱۵۶).

۳- تفصیل و نقد ادله قائلان به تواتر قرائات سبع

عمده دلایلی که علمای عامه در اعتقاد به تواتر قرائات هفت‌گانه به آن‌ها استدلال می‌کنند؛ عبارتند از چهار دلیل که آیت‌الله فاضل^{۱۸} هیچ یک را قابل استدلال و بدون اشکال ندانسته‌اند.

دلیل اول - ادعای اجماع از سلف به خلف

اشکال - با وجود عدم پذیرش تواتر از سوی بسیاری از علمای عامه و عدم اتفاق نظر در این موضوع در میان علمای شیعه، ملاک حجیت اجماع یعنی اتفاق عده قابل توجهی از امت نبوی مفقود است.

دلیل دوم - اهتمام صحابه و تابعین نسبت به قرائت قرآن

اشکال - این دلیل از دو جهت اخص از مدعا بوده و از اثبات آن عاجز است. ادعای تواتر همه قرائات سبع یا عشره است؛ در حالی که دلیل اولاً فقط تواتر اصل قرائت را روشن می‌کند. ثانیاً نهایتاً مثبت تواتر خود قرآن است نه کیفیت قرائت آن.

دلیل مذکور، از طرف دیگر در بردارنده چهار عامل ضعف است: الف) وجود علم ما به دخالت اجتهاد قاری و شیخ در برخی روایات قرائت و اکتفای به استماع از واحد؛ ب) تحدید قرائات در هفت قرائت در قرن سوم اتفاق افتاده و قبل از آن اثری از ثبت قرائات وجود ندارد؛ ج) بسیاری از علمای معاصر ابن مجاهد - که قرائات را در هفت قرائت مشهور ائمه قرائت در حرمین و عراقین و شام محدود و ثبت کرد - او را ملامت کرده‌اند و اشکال به عامه این است به

ذهن می‌آورد که ابن مجاهد با توجه به روایت نزول قرآن به هفت حرف دست به چنین کاری کرده است؛ د) نقل ابی محمد مکی در مورد ثبت اسامی تعداد بیشتری از ائمه قرائت که برخی بسیار والا مرتبه‌تر و معتبرتر از قراء سبعة هستند؛ که گمان به مطابقت روایت سبعة احرف با این هفت قرائت متأخر را منتفی می‌کند. افزون بر نقل‌هایی مثل آن‌چه از کسایی وارد شده است در الحاق هفتمین قرائت از یعقوب حضرمی در زمان مأمون که ابن مجاهد آن را در سال ۳۰۰ هجری ثبت کرده است!

در نتیجه با وجود این اشکالات، اهتمام صحابه و تابعین نیز نمی‌تواند دلیل کافی بر تواتر خاص قرائات سبعة باشد. یا باید قائل به تواتر تمام قرائات موجود در آن عصر شویم یا در صورت وجود اختلاف در این مورد؛ تواتر تمام قرائات رد خواهد شد و از آن‌جا که فرض اول باطل و غیر قابل اثبات است فرض دوم ثابت است.

دلیل سوم - وجود تلازم بین تواتر اصل قرآن و تواتر قرائات مختلف

وجه این تلازم اتصال ما به قرآن به وسیله حفاظ و قراء معروف متعدد است. تواتر اصل قرآن نمی‌تواند جدا از تواتر قرائت آن باشد چون قرآن به وسیله قرائتش از طریق حفاظ و قراء به ما رسیده و چیزی غیر از قرائت نبوده است. پس اثبات «لاریب» بودن قرآن «لاریب» بودن قرائت آن را نیز ثابت می‌کند.

اشکال - اولاً بین تواتر اصل وجود یک چیز و تواتر خصوصیات و کیفیت آن تلازمی نیست. وجود اختلاف در کیفیت یک چیز آسیبی به اتفاق در اصل وجود آن نمی‌زند. چنان‌که در بسیاری از وقایع چنین است، مثل واقعه کربلا یا هجرت پیامبر ﷺ که ثبوت اصل وجود آن دلالتی بر ثبوت خصوصیات آن ندارد. ادعای تلازم در این موارد باطل است. ثانیاً قرآن به تواتر جمیع مسلمانان و نقل پیایی خلف از سلف در سینه‌ها و نوشته‌ها - که در امور و شئون مختلف مشهود است - به ما رسیده است و اصلاً طبقه قراء نقش خاص و متفاوتی در این زمینه نداشته‌اند. تواتر موجود بین مسلمانان، اصل قرآن را ثابت می‌کند نه خاص قرائات سبعة یا خصوصیتی از قرآن را. اگر ادعا اثبات خاص قرائات سبع یا عشر باشد بطلان واضح‌تر است، زیرا ادعای ملازمت بین تواتر اصل قرآن و تواتر خصوص این قرائات با پذیرش وضوح عدم انحصار واسطه دریافت قرآن در تعداد محدود قراء و حفاظ (که لازمه تواتر آن است) از مواردی است که از کم اطلاع‌ترین افراد هم مورد انتظار نیست.

دلیل چهارم - وجود تلازم بین اختلاف قرائات و عدم تواتر بخشی از قرآن

از آن جا که گاهی اختلاف قرائات به اختلاف در اصل کلمه بازمی گردد؛ مثل اختلاف در ملک و مالک؛ اگر تواتر تمام قرائات را بپذیریم به عدم تواتر قسمتی از قرآن قائل شده ایم. از طرف دیگر حکم به تواتر یک قرائت خاص تحکم و ترجیح بلامرجح است؛ پس باید تواتر همه را یک جا بپذیریم تا قائل به عدم تواتر قسمتی از قرآن نشده باشیم.

اشکال - اگر ادعا، تواتر خصوص قرائات سبع باشد، دلیل چنین اقتضایی ندارد؛ زیرا در صورت تام بودن دلیل؛ باید تواتر تمام قرائات را بپذیریم؛ نه خصوص این هفت قرائت را. مخصوصاً با وجود تصریحی که از علمای اهل سنت بر وجود قاریانی عالی قدرتر از قراء سبعة وجود دارد. اگر مراد اثبات تواتر جمیع قرائات باشد (که البته تا کنون از هیچ کسی ادعا نشده است) باز هم باید گفت تلازم برقرار نیست؛ زیرا اگر اختلاف در کیفیت و هیئت کلمه باشد (مثل ملک و مالک) تواتر قرآن منحصر به ماده کلمات قرآن می شود و وجود این اختلاف با تواتر منافات ندارد؛ هرچند موجب اشتباه گرفتن قرآن با غیرش و عدم تشخیص قرآن از جهت هیأت کلمه خواهد بود؛ مثل عدم تشخیص از جهت اعراب در مثل کلمه الأرحام (همان، ۱۵۸ - ۱۶۲).

بنابراین روشن شد که این چهار دلیل برای اثبات تواتر هیچ یک از قرائات سبعة یا عشرة کافی نبوده؛ اثبات تواتر تمام قرائات نیز از نظر منطقی ممکن نیست.

۴ - امیر المؤمنین (علیه السلام)

امیر المؤمنین و فراگیری قرآن

در رابطه با ارتباط امیر المؤمنین (علیه السلام) و اخذ قرآن از پیامبر (صلی الله علیه و آله) مطالب زیادی وجود دارد. یکی از قدیمی ترین این مطالب گزارشی است که سلیم بن قیس از مجلسی در مسجد کوفه نقل کرده است. امیر المؤمنین ظاهراً دفعات مکرری در مسجد کوفه به بروز آن علم گسترده متراکم در سینه^[۱] پرداخته است. در یکی از این مجالس ابن الکواء که زبان نسبتاً تنیدی داشت و پرسش آمیزی می کرد نیز حضور داشت. در این مجلس امیر المؤمنین در رابطه با ارتباط خودشان با پیامبر و قرآن کریم مطالبی فرمودند؛ از جمله این که «والله ما نزلت آیه من کتاب الله إلا وقد أقرأنيها رسول الله (صلی الله علیه و آله) و علمني تأويلها». در این هنگام ابن الکواء پرسید: «فما كان ينزل عليه و أنت غائب؟» امام در جواب فرمودند: «بلى يحفظ على ما غبت عنه فإذا قدمت عليه قال لي: [يا على] أنزل الله بعدك كذا و كذا فيقرئني و تأويله كذا و كذا فيعلمني» (سلیم بن قیس، کتاب سلیم، بی تا: ۸۰۲، ح ۳۱). البته این نقل در هیچ کتاب دیگری غیر از کتاب سلیم (م ۷۶ ق) که همواره با تردیدهایی همراه بوده است؛ نیامده است.

کلینی (م ۳۲۹ ق) در این موضوع، خبر مفصلی از علی بن ابراهیم آورده است که دربردارنده شرح امام در مورد فراگیری مستقیم قرآن از نبی اکرم است: «... فقال: «قد سألت فافهم الجواب؛... و قد كنت أدخل على رسول الله ﷺ دخلة و كل ليلة دخلة فيخيلني فيها أدور معه حيثما دار و قد علم أصحاب رسول الله ﷺ أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله ﷺ أكثر من ذلك في بيتي و كنت إذا دخلت عليه بعض منازل أخلائي و أقام عنى نساء فلا يبقى عنده غيري و إذا أتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عنى فاطمة و لا أحد بنى و كنت إذا سألته أجنبي و إذا سكّت عنه و فنيت مسألي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن الا أقرأنيها و أملاها على فكتبته بخطي و علمني تأويلها و تفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و خاصها و عامها...» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۲ و ۶۴، ح ۱).

صدوق (م ۳۸۱ ق) نیز همین نقل را با همین سند از پدر خود از علی بن ابراهیم بن هاشم نقل کرده است (صدوق، کتاب الخصال، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۵۵ و ۲۵۷، ح ۱۳۱). این ارتباط در گزارش‌های تاریخی مختلفی موجود است (سلیم بن قیس، کتاب سلیم، بی‌تا: ۶۲۰ و ۶۲۴ - ۶۲۶، ح ۱۳؛ حسکانی، شواهد التنزيل، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۲ - ۳۵، مقریزی، امتاع الأسماع، ۱۴۲۰: ۲۸۷/ ۴).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) و آموزش قرآن

یکی از شاگردان بی‌واسطه امیرالمؤمنین (علیه السلام) در علم قرآن اعم از قرائت و تفسیر ابوعبدالرحمن سلمی است. در خبری از حسکانی (م ۴۹۰ ق) و پیش از او از ابن‌سعد (م ۲۳۰ ق) از عاصم نقل شده است: «قال عاصم: و كان أبو عبد الرحمن قد قرأ على علي (علیه السلام)» (حسکانی، شواهد التنزيل، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۲، ح ۱۵؛ ابن‌سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/ ۲۱۲).

ابن‌سعد روش اساتید سلمی در تعلیم و آموزش قرآن را از قول خودش نقل کرده است. با توجه به این‌که مسلماً امیرالمؤمنین (علیه السلام) استاد قرائت سلمی بوده است؛ روش منقول او، همان روش امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. سلمی می‌گوید: «أنا أخذنا هذا القرآن عن قوم أخبرونا أنهم كانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يجاوزوهن إلى العشر الآخر حتى يعلموا ما فيهن. فكنا نتعلم القرآن و العمل به» (ابن‌سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/ ۲۱۲). فسوی (م ۲۷۷ ق) و ثعلبی (م ۴۲۷ ق) نیز همین روش را بدون ذکر نام امیرالمؤمنین (علیه السلام) به اساتید قرائت سلمی نسبت داده‌اند^[۲] (ثعلبی، الكشف و البيان، ۱۴۲۲: ۱/ ۸۵؛ فسوی، المعرفه والتاريخ، ۱۴۱۰: ۲/ ۵۹۰).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) و آشنایی به فنون قرائت

بر مبنای شهادت‌هایی از سوی بزرگان قرائت و اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) امیرالمؤمنین آشناترین فرد از صحابه به فنون قرائت بوده‌اند. ابن مسعود، صحابی قدیمی پیامبر و قاری معروف کوفه و استاد قاریان این شهر در رابطه با امیرالمؤمنین می‌گوید: «أفرض أهل المدينة و أقرؤها على بن أبي طالب (علیه السلام)» (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۴، ح ۲۰). این شهادت از سوی یکی از مهم‌ترین صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و رئیس قاریان شهر کوفه شهادتی مهم به شمار می‌آید. منظور از اهل مدینه، در این شهادت، همه صحابه پیامبر است؛ زیرا در آن روز شهرهای دیگر در این زمینه جایگاهی نداشته و ملاک همان شهر مدینه و اهل آن بوده است. طبرسی (م ۵۴۸ ق) شهادت مشابه دیگری از ابن مسعود به صورت مرسل نقل کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۶/ ۴۶۲). از ابن عباس و عبدالرحمن بن عوف نیز شهاداتی در این مورد منقول است (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۳، ح ۱۶).

شهادت بعدی، شهادت خلیفه دوم است که با واسطه ابن عباس از عمر بن خطاب نقل شده است: «أعلمنا بالقضاء و أقرؤنا للقرآن على بن أبي طالب» (همان، ۳۵، ح ۲۱). شهادت وی به جهت مقام رسمی خلافت شهادتی رسمی و قابل احتجاج و مهم‌تر از شهادت آن دو صحابی دیگر است؛ هرچند فراوانی چنین شهادتی از سوی عمر نسبت به دیگران، موجب کاهش اعتبار آن است. شهادت مهم دیگر، شهادت قاری بزرگ کوفه است؛ که حدود پنجاه سال از سوی خلیفه سوم به عنوان قاری رسمی همراه با مصحف به تعلیم قرآن پرداخت؛ گزارشی که از ابوبکر - راوی دیگر قرائت عاصم - از عاصم از ابوعبدالرحمن سلمی نقل شده است: «ما رأيت أحداً كان أقرأ للقرآن من علي» (همان، ۳۲/ ۱، ح ۱۵ و ۳۲/ ۱، ح ۱۹؛ مقریزی، امتاع الأسماع، ۱۴۲۰: ۲۸۸/ ۴). حسکانی از طریق دیگری نیز این مطلب را از ابوعبدالرحمن سلمی نقل کرده است (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۴، ح ۱۹). این شهادت با توجه به جایگاه اجتماعی شاهد و این‌که ابوعبدالرحمن سلمی - که راوی شهادت است - نزد صحابیان بزرگی مثل امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، عثمان، ابن مسعود، زید بن ثابت و ابی بن کعب^[۳] به عرضه و قرائت قرآن پرداخته است، جایگاهی بس رفیع و قابل توجه دارد.

ظاهراً در اوایل دوره خلافت عباسیان این مقام امیرالمؤمنین مورد تردید جدی واقع شده بود؛ لذا ابوبکر بن عیاش شاگرد و جانشین عاصم در کوفه - که بعد از سال ۱۲۷ هجری ریاست امر قرائت را بر عهده گرفت - در برابر این فضای آلوده موضع‌گیری کرده و گفته است: «... حدثنا يحيى بن آدم قال: قلت لأبي بكر بن عياش: يقولون إن علياً لم يقرأ القرآن. قال: أبطل من قال هذا» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۴، ح ۱۸)

توجه به خبر مقریزی (م ۸۴۵ ق) در این مورد: «و أبو الأسود الدؤلی... قرأ علی علی بن أبي طالب» (مقریزی، الاسماع، ۱۴۲۰: ۲۹۲/۴) نشان می‌دهد که امیرالمؤمنین در زمان خلافتشان نیز به کار اقرار قرآن مشغول بوده‌اند؛ زیرا اولین آشنایی ابوالأسود با امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بصره و بعد از جنگ جمل بوده است.

۵- ابو عبد الرحمن سلمی

از اولین ثمرات کم‌ترین مطالعه در بحث قرائات و علوم قرآنی دیگر، آشنایی با نام سلمی است. سلمی نقش مهمی در شکل‌گیری قرائت شایع داشته است. او قاری مهم شهر کوفه بوده و بسیاری از نکات علم قرائت و تفسیر به او باز می‌گردد. ولی به نظر می‌رسد میان متأخران مطالبی در مورد او به شهرت رسیده است که هیچ مستندی در کتب تاریخ و تفسیر ندارد. گاهی با توهم شیعه پنداشتن او تعصب مذهبی، علت پذیرش قرائت سلمی از سوی جامعه شیعه دانسته شده است.

روشن است توجه و تحلیل قابل پذیرش مبتنی بر تاریخ، باید نتیجه گزارش‌های دقیق و دور از حدس و تخمین باشد. نقد متون باید بر اساس انسجام با متون دیگر، بررسی انگیزشی روات و مؤلفین و کثرت نقل بدون شائبه تبانی مذهبی باشد؛ نه بر اساس موافقت در گرایش مذهبی و توثیقات رجالی. به نظر می‌رسد نقد متون بر اساس مذهب، از بنیان عقیم است و کارایی چندانی ندارد. توثیقات رجالی نیز در مطالعاتی این چنین، مقبول هیچ کدام از اطراف بحث نیست. البته با توجه به تراجم و بررسی‌های شخصیتی روات ممکن است نتیجه‌ای بهتر و مورد قبول به دست آید. این نوشتار مبتنی بر نقل‌های تاریخی موجود در کتب حدیثی، تفسیری و تاریخی شیعه و اهل سنت با رعایت ترتیب منطقی و تاریخی آن‌ها؛ به نقد و تحلیل پرداخته است. البته متأسفانه در این موضوع، اخبار کاملاً شیعی بسیار اندک است و عموم اخبار از منابع اهل سنت اخذ شده و اصالت شیعی ندارد. به جهت رعایت اختصار و حوصله مخاطب، از ذکر متن اخبار صرف نظر کرده و به گزارش و تحلیل اکتفا می‌کنیم.

نام و نشان سلمی

نام این صحابی بدون اختلاف در منابع مشهور و معتبر، ابو عبد الرحمن عبدالله بن حبيب السلمی آمده است؛ که البته در کیفیت ضبط آن اندک اختلافی به چشم می‌خورد. برخی او را از قبیله مشهور بنی سلیم دانسته‌اند (بلاذری، انساب الأشراف، ۱۴۱۷: ۳۳۸/۱۳؛ سمعانی،

الأنساب، ۱۳۸۲: ۷/ ۱۸۰ - ۱۸۱، ح ۲۱۲۹) و برخی از مُصَرِّ (برقی، رجال، ۱۴۱۹: ۴). نام پدرش حبیب بن ربیعۃ است. در برخی منابع برادری به نام «خرشبة بن حبیب» نیز برایش ذکر شده (خطیب بغدادی، تاریخ بغدادی، ۱۴۱۷: ۹/ ۴۳۶)؛ ولی غیر از یک نام اثری از این شخص در منابع اصلی - حتی در کتاب تاریخ بغداد خطیب - یافت نشد.

مذهب سلمی

هرچند گاهی سلمی از کسانی شمرده شده است که به جهت عدم ورود در جنگ‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) از فتنه سالم مانده! (ذهبی، تاریخ اسلام، ۱۴۱۳: ۵/ ۲۴۱)؛ اما در مقابل، اخباری سلمی را یکی از همراهان علی (علیه السلام) شمرده (ابن عبدالبر، الاستیعاب، ۱۴۱۲: ۱/ ۷۷، ح ۲۱) و حتی در شمار اصحاب امیرالمؤمنین و شاگرد ایشان در فقه گزارش شده است (ابن قتیبه، المعارف، ۱۹۹۲: ۵۲۸؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۴۱۷: ۱۳/ ۳۳۸). طبری (م ۳۱۰ ق) نیز به این که سلمی از اصحاب امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است اشاره دارد (طبری، تاریخ الامم والملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۶۶۳). بنابراین گزارش ذهبی (م ۷۴۸ ق) و ابن عبدالبر (م ۴۶۳ ق) از وکیع قابل اعتماد نیست.

ثقفی (م ۲۸۰ ق)، سلمی را از کسانی می‌داند که از امیرالمؤمنین جدا شده و به معاویه پیوستند (ثقفی، الغارات، ۱۳۵۳: ۲/ ۵۲۱ و ۵۶۷). بنابر این سلمی بعد از آن که در زمره اصحاب امیرالمؤمنین بود؛ به معاویه ملحق شد.

ثقفی در این ادعا به دو گزارش تاریخی استناد کرده است که در اولین خبر، سلمی با اشاره به ناراحتی از تقسیم غنائم میان اهل کوفه در جنگ صفین، به بغض امیرالمؤمنین (علیه السلام) اعتراف می‌کند (همان، ۵۶۸/ ۲ - ۵۶۹؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۶۶۳). هرچند این گزارش به صورت مرسل نقل شده است؛ اما از آن جا که عطاء بن سائب (م ۱۳۶ ق) که راوی خبر است؛ قرآن را نزد سلمی فراگرفته (ذهبی، تاریخ اسلام، ۱۴۱۳: ۸/ ۴۸۸)، طبعاً انگیزه‌ای غیر از بیان واقع برای نقل چنین گزارشی که متضمن دنائت نفس سلمی است؛ ندارد. علاوه بر این که مطابق گزارش مسند طبری عطاء گرایش شیعی نیز نداشته است. بنابراین این نقل، دور از شائبه‌های شک‌برانگیز و قابل اعتماد است.

در خبر دیگری از ابو یوسف فسوی (م ۲۷۷ ق) که معاصر ثقفی بوده، آمده است: «عن سعد بن عبیده عن أبي عبد الرحمن السلمي و حبان بن عطية السلمی أنهما كانا يتنازعا في علي و عثمان و كان حبان يحب علياً و كان أبو عبد الرحمن يحب عثمان...» (فسوی، المعرفة والتاریخ، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۳۳ و ۱۴۷). وجود چنین گزارشی نشان از مجادله مذهبی سلمی و عثمانی بودن او دارد.

در دومین گزارش ثقفی که روشن کننده میزان بازگشت سلمی است؛ آمده است: «عن سعد بن عبیده قال: کان بین حیان و بین أبی عبدالرحمن السلمی شیء فی أمر علی علیه السلام فأقبل أبو عبدالرحمن علی حیان فقال: هل تدري ما جزأ صاحبک - یعنی علیاً علیه السلام - علی الدماء؟...» (ثقفی، الغارات، ۱۳۵۳: ۲/۵۶۸). ابن عربی نیز (م ۵۴۳ ق) همین قضیه را به صورت کامل تری بیان کرده است (ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۰۸: ۴/۱۷۸۲). طبق این دو گزارش گویا سلمی به دفاع از عثمان و تجلیل از او بسنده نکرده و تا تخطئه امیرالمؤمنین علیه السلام که به منزله ناصبی‌گری است؛ پیش رفته است. اخبار دیگری نیز با نقل‌های متعدد مبنی بر رفتارهای تند ناصبی‌گری سلمی، به چشم می‌خورد ابن عربی چون احتمال انکار آن‌ها را حتی از سوی بسیاری از اهل سنت بعید نمی‌دانسته است، در ادامه روایت می‌گوید: «خرجه الترمذی و صححه و قد رويت هذه القصة بأبين من هذا، لكن لا نفتقر إليها هاهنا وهذا حديث صحيح من رواية العدل عن العدل» (همان، ۴۳۳/۱؛ ابن کثیر، البدائنه والنهایه، ۱۴۰۷: ۲/۲۷۲) البته ممکن است گوناگونی نقل، اعتبار خبر را زیر سؤال برد.

اساتید سلمی

برخی اخبار در شمار اساتید سلمی، امیرالمؤمنین علیه السلام، عبدالله بن مسعود و عثمان را بر شمرده‌اند (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۲). و برخی تصریح خود سلمی (همان، ۲۱۲/۶؛ مقریزی، امتاع الأسماع، ۱۴۲۰: ۴/۲۸۷) یا گزارش اطرافیان مثل ابوبکر بن عیاش را در خصوص امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده‌اند: «إِنَّ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَرَأَ عَلِيَّ عَلِيٌّ» (ذهبی، تاریخ اسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸).

سمعانی در این خصوص، از امیرالمؤمنین علیه السلام و عثمان یاد کرده است (سمعانی، الانساب، ۱۳۸۲: ۷/۱۸۰)؛ ولی ابن سعد به نقل از شعبه، روایت او از عثمان را انکار کرده و طبری نیز آن را نقل کرده است: «قال شعبه: لم يسمع أبو عبدالرحمن السلمی من عثمان ولكن سمع من علی» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۲؛ طبری، تاریخ الامم والمملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۶۳). اما ذهبی بعد از ذکر این نقل قول در نقد آن می‌گوید: «وهذا فيه نظر، فإن رواية عن عثمان في الصحيح وفي كتب القرائات إنه قرأ علي عثمان و علي و ابن مسعود و زيد بن ثابت» (ذهبی، تاریخ اسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸) و در جای دیگر نیز به عرضه قرائت سلمی بر عثمان تصریح دارد (همان، ۱۱/۶۶۳). ابن حجر، خطیب بغدادی و ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) نیز سلمی را جزو روات عثمان بر شمرده‌اند (همان، ۴۶۷/۳؛ عسقلانی، الاصابه، ۱۳۸۵: ۴/۳۷۸) رقم

۵۴۶۴؛ بغدادی، تاریخ بغدادی، ۱۴۱۷: ۹/۴۳۶؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۱۴۱۲: ۷/۱۰۱). با توجه به گزارش هایی که ابن سعد و فسوی با سند خود از سلمی در خصوص یاد آوری تفویض مسند رسمی قرائت قرآن و واگذاری مصحف کوفه به او توسط عثمان بعد از اتحاد مصاحف (سال ۲۵ ق) آورده اند؛^[۴] به نظر می رسد اقراء سلمی بر عثمان مربوط به این قضیه باشد؛ که عثمان شورایی را برای هماهنگی بین مصاحف تشکیل داد و برای هر شهری نسخه ای از آن مصحف تهیه دید و سلمی را همراه مصحف کوفه به این شهر فرستاد (زرقانی، مناهل العرفان، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۶). بنابراین اقراء سلمی بر عثمان، در مقام آموزش نبوده است. نقل ذهبی از ابن مجاهد، در این خصوص مؤید این نتیجه است: «أول من أقرأ الناس بالكوفة بالقرآن التي جمع الناس عليها عثمان، أبو عبد الرحمن السلمي» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸).

در مورد اساتید سلمی از خود او منقول است پدرش که یکی از اصحاب پیامبر ﷺ بوده نیز به او قرآن تعلیم داده است (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۳)؛ اما از آن جهت که پدر سلمی استادی شناخته شده در رابطه با قرائت قرآن نبوده است و بیش از یک خبر که نمایان گر علم و فهم او از مسائل دینی است (طبری، تفسیر طبری، ۱۴۱۲: ۲۷/۵۱)، اثر دیگری از او در تاریخ نمی یابیم؛ احتمالاً مقدار کمی از قرآن را به فرزند خود تعلیم داده و او را برای فراگیری کامل قرائت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) سپرده است.

گاهی از حذیفه بن الیمان نیز به عنوان استاد دیگر سلمی یاد شده است.^[۵] در بسیاری از منابع بین شأن قرائت و روایت سلمی تفکیک قائل نشده اند.^[۶] ابن کثیر در این رابطه می گوید: «قرأ القرآن علي عثمان بن عفان وابن مسعود و سمع من جماعة من الصحابة وغيرهم» (ابن کثیر، البداهة والنهاية، ۱۴۰۷: ۹/۶). در این نقل اسمی از امیرالمؤمنین نیامده است؛ با این که چنان که پیش از این گفتیم، خود سلمی در این خصوص تصریح دارد.

با توجه به خبر ذهبی که میان قرائت قرآن و استماع حدیث تفکیک کرده است: «قرأ القرآن علي عثمان و علي و ابن مسعود و سمع منهم و من عمر» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۷). سه نکته قابل ذکر است:

اولاً نام امیرالمؤمنین (علیه السلام) به صراحت در بین اساتید قرائت سلمی ذکر شده است. ثانیاً این عبارت نشان می دهد که سلمی از اساتید قرائتش روایاتی نیز ذکر کرده است. ثالثاً نام عمر نیز در مشایخ روایت او است که در منابع دیگر کمتر به چشم می خورد. ذهبی در جای دیگر می گوید: «قلت: روايته عن عمر في سنن النسائي...» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸).

در تعبیر دیگری از ذهبی عرضه قرآن از سوی سلمی بر دیگران نیز مطرح است. او نقل می‌کند که «قال الذانی: أخذ [السلمی] القراءة عرضاً عن: عثمان و علی و ابن مسعود و أبي بن كعب و زيد بن ثابت» (همان؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۲۹۱/۴).

پس در زمره اساتید قرائت سلمی غیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، افراد دیگری مثل عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، زید بن ثابت و عثمان نیز دیده می‌شوند؛ که سلمی جهت اتقان، قرائتش را بر آن‌ها عرضه کرده است؛ اما سایر اخبار در این خصوص ناظر به روایت اخباری غیر از قرائت است.

شاگردان سلمی

در مورد افرادی که به فراگیری قرائت نزد سلمی پرداختند نام عاصم، عطاء بن سائب، یحیی بن وثّاب، أبو إسحاق، عبدالله بن عیسی، محمد بن أبی آیوب، عامر شعبی و إسماعیل بن أبی خالد دیده می‌شود (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸). ابن کثیر نیز آورده است: «قرأ عليه عاصم بن أبي النجود و خلق غيره توفى بالكوفة» (ابن کثیر، البداهة و النهایة، ۱۴۰۷: ۶/۹).

روش اقراء سلمی

سلمی را از اشراف معلمین قرآن بر شمرده‌اند (ابن حبیب، کتاب المجبر، بی‌تا: ۴۷۵). ابن سعد در توضیح روش اقراء و تعلیم سلمی آورده است: «كان أبو عبد الرحمن يقرئ عشرين آية بالغداة و عشرين آية بالعشي و يخبرهم بموضع العشر و الخمس و يقرئ خمساً خمساً؛ یعنی خمس آیات خمس آیات» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۲). وی در گزارشی نقل می‌کند که سلمی به خاطر تعلیم قرآن از کسی اجرتی نمی‌گرفت. او در رابطه با ادب سلمی در تعلیم قرآن نیز به سند خود چنین آورده است: «عن أبي عبد الرحمن أنه كره أن يقول «أسقطت» و لكن يقول: «أغفلت»؛ یعنی هرگاه فردی در قرائت کلمه‌ای را جا می‌انداخت، به جای تعبیر منفی «کلمه را جا انداختی» می‌گفت: «از این کلمه غفلت کردی». وی در جلسه اقراء در توصیه‌هایی به شاگردانش آنان را از هم‌نشینی با داستان‌سرایان و هزل‌گویان - که اسرئیلیات را رواج می‌دادند - نهی می‌کرد (همان، ص ۲۱۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۴۱۷: ۳۳۸ - ۳۳۹).

توجه سلمی به تشویق شاگردانش را چنین وصف کرده‌اند: «كان إذا قرأ عليه أحدنا القرآن قال: قد أخذت علم الله فليس أحد اليوم أفضل منك إلا بعمل» (ابن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۴۰۷: ۲/۴۲۳).

نکته جالبی در رابطه با جلسات اقراء سلمی در روایت فسوی آمده است: «عطاء بن السائب يقول: رأيت أبا عبد الرحمن وكان يقرئ الناس إذا أقرأهم يبدأ بأهل السوق» (فسوی، المعرفة و التاريخ، ۱۴۱۰: ۵۸۹/۲) که نشان از حسن تدبیر او و توجه به حال و نیاز و موقعیت مخاطب دارد.

وفات سلمی

زمان وفات سلمی، در دو سال ۷۴ و ۱۰۵ هجری ثبت شده است؛ خطیب بغدادی هر دو را مطرح کرده (بغدادی، تاریخ بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۳۷/۹) و ابن اثیر (م ۶۳۰ ق) سال ۱۰۵ را در این مورد نقل کرده است (ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۵ و ۱۲۵) ولی ذهبی این تاریخ را قابل قبول نمی داند؛ هرچند تاریخ دیگری را نیز تأیید نکرده و صرفاً آورده است: «کان من المعمرین» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵۵۷/۵). ابن جوزی در رابطه با سن سلمی می گویند: «توفی... و له تسعون سنة» (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۱۴۱۲: ۱۰۱/۷). خطیب بغدادی و ابن اثیر نیز با این که او را متوفای ۱۰۵ هجری می دانند، ولی سن وی را در هنگام وفات ۹۰ سال ثبت کرده اند (بغدادی، تاریخ البغدادی، ۱۴۱۷: ۴۳۸/۹؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۵ و ۱۲۵). حال آن که پذیرش این احتمال به معنی آن است که وی حدود سال ۱۵ هجری متولد شده و در زمان تصدی منصب اقراء (سال ۲۵ هجری) ۱۰ ساله بوده است! روشن است که این احتمال به هیچ وجه قابل پذیرش نیست. چنان که در گزارش دیگران وفات سلمی در زمان حکومت بشر گزارش شده است (ابن خیاط، تاریخ خلیفه ابن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۷۱؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۶؛ ابن کثیر، الكامل فی التاريخ، ۱۴۰۷: ۶/۹؛ طبری، تاریخ الامم والملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۶۳).

یوسفی غروی، تاریخ شناس معاصر، ابتدای حکومت بشر بن مروان بر کوفه را سال بعد از قتل مصعب در ۱۳ جمادی الأولى سال ۷۲ هجری و سال وفات او را اوائل سال ۷۵ هجری ثبت کرده است (یوسفی غروی، موسوعة التاريخ الاسلامی، ۱۴۱۷: ۴۴۰/۶ - ۴۵۵). پس وفات ابو عبد الرحمن باید میان این دو تاریخ باشد.

مدت اقراء سلمی

اخبار متعددی مدت اقراء سلمی را طول خلافت عثمان تا امارت حجاج گزارش کرده اند (بغدادی، تاریخ بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۳۷/۹؛ ابن کثیر، الكامل فی التاريخ، ۱۴۰۷: ۶/۹؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵۵۷/۵). نقل این تاریخ توسط فسوی از سعد بن عبیده طهوی که داماد سلمی است؛ موجب تقویت احتمال وفات سلمی در زمان حجاج است (فسوی، انساب الاشراف، ۱۴۱۰: ۱۳۳/۳ - ۱۳۴ و ۱۴۷).

ذهبی از ابن مجاهد نقل می‌کند «جلس فی مسجدھا الأعظم و نصب نفسه لتعلیم القرآن أربعین سنة» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۸). اخبار متعدد دیگری نیز با تعابیر مختلفی مدت اقراء سلمی را چهل سال گزارش کرده‌اند (بلاذری، انساب الاشراف، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۳۹؛ بغدادی، تاریخ بغدادی، ۱۴۱۷: ۹/۴۳۷؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/۲۹۱).

۶- عاصم بن ابی النجود

سومین فردی که در سند قرائت مشهور حفص به چشم می‌خورد عاصم کوفی است. وی در کتب تاریخ و رجال با نام عاصم بن ابی النجود و غلام جذیمة بن مالک بن نصر بن قعین بن أسد کوفی و با کنیه أبابکر معرفی شده است (بلاذری، انساب الاشراف، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۷۱؛ ابن اثیر، الکامل فی تاریخ، ۱۳۸۵: ۲/۱۲۲؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/۳۰۵ - ۳۱۰؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ۱۴۱۲: ۷/۲۷۳؛ ابن قتیبہ، المعارف، ۱۹۹۲: ۵۳۰؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۳۱۶ - ۳۱۷).

مذهب عاصم

در مورد مذهب عاصم، بیش از یک خبر در دست نیست: «وقد نص الشیخ الجلیل عبدالجلیل الرازی (المتوفی بعد سنة ۵۵۶ ق) - و کان شیخ ابن شهر آشوب و شیخ أبی الفتوح الرازی المفسر فی کتابه نقض الفضائح - علی تشیع عاصم و أنه مقتدی الشیعة» (صدر، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ۱۳۵۴: ۳۴۶). این خبر مهم‌ترین دلیل بر تشیع عاصم است.

در خبر دیگری، عاصم در مقابل حجاج ارادت خود را نسبت به امام حسن و حسین (علیهم السلام) به عنوان ذریه رسول خدا ﷺ ابراز می‌دارد؛ که البته نمی‌توان آن را دلیل بر تشیع مذهب او دانست (سبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۴۱۸: ۱/۵۵۳)؛ اما خبر دیگری که از ابوهشام الرفاعی نقل شده؛ می‌تواند مؤید تشیع او باشد؛ زیرا در این خبر به صراحت آمده است: «... أنبأ أبو بکر عن عاصم قال: قال لی رجل: هل لک فی رجل من الفقهاء؟ فانطلقت معه فأدخلنی علی شیخ کبیر حوله جماعة کأن علی رؤوسهم الطیر فجلست فقال: «أشهد أن ألی بن أبی طالب و الحسن و الهسین و المختار یبعثون قبل یوم القیامة فیملآن الأرض عدلاً کما ملئت ظلماً. قیل: کم یمکثون فی العدل سنة؟ قال: ایش سنة و ایش مائة سنة و ایش ألف سنة. قالوا: نشهد أنك صادق، فقلت: أشهد أنك کاذب، ثم لقیته اباً وائل فحدّثته...» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/۱۳۸ - ۱۴۰)؛ که غیر از اشاره به عجم بودن عاصم، از جهت در بر داشتن اعتقاد او به رجعت، می‌توان تشیع عاصم را از آن استفاده کرد.

اساتید عاصم

عاصم تصریح دارد که از نوجوانی در جلسات تعلیم قرآن سلمی رفت و آمد داشته است (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۳؛ اربلی، کشف الغمه، ۱۴۲۱: ۱/۱۳۲). در رابطه با شاگردی عاصم نزد سلمی دو تعبیر آمده است: «قرأ علیه عاصم بن أبی التَّجُود» (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۴۰۹: ۹/۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۵/۵۵۷) و «علیه تلقن عاصم القرآن» (همان). ظاهراً منظور از تلقین قرائت همان یادگیری است؛ چنان که در این خبر آمده است: «ما أقرأنی أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن السلمی... فکنت أرجع من عنده، فأعرض علی زَرَّ» (بغوی، معالم التنزیل، ۱۴۲۰: ۱/۵۵؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/۲۸۷؛ حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۴/۱۴۷۴)؛ از همین رو برخی زَر بن حبیش را نیز در ردیف اساتید عاصم برشمرده اند (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/۱۳۸ - ۱۴۰؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/۲۲۰ - ۲۲۱). اقراء و تلقین از یک قاری و عرضه آن بر قاری دیگر، نشان از اتقان قرائت او دارد (مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/۲۹).

شاگردان عاصم

ابن قتیبة (م ۲۷۶ ق)، ابوبکر بن عیاش و حفص را دو فردی دانسته که هر دو بر عاصم قرائت کردند؛ اما در حروف زیادی با هم اختلاف داشتند (ابن قتیبة، المعارف، ۱۹۹۲: ۵۳۰). در شمار شاگردان عاصم اسامی زیادی از جمله حماد بن شعیب و سلام بن سلیمان، مفضل بن محمد ضبی، أعمش و نعیم بن میسرة به چشم می‌خورند (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/۲۲۰ - ۲۲۱؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/۱۳۸ - ۱۴۰؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/۳۰۵ - ۳۱۰؛ اربلی، کشف الغمه، ۱۴۲۱: ۱/۱۳۲). در خبر ذهبی، محمد بن متوکل قرائت خود را از طریق یعقوب به سلام بن سلیمان می‌رساند (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۴/۴۶۲). أبان بن تغلب که از بزرگان شیعه به حساب می‌آید نیز از افرادی دانسته شده که قرائت خود را بر عاصم عرضه کردند (عاملی، اعیان الشیعه، ۱۴۰۶: ۷/۴۰۸).

روش اقراء عاصم

در مورد روش اقراء عاصم، ذهبی به نقل از قاری کوفی معاصر او، إمام ابوبکر اسدی آورده است: «قال لی عاصم: ما أقرأنی أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن السلمی کان قد قرأ علی علی رضی الله عنه فکنت أرجع من عنده فأعرض علی زَرَّ... وقال ابوبکر بن عیاش: لا أحصى ما سمعت أبا إسحاق السبئی یقول: ما رأیت أحدًا أقرأ من عاصم ما أستمثنی أحدًا من أصحابه» (ذهبی،

تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/ ۱۳۸ - ۱۴۰). این تمجید از آن جهت دارای اهمیت است که در همین خبر أبو إسحاق جزو افراد معروف به فصاحت معرفی شده است. در ادامه نیز ذهبی با خبر دیگری امتیازات عاصم را مورد تأکید قرار داده است: «قال الحسن بن صالح: ما رأيت أحدا قط أفصح من عاصم إذا تكلم يكاد تدخله خيلاء... وقال سلمة بن عاصم: كان عاصم بن أبي النجود ذا نسك و أدب و كان له فصاحة و صوت حسن...» (همان). حموی در ادامه خبر عرضه قرائت عاصم بر زر آورده است: «... زر بن حبیش فإنه كان قد جمع بين العلم و العمل، و كان عارفا بالنحو و الغريب، عالما بالتأويل و التنزيل. قرأ على عثمان و على عبدالله بن مسعود. و كان فصيحاً... و لما مات السلمي جلس عاصم مكانه في المسجد الجامع بالكوفة... و كان عاصم صاحب همز و مدّ، و قراءة شديدة، و كان شديد التنطع» (حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۴/ ۱۴۷۴). با توجه به جایگاه علمی سلمی و زر بن حبیش و اعتباری که برای قرائت هر دوی آنها ثابت است؛ می‌توان به اتقان بی‌رقیب قرائت عاصم پی برد. علامه حلی قرائت اُبی بکر بن عیاش از عاصم را برترین قرائات دانسته و آن را بر قرائت حمزة و کسایی که به جهت فراوانی موارد إدغام و إمالة و مدّ دارای تکلف هستند؛ ترجیح داده است (حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۱۴۱۲: ۵/ ۶۴ - ۶۵).

توصیف رجالیان از عاصم

ابن عساکر او را در طبقه سوم یا چهارم راویان کوفی معرفی کرده؛ طی اخبار متعددی او را یک عالم نحوی، صالح، با اخلاق و مورد وثوق دانسته؛ کلامش را به جهت فصاحت و فخامت، مشهور و قرائتش را به جهت أخذ و عرض هم‌زمان بر دو قاری، برترین قرائات و ملاک صحت در موارد اختلاف دانسته و از او به عنوان برترین راوی قرائت زید بن ثابت و هم‌ردیف اعمش در قرائت عبدالله بن مسعود یاد کرده است. او همواره مورد توجه و احترام بزرگان و دارای وجهت اجتماعی بوده است (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/ ۲۲۳ - ۲۴۲؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/ ۳۱۶)؛ تا جایی که اعمش خود را در منزلت، غیر قابل مقایسه با او دیده و گفته است: «... إنه أهدى إلینا قارورة دهن، و إن القلوب جبلت علی حبّ من أحسن إلینا» (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/ ۲۲۳). اما در میان این همه تمجید تنها ضعفی که مکرر به او نسبت داده شده است؛ ضعف حافظه و اضطراب و خطا در نقل حدیث است (همان؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۴۱۰: ۶/ ۳۱۶ - ۳۱۷؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/ ۱۳۸ - ۱۴۰). اما در عین حال، صالح و ثقه و قرائتش

مورد تأیید شمرده شده است (طبری، تاریخ الامم والملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۴۷؛ ابن اثیر، شذرات الذهب، ۱۴۰۶: ۲/۱۲۲ - ۱۲۳؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/۱۳۸)؛ هرچند برخی اعمش را در قوت حافظه برتر از عاصم دانسته‌اند (ابن خلدون، تاریخ، ۱۴۰۸: ۱/۳۸۹).

وفات عاصم

اغلب مورخان وفات عاصم را در کوفه به سال ۱۲۸ قمری ثبت کرده‌اند (طبری، تاریخ الامم والملوک، ۱۳۸۷: ۱۱/۶۴۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۱۴۱۵: ۲۵/۲۲۳ - ۲۴۲؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳۸۵: ۵/۳۵۲؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/۱۳۸ - ۱۴۰). حموی وی را جزو طبقه سوم تابعین کوفی و متوفای سال ۱۲۹ قمری در شام دانسته است (حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۴/۱۴۷۴ - ۱۴۷۵). مقریزی نیز وفات او را اواخر سال ۱۲۷ یا اوایل سال ۱۲۸ قمری دانسته است (مقریزی، امتاع الاسماء، ۱۴۲۰: ۴/۳۰۵ - ۳۱۰).

مدت اقرء عاصم

با توجه به این که سلمی نهایتاً در سال ۷۵ هجری از دنیا رفته و سال وفات عاصم نیز قبل از سال ۱۲۷ هجری نبوده است؛ می‌توان گفت عاصم بیش از ۵۰ سال متصدی مسند قرائت در کوفه بوده است؛ زیرا خبری بر عدم تصدی این مسند تا پایان عمرش گزارش نشده است.

۷ - حفص بن سلیمان

آخرین فردی که در این سند موجود است حفص بن سلیمان است.

نام و نشان حفص

نام و نسب کامل این قاری به صورت حفص بن سلیمان أبو عمر أسدی غاضری بزاز کوفی ثبت شده است. او را فرزند همسر دوم عاصم معرفی کرده، و یکی از دو راوی قرائت عاصم و برخی (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۱/۸۶ - ۸۸؛ عسقلانی، الإصابة، ۱۳۸۵: ۸/۴۷۲؛ طوسی، رجال، ۱۴۱۵: رقم ۲۳۲۳)،^[۷] اعلم راویان و طریق قرائت اهالی مشرق دانسته‌اند (زركلی، الاعلام، ۱۹۸۹: ۲/۲۶۴). حموی در نسب او، نام مغیره أبوعمر بن أبی داود را نیز به عنوان پدر حفص اضافه کرده و توضیح داده است که نسبت او به بزاز به جهت شغلش بوده (حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۳/۱۱۸۰). او در سال ۹۰ قمری متولد شده و برترین قاری بغداد به حساب می‌آمده است؛ وی بعد از مجاورت درمکه نیز به عنوان برترین قاری مورد مراجعه مردم بوده است (همان؛ زركلی، الاعلام، ۱۹۸۹: ۲/۲۶۴).

مذهب حفص

در بررسی مذهب او، به روایت شیخ طوسی برمی‌خوریم که حفص را در میان اصحاب امام صادق (علیه السلام) برشمرده است (طوسی، رجال، ۱۴۱۵: رقم ۲۳۲۳)؛ اما این مقدار برای اثبات تشیع افراد کفایت نمی‌کند، زیرا آن حضرت راویانی از اهل سنت نیز داشته‌اند. البته تشیع عاصم، به جهت ارتباط نزدیک او با حفص، قرینه خوبی بر تقویت احتمال تشیع حفص است.

اساتید و شاگردان حفص

جزری در مورد روایت او آورده است: «روایت حفص از عاصم، همان قرائت عامه است که قرائت همه صحابه بوده و همواره در زمان پیامبر ﷺ و پس از رحلت ایشان تا کنون به عنوان متن قرآن شناخته شده و قرائات مختلف با آن سنجیده شده‌اند» (ابن الجزری، غایة النهایة، ۱۴۲۷: ۱/ ۲۵۴) بنابر چنین اخباری او شاگرد بی‌واسطه عاصم بوده است. البته او راوی اخبار افراد دیگری نیز بوده است: «... و روی عن: علقمة بن مرثد و ثابت البنانی و ابن إسحاق و کثیر بن زاذان و محارب بن دثار و إسماعیل السّدی و لیث بن أبی سلیم و طائفة...» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۱/ ۸۶ - ۸۸). اما او را اعلی‌ترین راویان و شاگردان قرائت عاصم دانسته‌اند (طوسی، رجال، ۱۴۱۵: رقم ۲۳۲۳؛ حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۱۸۰؛ مقربزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/ ۳۰۵ - ۳۱۰؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۸/ ۱۳۸ - ۱۴۰) و در میان اخبار استاد قرائت دیگری برای او گزارش نشده است.

ذهبی نام عمرو بن الصَّبَّاح و عبید بن الصَّبَّاح و أبوشعیب القَوَّاس و حمزة بن القاسم و حسین بن محمد المروزی و خلف الحدَّاد و أبوعمر و الدَّانی را در خیل افراد زیادی که قرائت را از او گرفته‌اند؛ برده است (همان، ۱۱/ ۸۶ - ۸۸).

روش اقرای حفص

راوی دیگر قرائت عاصم، ابابکر بن عیاش است. حفص تفاوت این دو روایت را این‌گونه شرح داده است: «قال أبو عمرو حفص بن سليمان الدوري: قال لي عاصم: ما كان من القراءة التي أقرأتك بها، فهي القراءة التي [أقرئت] بها على أبي عبد الرحمن السلمي، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه و ما كان من القراءة التي أقرأت بها أبا بكر بن عياش، فهي القراءة التي كنت أعرضها على زر بن حبيش، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. و قال أبو عمر البزار حفص بن سليمان، عن عاصم بن أبي النجود و عطاء ابن السائب و شهر بن أيوب الثقفي و ابن أبي ليلى، عن أبي عبد الرحمن السلمي: ... و كنت ألقى على بن أبي طالب فأسأله فيخبرني و يقول لي: عليك

بزید بن ثابت، فأقمت علی زید ثلاث عشرة سنة أقرأ علیه فیها القرآن...» (مقریزی، امتاع الاسماع، ۱۴۲۰: ۴/ ۳۰۵ - ۳۱۰). بنابراین قرائت حفص همان قرائت امیر مؤمنان (علیه السلام) است؛ برخلاف قرائت ابابکر که از طریق عبدالله بن مسعود به پیامبر منتسب است. توجه به این خبر در کنار مطالبی که پیش از این در میزان اعتبار قرائت عبدالله بن مسعود گذشت؛ برتری غیر قابل مقایسه این دو روایت را روشن می‌کند.

توصیف رجالیان از حفص

ذهبی او را حجت در قرائت، فصیح و مشهور به صحت ضبط قرآن دانسته است: «... و كان حجة في القراءة، واهيا في الحديث... قال صالح جزرة: ... وقرأ القرآن على عاصم موات و جوده و كان القدماء يعدون حفصا في الإتقان للحروف فوق أبي بكر بن عياش و يصفونه بالضبط...» (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۱/ ۸۶ - ۸۸).

برخی اخبار در بر دارنده تعبیری است که نشان از شهرت قرائت حفص و برتری آن دارد؛ ولی چگونگی آن را روشن نمی‌کند؛ مثل خبر سمعانی از شهرت احمد بن سهل به قرائت حفص (سمعانی، الأنساب، ۱۳۸۲: ۷/ ۲۹۶). اما حموی ضبط او را برتر از شعبة - راوی دیگر عاصم - دانسته و شرح داده است: «حفص بن سليمان... الإمام القاريء راوی عاصم بن أبي النجود، كان ربيب عاصم ابن زوجته فأخذ عنه القراءة عرضا و تلقينا...» (حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۱۸۰). ذهبی نیز به نقل از شیخ القراء، أبوعمر، قرائت حفص را به حسن ضبط و إتقان حروف وصف کرده، امتیاز مجود و بی نقص بودن قرائت و تکرار آن نزد عاصم را برایش برشمرده، وی را فصیح‌تر از ابی‌بکر بن عیاش و حجت در قرائت دانسته؛ هرچند حفص در نقل حدیث سهل انگار بوده است (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۱/ ۸۶ - ۸۸).

وفات و مدت اقرء حفص

هر چند در مورد مدت قرائت حفص، تصریحی در اخبار دیده نمی‌شود؛ اما پیش از این گفته شد که عاصم در سال ۱۲۹ هجری از دنیا رفته است. حفص نیز طبق خبر حموی و ذهبی در سال ۱۸۰ یعنی در سن ۹۰ سالگی از دنیا رفته است (حموی، معجم الادباء، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۱۸۰؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۱۳: ۱۱/ ۸۶)؛ زیرا ضبط سال تولد او در خبر ذهبی و زرکلی در سال ۹۰ هجری بوده است (همان؛ زرکلی، الاعلام، ۱۹۸۹: ۲/ ۲۶۴). بنابر این روشن می‌شود که حفص بیش از ۵۰ سال متصدی مسند قرائت بوده است.

نسبت قرائت حفص از عاصم و مصحف موحد توسط عثمان

علامه معرفت می‌فرماید: قرائت حفص از عاصم بین مسلمین متواتر است یعنی حتی قراء بزرگی که برای خود قرائت مخصوص داشته‌اند در واقع قرائتشان حاشیه بر این قرائت است و فقط این تواتر قطع‌آور است (معرفت، صيانة القرآن من التحريف، ۱۴۱۸: ۲۲۰). ایشان این مطلب را بیش از این توضیح نداده و در ادامه کلام برخی از علما در رابطه با ضروری بودن تواتر قرآن را نقل می‌کنند. به نظر می‌رسد این مطلب نیاز به توضیح دارد و به این سادگی قابل قبول نیست.

علل تصمیم عثمان برای توحید مصاحف

در سال ۲۵ هجری - بنا بر قول دقیق - وقتی عثمان بعد از صحبت‌های حذیفه بن یمان تصمیم به توحید مصاحف گرفت، شورایی برای نگارش قرآن انتخاب کرد که البته در طول زمان تعداد افراد آن بیشتر شد.

برخورد صحابه با توحید مصاحف توسط عثمان

شورای منتخب عثمان قرآن را به نگارش در آوردند. اکثر صحابه از جمله امیرالمؤمنین (علیه السلام) شاهد و ناظر بر این جمع‌آوری بودند و نه تنها با این اقدام عثمان مخالفتی نکردند بلکه بر آن صحه گذاشتند (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴: ۵۴ / ۱).

رفتار عثمان در رابطه با مصحف جدید و مصاحف دیگر

عثمان پس از جمع قرآن و تهیه چند نسخه از آن، این نسخه‌ها را برای شهرهای مهم اسلامی - یعنی مکه، بصره، کوفه، شام، مصر - ارسال کرد و نسخه‌ای هم در شهر مدینه نگاه داشت. وی هر یک این مصاحف را به همراه یک قاری مورد اعتمادش به شهرهای مورد نظر فرستاد. از جمله مصحف کوفه را همراه عبدالله بن حبیب ابوعبدالرحمن السلمی به این شهر فرستاد. سلمی از این تاریخ تا پایان عمر یعنی حدود سال ۷۵ هجری به مدت تقریباً ۵۰ سال این مصحف را به مردم تعلیم می‌داد.

افراد مرتبط با مصحف کوفه

ابوعبدالرحمن سلمی قرآن را از عثمان فراگرفته بود و بر امیرالمؤمنین (علیه السلام) و برخی دیگر از صحابه عرضه کرده بود. این قرائت مطابق با همان مصحفی بود که عثمان جمع‌آوری کرده بود.

بعدها عاصم بن بهدلة ابی النجود این قرائت را بی کم و کاست از ابوعبدالرحمن سلمی آموخت و بعد از او از سال ۷۵ هجری تا پایان عمر یعنی ۱۲۹ هجری، بیش از ۵۰ سال سمت رسمی قرائت در کوفه بر عهده عاصم بود. البته قراء دیگری نیز بودند که به جهت عظمت، دقت، فصاحت و علم عاصم توان مقابله با او را نداشتند.

بعد از این دوران حفص بن سلیمان که ربیب عاصم بود و قرائت او را بی کم کاست نقل می کرد؛ به سمت اقراء رسید. البته به جهت حضور شاگرد دیگر عاصم یعنی ابوبکر بن عیاش در شهر کوفه، اقراء حفص در شهر کوفه نبوده است.

بین این دو قرائت تفاوت فاحشی بر قرار است و از توضیح خود عاصم در خصوص این تفاوت فهمیده می شود قرائتی که به حفص آموخته شده است قرائتی است که عاصم از سلمی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرا گرفته بوده و قرائت ابوبکر قرائتی است که عاصم از زر بن حبیش از ابن مسعود آموخته بوده است.

حفص نیز تا پایان عمرش یعنی سال ۱۸۰ هجری، بیش از ۵۰ سال در بغداد و مکه در سمت اقراء بوده است.

خصوصیات مصحف کوفه

خصوصیت این قرائت مطابقت آن با مصحف عثمان است که مورد تأیید صحابه به خصوص امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است.

علت مخالفت عبدالله بن مسعود با توحید مصاحف

در میان همه صحابه کسی غیر از ابن مسعود با این قرائت مخالفت نداشته است. در کشف منشأ مخالفت ابن مسعود باید به این نکته توجه داشت که ابن مسعود در زمان عمر و تقریباً با اندکی فاصله بعد از شکل گیری شهر کوفه به این شهر وارد شده و چند سالی قبل از ورود مصحف عثمانی به این شهر سمت رسمی اقراء را بر عهده داشته است.

ظاهراً علت اصلی تصمیم عثمان به جمع آوری قرآن و از بین بردن مصاحف دیگر، قرائت ابن مسعود باشد. قرینه این مطلب نیز کلام حذیفة بن یمان و نقلی است که او از سپاه اسلام در فتح ارمنستان بیان کرده بود. او شاهد و گزارش گر اختلاف فراوانی بین سربازان عراقی و شامی در قرائت قرآن بود که حتی گاهی به منازعات سختی منجر می شد. سپاه اسلام در ارمنستان از عراقیان و شامیان تشکیل شده بود. عراقیان قرآن را از ابن مسعود و شامیان از ابوالدرداء آموخته بودند.

در مورد قرائت ابوالدرداء نکته خاصی نقل نشده است. ولی از ابن مسعود مطالب و نکات فراوانی نقل شده است که نشان می‌دهد تغییراتی که او در قرآن اعمال می‌کرده بیش از اختلاف قرائت بوده است. تا جایی که گاهی برخی از کلمات قرآن را به جهت عدم فهم مخاطب به کلمه‌ای مفهوم‌تر تغییر داده و گاهی برای توضیح شأن نزول قرآن کلمه‌ای را به آیه اضافه کرده است. او سوره‌های حمد و معوذتین را اصلاً جزو قرآن نمی‌دانسته است. این مطلب تاریخی قرینه‌ای است بر این که عثمان به جهت جلوگیری از این انحرافات و گسترش آن‌ها تصمیم به اتحاد مصاحف و حذف مصاحف مختلف گرفت.

مصحف عثمان باید به عنوان مصحف صحابه معرفی می‌شد تا اعتبار آن موجه باشد. ابوعبدالرحمن سلمی در نقلی تصریح دارد که قرائت همه صحابه از جمله عثمان و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) یکسان بوده است.

نتیجه

قرائت سلمی قرائت شایع میان تمام صحابه غیر از ابن مسعود بوده است. ابن مسعود قاری کوفه بوده و اختلافات مشهود در جنگ ارمنستان، متعدد و گسترده و بین گروه‌های مختلف نبوده است؛ بلکه تنها قرائت متفاوت با قرائت شایع میان سربازان مسلمان، قرائت شاگردان ابن مسعود بوده است. یعنی تنها قرائت شایع که به تواتر رسیده و اجتهاد در آن راه نداشته؛ بلکه مستند به قرائت پیامبر بوده؛ قرائت حفص بوده است.

سایر قرائات حاصل اجتهاد قاریان و با انگیزه تفنن و برتری طلبی و به عنوان فرع بر قرائت پیامبر ارائه می‌شد و خود قاریان نیز ادعای مستند بودن آن را نداشتند بر خلاف حفص که قرائتش شایع بوده و حتی شیخ صدوق سند قرائتش را به او رسانده است.

کثرت اجتهاد قاریان ابن مجاهد را به فکر تحدید قرائت‌ها انداخت. حال آن‌که همین کار موجب برجسته شدن این قرائات اجتهادی و سندسازی برای آن‌ها و توهم هم‌عرض بودن آن‌ها با قرائت حفص شد.

روایات سبعة احرف سال‌ها پس از عصر پیامبر و در دوران ابن مجاهد برای اولین بار حمل بر تنوع قرائات شده و این حمل پایه درستی ندارد. مفهوم درست این روایت حمل آن بر همان روایات صادر از ائمه مبنی بر بطون معنایی آیات قرآن است.

پیوست‌ها

[۱] اشاره به کلام حضرت، ر. ک: الغارات، ۱/ ۱۵۱: «ها انّ هاهنا لعلماء جمّاً و أوماً الى صدره» و ۱۷۸: «انّ تحت الجوانح منّى لعلماء جمّاً».

[۲] ثعلبی، الكشف و البیان، ۱۴۲۲: ۱/ ۸۵: «... حدثني الذين كانوا يقرءوننا عن عثمان بن عفّان و عبد الله بن مسعود و أبي بن كعب...». ظاهراً کلمه «عن» زائد است و اسامی بدل از «الذين» می باشد. چنان که بعداً خطیب بغدادی در تاریخ بغداد (ج ۹، ص ۳۱۶) ذیل عنوان صالح بن عبد الله أبو عبد الله الترمذی رقم ۴۸۵۱ عبارت را چنین نقل می کند: «حدثني النفر الذين كانوا يقرءوننا من أصحاب رسول الله ﷺ عثمان بن عفّان و عبد الله بن مسعود و أبي بن كعب...» و هم چنین ابن عطیه در المحرر الوجیز (ج ۱، ص ۱۰) عبارت را چنین نقل می کند: «حدثنا الذين كانوا يقرءوننا القرآن كعثمان بن عفّان و ابن مسعود...».

[۳] این مطالب در رابطه با ابوعبد الرحمن سلمی در بخش مربوط به او مستندسازی خواهد شد.

[۴] ر. ک: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ۶/ ۲۱۲: «ذاک [ای عثمان] أجلسني هذا المجلس» فسوی، المعرفة و التاريخ، ۱۴۱۰: ۲/ ۵۹۰: «ذاک أقعدني مقعدی هذا». البته ممکن است این عبارت به گونه دیگری نیز معنا شود. عبارت به صورت کامل این چنین است: «عن أبي عبد الرحمن السلمی عن عثمان قال: قال رسول الله ﷺ: خيركم من تعلم القرآن و علمه. قال: فقال أبو عبد الرحمن: فذاک أجلسني هذا المجلس» ممکن است منظور از «ذاک» تعلیم قرآن باشد و منظور از «هذا المجلس» بزرگی و برتری بر دیگران باشد. در این صورت مراد آن است که با توجه به روایت عثمان از پیامبر معلم قرآن بهترین مردم است و اگر می بینید که من در مقامی برتر نشسته‌ام به جهت تعلیم قرآن است. این برداشت در کلام ابن جزری مورد توجه است (ر. ک: النشر فی القرائات العشر، ۱/ ۳).

این برداشت با «فاء» تفریع در «فذاک» هماهنگ است ولی طبق این روایت تمام شاگردان و کسانی که نزد او قرآن می خواندند نیز باید همین مقام را داشته باشند. زیرا طبق روایت «من تعلم» نیز مانند «من علم» بهترین است. با توجه به این مطالب همان معنای مذکور در متن مناسب‌تر به نظر می رسد. نقل فسوی مؤید معنای مذکور در متن است؛ که بعد از حدیث «خيركم من تعلم القرآن و علمه» چنین می گوید: «قال: و أقرأ أبو عبد الرحمن السلمی فی إمرة عثمان حتی كان الحجاج. قال: ذاک أقعدني مقعدی هذا». در این عبارت برگشت «ذاک» به عثمان در جمله قبل روشن تر است.

[۵] ابن‌عبدالبر در الاستیعاب، ۱۴۱۲: (ج ۱، ص ۳۲۲، رقم ۴۷۷) می‌گوید: «یروی عن علی و عثمان و حذیفة بن الیمان». ظاهراً این عبارت ناظر به روایت است و نه قرائت. خطیب بغدادی در تاریخ بغداد (ج ۹، ص ۴۳۶) می‌گوید: «سمع... حذیفة بن الیمان» و ابن‌اثیر در اسد الغابة، ۱۳۸۵: (ج ۱، ص ۴۴۴، رقم ۱۰۵۳) می‌گوید: «روی عن عثمان و علی و حذیفة».

[۶] مانند خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، ۱۴۱۷: ۴۳۶/۹ که می‌گوید: «سمع عثمان بن عفان و علی بن أبی طالب و عبد الله بن مسعود و حذیفة بن الیمان و أبی موسی الأشعری».

[۷] در عداد اصحاب الصادق (علیه السلام).

منابع

١. ابن أثير، على بن محمد جزري، اسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ق.
٢. ابن أثير، على بن محمد جزري، الكامل في التاريخ، بيروت: دارصادر، ١٣٨٥ق.
٣. ابن أثير، على بن محمد جزري، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ق.
٤. ابن جزري، محمد بن محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٧ق.
٥. ابن جوزي، عبدالرحمان بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٦. ابن حبيب، ابو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بي.تا.
٧. ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، الاصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار صادر، ١٣٨٥ق.
٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ، بيروت: دار الفكر، چاپ دوم، ١٤٠٨ق.
٩. ابن خياط، أبو عمرو الليثي، تاريخ خليفة بن خياط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
١٠. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠ق.
١١. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت: دار الجيل، دوم، ١٤١٢ق.
١٢. ابن عربي، محمد بن عبد الله، احكام القرآن، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٨ق.
١٣. ابن عساكر، ابوالقاسم علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
١٤. ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
١٥. ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم، المعارف، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم، ١٩٩٢م.

۱۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۷ق.
۱۷. إربلى، على بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة، قم: رضى، ۱۴۲۱ق.
۱۸. امين عاملی، محسن، اعيان الشيعة؛ بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۹. برقى، احمد بن محمد بن خالد، رجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۰. بغوی، حسين بن مسعود، معالم التنزيل، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۱. بلاذری، احمد بن يحيى، انساب الاشراف، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۷ق.
۲۲. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، قم: وجدانى، بی تا.
۲۳. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف و البیان، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۴. ثقفی، ابواسحاق ابراهيم بن محمد، الغارات؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳ش.
۲۵. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البرصان و العرجان و العميان و الحولان، بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۰ق.
۲۶. حجتی، سيد محمدباقر، تاريخ قرآن كريم، تهران: فرهنگ نشر فرهنگ اسلامي، چاپ یازدهم، ۱۳۷۷ش.
۲۷. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل؛ تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۱ق.
۲۸. حلی، حسن بن يوسف، منتهی المطلب فى تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم الأدباء، بيروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاريخ بغداد، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۱. ذهبی، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام، بيروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۳۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فى علوم القرآن، بيروت: دارالكتاب العربی، ۱۴۱۵ق.
۳۳. زركشى، بدر الدين محمد، البرهان فى علوم القرآن، بيروت: دارإحياء الكتب العربية، ۱۳۷۶ق.

۳۴. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ دوم، ۱۹۸۹م.
۳۵. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق.
۳۶. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الأنساب، هند: دائرة المعارف العثمانية، چاپ دوم، ۱۳۸۲ق.
۳۷. صدر، سید حسن، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، قم: أعلمی، ۱۳۵۴ش.
۳۸. صدوق، محمد بن علی، کتاب الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ش.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، رجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ۱۴۱۵ق.
۴۳. علامی، ابوالفضل، پژوهشی در علم تجوید، قم: زمزم هدایت، چاپ هفتم، ۱۳۹۲ش.
۴۴. فاضل لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار، ۱۳۸۱ش.
۴۵. فاضل لنکرانی، محمد، دراسات فی الاصول، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار، ۱۴۳۰ق.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۹۶ش.
۴۷. فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة و التاريخ، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق.
۴۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۵۰. معرفت، محمد هادی، صيانة القرآن من التحريف، قم: دفتر نشر اسلامی جامعه مدرسين، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
۵۱. مقریزی، احمد بن علی، إمتاع الأسماع، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

۵۲. هلالی کوفی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: انتشارات الهادی، ۱۴۱۵ق.
۵۳. یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعة التاريخ الإسلامی، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۱۷ق.