

۶۳۷

جمع و تدوین قرآن:

بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی*

هارالد موتسکی

مرتضی کریمی نیا

مقدمه مترجم

هارالد موتسکی (Harald Motzki) متولد سال ۱۹۴۷ در هلند و استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه نایمخن (Nijmegen) در همان کشور است. وی امروزه مهم‌ترین و پرکارترین اسلام‌شناس غربی در زمینه سیره و حدیث نبوی به شمار می‌آید. بیشترین شهرت و تخصص موتسکی، مطالعات حدیثی و سیره نبوی است. اما از وی کتاب‌ها و مقالاتی در زمینه تاریخ قرآن و تاریخ فقه نیز به سه زبان انگلیسی، آلمانی و هلندی انتشار یافته است. وی همچنین مؤلف چند مقاله عمومی چون «احصان و تحصن»، «عده»، «مصحف»، «ناموس»، «نکاح و طلاق» در دائرةالمعارف قرآن (ویراسته جین دمن مک‌اولیف، لایدن، بریل، ۲۰۰۱-۲۰۰۵) است. از جمله آثار اخیر وی، می‌توان به سه کتاب مهم‌اش در زمینه تاریخ روایات فقهی اهل سنت، حدیث پژوهی در غرب و مجموعه مقالات سیره نبوی اشاره کرد.

۵۴۷۲

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," in *Der Islam*, 78 (2001) pp. 1-31.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پژوهشی در کار موتسکی، گرایش عالمانه و محققانه وی در اعتباربخشی مجدد به مجموعه روایات اسلامی به‌ویژه در زمینه سیره نبوی و تفسیر قرآن است. از این نظر، وی را باید مهم‌ترین و جدی‌ترین منتقد آرای شکاکانه گلدتسیهر و شاخه در اسلام‌شناسی غربیان دانست. گفتنی است در سال ۱۳۸۵ شمسی، دبیرخانه جایزه بین‌المللی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران جایزه ویژه کتاب سال سیره نبوی را به خاطر پژوهش‌های نو، روشمند و خلاق آقای موتسکی و انتشار سه کتاب فوق‌الذکر به وی اعطا کرد.

از موتسکی تاکنون چند مقاله به فارسی ترجمه یا معرفی شده است. مؤسسه آموزشی و پژوهشی دارالحدیث در قم دست‌اندرکار ترجمه یکی از مهم‌ترین آثار وی در حوزه حدیث پژوهی در غرب است. این اثر که *Hadith: Origins and Developments* نام دارد، در سال ۲۰۰۴ میلادی در انگلستان انتشار یافته و حاوی ۱۸ مقاله اصلی از محققان غربی و مسلمان در زمینه حدیث نبوی است که طی چند دهه اخیر انتشار یافته است. مقدمه این کتاب، مقاله بلندی در شصت صفحه به قلم خود موتسکی در معرفی حدیث پژوهی در غرب، پرسش‌ها و روش‌هاست که ترجمه فارسی آن در مجله علوم حدیث (سال نهم، ش ۲۷-۳۸، زمستان ۱۳۸۴) انتشار یافته است.

مقاله مهم دیگر وی راجع به مصنف عبدالرزاق صنعانی و تاریخ‌گذاری روایات نبوی است که به قلم دکتر شادی نفیسی ترجمه و در مجله علوم حدیث (سال دهم، ش ۴۰، تابستان ۱۳۸۵) انتشار یافته است. در این مقاله، موتسکی بار دیگر با دقت و توجه به دو رویکرد منبع‌شناسی و روایی - تاریخی، کوشیده است تا نشان دهد که چگونه و تا چه اندازه می‌توان از قابل اعتماد بودن سلسله روایان احادیث مطمئن شد. آثار ارزشمند منبع‌شناسانه معدودی در حوزه تفسیر منتشر شده‌اند، اما سعی وی در این مقاله آن است که نشان دهد این موضوع را می‌توان در حیطه احادیث فقهی هم که نظریه ساخت بر آن مبتنی است، با موفقیت آزمود. وی با بررسی مصنف عبدالرزاق، به این نتیجه رسیده است که تئوری‌ای که گلدتسیهر، شاخه و بسیاری دیگر از اسلام‌شناسان غربی مدافعش بوده‌اند و با آن، به طور کلی ارزش میراث حدیثی را به عنوان مأخذ تاریخی قابل اعتماد انکار می‌کنند، مطالعات تاریخی درباره اسلام در قرون نخست را از مأخذی مهم و کارآمد محروم می‌سازد.

ادله‌ای که در این مقاله فوق‌الذکر مطرح شده، به طور کامل‌تر در رساله دکتری وی پردازش و مستدل شده است. این رساله به آلمانی در سال ۱۹۹۱ در اشتوتگارت منتشر شد و در سال ۲۰۰۲ میلادی، انتشارات بریل در لایدن (هلند) ترجمه‌ای انگلیسی از آن را به انتشار رسانید که مشخصات کتاب‌شناختی آن‌ها چنین است:

Motzki, Harald, *Die Anfänge islamischer Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands, vol. 50, 2, Stuttgart, 1991.

Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion Katz. Leiden: E. J. Brill, 2002.

ماهر جرّار در مجله‌ی الأبحاث، دوره ۴۰، سال ۱۹۹۲، ص ۱۲۹-۱۴۲ معرفی بلندی براساس نسخه‌ی آلمانی این کتاب نوشته است که آن را اسماعیل باغستانی به فارسی ترجمه کرده است. نگاه کنید به: جرّار، ماهر، «مبادی فقه اسلامی»، ترجمه‌ی اسماعیل باغستانی، مجله‌ی معارف، دوره بیستم، ش ۳، شماره‌ی پیاپی ۶۰، آذر - اسفند ۱۳۸۲، ص ۳۹-۵۳. این کتاب را اکنون خیرالدین عبدالهادی به عربی ترجمه کرده و قرار است که در سال ۲۰۰۷ میلادی در بیروت به چاپ برسد. برای آگاهی از فهرستی کامل از مقالات و کتاب‌های پروفسور هارالد موتسکی نگاه کنید به:

<http://www.ru.nl/contents/pages/23259/motzkipublications10-06.pdf>

* * *

نوشته حاضر ترجمه‌ای است از یکی از مهم‌ترین مقالات بلند پروفسور هارالد موتسکی که در کنفرانسی تحت عنوان «پژوهش‌های قرآنی در آستانه‌ی قرن بیست و یکم» (لایدن، ۱۹۹۸) ارائه شده است. متن انگلیسی آن را به لطف یکی از دوستانم که در همان کنفرانس شرکت کرده بود، در آن زمان به دست آوردم که بعدها در بولتن مرجع قرآن پژوهی (۲)، ویراسته‌ی محمد فتحعلی‌خانی (تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۹) به چاپ رسید. از آنجا که برگزارکنندگان کنفرانس فوق نتوانستند مجموعه مقالات همایش را به موقع منتشر سازند، هارالد موتسکی متن اصلاح‌شده و نهایی مقاله خود را در سال ۲۰۰۱ میلادی در مجله‌ی *Der Islam* به چاپ رسانید که ترجمه حاضر بر اساس همین متن نهایی انجام گرفته است.

این مقاله را بارها در کلاس‌های متون تخصصی زبان انگلیسی در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات و نیز بنیاد دائرةالمعارف اسلامی تدریس کرده‌ام که همین‌جا از شاگردان و همکارانم در این دو نهاد آموزشی و پژوهشی برای پیشنهادها و تذکرات سودمندشان سپاسگزارم. بیشتر از این‌ها، باید سپاسگزار مؤلف مقاله باشم که در این مدت با فروتنی بسیار به پرسش‌های من در فهم بخش‌هایی از اثر پاسخ داد و نهایتاً نیز برخی از اشتباهات مطبعی در عناوین لاتین مقالات و کتب را در پاورقی‌ها تصحیح و یادآوری کرد.

* * *

موضوع تاریخ قرآن و بحث درباره جمع و تدوین قرآن هم در میان محققان مسلمان و هم در میان اسلام‌شناسان غربی همواره معرکه آرا بوده است. بسیاری از عالمان اسلامی روایت جمع و تدوین قرآن در عهد ابوبکر و تکمیل آن در زمان عثمان را پذیرفته بودند؛ آن‌گونه که می‌توان گفت این نظر قرن‌ها بی‌رقیب، به عنوان دیدگاه حاکم و مقبول رواج داشته است. از میان محققان شیعه در قدیم، علامه طبرسی در تفسیر مجمع البیان و از معاصران، سید عبدالله زنجانی در تاریخ القرآن و علامه طباطبایی در قرآن در اسلام نیز همین دیدگاه را مطرح کرده و پذیرفته‌اند. با این همه، برخی چون آیت‌الله خویی در البیان فی تفسیر القرآن با نقد روایات ابوبکر و حتی روایات جمع عثمان، و نشان دادن تناقض‌های درونی آنها، این دیدگاه را ضعیف دانسته، با استناد به برخی دلایل متنی و کلامی، جمع قرآن را به زمان پیامبر اکرم (ص) بازگردانده‌اند.

غریبان نیز در ارایه تصویری کامل از موضوع جمع قرآن همداستان نبوده‌اند. برخی چون جان برتن با رد تمام روایات جمع ابوبکر و عثمان، دیدگاهی مشابه نظر آیت‌الله خویی برگرفته، به جمع قرآن در عهد پیامبر (ص) قایل شده‌اند. در مقابل، کسانی چون جان ونزبرو و پاتریشیا کرونه این زمان را بسیار متأخرتر از عهد ابوبکر می‌دانند و حتی تثبیت نهایی آن را در اواخر قرن دوم هجری تصویر می‌کنند.

هارالد موتسکی، مؤلف مقاله حاضر پس از بیان مقدمه‌ای طولانی در باب منابع و روش پژوهش در این باره، می‌کوشد تا چهار دیدگاه مختلف در میان اسلام‌شناسان غربی را به اختصار معرفی و سپس به کمک ابزارهای روش‌شناختی جدید در تحلیل اسنادی روایات تاریخی، این دیدگاه‌ها را در مقابل دیدگاه رایج اسلامی محک بزند. نتیجه‌گیری

نهایی وی در این نوشتار بلند آن است که هرچند باید به وجود جعل و تحریف در برخی روایات جمع قرآن اذعان کرد، اما باید پذیرفت که اخبار و گزارش‌های مسلمانان نسبت به آن زمانی که محققان غربی تاکنون فرض کرده‌اند، بسیار قدیمی‌تر و به زمان وقایع ادعاشده نزدیک‌تر است. در مقابل، دیدگاه‌های غربی که ادعا می‌کنند گزارش‌های موجّه‌تر و، از نظر تاریخی، معتبرتری را به جای روایات مسلمانان ارائه داده‌اند، مسلماً از آنچه خود وانمود می‌کنند، بسیار فاصله دارند.

بدیهی است صرف نقل و ترجمه این اثر، نمی‌تواند به منزله تأیید تمام دیدگاه‌های مؤلف یا موارد منقول از دیگر محققان غربی باشد؛ اما شاید یکی از مهم‌ترین فواید علمی این مقاله آن باشد که از نزدیک با بررسی و سنجش نقادانه دیدگاه‌های اسلام‌پژوهان غربی از زبان و قلم خود آنان آشنا شویم و بتوانیم فضای نقد علمی و عالم‌پرور را هرچه بیشتر رونق دهیم (مترجم).

۱. قرآن: منبعی تاریخی

از آن زمان که قرآن وجود (زمینی) یافت، آن را به اغراض مختلف استفاده کرده‌اند. همواره نزد مسلمانان، قرآن منبع بهره‌گیری و الهامات اخلاقی - دینی بوده است. عالمان اسلامی عمدتاً آن را چنان مبنایی برای نظام تعالیم فقهی و کلامی، و به ندرت در مباحث تاریخی صرف مطالعه کرده‌اند؛ اما علاقه محققان غربی (غیرمسلمان) در دوران جدید، بیشتر به جنبه‌های تاریخی قرآن معطوف است. اینان از قرآن به مثابه منبعی در بررسی رسالت پیامبر (ص) و جزئیات سیره نبوی، اسناد و مدارکی در شناخت تاریخ صدر اسلام، و حتی منبعی برای تحقیق درباره جامعه و دین عرب پیش از اسلام بهره می‌گیرند. اگر بخواهیم قرآن را چنان منبعی تاریخی بکاویم، لاجرم باید این کتاب را در معرض نقد متن / نقادی منبع (Source criticism) قرار دهیم که یکی از دستاوردهای بزرگ روش‌شناختی در عرصه تاریخ‌پژوهی جدید است. هدف از نقادی منبع بازبینی وثاقت، اصالت و صحت اموری است که آن منبع وانمود می‌کند (یا تصور می‌رود) که به ما می‌گوید. معمولاً نخستین پرسش‌های هر مورخ در هنگام تعیین وثاقت منبع این است که فاصله زمانی و مکانی منبع از رویدادی که درباره‌اش خبر می‌دهد چقدر است، و آیا زمان و مکان شکل‌گیری که منبع برای خود ارائه می‌دهد واقعی است.

با تمام این احوال، بسیاری از محققان غربی، چنین پرسش‌هایی مطرح نمی‌کنند؛ یعنی اینان مسلم می‌گیرند که قرآن محصول نبوت محمد (ص) است و حتی زمان و مکان شکل‌گیری بخش‌های مختلف آن با درصدی از خطا قابل تعیین است. اما تشکیک اقلیتی در این مسأله تقریباً اجماعی، و نیز تردید ایشان در این که مؤلف تمام بخش‌های قرآن واقعاً واحد است، به ما هشدار می‌دهد که برداشت‌های تاریخی هرگز قطعی نیستند و پیوسته باید مورد تأمل و تجدیدنظر قرار گیرند. بنابراین، جایز است بار دیگر برخی سؤالات نقد منبعی درباره قرآن مطرح شود. بر مبنای دیدگاه تقریباً اجماعی در میان مسلمانان، قرآن شامل مجموعه مطالبی است که در طی ثلث اول قرن هفتم میلادی در مکه و مدینه بر پیامبر وحی شده است. نخست باید بررسی این اطلاعات از کجا به دست آمده است.

بر اساس روش علمی تجربی، برای پاسخ به این سؤال، سه منبع اطلاعاتی در اختیار داریم: الف) مخطوطات قدیمی قرآن؛ ب) متن خود قرآن؛ ج) روایات اسلامی درباره قرآن. نخست ببینیم آیا این منابع سرخ‌های لازم را به ما می‌دهند. چنانچه دست‌نوشته‌هایی از متنی کهن بیابیم، این پرسش را آسان می‌توان پاسخ داد که آیا متن مورد نظر واقعاً به مؤلف آن بازمی‌گردد. در مورد قرآن، تاکنون دست‌نوشته‌ای نه از خود پیامبر و نه از هیچ‌یک از کاتبان احتمالی ایشان یافت نشده است. حتی نسخه‌های خطی کهن از قرآن بسیار کمیاب، و تاریخ کتابشان محل اختلاف است. با آن‌که برخی از محققان تکه‌هایی از نوشته‌های قرآنی بر روی پوست یا پاپیروس را مربوط به اواخر قرن اول یا نیمه اول قرن دوم هجری دانسته‌اند، برخی دیگر، این تاریخ‌گذاری را رد کرده‌اند. لذا درباره شناسایی این آثار تاکنون اتفاق نظر جامعی حاصل نشده است.^(۱) افزون بر این، به دلیل پراکندگی و نقص بیشتر مخطوطات قدیمی قرآن، نمی‌توان چنین استنباط کرد که قرآن‌های اولیه، از نظر شکل و اندازه و محتوا قطعاً مانند نسخه‌های بعدی بوده‌اند، بنابراین، نسخه‌های خطی قرآن ظاهراً در این مورد به ما کمکی نمی‌کنند. خود متن قرآن چگونه است؟ آیا قرآن هیچ اشاره آشکاری بر مؤلف یا مدونان خود دارد؟ این پرسش سخت محل بحث و اختلاف است. تنها تعداد بسیار اندکی از واقعیات تاریخی ملموس در قرآن ذکر شده است.^(۲) در بسیاری موارد، نمی‌توانیم شرایط تاریخی مورد اشاره متن را با کمک خود متن دریابیم.^(۳) نام محمد (ص) فقط چهاربار،

آن هم همواره به صورت سوّم شخص آمده است.^(۴) غالباً متن ناظر به شخصی است که «الرسول» یا «النبی» خوانده می‌شود و علی‌الاصول در بسیاری موارد همان محمّد(ص) است. اما می‌توان بحث کرد - و بحث هم شده است - که شخصی که به عنوان دوّم شخص مفرد در قرآن مخاطب واقع شده، لزوماً همیشه پیامبر نیست (و مواردی در دست است که قطعاً نمی‌تواند چنین باشد). در بسیاری موارد، مخاطب متن خواننده یا قاری قرآن است.^(۵) در صورت پذیرش این دیدگاه، این امر که محمّد(ص) مؤلف یا ناقل تمامی قرآن است محل بحث و مناقشه می‌ماند.

جان وُزُئُرو در کتاب مطالعات قرآنی خود مؤکداً از این نظریه جانبداری می‌کرد. او بر پایه نقد ساختاری و دلایل دیگر، نتیجه می‌گیرد که قرآن از گزیده‌هایی از بیانات پیامبرگونه *prophetic logia* پدید آمده که در خلال دو قرن نخست هجری مستقلاً در بین‌النهرین مطرح بوده است. به نظر وُزُئُرو، وجود مصحف رسمی، یعنی قرآن در شکل کنونی اش، پیش از آغاز قرن سوّم امکان نداشته است. نتیجتاً قرآن نمی‌تواند منبعی مؤثق در توصیف زندگی و محیط پیامبر به حساب آید، بلکه منبعی است برای اطلاع از نحوه شکل‌گیری گونه‌ای از نوشته‌های مذهبی در جوامع اسلامی اولیه در جایی دیگر.^(۶) استنتاج‌های وُزُئُرو را به اشکال مختلف می‌توان نقد کرد که بسیاری نیز چنین کرده‌اند^(۷) و تنها شمار اندکی از محققان [غربی] دیدگاه‌های وی را پذیرفته‌اند.^۱ با این همه، تلاش او تنها این نکته را به ما می‌آموزد که دشوار می‌توان با تکیه صرف بر متن، اثبات کرد که محمّد(ص) مؤلف کلّ قرآن است، گو این‌که این امر ناممکن نیست.^(۸)

ظاهراً منشأ اطمینان محققانی که قرآن را مجموعه‌ای از وحی‌های محمّد(ص) می‌دانند، باید جایی دیگر باشد. تنها منبع معرفتی که با صرف نظر از منابع غیرتجربی باقی می‌ماند، روایات اسلامی است. روایات اسلامی را به طور کلی به تمام انواع منقولات تفسیری و تاریخی اطلاق می‌کنیم که مدعی ارائه اطلاعاتی درباره پیشینه قرآن

۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی از نقد و معرفی‌های دیدگاه‌های قرآنی و تفسیری جان وُزُئُرو در زبان فارسی نگاه کنید به: «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاه به روش‌شناسی جان وُزُئُرو»، نوشته آندرو ریپین، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، در مجله پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، شماره پیاپی ۲۴-۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۱۷-۱۹۰؛ «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی»، نوشته ویلیام گراهام، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، در مجله آینه پژوهش، سال یازدهم، ش ۵، شماره پیاپی ۶۵، آذر دی ۱۳۷۹، ص ۲۱۷-۱۹۰؛ «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی»، نوشته آندرو ریپین، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، در مجله تحقیقات قرآن و حدیث (دانشگاه الزهراء)، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۵۷، ۱۴۶ (مترجم).

و جزئیات مربوط به آن است یا به نظر می‌رسد که چنین اطلاعاتی به دست می‌دهند. این منابع را که در متون مختلف اعم از تفسیر، سیره، مجموعه‌های سنن یا روایات تاریخی آمده‌اند، حدیث می‌نامیم.

به این جا که می‌رسیم، تناقضی در اسلام‌شناسی غربی معاصر می‌بینیم. بیشتر محققان غربی درباره اعتبار تاریخی حدیث تردید فراوان اظهار می‌کنند، اما در عین حال با استناد به گزارش‌های حدیثی می‌پذیرند که قرآن وحیی ابلاغ شده از جانب محمد(ص) است که حوادث و اوضاع و احوال تاریخی زندگی او را منعکس می‌کند. حتی کسانی چون ایگناتس گلدتسیهر و یوزف شاخت که بیشتر روایات را جعلی و فاقد ارزش تاریخی برای زمان مورد ادعایشان می‌دانند،^۱ در این مسئله اختلافی ندارند که قرآن به محمد(ص) برمی‌گردد. اینان قرآن را معتبرترین منبع شناخت سیره و تعالیم پیامبر می‌دانند.

پیروان نظریات افراطی شاخت درباره حدیث، نظیر [جان] و نژبرو، مایکل کوک و پاتریشیا کرونه، اندرو ریپین، جرالدهاوتینگ و دیگران، تنها همین اواخر این دیدگاه متناقض را کنار گذاشتند. اینان در اینکه روایات اسلامی بتواند از نظر تاریخی مرجعی مؤثق برای قرآن باشد، تردید می‌کنند، زیرا به طور کلی مشخص نیست مطالبی که در روایات مرتبط با قرآن می‌یابیم، بر داده‌های عینی و مستقل از متن خود قرآن مبتنی باشد و از ذهنیات جدلی، کلامی و فقهی دوره‌های متأخر تأثیر پذیرفته باشد. در نتیجه، ایشان در این باور عمومی تردید می‌کنند که قرآن مجموعاً گزارشی معاصر از بیانات محمد(ص) است.

برای گریز از این تناقض، آیا تنها همین راه حل وجود دارد؟ جایگزین روشن دیگر این است که بر اعتبار تاریخی روایات اسلامی، دست کم در نکات اساسی اش تأکید بورزیم. این موضع امثال ویلیام منتگمیری وات است که سیره نبوی را مشتمل بر هسته‌ای اصیل از

۱. گلدتسیهر و شاخت روایات اسلامی را در بازگویی زمانی که ادعای خود روایات است، دارای ارزش تاریخی نمی‌دانند؛ بدین معنا که برای نمونه، در روایتی که یک صحابی یا تابعی نقل می‌کند و نکته‌ای اخلاقی، فقهی یا کلامی را به پیامبر نسبت می‌دهد، اینان نمی‌پذیرند که روایت مذکور واقعاً از نظر تاریخی بتواند بازتاب شرایط و اوضاع و احوال زمان پیامبر (= زمان مورد ادعای خود روایت) باشد؛ به عکس، این دو نفر ارزش تاریخی این روایت را در شناساندن احوال و آرای موجود در زمان پیدایش روایت می‌دانند که مثلاً به ما نشان می‌دهد در حوزه‌های فقهی، کلامی و حتی سیاسی عراق یا شام در عصر اموی چه شرایطی حاکم بوده است (مترجم).

مطالب صحیح می‌داند و گمان می‌برد که بدون فرض صحت این هسته، فهم مطالب تاریخی قرآن ناممکن است.^(۹) اما چگونه می‌توان این هسته اصیل سیره را شناخت؟ روش‌شناسی ضعیف آقای وات در پاسخگویی به این سؤال، و رد ادله شاخت به این صورت که نقدهای شاخت بر متون سیره وارد نیست، نه تنها ذهن‌های نقاد را متقاعد نساخته، بلکه خود وات را ساده‌لوح قلمداد کرده است. محققان [غربی] که مایلند قرآن را حاوی رسالت و تعالیم پیامبر بدانند، ولذا برای روایات اسلامی اعتباری خاص قائلند، برای اجتناب از این سرزنش، چاره‌ای ندارند جز آن که از نو، با مسئله اعتبار روایات اسلامی دست و پنجه نرم کنند. در دهه اخیر، برخی از محققان، از جمله راقم این سطور، بدین امر اهتمام داشته‌اند. من برای حل این معضل راهبردهای مختلفی طراحی کرده‌ام: الف) ارزیابی مجدد و نقادانه نوشته‌هایی که گزارش‌های حدیثی را فاقد ارزش تاریخی در بیان حوادث قرن نخست هجری می‌داند؛ ب) اصلاح و تکمیل روش‌های تحلیل و تاریخ‌گذاری احادیث. این دو راهبرد هم به شکل عام، در باب انواع خاصی از حدیث مانند احادیث تفسیری یا فقهی،^(۱۰) و هم به طور خاص فی‌المثل راجع به یک حدیث یا مجموعه‌ای از احادیث کاربرد دارد.^(۱۱) در این مقاله، من موضوع جمع قرآن را بررسی خواهم کرد که در تعیین مؤلف و تاریخ‌گذاری متن رسمی قرآن اهمیتی اساسی دارد. این نوشتار تنها به طرح برخی جوانب مسئله می‌پردازد؛ چه بحث کامل و جامع در این باره را به زودی در اثر مفصل‌ترم ارائه خواهم کرد.

۲. روایات جمع قرآن

دیدگاه مسلمان

بنابر عقیده رایج اسلامی، متن رسمی قرآن موجود که در نسخ خطی منسوب به - دست‌کم - قرن سوم هجری یا احتمالاً حتی قدیم‌تر از آن می‌یابیم، این‌گونه وجود یافته است. هنگام رحلت پیامبر (ص)، مجموعه کامل و مدوّنی از آیات قرآن در دست نبود که ایشان خود بر آن صحه گذاشته باشد؛ بلکه صحابه قطعات نسبتاً بلندی از آیات وحی را به حافظه سپرده، برخی نیز قطعاتی از آن را بر روی مواد گوناگون نوشته بودند. اندکی پس از رحلت ایشان، به دستور خلیفه اول ابوبکر، نخستین مجموعه از کل قرآن تهیه و بر روی صحیفه‌هایی نوشته شد. سبب این گردآوری آن بود که عده کثیری از صحابه، که به

قرآن‌دانی‌شان شهره بودند، به هنگام جنگ‌های رده کشته شدند و مردم نگران از بین رفتن بخش‌هایی از قرآن شدند. ابوبکر زید بن ثابت را که از کاتبان سابق وحی بود مأمور جمع قرآن کرد. پس از درگذشت ابوبکر، صحیفه‌هایی که زید قرآن را بر روی آن‌ها نوشته بود، به جانشینش، یعنی عمر و بعد از مرگ او، به دخترش حفصه رسید که یکی از همسران حضرت محمد (ص) بود. قریب بیست سال پس از جمع ابوبکر، در زمان خلافت عثمان، اختلاف و مشاجره میان پیروان دیگر مصاحف، خلیفه را بر آن داشت که مجموعه‌ای رسمی از قرآن فراهم آورد و نسخه‌هایی از آن را به مهم‌ترین مراکز اجرایی حکومت بفرستد و دیگر مصاحف را از بین برد. این نسخه رسمی را نیز زید بن ثابت مدنی، با کمک سه تن از قریشیان [مکی] با تکیه بر مجموعه‌ای نوشتند که پیشتر ابوبکر آن را تهیه کرده بود و نسخه آن را حفصه در اختیار ایشان قرار داده بود. عموم مسلمانان این قرآن خلیفه یا همان «المصحف العثماني» را بی‌درنگ در میان خود پذیرفتند و از این رو، به متن رسمی مسلمانان مبدل شد. (۱۲)

دیدگاه‌های محققان غربی

تئودور نلدرکه، مؤلف نخستین اثر جدی غربیان درباره قرآن، در در کتاب تاریخ قرآن (کوئینگن، ۱۸۶۰م)، گزارش مشهور مسلمانان از تاریخ قرآن را پذیرفته بود. اما در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی، تشکیک‌های محققان غربی در اعتبار تاریخی روایات مربوط به زمان پیامبر و تاریخ صدر اسلام رو به فزونی نهاد. سبب این تحول، مطالعات گلدتسیهر در باب حدیث بود که در جلد دوم کتاب مطالعات اسلامی (هاله، ۱۸۹۰) منتشر شد. نظریه‌ای که وی در این اثر مشهور خویش طرح می‌کرد، چنین بود: روایات که همگان می‌پندارند که گزارش‌هایی [موثق] از پیامبر و صحابه می‌دهند، علی‌الاصول از اعتبار تاریخی برخوردار نیست، چه این متون تحولات سیاسی، کلامی و فقهی جامعه اسلامی در دوره‌های متأخر (بنی‌امیه و عباسیان) را منعکس می‌کند. (۱۳) این تردید محققان غربی در مورد حدیث اسلامی که در آستانه قرن بیستم میلادی پا گرفت، در نسخه بازنگاری شده تاریخ قرآن نلدرکه خود را نمایان کرد. فریدریش شوالی (۱۴) در بازنگاری جلد نخست کتاب، بررسی جدید و بسیار مفصلی در باب جمع و تدوین قرآن (۱۵) انجام داد و به نتایجی کاملاً متفاوت با آرای نلدرکه دست یافت.

شوالی اعتبار تاریخی روایتی را رد کرد که بنابراین، جمع و تدوین قرآن، اندکی پس از وفات پیامبر و از جانب خلیفه نخست، ابوبکر صورت گرفته است.^(۱۶) استنتاج وی بر پایه دلایل زیر است:

۱. پیوندی که این روایت میان جمع و تدوین [نخست] قرآن و کشته شدن تعداد کثیری از قراء [= حافظان] قرآن در جنگ یمامه برقرار می‌کند، به دو دلیل ساختگی است. نخست آن که در فهرست شهدای این جنگ، تنها نام افراد بسیار کمی از قراندانان ذکر شده است.^(۱۷) دو دیگر این که اصل این پیوند منطقی نیست، زیرا شواهد محکمی در دست است که کتابت قرآن در زمان پیامبر (ص) به صورت پراکنده را تأیید می‌کند. لذا فقدان چند تن از قراندانان - یا همان حافظان قرآن - نمی‌توانسته است سبب تصمیم بر جمع قرآن گردد.

۲. برخی اخبار راجع به این که جمع قرآن خلیفه نخست با نسخه رسمی تدوین یافته در عهد عثمان یکی بوده یا نه، متناقض است. شوالی از این تناقضها نتیجه می‌گیرد که پدید آورندگان و ناقلان این روایات هیچ اطلاعی از جمع قرآن ابوبکر نداشته‌اند، بلکه صرفاً تصورات خود را درباره حوادث زمان ابوبکر مطرح ساخته‌اند. افزون بر این، شوالی این امر را غیرعادی می‌شمارد که عثمان گروهی را برای گردآوری و تصحیح قرآن به سرپرستی زید بن ثابت تعیین کند، اما زید خود پیش‌تر در زمان ابوبکر قرآن را جمع کرده، بر روی اوراقی نوشته باشد و سپس همین متن صرفاً [در زمان عثمان] الگو و مبنای استنساخ قرار گیرد.

۳. از این مدعای روایات که جمع نخست قرآن به فرمان ابوبکر انجام گرفته و او نسخه خود را به جانشینش عمر داده است، باید نتیجه بگیریم که این نسخه متنی رسمی بوده است. اما این امر با نقل‌های دیگر سازگار نیست که تصریح می‌کنند مردم برخی از شهرهای بزرگ [خارج از مدینه] به نحوی گسترده از مصاحف خاص برخی از صحابه استفاده کردند. همچنین اگر نسخه، قرآن ابوبکر متنی رسمی بوده، این سخن بسیار عجیب می‌نماید که عمر این نسخه را به جای آن که به خلیفه بعدی عثمان دهد، برای دخترش حفصه به ارث بگذارد.^۱

۱. برای ترجمه‌ای فارسی از نوشته شوالی نگاه کنید به: «نقد و بررسی روایات جمع قرآن»، بازنگاری فریدریش شوالی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا در مجله علوم حدیث، سال دهم، ش ۱ و ۲، شماره پیاپی ۳۶-۳۵، بهار و تابستان ۱۳۸۴. نیز نلدکه تئودور «نقد و بررسی روایات جمع قرآن در عهد عثمان» بازنگاری فریدریش شوالی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، فصلنامه قرآن و مستشرقان، سال اول، ش ۱، پاییز ۱۳۸۵.

براساس این دلایل، شوالی نتیجه گرفت که اخبار جمع نخست قرآن ابوبکر از مجعولات متأخر برای اعتباربخشی بیشتر به جمع عثمان بوده که برخی فرقه‌های اسلامی آن را محکوم کرده‌اند. با این همه، شوالی محتوای روایات تدوین مصحف رسمی قرآن به دست عثمان را دارای اعتبار تاریخی می‌شمرد، گو اینکه در برخی از جزئیات آنها تناقضات و امور بعیده‌ای هم نشان می‌داد، از جمله این که قرآن به زبان یا همان لهجه قریش نازل شده است.^(۱۸)

در همان ایام، محققانی دیگر با نظریات افراطی تر هم بودند که حتی جمع رسمی قرآن در زمان عثمان را نیز به لحاظ تاریخی معتبر نمی‌دانستند. پُل کازانوا نخستین کسی بود که مدعی شد که قرآن پیش از خلافت عبدالملک اموی جمع و انتشار رسمی نیافت و این امر به ابتکار حاکم بدنام او به نام حجاج بن یوسف^(۱۹) انجام گرفت. آلفونس مینگانا در مقاله «نقل قرآن» این دیدگاه را پذیرفت و با جزئیات بیشتری مستدل ساخت.^(۲۰) دلایل وی از این قرار است:

۱. قدیمی‌ترین گزارش درباره جمع و تدوین قرآن را ابن سعد (متوفای ۲۲۹ق) - حدود دویست سال پس از وفات پیامبر - در کتاب طبقات آورده است. راجع به نحوه انتقال شفاهی گزارش‌های حدیثی طی این دو قرن هیچ اطلاع موثقی نداریم.

۲. ابن سعد راجع به صحابه‌ای که قرآن را در زمان حیات پیامبر و نیز در عهد خلافت عمر جمع کردند، اخباری نقل می‌کند، ولی درباره جمع ابوبکر یا عثمان هیچ سخنی نمی‌گوید.

۳. اطلاعات ما در باب جمع عثمان، تنها محدود به منقولات بخاری در الجامع الصحیح و دیگر منابع حدیثی پس از اوست که ربع قرن بعد از ابن سعد از دنیا رفته‌اند. به نظر مینگانا، هیچ دلیلی برای ترجیح گزارش‌های متأخرتر بخاری نسبت به اخبار ابن سعد - که مسلمانان و محققان غربی چنین می‌کنند - نداریم. بیفزاییم که گزارش‌های موجود در جوامع [حدیثی] متقدم راجع به این موضوع آن چنان آشفته و متناقض است نمی‌توان روایت معتبر را در این میان شناسایی کرد. با توجه به عدم اعتبار تاریخی گزارش‌های حدیثی، مینگانا پیشنهاد می‌کند که در پی منابعی خارج از سنت اسلامی باشیم. به نظر وی، برخی از منابع سریانی - مسیحی به سبب تقدمشان بر منابع اسلامی، برای مطالعات تاریخی مناسب‌تر است. بدین منظور، مینگانا منابع زیر را برمی‌شمارد:

۱. مناظره میان عمرو بن عاص و یوحناى اول، سراسقف مونوفیزیت انطاکیه که در سال هیجده هجرى (۶۳۹ میلادى) رخ داد و به ثبت رسید.
۲. نامه‌ای که اسقف نیوه (که بعدها به ایشویاب سوم، سراسقف سلوکیه معروف شد) در سال‌های نخست خلافت عثمان نوشت و در آن به مسلمانان اشاره کرد.
۳. گزارشی درباره مسلمانان که مسیحی گمنامی در سال ۶۰ هجرى (۶۸۰ میلادى) نوشت.

۴. وقایع نامه‌ای جان بار پنکایی که در نخستین سال‌های خلافت عبدالملک نوشته شد. مینگانا استدلال می‌کند که در هیچ یک از این منابع قرن نخست هجرى (قرن هفتم میلادى)، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید ایشان، اصلاً اشاره‌ای به هیچ کتاب مقدس اسلامى نشده است. به نظر وی، این امر عیناً در نوشته‌های مورخان و متکلمان آغاز قرن دوم هجرى (۸ میلادى) نیز صادق است. تنها در اواخر ربع اول این قرن [۱۲۵ ق] است که از قرآن در محافل کلیسای نسطوری و یعقوبی و ملکایی موضوع بحث شد.^(۲۱) بر این اساس، مینگانا نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن نمی‌توانسته پیش از پایان قرن هفتم میلادى وجود داشته باشد.

به عنوان نمونه‌ای از قدیمی‌ترین گزارش‌های غیرمسلمانان راجع به تاریخ قرآن، مینگانا بخشی از کتاب دفاعیه از دین مسیحیت را نقل می‌کند که آن را [عبدال مسیح بن اسحاق] الکندی در حوالی ۸۳۰ میلادى (حدود ۴۰ سال پیش از بخاری) نوشته است.^(۲۲) در این متن، به جمع نخست قرآن در زمان خلافت ابوبکر اشاره شده (گرچه سبب دیگری برای آن ذکر شده است و تدوین نسخه رسمی آن به دست عثمان مشابه به نقل بخاری توصیف شده است. در پایان، کندی اظهار می‌کند که نسخه‌های فعلی قرآن به دستور حجاج بن یوسف، حکمران عبدالملک، گردآوری و تصحیح شد و همین حجاج سبب حذف بخش‌های عمده‌ای از قرآن گردید؛ سپس شش نسخه جدید از قرآن نوشتند و به مراکز اجرایی ولایات فرستادند. حجاج نیز همانند عمل پیشین عثمان، نسخه‌های قدیمی را از بین برد. چنان‌که کندی می‌گوید، گزارش وی کاملاً بر منابع معتبر مسلمانان مبتنی است.

مینگانا با جمع‌بندی یافته‌های خود از منابع مسیحی، نتیجه می‌گیرد که چه بسا افرادی به صورت شخصی و غیررسمی اقدام به گردآوری و تدوین قرآن کرده‌اند، و حتی

یکی از آنها از آن عثمان بوده است؛ اما پیش از خلافت عبدالملک اموی که قرآن با دستور و نظارت حجاج بر مبنای نوشته‌های موجود و اطلاعات شفاهی جمع و تدوین شد، مصحف رسمی وجود نداشت.^(۲۳)

تا چندین دهه پس از مینگانا، بسیاری از محققان غربی این دیدگاه افراطی را نپذیرفتند و از موضع نسبتاً میانه شوالی، و اقلیتی هم از موضع تلدکه - که موافق احادیث اسلامی غالب بود - دنباله‌روی کردند.^(۲۴) در سال ۱۹۵۰، وقتی یوزف شاخت کتاب مبادی فقه اسلامی خود را منتشر ساخت، وضع تغییر کرد.

در این کتاب، شاخت در پی اثبات قطعی نظریه گلدتسیهر مبنی بر عدم اعتبار تاریخی اغلب گزارش‌های حدیثی بود. استنتاج‌های وی بسیار عام‌تر و افراطی‌تر بوده است که چه وی بر آن بود که روایات به ظاهر فقهی منسوب به پیامبر و صحابه عموماً ساختگی است و طی قرن دوم یا پس از آن، همزمان با نظریه‌پردازی فقهای مسلمان جعل شده است. با آنکه شاخت دیدگاه‌های خود را بر پایه احادیث فقهی مطرح کرده بود، نظریه‌اش را به این نوع احادیث محدود نکرد؛ وی گمان داشت که این نظریه بر انواع دیگر حدیث نیز صدق می‌کند. بیشتر محققان غربی از دیدگاه‌های شاخت درباره حدیث تأثیر پذیرفتند، به گونه‌ای که در دهه‌های بعد از انتشار کتاب وی، شکاکیت و بی‌ژگی اصلی مطالعات غربی درباره صدر اسلام شد.

موضوع جمع و تدوین قرآن نیز از این روبه برکنار نماند. در سال ۱۹۷۷، دو پژوهش در باب جمع قرآن انتشار یافت: یکی مطالعات قرآنی اثر جان وُنزُبرو و دیگری جمع و تدوین قرآن اثر جان برُتن.^(۲۵) هر دو مؤلف دیدگاه‌های گلدتسیهر و شاخت را در مطالعات خود مبنا و مفروض گرفتند^(۲۶) و به این نتیجه رسیدند که هیچ‌یک از روایات اسلامی در باب جمع و تدوین قرآن اعتبار تاریخی ندارد، بلکه باید آنها را بازتابی از بحث و جدل‌های اعتقادی یا فقهی از اواخر قرن دوم هجری به بعد دانست.

وُنزُبرو نظریه خود را از پژوهش در متن روایات فوق به دست نیاورد، بلکه آن را بر پایه نتایج شاخت و نیز پژوهش تحلیلی - ساختاری در متن قرآن و تفاسیر اسلامی استوار ساخت. به نظر او، در ساختار قرآن در شکل فعلی که ساخته و پرداخته احادیث مختلف است، حذف‌ها و تکرارها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را اثر دقیق و محاسبه شده یک یا چند نفر دانست. این کتاب محصول تطور و تحول سیستماتیک روایات اساساً مستقل

از هم طی دوران طولانی نقل است.^(۲۷) این روایات را می‌توان فقراتی از بیانات پیامبرگونه تلقی کرد که در دوره‌ای طولانی‌تر شفاهاً نقل شده بود و نهایتاً همه با هم در یک نسخه رسمی (canon) جمع شد. پایان این فرآیند، یعنی تثبیت و رسمیت یافتن مصحف، نمی‌توانسته زودتر از آخر قرن دوم هجری باشد: «ممکن نیست متنی رسمی نظیر آن مصحفی که گردآوری‌اش را به عثمان نسبت می‌دهند، زودتر از این تاریخ ایجاد شده باشد.»^(۲۸) بر این اساس، این روایات و دیگر اخبار راجع به نخستین جمع قرآن را نمی‌توان گزارش‌های تاریخی معتبری دانست، بلکه باید آنها را مجعولاتی برای اهدافی خاص تلقی کرد. این گزارش‌ها را، چنان‌که جان برٹن مطرح می‌کند، چه بسا فقیهان [نخست] جعل کرده‌اند تا نظریه‌های فقهی را که در متن رسمی [قرآن] وجود ندارند، موجه جلوه دهند و یا در جعل آنها از منقولات حاخامی در باب تدوین متن اصلی ('Urtext') اسفار خمس و تثبیت و مشروع سازی متون مقدس عبری الگو گرفته‌اند. این مراحل پیش‌زمینه‌های تدوین نسخه رسمی است. بنابراین ممکن نیست که این نسخه به قبل از قرن سوم هجری بازگردد.^(۲۹)

برٹن در کتاب جمع و تدوین قرآن خود، اصل روایات اسلامی در این باب را به تفصیل بررسی کرده است. او در تلاش بود تا نشان بدهد که منشأ پیدایش این روایات، منازعات دانشمندان اصول (اصولیان) بر سر اعتبار دو منبع اصلی فقه اسلامی (قرآن و سنت نبوی) و موضوع نسخ آیات قرآن بوده است. لذا تمام روایات مربوط به جمع‌های مختلف قرآن پس از وفات پیامبر جعلی است. بنا به نظر برٹن، نه داستان جمع قرآن از سوی ابوبکر بهره‌ای از حقیقت دارد و نه تدوین رسمی قرآن به فرمان عثمان اصلاً وجود خارجی داشته است. انگیزه فقیهان در جعل جمع‌های مختلف و اظهار این ادعا که قرآن موجود نتیجه تنظیم ناقص وحی در زمان عثمان است، چه می‌تواند باشد؟ برٹن معتقد بود که فقیهان مسلمان نیازمند متنی ناقص و نیمه‌تمام از قرآن بودند، چرا که با اعمال و احکامی فقهی جدی‌ای روبرو بودند که هیچ مبنای قرآنی نداشت و به همین دلیل، مورد اختلاف و نزاع قرار گرفته بود. ایشان برای حفظ این اعمال، مدعی شدند که مبنای این احکام وحی‌هایی است که در قرآن نوشته نشده است. پیش‌فرض لازم این دیدگاه آن بود که پیامبر آیات وحیانی را به صورت مجموعه‌ای مشخص باقی نگذاشته باشد. برای اثبات این فرضیه، گزارش‌هایی راجع به وجود مجموعه‌های غیررسمی

[أبی، ابن مسعود،...] جعل کردند و در تبیین این که تنها یک قرآن واقعی وجود دارد، نظریه تدوین رسمی ناقص قرآن به دستور عثمان مطرح کردند. اگر همه روایات جمع‌های مختلف و مصاحف متعدد قرآن ساختگی باشد، تنها واقعیت معتبر تاریخی که باقی می‌ماند، خود قرآن است. برتن معتقد بود که این قرآن به شکل معروف امروزی‌اش را خود پیامبر برجای گذاشته است،^(۳۰) اما به روشنی نمی‌گفت دقیقاً چه زمانی این همه روایات اسلامی در باب جمع و تدوین قرآن شکل گرفت. با این همه، عقیده برتن مبنی بر این که منشأ این روایات، منازعات موجود در میان دانشمندان اصول فقه بوده، و جانبداری وی از نظریه‌های شاخه در تطور فقه اسلامی، به آغاز قرن سوم هجری به بعد اشاره دارد، این تاریخ‌گذاری [برای پیدایش این روایات] تقریباً با نظر و نژبرو و مینگانا مطابق است.

این گزارشی بسیار موجز بود از سیر تاریخی محققان غربی در مسئله جمع قرآن. خصلت اساسی این پژوهش‌ها آن است که به کاستن از ارزش تاریخی روایات اسلامی در این موضوع، و جایگزینی آنها با منابع دیگر و نیز دیدگاه‌های خدشان تمایل بسیار دارد تا بتوانند چگونگی پیدایش قرآن در شکل کنونی‌اش و نیز تکوین دیدگاه مسلمانان در باب تاریخ قرآن را تبیین کند. چهار محقق اصلی [غربی] که در قرن بیستم این مسئله را مورد پژوهش قرار دادند، چهار دیدگاه کاملاً متفاوت در باب تاریخ جمع رسمی قرآن ابراز داشتند: شوالی جمع قرآن را به دوران عثمان، خلیفه سوم، مینگانا به دوره خلافت عبدالملک در پایان قرن نخست هجری، و نژبرو آن را به آغاز قرن سوم و برتن آن را به زمان حیات پیامبر نسبت داد.

با دیدن این اختلاف نظر، پرسشی به ذهن تبادر می‌کند: چه تفاوتی میان نظریه‌های دانشمندان مسلمان و غربی در این مسئله وجود دارد؟ آیا الگوهای تفسیر غربیان موجه‌تر از گزارش‌های مسلمانان است؟ آیا آنها برکنار از همان پیش‌داوری‌هایی اند که خود دانشمندان مسلمان را بدان متهم می‌کند؟ آیا مطالعات غربیان به دلیل دارا بودن خصوصیت علمی ویژه‌شان، بر دیدگاه به ظاهر غیرعلمی و جانب‌دارانه مسلمانان برتری دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، به ارزیابی نقادانه نوشته‌های غربیان نیاز داریم که من در این جا تنها به بیان برخی ملاحظات انتقادی راجع به هریک از این دیدگاه‌ها خواهم پرداخت.

شوالی با بررسی تفصیلی روایات جمع قرآن، می‌کوشد تا گزارش‌های معتبر تاریخی را از موارد غیرمعتبر جدا کند. او متن روایت‌های مختلف را با یکدیگر، با اطلاعات تاریخی از وقایع و اشخاص مذکور در آن روایات و با متن خود قرآن مقایسه می‌کند و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که هر روایت یا بخشی از آن معتبر است یا باید آن را جانبدارانه و جعلی دانست. این رویکرد چندان بی‌اشکال نیست. پرسش اساسی این است که آیا جوانب و نکاتی که مورد مقایسه قرار می‌گیرد و چونان واقعیات تاریخی تلقی می‌شود، واقعاً بلامنازع است؟ فی‌المثل، نقطه شروع کار شوالی این فرض بوده که دو واقعیت غیرقابل انکار داریم: نخست آنکه متن شناخته شده قرآن شامل مطالبی است که بر محمد (ص) وحی شده است. دوم آنکه این متن محصول تدوین رسمی است که به دستور عثمان انجام گرفته است. دلایل شوالی برای این دو فرض مسلم خود آن است که این موارد عموماً مقبول و بلامنازع بوده است.^(۳۱) این دلایل نقطه شروع مطمئنی نیست، چه اتفاق نظر در هر مسئله علمی، امری موقت است. روشن است که پیش از شوالی، اعتبار تاریخی تدوین رسمی عثمان را کازانووا مورد تردید قرار داده بود و پس از آن نیز از جانب مینگانا، وُتْزُبرو و برُئن، محل بحث و مناقشه قرار گرفت. افزون بر این، وُتْزُبرو و دیگران با این فرض مسلم شوالی مخالفت ورزیدند که متن قرآن چیزی جز وحی‌های نازل شده بر محمد نیست.

روش شوالی در مقابله و مقایسه داده‌های اطلاعاتی در روایات با یکدیگر نیز اغلب دلبخواهی می‌نماید. مثلاً در مجموعه روایات مربوط به جمع نخست قرآن به دست ابوبکر، شوالی به تناقضی اشاره می‌کند: از یک سو، نقل است که مجموعه نخست را برای ابوبکر تهیه کردند و با مرگ او این مجموعه به جانشین‌اش عمر رسید. این نشان می‌دهد که مجموعه فوق شأن رسمی و حکومتی داشته است. در جای دیگر، آمده است که عمر این صحیفه‌های قرآنی را چونان میراث برای دخترش حفصه باقی گذاشت که این امر موضوع را ملک شخصی جلوه می‌دهد. آنگاه شوالی دلیل می‌آورد که از نظر تاریخی، تنها یکی از این دو ادعا می‌تواند صحیح باشد. او دومی را انتخاب می‌کند، زیرا صحیفه‌های حفصه نقش مهمی در روایات مربوط به تدوین رسمی عثمان ایفا می‌کند. وی سپس نتیجه می‌گیرد که صحف حفصه از نظر تاریخی امری معتبر است؛ حال آنکه از نظر وی، سراسر تاریخچه این صحیفه‌ها، آن‌گونه که روایات مربوط به جمع قرآن

ابوبکر توصیف می‌کنند، مجعول است. آدمی همچنان درمی‌ماند که چرا تناقض‌های درونی، شوالی را به رد و انکار روایات جمع ابوبکر کشاند، اما وی به روایات تدوین رسمی عثمان خللی وارد نساخت، در حالی که بنا به نظر خود شوالی، در دسته روایات اخیر نیز تناقض‌هایی وجود دارد. سرانجام باید گفت که بی‌تردید شوالی روایات را از میان منابع فراوان متقدم و متأخر گردآوری، و گاه به تفاوت گزارش‌های یک واقعه در نقل‌های مختلف اشاره کرده است، اما وی این روایات و نقل‌های مختلف را به لحاظ تاریخی ارزش‌گذاری نکرده است.^(۳۲)

مینگانا در مقایسه با شوالی، در کار تاریخ‌گذاری منابع دقت نظر بیشتری دارد، اما او هم پیش‌فرض‌های زیرا را مسلم انگاشته که می‌توان در آنها تردید کرد: (۱) گزارش‌های حدیثی اعتبار تاریخی ندارد، زیرا شفاها منتقل شده است. (۲) زمان پیدایش روایت را می‌توان با تاریخ‌گذاری مجموعه‌ای که این روایت نخستین بار در آن دیده شده، تعیین کرد؛ مثلاً منقولاتی که در جامع [صحیح] بخاری یافت شده، اما در طبقات ابن سعد نیستند، متأخرتر از روایات ابن سعد به شمار می‌آید. (۳) مطالبی که در منابع متأخر آمده قاعدتاً از آنچه در منابع متقدم است، اعتبار کمتری دارد و می‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. (۴) منابع مسیحی از منابع مسلمانان معتبرتر است، زیرا هم مکتوبند و هم متقدم‌تر.

مقاله مینگانا دو نقطه ضعف دیگر هم دارد: الف) وی از «برهان خلف» فراوان استفاده می‌کند؛ فی‌المثل از این‌که منابع متقدم مسیحی در گزارش‌های خود راجع به مسلمانان از قرآن یاد نکرده‌اند، نتیجه می‌گیرد که لابد در خلال قرن اول هجری قرآن رسمی شناخته شده‌ای وجود نداشته است. ب) در نوشته مینگانا، مقایسه‌ای میان گزارش [عبدالمسیح] کندی از تاریخ جمع قرآن و روایات اسلامی در این باره صورت نگرفته است. چنین مقایسه‌ای می‌توانست نشان دهد که گزارش مسیحیان (: کندی) خلاصه‌ای تحریف شده از چندین روایت اسلامی است و تاریخ‌گذاری مینگانا از روایات اسلامی نادرست است.

وَنُزُّوْهُوْ به دو دلیل روایات مربوط به جمع قرآن و تدوین مصحف را بدون نقد و بررسی مردود می‌شمرد: نخست، به این دلیل که با نظریه وی درباره تاریخ متن قرآن مخالف است. نظریه وی بر مبنای تحلیل ساختاری قرآن و بررسی گونه‌شناختی متون تفسیری اسلامی بود. دیگر آن‌که او تصور می‌کرد که ساخت به قدر کافی، عدم اعتبار

تاریخی روایات اسلامی قرن نخست هجری را اثبات کرده است. نوشته حاضر مجال مناسبی برای بحث و بررسی در این دو موضوع نیست. برخی مطالب در نقد روش‌های و تئوری‌ها در لابلاهای مقالاتی که درباره کتاب مطالعات قرآنی نوشته شده است، می‌توان یافت. (۳۳) چند مقاله تازه‌تر هم داریم که راجع به نظریات شاخه در تکوین فقه و تطور حدیث اسلامی تردیدها و پرسش‌هایی جدی درافکنده‌اند. (۳۴)

پژوهش‌های برتن راجع به روایات مربوط به جمع قرآن، به کلی فاقد بعد تاریخی است. وی روایات مختلف را دسته‌بندی می‌کند تا بحث و منازعه‌ای پدید آورد که خود معتقد است که این منازعه مدتی طولانی میان عالمان اسلامی وجود داشته است. او برخی اخبار را عکس‌العملی به برخی دیگر می‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که این روایات متأخرتر است. همچنین وی از مراحل دوم و سوم شکل‌گیری پیدایش این روایات سخن می‌گوید، اما منازعاتی که تصویر می‌کند، با آن‌که توجیه‌پذیر است، در مجموع بیشتر ساختگی و غیرواقعی می‌نماید. اندک اطلاعاتی قطعی که برتن در پژوهش خود ارائه داده، نشان می‌دهد که این روایات در قرن سوم هجری رو به گسترش و تکامل نهاده است. با این همه، وی سعی نکرده توضیح دهد که آیا هیچ منبعی، ترسیم وی از تکامل روایات را از نظر تاریخی تأیید می‌کند. او ترجیحاً از منابع بسیار متأخر نظیر الاتقان فی علوم القرآن، اثر سیوطی [متوفای قرن دهم هجری] و فتح الباری اثر ابن حجر [متوفای قرن دهم هجری] استفاده کرد، بی آن‌که در نظر گیرد که چه بسا برخی از این روایات در منابع متقدم‌تر نیز هست و می‌توان آنها را دقیق‌تر - حتی پیش از قرن سوم هجری - تاریخ‌گذاری کرد.

نقد‌های فوق درباره پژوهش‌های غربیان در موضوع «جمع قرآن»، روشن می‌سازد که این پژوهش‌ها به لحاظ پیش‌فرض‌ها، نتایج و روش‌شناسی هنوز قابل بحث و تردید است. سرانجام این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا در مسئله تاریخ قرآن دیدگاه‌های متغیر غربیان به لحاظ تاریخی معتبرتر است یا روایات اسلامی.

۳. روایات جمع قرآن در پرتو پیشرفت‌های جدید روش‌شناختی

حدیث پژوهی در دو دهه اخیر پیشرفتی چشمگیر داشته، این مرهون دو امر بوده است: نخست شمار زیادی از منابع که در دسترس قرار گرفته است؛ و دوم، پیشرفت‌های روش‌شناختی. در میان منابع جدید، جوامع حدیثی متقدم بر کتب مصنف عبدالرزاق،

مصنف ابن ابی شیبۀ، تاریخ‌المدینه تألیف عمر بن شَبّه و بسیاری دیگر را باید نام برد که اهمیتی فراوان دارد.^(۳۵) در زمینه روش‌شناسی نیز دو پیشرفت اساسی را باید خاطر نشان کرد: نخست تحلیل اسناد برخی روایات خاص که ابزاری کارآمد در امر تحقیق است و نخستین بار خوتیر یُنْبُل از این روش بهره برد.^(۳۶) دوم تحلیل متن احادیث که با بررسی گونه‌های مختلف یک روایت و تلفیق این رویکرد با تحلیل اسناد تکمیل شده است. از میان محققانی که با این روش پژوهش می‌کنند، باید به یُنْبُل، گرگور شولر و خودم اشاره کنم.^(۳۷) نتایج به دست آمده از این دو رویکرد جدید روش‌شناختی، به کارگیری آنها را در باب روایات جمع قرآن مطلوب می‌سازد. من یافته‌های اولیه خود را پیشتر در «نشست بین‌المللی حدیث» که در سال ۱۹۹۱ در آمستردام برگزار شد، مطرح کردم و خلاصه آن را در مقاله‌ای به زبان هلندی نوشتم.^(۳۸) از آن زمان تاکنون، منابع جدیدی در اختیار من قرار گرفته که برای روزآمد کردن نظریات قبلی‌ام مفید بوده؛ گو این‌که نتایج اصلی تغییر نکرده است.

تاریخ‌گذاری بدون اسناد

غریبان در پژوهش‌های گذشته با این واقعیت روبرو بودند که قدیمی‌ترین منبع شناخته شده که روایات مربوط به تاریخ مصحف را گزارش کرده، کتاب الجامع الصحیح بخاری (متوفای ۲۵۶ق) است که منبعی نسبتاً متأخر است. این فاصله تقریباً دوست ساله بین رویدادهای ادعا شده و ثبت گزارش‌های مربوطه در قالب منبعی مکتوب، مینگانا را به انکار اعتبار تاریخی آنها کشانده بود. همچنین ظهور دیر هنگام این گزارش‌ها در منابع مکتوب، به گونه‌ای شگفت‌آور با فرضیه‌های وَنْزُور و پَرْتُن تطابق دارد که معتقدند این روایات - در زودترین زمان ممکن - در نیمه اول قرن سوم ساخته شده است. با تمام این احوال، باید گفت هم براساس منابعی که تا سال ۱۹۷۷ قابل دسترس بوده، هم با استناد به منابعی که بعداً تصحیح و انتشار یافته‌اند، می‌توان نشان داد که این فرضیه که صحیح بخاری قدیمی‌ترین منبع روایات جمع قرآن است، اشتباهی بیش نیست.

نخست به بررسی منابعی پردازیم که روایات مربوط به جمع قرآن ابوبکر در آنها آمده است. من با صحیح بخاری شروع می‌کنم که غالباً مورد استناد قرار می‌گیرد. اگر در صحیح بخاری یک روایت درباره جمع ابوبکر بیابیم، با سهولت می‌توان پذیرفت که

بخاری خود این داستان را ساخته، یا از کسی دیگر که آن را جعل کرده گرفته است؛ حال آن که نه یکی، بلکه چهار روایت در صحیح بخاری می‌یابیم.^(۳۹) جالب آن که نلدکه در ۱۸۶۰ میلادی به این امر اشاره کرده است.^(۴۰) محققان غربی تاکنون از تأثیر این ویژگی بر تاریخ‌گذاری این دسته روایات غفلت ورزیده‌اند. تحلیلی دقیق از متن چهار نقل مختلف این روایت (سه تا مفصل، یکی کوتاه) نشان می‌دهد که تفاوت آنها بسیار و متنوع است. چگونه می‌توان این دگرگونی را تفسیر کرد؟ آیا درست است که فرض کنیم که بخاری این نمونه‌های مختلف را جعل کرده است؟ به کدام دلیل؟ آیا ممکن است که او تنها یکی از این نقل‌ها را از راوی دریافت کرده - خواه آن راوی جاعل باشد یا نه - اما بعداً به درستی آنچه را شنیده به یاد نیاورده، و بنابراین آن را به سه گونه مختلف بازگو کرده باشد؟ اشکال این فرض آخری آن است که می‌بینیم بخاری این چهار نقل را به چهار مخبر و راوی مختلف نسبت می‌دهد، اما در مواردی دیگر، وقتی نسبت به عین الفاظ راوی خود مطمئن نیست، به صراحت به این موضوع اشاره می‌کند و عبارات مشابه یا نقل به معنا می‌آورد. ظاهراً وی نقلی دقیق از روایاتی که دریافت کرده است ارائه می‌دهد. بنابراین معقول‌تر آن است که از اختلاف نقل‌ها نتیجه بگیریم که بخاری این روایات را از افراد مختلفی دریافت کرده است که احتمالاً استادان یا مشایخ روایی وی از نسل پیش از او بوده‌اند. از آن جا که نقل‌های آنان صرفاً گونه‌های مختلفی از یک روایت است، باید منبعی مشترک برای این چهار نقل در نظر بگیریم. اگر لحظه‌ای به اسانید این نقل‌ها توجه نکنیم، می‌توان حدس زد که آن منبع مشترک احتمالاً یکی از استادان یا فردی معاصر بخاری بوده که راویان بخاری روایت را از او شنیده‌اند؛ اما خواهیم دید که منبع مشترک خیلی قدیمی‌تر است.

منابع کهن‌تر استنتاج کنونی ما تأیید می‌کند که نقل‌های مختلف این روایات در نسل پیش از بخاری متداول بوده است. دو روایت در مُسند ابن حنبل (متوفای ۲۴۱ق) آمده که یکی مفصل و دیگری کوتاه‌تر است.^(۴۱) روایت مفصل بسیار به روایات بخاری شباهت دارد، اما عین هیچ‌یک از آنها نیست. به علاوه، متن ابن حنبل بسیار کوتاه‌تر از متن بخاری است؛ یعنی وی سخن خود را چنین به پایان می‌رساند که زید بن ثابت در برابر جمع قرآن مقاومت می‌کرد، و از این که سرانجام مجموعه‌ای از قرآن فراهم آمد گزارشی نمی‌دهد. پس احتمال می‌رود که روایت ابن حنبل مستقل از روایت‌های بخاری باشد؛ یعنی بعید

است که بخاری روایت خود را از ابن حنبل گرفته باشد. به هر حال روایات ابن حنبل، ما را به بیش از یک نسل پیش از بخاری نمی‌برد.

می‌توان فرض کرد که ابن حنبل روایت را از استادان خود، یعنی از نسل قبلی دریافت کرده باشد، اما بدون تکیه به اسانید، نمی‌توانیم در این مورد مطمئن باشیم. قدمت این روایت در واقع با توجه به مسند طیالسی^(۴۲) (متوفای ۲۰۴ق) اثبات می‌شود. متن روایت او شبیه نقل طولانی‌تر ابن حنبل است که به بیان امتناع زید بن ثابت از جمع قرآن بسنده می‌کند. اما نه کاملاً عین آن است و نه به بخش‌های مربوطه از روایت بخاری شباهت دارد. این نشان می‌دهد که روایت طیالسی مستقل بوده و الگوی روایت ابن حنبل و بخاری نیز نبوده است. بررسی اسانید این روایات با طرق و راویان مختلفشان نیز این مطلب تأیید می‌کند (روایت طیالسی از طریق طیالسی یافت می‌شود، زمان پیدایش این روایت را به پایان آخر قرن دوم هجری باز می‌گرداند).

روایات جمع قرآن در آن زمان (پایان قرن دوم) چه شکلی داشته است؟ من به این نتیجه رسیده‌ام که این روایات تمام جزئیات روایت طولانی بخاری را دارا بوده و نقل‌های طیالسی و ابن حنبل کوتاه شده‌اند. در «همایش آمستردام»، پاتریشیا کِرونه این نظر را رد کرد و گفت که آن روایت کوتاه‌تر که به جمع قرآن ابوبکر اشاره نمی‌کند، همان روایت اصلی است که بعدها تفصیل بیشتر یافته است. در سال ۱۹۹۱، نمی‌توانستم این اعتراض را بر اساس تاریخ متن [روایت مورد بحث] رد کنم؛ اما بعد از آن، سه منبع در دسترس من قرار گرفته که ثابت می‌کند فرض خانم کِرونه اشتباه است؛ نخست، کتاب فضائل القرآن ابو عبیده [قاسم] بن سلام (متوفای ۲۲۴ق)^(۴۳) و دوم تفسیر عبدالرزاق^(۴۴) (متوفای ۲۱۱ هـ ق). در این هر دو مجموعه، روایت‌هایی آمده است که عین هیچ‌کدام از روایات طولانی بخاری نیست، اما به همان اندازه کامل است، سومین منبع مهم، بخش اول جامع عبدالله بن وهب (متوفی ۱۹۷ق) است که در ۱۹۹۲ منتشر شده است.^(۴۵) تکه‌هایی از روایات در این جامع یافت می‌شود که اثبات می‌کند قسمت پایانی روایت جمع قرآن که در مسند طیالسی وجود ندارد، پیش‌تر در ربع آخر قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.^(۴۶) این تاریخی است که در حال حاضر با بررسی قدیم‌ترین منابعی که روایت جمع قرآن ابوبکر در آن‌ها آمده است، و بدون توجه به اسانید نقل‌های مختلف این روایت می‌توان تعیین کرد.

تا چندی پیش، تاریخ‌گذاری روایات تدوین مصحف رسمی عثمان با همین روش نتیجه روشنی به دست نمی‌داد. متن تنها روایت کاملی را که در صحیح بخاری آمده است،^(۴۷) در منابع قدیم‌تر نمی‌توان یافت. با این حال، این استنتاج که روایت فوق‌الذکر از روایت جمع قرآن ابوبکر متأخرتر است مردود است؛ نظر به دو بخش از روایت دیگری که در صحیح بخاری آمده و قطعاً مستقل از آن روایت کامل است و نیز با توجه به گزارش‌های دیگری که در مسند ابن حنبل طبقات ابن سعد نقل شده است. این مدارک مستلزم آن است که روایت تدوین مصحف رسمی عثمان دست‌کم در منابع یک نسل پیش از بخاری بوده باشد.^(۴۸) منابعی یاد شده در بند قبل که در سال‌های اخیر در دسترس من قرار گرفته است، اکنون اثبات می‌کند که این روایت نه تنها دو نسل پیش از بخاری مشهور بوده (روایتی که در فضائل القرآن ابوعبیده آمده، تنها اندکی متفاوت است)، بلکه رد رابع آخر قرن دوم هم شناخته شده بوده است (بنابر هر دو نقل ابن شیبّه که به طیالسی برمی‌گردد).^(۴۹) اما این روایت در مسند ابن وهب و تکه روایات یافت‌شده در جامع ابن وهب نیامده است؟^۱

پس تحقیق ما تا این جا نشان داد که با بررسی دقیق نقل‌های گوناگون روایات مورد بحث، حتی بر مبنای منابع حدودی که تا سال ۱۹۷۷ در دسترس محققان غربی بوده، روایت جامع ابن وهب خیلی متقدم‌تر از آنچه معمولاً تصور می‌شود، قبال تاریخ‌گذاری است. علاوه بر این، با مراجعه به منابع جدیدی که اکنون در دسترس ما قرار گرفته، نه تنها این استنتاج تأیید می‌شود، بلکه حتی می‌توان تاریخی پیش از این را نیز قطعی ندانست. بدین ترتیب با در نظر گرفتن تاریخ وفات مؤلف منبع مورد بحث، روایت‌های مربوط به تاریخ مصحف بایستی حداکثر پیش از پایان قرن دوم هجری رواج داشته باشد.

این نتیجه موقتی را چنان‌که خواهیم دید، بعداً با تحلیل اسناد می‌توان تکمیل کرد و چنان‌که به زودی خواهیم دید، ضعف ادله مینگانا و نظریه‌های وُزُزُرو و برُتن درباره این روایات را نشان می‌دهد. ادعای مینگانا مبنی بر تقدم زمانی گزارش‌کنندگی مسیحی و ترجیح آن - از این جهت - بر گزارش بخاری نادرست است. حتی اگر نامه کندی واقعاً متعلق به زمان مأمون باشد.^(۵۰) روشن است که گزارش او در باب تاریخ قرآن خلاصه‌ای

تحریف شده از منقولات شناخته شده ما در منابع متقدم یا معاصر اسلامی است. نمی توان به قطع و یقین گفت که کندی خود مسبب این تحریف است یا مخبران مسلمان وی چنین کرده اند. بنابر نظر، وَنَزُّرُو و بَرُّن، ممکن نیست روایات جمع و تدوین قرآن پیش از قرن سوم هجری به وجود آمده باشند، زیرا پیش زمینه این روایات، رسمیت یافتن متن قرآن [نظر وَنَزُّرُو] یا پایه گذاری کلی نظریه اصول فقه [نظر بَرُّن] بوده است که در نظر این دو تن نمی توانسته است پیش از پایان قرن دوم به وقوع پیوسته باشد. اگر این روایات پیش از این تاریخ رایج بوده، یا باید فرض کنیم که رسمی سازی [متن قرآن] و پایه گذاری کلی نظریه اصول فقه نیز زودتر از زمان مورد ادعای وَنَزُّرُو و بَرُّن رخ داده است، یا بپذیریم که میان روایات مورد بحث و پیدایش فرضی این دو نظریه رابطه ای وجود ندارد. در هر دو صورت، اجزای اساسی استدلال آنها دیگر پذیرفتنی نخواهد بود. یک راه فرار از این نتیجه آن است که ادعا کنیم منابعی که این روایات نخستین بار در آنجا ظاهر شده، واقعاً به دست مؤلفان شناخته شده آنها تألیف نشده، بلکه شاگردان و نسل های بعدی آنها را تألیف کرده اند. وَنَزُّرُو برای سازگار کردن نظریه اش در باب شکل گیری و تحول تفاسیر اسلامی با منابع موجود، از این احتجاج بهره برده است. نورمن کالدر نیز اخیراً با پیروی از وی، برخی جوامع حدیثی و فقهی را بسیار متأخرتر از آنچه تاکنون تصور می شد تاریخ گذاری کرده است.^(۵۱) به هر حال، بنابر آنچه من و دیگران این جا و آن جا به تفصیل نشان داده ایم، چنین تلاش هایی برای تجدیدنظر در تاریخ همه یا اکثر منابع منسوب به مؤلفان مسلمان قرن دوم و سوم هجری، قطعی و قانع کننده نیست.^(۵۲)

تاریخ گذاری بر پایه اسناد و متن

روشی که تاریخ پیدایش روایات را با استفاده از تاریخ تقریبی منابع مکتوبی که نخستین بار این روایات در آنها ظاهر شده، تعیین می کند، به اشتباه تاریخ ها را به جلو می آورد (فی المثل در بحث کنونی ما، تاریخ روایات [جمع و تدوین قرآن] را حداکثر به ربع آخر قرن دوم هجری می رساند). این روش چشم خود را عمداً بر این واقعیت می بندد که چه بسا روایات، پیش از زمان ثبت در منابع موجود، پیشینه ای داشته باشد. تحقیقات ما در باب متون و روایات مختلف در منابع متقدم، تا این جا وجود پیشینه ای

برای روایات جمع قرآن را اثبات کرد؛ اما اکنون پرسش این است که آیا روش‌هایی برای یافتن تاریخی قدیمی‌تر برای این روایات در دست است.

معمولاً برخی قراین تاریخی روایات را از میان سلسله‌های روایان می‌توان شناخت. بیشتر محققان غربی از زمان گلدتسیهر به این سو، بر اسناد روایات اعتماد ندارند و سند را معتبر نمی‌دانند و غالباً آن را به کلی نادیده می‌گیرند. در تمام مطالعات مربوط به مسئله جمع قرآن، چنین رویکردی غالب بوده است. با این همه، ساخت استدلال می‌کرد که به رغم ویژگی نسبتاً جعلی اسناد، می‌توان برای کشف جاعل روایت، با مقایسه تمام اسانید مختلف متن آن روایت و یافتن حلقه مشترک (common link)، از این سلسله‌سندها استفاده کرد. نظریه‌های روش‌شناختی ساخت در ۲۵ سال گذشته تحول و تکامل بیشتری یافته است، به گونه‌ای که امروزه می‌توان از روش تحلیل اسانید سخن گفت. اگرچه بعضی از مقدمات روش تحلیل اسناد همچنان محل اختلاف است، اما این روش مورد توجه مورخان علاقه‌مند به حوادث نخستین سده‌های اسلامی قرار می‌گیرد.

قدم اول برای تعیین حلقه مشترک، جمع‌آوری اسانید تمام نقل‌های مختلف یک روایت واحد از منابع مختلف است. مطلوب آن است که تمام منابع قابل دسترس - حتی کتب متأخر - را در نظر بگیریم؛ اما در این بررسی به نمونه‌هایی از منابع قرون دوم و سوم بسنده خواهیم کرد. من نخست موضوع جمع قرآن ابوبکر و سپس روایت تدوین مصحف رسمی عثمان را تحلیل خواهم کرد.^(۵۳)

روایت جمع قرآن به دستور خلیفه نخست در بسیاری از منابع و با اسانید متعدد آمده است؛ بنابراین مناسب‌تر است که برای کمک به شفافیت بحث، این منقولات را در دو مرحله مورد بحث قرار دهیم. نخست: اسانید مجموعه‌هایی که تا سال ۲۵۶ (سال وفات بخاری) تدوین شده، سپس کتاب‌هایی که مؤلفانشان تا سال ۳۱۶ (تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن ابی داوود) زندگی کرده‌اند. این مطلب را در نمودارهای (۱) و (۲) نمایش داده‌ام.

در دوره نخست، روایت در شش منبع وجود داشته است. صحیح بخاری، مسند ابن حنبل، فضائل القرآن ابو عبید، تفسیر عبدالرزاق، مسند طیالسی و مغازی و موسی بن عقبه.^(۵۴) طیالسی و عبدالرزاق فقط یک نمونه نقل روایت را با سند آورده‌اند، اما ابو عبید

به جز آن، به دو نقل بسیار مشابه دیگر اشاره و تنها سند آنها را ذکر کرده است. ابن حنبل دو روایت مختلف ارائه می‌کند، یکی بلندتر و دیگری کوتاه‌تر؛ و بخاری چهارگونه نقل و سه اسناد بدون متن می‌آورد. این شش منبع بر روی هم پانزده سلسله سند مختلف ارائه می‌دهند که همگی در یک راوی با هم مشترک‌اند. او کسی نیست جز ابن شهاب زُهری (متوفای ۲۴۱ق) که در این جا حلقه مشترک به شمار می‌آید. پیش از او، تنها یک طریق منفرد (single strand) از طریق ابن سبّاق به راوی ادعا شده حدیث، یعنی زید بن ثابت می‌رسد. برخی طرق روایت از مؤلف منابع تا حلقه مشترک یک طریق منفردند؛ برخی دیگر با هم تلاقی دارد و حلقه‌های مشترک فرعی (partial common link = pcl) را تشکیل می‌دهند. دو اصطلاح اخیر، یعنی «طریق منفرد» و «حلقه مشترک فرعی» را یُنْبُل در تحلیل اسناد ابداع کرده است. در طبقه پیش از حلقه مشترک، دو نفر از پنج راوی زُهری حلقه مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد^(۵۵) به خاطر شش نفری که از او روایت می‌کنند (طیالسی، عبدالرحمن بن مهدی، ابوکامل، یعقوب بن ابراهیم، محمد بن عبیدالله و موسی بن اسماعیل) و یونس^(۵۶) به خاطر دو نفری که از او روایت می‌کنند (لیث و عثمان بن عمر). در میان نه راوی طبقه دوم بعد از حلقه مشترک، چهار حلقه مشترک فرعی می‌یابیم که عبارت‌اند از: ابوالیمان، لیث، عثمان بن عمر و محمد بن عبیدالله.

وقتی به مجموعه‌های حدیثی که در فاصله شصت سال پس از بخاری تألیف شده دقت می‌کنیم، همین تصویر را می‌بینیم، در این جا پنج منبع داریم که روایات جمع قرآن در آنها آمده‌اند: المصاحف ابن اُبی داود، جامع طبری، مسند ابویعلی، السنن الکبری نسایی و الجامع الصحیح ترمذی^(۵۷) که چهارده سلسله سند دارند. در این جا نیز دوباره همه این طرق در ابن شهاب زُهری به هم می‌رسند و سپس (به جز دو تا از این سلسله سندها)^(۵۸) از طریق منفردی به ابن سبّاق و زید بن ثابت می‌رسند. دو نفر از چهار راوی در طبقه قبل از حلقه مشترک، حلقه‌های مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد به دلیل شش نفری که از او روایت کرده‌اند، و یونس به دلیل دو نفری که از وی روایت کرده‌اند. در طبقه دوم قبل از حلقه مشترک، چهار حلقه مشترک فرعی در بین ده راوی وجود دارد، الدراوردی، عبدالرحمن بن مهدی، یعقوب بن ابراهیم و عثمان بن عمر.

اگر دو دسته راویان نمودارهای (۱) و (۲) را در یک دسته ترکیب کنیم - که من برای پرهیز از شلوغی این نمودار ترکیبی را به صورت جداگانه ارائه نداده‌ام - این نمودار ۲۹

طریق نقل روایت را نشان می‌دهد که همه در نام «ابن شهاب زُهری» جمع می‌شوند. این امر نمی‌تواند صرفاً تصادفی باشد. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان این پدیده را تبیین و تفسیر کرد دو احتمال می‌دهیم: نخست آن‌که سلسله اسانید جریان واقعی نقل را منعکس کرده است. معنای این سخن آن است که روایت مورد بحث حقیقتاً به ابن شهاب زُهری می‌رسد، و او «مصدر» یا عامل ترویج روایت جمع قرآن بوده است. دوم اینکه حلقه مشترک نتیجه جعلی روشمند است. برخی محققان غربی این نظریه را مطرح کرده‌اند که شاید فردی از نسل دوم بعد از ابن شهاب زُهری (مثلاً طیالسی) روایت جمع قرآن را با اسناد خودش رواج داده است. معاصران وی روایت را از او گرفته‌اند، اما همگی این مطلب را پنهان کرده‌اند که وی منبع روایت آنان بوده است. برخی از ایشان «او» را از اسناد خود حذف کرده، یعنی بدون واسطه از مخبر ادعا شده‌ی وی، ابراهیم بن سعد نقل کرده‌اند؛ و برخی ابراهیم بن سعد را با نام دیگری مثلاً یونس جابه‌جا کرده‌اند.^(۵۹) نسل‌های بعدی (فی‌المثل عبدالرزاق، ابن حنبل، بخاری و طبری) از این هم فراتر رفته، سلسله‌سندی کاملاً جدید اختراع کرده‌اند که با اسنادهای موجود شباهت بسیار داشته و در نام ابن شهاب زُهری آن طرق را قطع کنند (و با آنها مشترک شود).^(۶۰) به این ترتیب، ابن شهاب توانسته بی‌هیچ دخالتی، حلقه مشترک روایتی شود که دو نسل بعد از وی جعل شده است.

چنین تبیین و تفسیری از پدیده حلقه مشترک که آن را نتیجه جعل‌سندها می‌انگارد، چندین اشکال اساسی دارد: نخست آن‌که این‌گونه جعل صرفاً فرضی است. قطعاً مواردی هست که اثبات می‌کنند گاهی اوقات جعل اسناد روی داده، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد روند عمومی پیدایش اسناد، جعل روشمند بوده است. دوم این‌که فرض جعل به‌ویژه در بحث ما، یعنی در سلسله اسانیدی که قبلاً شرح دادیم، بسیار تصنعی می‌نماید، زیرا مطابق این نظریه، شمار زیادی از راویان و مدوّنان روایت باید شیوه دقیقاً یکسانی در جعل سند به کار گرفته باشند، حال آن‌که به لحاظ نظری، استفاده از روش‌های دیگر نیز ممکن بوده است. سومین و مهم‌ترین دلیل این است که بررسی تطبیقی متون تمام اسانید و طرق^(۶۱) نشان از ارتباطی دقیق میان متن و اسناد روایات می‌دهد. متن‌ها را می‌توان بر اساس محتوای مشابه‌شان در گروه‌هایی دسته‌بندی کرد. هر گروه با توجه به برخی خصوصیات از گروه دیگر متفاوت است. این پدیده منحصر به

مجموعه روایاتی نیست که در بالا توضیح دادیم، بلکه در بسیاری از احادیث می‌توان آن را مشاهده کرد.^(۶۲) این امر در مورد نسخه‌های خطی نیز کاربرد دارد که غالباً این نسخه‌ها را براساس تعلق به شاخه‌های مختلف، طبقه‌بندی می‌کنند. نکته‌شایان توجه در روایات مورد بحث ما این است که دسته‌های مختلف متون با گروه‌های مختلف اسناد هماهنگی دارند: منظمأً یک دسته گروه متن ابراهیم بن سعد است؛ دسته دیگر گروه متن یونس؛ تا آخر، که ویژگی‌های هریک از دیگری متفاوت است.^(۶۳)

هماهنگی نزدیک میان متن و اسانید این نظر را تقویت می‌کند که حلقه مشترک نتیجه روند واقعی نقل است. پذیرفتن جعل به این معناست که بگوییم جاعلان هم سلسله اسانید جدید وضع کرده‌اند و هم به موازات آن، متن روایات را به گونه سازمان‌یافته‌ای تغییر داده‌اند. مسلماً چنین فرضی عقلاً ممکن است، اما بسیار بعید می‌نماید که چنین جعل‌هایی در مقیاسی وسیع روی داده باشند.^(۶۴) لذا معقول‌تر آن است که حلقه مشترک را به مثابه منبع مشترک برای همه روایت‌های مختلفی تفسیر کنیم که در منابع ما یافت می‌شوند. با این حساب، ما می‌مانیم و ابن شهاب زهری که باید او را مروج روایت جمع قرآن ابوبکر بدانیم. اما از آن‌جا که زهری در ۱۲۴ هجری وفات کرده، می‌توان نتیجه گرفت که این روایت پیشتر در ربع اول قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.

با همین روش می‌توانیم روایت مربوط به تدوین رسمی مصحف به دستور خلیفه سوم عثمان را تاریخ‌گذاری کنیم. از آن‌جا که من قبلاً تحلیل ترکیبی اسناد + متن را مفصلاً شرح داده‌ام،^(۶۵) اکنون می‌توانم اختصار را رعایت کنم. این روایت را در منابع متقدم، کمتر از روایت مربوط به جمع قرآن ابوبکر می‌یابیم. تا آن‌جا که من می‌دانم، روایات کامل در این باره تنها در منابعی هست که مدونان شناخته شده آنها در قرن سوم یا پس از آن وفات یافته‌اند. در این‌جا هم تحقیق خود را به مراجع و مؤلفانی محدود می‌کنم که پیش از ۳۱۶ هجری [تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن ابی‌داوود] می‌زیسته‌اند. فضائل القرآن ابو عبید سه سلسله سند دارد؛ ابن شیبّه در تاریخ المدینه ۵ طریق، بخاری در الجامع الصحیح سه طریق، جامع ترمذی و السنن الکبری نسایی هرکدام یک طریق، مسند ابویعلی دو طریق، جامع طبری سه طریق و مصاحف ابن ابی‌داوود چهار طریق دارند.^(۶۶) این هشت منبع بر روی هم بیست و دو سلسله سند دارند که شانزده سند آن همراه با متن است (نگاه کنید به: نمودار (۳)). تمام اسانید در نام ابن شهاب زهری به هم

می‌رسند. در طبقه بعد از وی چهار راوی قرار دارند که سه تای آنها حلقه مشترک فرعی‌اند. این سه تن عبارت‌اند از: ابراهیم بن سعد که ۹ نفر از وی روایت می‌کنند، یونس به سبب روایت سه یا چهار نفر از وی، و عماره بن غزیه به خاطر روایت دو نفر از او. جایگاه ابن شهاب به عنوان «حلقه مشترک» تمام این سلسله اسانید کاملاً تثبیت می‌شود و متون مختلف روایات نیز آن را تأیید می‌کند. این متون مختلف را می‌توان در دسته‌هایی هماهنگ با اسانیدشان طبقه‌بندی کرد.^(۶۷) اکنون می‌توان نتیجه گرفت که روایت مربوط به تدوین رسمی قرآن [هم] به ابن شهاب زهری بازمی‌گردد.

نتیجه تحلیل ترکیبی اسناد و متن از این قرار است: دو روایتی که تاریخ مصحف قرآنی را بازگو می‌کنند و عالمان مسلمان عموماً آنها را پذیرفته‌اند، هر دو با دست ابن شهاب زهری منتشر شده و می‌توانیم تاریخ آنها را ربع اول قرن دوم هجری بدانیم. بنابراین، تاریخ وفات زهری انتهای حد زمانی *terminus post quem* برای این روایت است.^(۶۸)

آیا این سخن فصل الخطاب تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن است؟ پاسخ این سؤال به تفسیر ما از پدیده «حلقه مشترک» در سلسله اسناد بستگی دارد که خود امری بسیار بحث‌برانگیز است. ساخت، یُنْبَل و دیگران ادعا می‌کنند که «حلقه مشترک» جاعل یا پدیدآورنده روایت مورد بحث است.^(۶۹) برای حصول دقت بیشتر، بهتر است سخن ایشان را مجدداً در قالب اصلی روش‌شناختی تدوین و تنظیم کنیم: هیچ روشی در دست نیست تا به قطع و یقین معلوم کند که «طریق منفرد» در اسناد روایت که «حلقه‌های مشترک» را به قدیمی‌ترین راوی یا مرجع متصل می‌کند، معتبر است یا نه. اگر این امر را مفروض بگیریم، دیگر چندان امکان و احتمالی برای تاریخ‌گذاری روایت [پیش از حلقه مشترک] باقی نمی‌ماند. با این همه، چنین استنتاجی [از جانب ساخت و یُنْبَل] مرا قانع نمی‌کند. همچنان‌که در جایی دیگر استدلال کرده‌ام، «حلقه مشترک» را که به نسل ابن شهاب زهری و پس از وی تعلق دارند، نباید لزوماً منشأ و مبدع روایات قلمدادشان کرد؛ به عکس باید گفت اینان نخستین مدونان روش‌مندی بوده‌اند که روایات را در کلاس‌هایی منظم به گروه‌های شاگردان منتقل می‌کرده‌اند و نظام نهادینه آموزش بعدها از همین جا پدید آمده است.^(۷۰) با این حساب، اکنون باید پرسیم اطلاعاتی که در قالب روایت به دست «حلقه مشترک» انتشار یافته، از کجا آمده است.

دلیلی برای انکار اولویت ادعای «حلقه مشترک» نداریم که می‌گوید روایت یا خبری را از فلان شخص گرفته است. برای انکار این ادعا، باید قرائن عینی و محکمی داشته باشیم که نشان دهد که صحت آن داده‌ها به طور کلی امکان ندارد؛ مثل این که تاریخ زندگی «حلقه مشترک» یا راویان اظهار شده وی با چنان ادعایی مطابقت نکنند و مانند آن. به همین سان، می‌توان چنین دغدغه‌هایی را پی گرفت که آیا در متن روایت مورد بحث و متون روایات مشابه قرائنی بر انگیزه‌های احتمالی جعل هست یا نه. در این مقاله مجال آن نیست که به بحث در جزئیات روایات زُهری در باب جمع و تدوین قرآن و ارزیابی موجه بودن آن بپردازیم، چه رسد به این که در اعتبار تاریخی آن‌ها تحقیق کنیم. با این همه، شواهدی هست در ردّ این فرضیه که زُهری بالمرّة این روایات را جعل کرده باشد. بیفزاییم که چندان دلیل محکمی در دست نیست تا بتوان فرض کرد که او نمی‌توانسته این روایات را از تابعی کم‌شهرتی چون عبید بن سباق (با تاریخ وفات نامعلوم) دریافت کرده باشد، و عبید بن سباق هم نمی‌توانسته اخبار تدوین رسمی مصحف را از صحابی معروف انس بن مالک (متوفای میان ۹۱-۹۳) شنیده باشد.

مؤید این استنتاج، دیگر روایات زُهری در باب جمع قرآن است که نسبت به روایت اصلی وی، اضافات و تفاوت‌هایی دارد و در سند آنها آمده که وی این دسته روایات را از مخبران و راویان دیگر چون خارجه بن زید، عبیدالله بن عبدالله بن عتبة و سالم بن عبدالله بن عمر گرفته است. بنابراین، می‌توان گفت که گزارش‌های زُهری براساس اطلاعاتی است که از نسل قبل به وی رسیده‌اند. اگر تاریخ وفات انس بن مالک را سرنخ تاریخی در نظر بگیریم، این گزارش‌ها باید به آخرین دهه‌های سده نخست هجری بازگردد.

نباید از این سخن من‌چنین برداشت شود که زُهری گزارش‌هایش را کلمه به کلمه از راویان و مخبران پیش از خود اخذ کرده و تمام جزئیات این دو داستان جمع قرآن لزوماً از آنان صادر شده است. این امر با توجه به ویژگی عمدتاً شفاهی نقل روایت در زمان زُهری چندان محتمل نمی‌نماید.^(۷۱) با تمام این احوال، ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که اخبار مربوط به جمع نخست قرآن به دستور ابوبکر و نیز تدوین رسمی مصحف به دست عثمان پیش‌تر در اواخر قرن نخست هجری متداول بوده و زُهری احتمالاً برخی از این اخبار را از افرادی که در اسانید خود به آن‌ها اشاره کرده، دریافت کرده است.

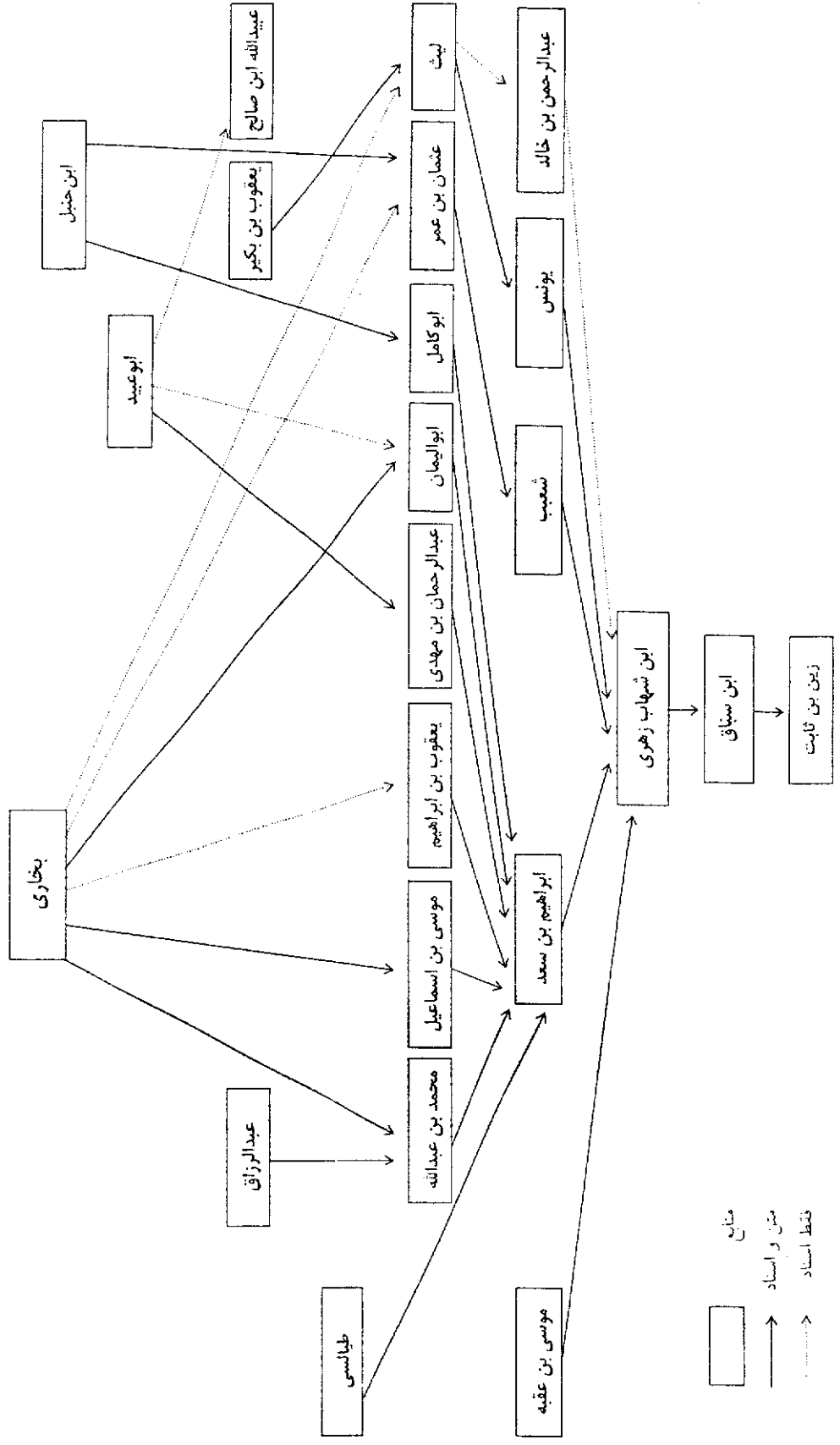
این تاریخ‌گذاری از اساس با تاریخی که وَثْرُور و بَرْتْن برای این روایات تعیین کرده‌اند، متفاوت است. آنها ادعا می‌کنند ممکن نبوده که این روایات پیش از آغاز قرن سوم مطرح شده باشند، زیرا پیش‌زمینه این روایات از سویی، رسمیت یافتن متن قرآن است که به عقیده وَثْرُور نمی‌توانسته قبل از پایان قرن دوم هجری صورت گرفته باشد، و از سوی دیگر، تکوین نظریه اصول فقه است که به عقیده بَرْتْن، آن نیز نمی‌توانسته پیش از این زمان رخ داده باشد. بنابراین، نظریات این دو تن راجع به خاستگاه روایات جمع قرآن، و تاریخی که برای پیدایش آنها تعیین کرده‌اند، نقض و مردود می‌شود. شوالی خطر تاریخ‌گذاری این روایات را بر خود هموار نساخت، اما ادعا کرد که روایت جمع قرآن ابوبکر دیرتر از روایت تدوین رسمی قرآن به دست عثمان جعل شده است؛ ظاهراً وی بر آن بود که اخبار جمع قرآن ابوبکر در دوران عباسیان شکل گرفته است. این فرضیه‌ها به یک میزان غیرمنطقی‌اند.

نتیجه

ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که گزارش‌های مربوط به تاریخ قرآن به شاهدان عینی وقایع چنان‌که اظهار شده بازمی‌گردد. ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که همه چیز واقعاً همان‌گونه که در روایات، گزارش شده اتفاق افتاده است. با این همه، باید بپذیریم که اخبار و گزارش‌های مسلمانان نسبت به آن زمانی که محققان غربی تاکنون فرض کرده‌اند، بسیار قدیمی‌تر و به زمان وقایع ادعا شده نزدیک‌تر است. شکی نیست که این گزارش‌ها حاوی نکاتی ظاهراً غیرقابل قبول یا - اگر احتیاط را رعایت کنیم باید بگوییم - نیازمند توضیح است؛ اما دیدگاه‌های غربی که ادعا می‌کنند که گزارش‌هایی موجه‌تر و از نظر تاریخی، معتبرتر را به جای روایات مسلمانان ارائه داده‌اند، مسلماً از آنچه خود وانمود می‌کند، بسیار فاصله دارد.

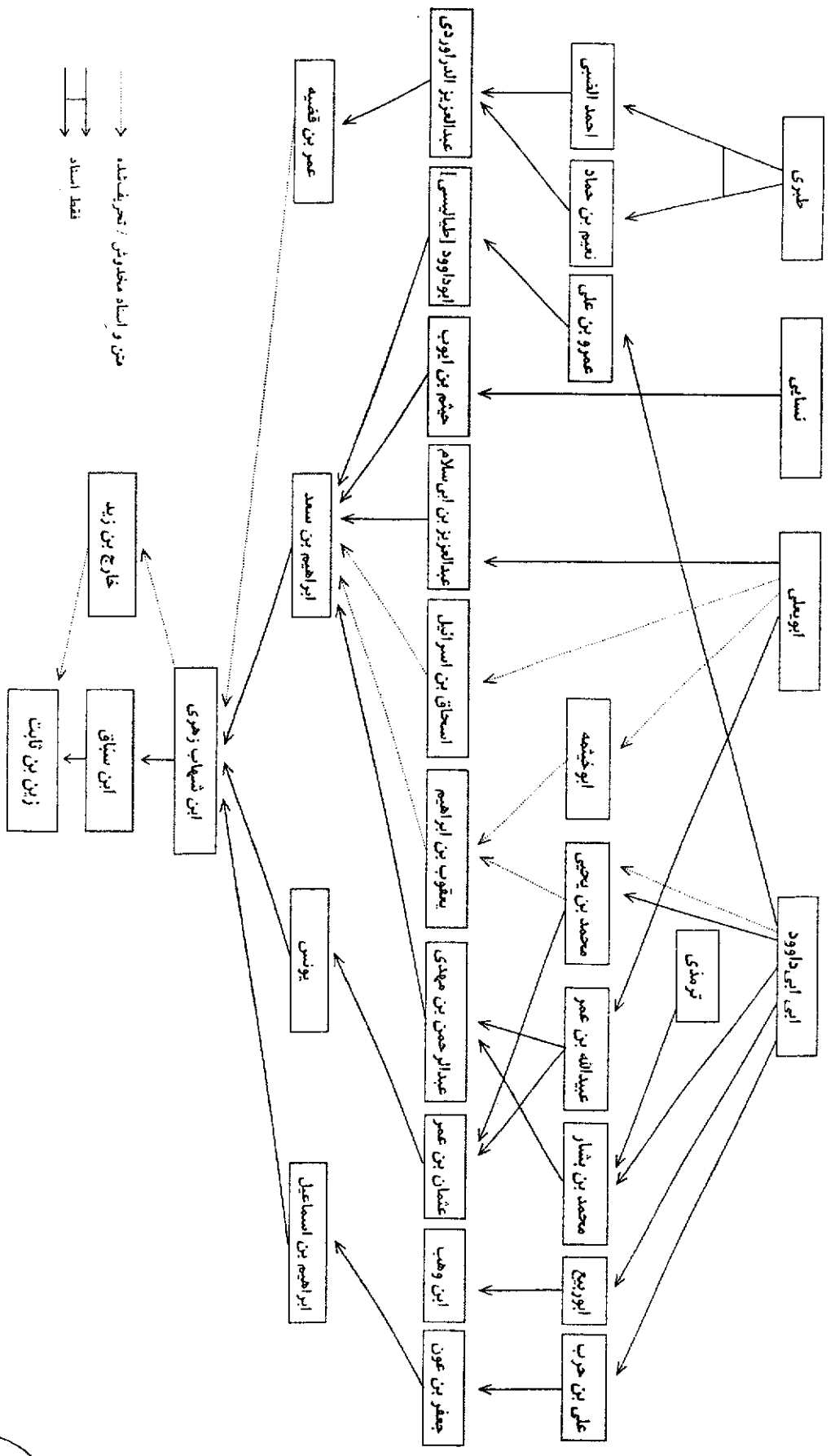
۵۴۵

نمودار ۱: جمع آوری قرآن توسط ابوبکر تا زمان بخاری

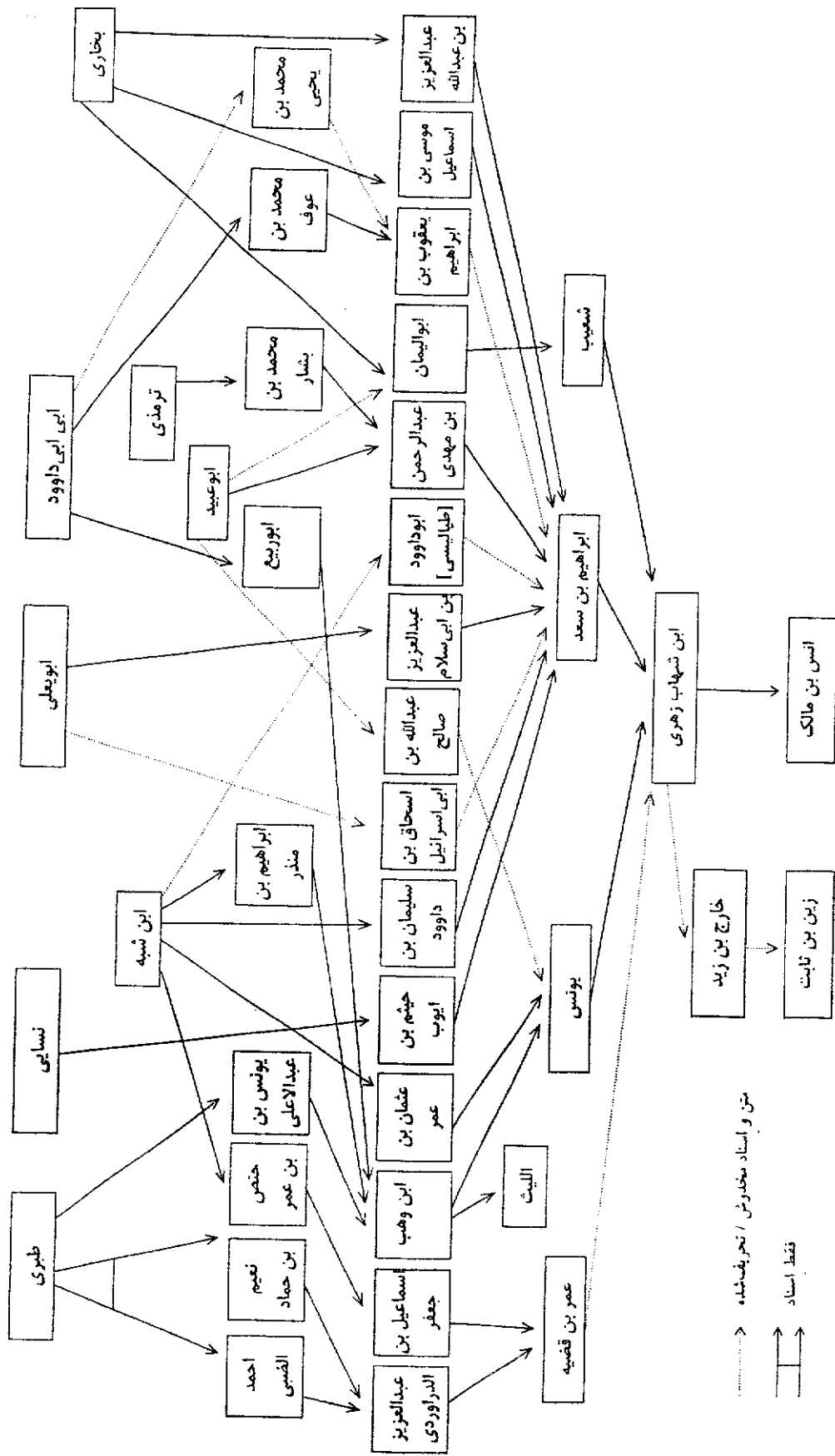


□ منبع
 → متن و اسناد
 -.-> فقط اسناد

نمودار ۲: جمع‌آوری قرآن توسط ابوبکر زمان بخاری و ابن ابی‌داؤد



نمودار ۳: جمع آوری رسمی قرآن توسط عثمان تا زمان ابن ابی داوود



۵۴۵۹

پی‌نوشت‌ها

1. See O. Pretzl, "Die Koranhandschriften" in Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, part 3, Leipzig, 1938, 249-274. A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'āns", in *Der Islam* 33, (1958), 213-231. A. Neuwirth, "Koran" in: H. Gätje, *Grundriß der arabischen Philologie*, Vol. 2. Wiesbaden, 1987, 112.

بعید نیست کشف برگه‌هایی از نسخ قرآنی در یمن در ۱۹۷۲ زمینه‌ای برای تاریخ‌گذاری قطعی‌تر آن باشد. بنگرید به مقاله:

G. R. Puin, "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'" in: S. Wild, *The Qur'ān as Text*, Leiden, 1996, 107-111.

برای ترجمه و تلخیصی از این مقاله نگاه کنید به: بوشن مرجع (۶): مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰. گرد پویین، استاد دانشگاه زاربروکن (آلمان) تنها فردی است که چهار سال تمام در یمن بر این مخطوطات قرآنی کار کرده و از بخش‌های فراوانی از آنها میکروفیلم تهیه کرده است. این کشفیات بعد از آن تنها در اختیار هانس گنورگ فن‌بُتمر، دیگر محقق آلمانی قرار گرفت و نهایتاً دولت یمن به هیچ فرد دیگری اجازه پژوهش بر روی این آثار را نداد. در گفتگوهای شفاهی که با آقای گرد پویین داشته‌ام، دریافتم وی به دلایل مختلف مایل به انتشار متن این قرآن‌ها نیست، گو این‌که تاکنون چندین مقاله درباره ویژگی‌های رسم الخطی این قرآن‌ها منتشر یا در کنفرانس‌های بین‌المللی ارائه کرده است. از نظر وی، این مجموعه حاوی برگه‌هایی از مخطوطات و نسخه‌های قرآنی مختلف عمدتاً به خط مایل (حجازی) است که می‌توان آنها را در بازه‌ای زمانی متعلق به قرن دوم هجری داشت (مترجم).

۲. برای مجموعه‌ای از این موارد نگاه کنید به گردآوری و دسته‌بندی نیل رابینسون در کتاب زیر:

N. Robinson, *Discovering the Qur'an*, London, 1996, 30-31.

۳. برای خلاصه‌ای از ساختار تاریخی قرآن نگاه کنید به:

M. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, 69-70.

۴. برخی محققان حتی تصور می‌کنند که این چهار آیه بعداً به قرآن اضافه شده است.

فی‌المثل نگاه کنید به کتاب هیرشفلد در زیر:

H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London:

1902, 139.

۵. چنان‌که در این مورد بحث شده است.

- A. Rippin, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century," in H. Motzki, *The Biography of Muhammad*, Leiden 2000, 298-309.
6. J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977, 1-52.
۷. نگاه کنید به: نقد و بررسی های این اثر در زیر:
G. H. A. Juynboll, in *Journal of Semitic Studies* 24 (1979), 293-296; W. A. Graham, in *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980), 137-141; A. Neuwirth, in *Die Welt des Islam*, 23-24 (1984), 539-542.
۸. برای ارزیابی های مثبت از آثار و تزییر و نگاه کنید به مقاله هربرت برگ در زیر:
H. Berg, "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam", in *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1 (Special Issue) 1997.
9. W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh, 1988. 1.
۱۰. برای مطالعه این گونه رویکرد نگاه کنید به:
H. Motzki, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991; revised English edition: *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden, 2001.
۱۱. نمونه هایی از این آثار عبارت است از:
Motzki, H. "Der fiqh des-Zuhri: die Quellenproblematik", in *Der Islam* 68 (1991), 1-44; revised English edition: "The Jurisprudence of Ibn Šihāb az-Zuhri: A Source-critical Study", Nijmegen, 2001, 1-55, http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/juriofibs.pdf; idem, "Quo vadis Hadit-Forschung.", in *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231; revised English edition: "Wither Hadith Studies.", in P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam: Understanding the Hadith*, London 2002; idem, "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwaṭṭa'* and Legal Traditions", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 18-83; and idem, "The Murder of Ibn Abi-Huqayq: on the Origin and Reliability of some *Maghāzi*-Reports", in: idem (ed.), *The Biography of Mubammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 170-239.
۱۲. برای گزارش مقبول و متداول مسلمانان از تاریخ قرآن، به مؤلفان اسلامی فراوانی می توان ارجاع داد. من شخصاً این نوشته نسبتاً جدید را می پسندم، غانم قدوری الحمد، رسم المصحف، بغداد، ۱۹۸۲/۱۴۰۲، ص ۱۰۰-۱۲۸۱. [برای ترجمه ای فارسی از این اثر نگاه کنید به: غانم قدوری الحمد، رسم الخط مصحف، ترجمه یعقوب جعفری، چاپ دوم، قم، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی و انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ (مترجم).]

13. Goldziher, I. *Muhammadanische Studien*, Halle, 1889-90, vol.2, passim.

۱۴. جلد نخست در ۱۹۰۹ میلادی انتشار یافت؛ جلد دوم نیز در ۱۹۱۹ منتشر شد، اما پیشتر در ۱۹۱۴ میلادی به اتمام رسیده بود.

15. "Did Sammlung des Qorāns", in Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, part 2, Leipzig 1919, 1-121.

۱۶. وی چکیده‌ای از ادله خود را در این مقاله ارائه کرده است:

Schwaly, F. "Betrachtungen über die Koransammlung des Abū Bekr", in *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, 321-325.

۱۷. لنونه کایتانی پیشتر در تاریخ اسلام خود (*Annali dell' Islam*, Milano, 1906-26)، ج ۲، ص ۷۱۵-۷۰۲ و ۷۵۴-۷۳۸ به این تناقض اشاره کرده، چنین نتیجه گرفته که روایت نخست در باب جمع قرآن در عهد ابوبکر، از نظر تاریخی گزارش معتبری نیست و به منظور تأیید کار عثمان در گردآوری قرآن جعل شده است.

18. Schwally, "Sammlung", 11-27, 47-62.

19. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1911, 103-142, 162.

۲۰. انتشار یافته در:

Journal of the Manchester Egyptian and Oriented Society 5 (1915-1916), 25-47.

21. A. Mingana, "Transmission", 39. . Ibid, p40.

22. Ibid. p40.

۲۳. همان، ص ۴۶. تقریباً شصت سال بعد، پاتریشیا کرونه و مایکل کوک در کتاب مشترکشان به نام هاجریسم: تکوین جهان اسلام، رویکرد مینگاتا و نتیجه‌گیری وی در باب تاریخ‌گذاری قرآن را تکرار کردند. اما از این مقاله مینگانا نام نبردند. نگاه کنید به:

Crone, P. & Cook, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: 1977. 3 and chapter 1 passim.

24. N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ānic Developments*, Chicago, 1939.

47ff. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, Leiden, 1937, 4-10. W.

Montgomery Watt: *Bell's Introduction to the Qur'aġn*, Edinburgh 1970, 40-44. A. Welch,

"Kur'aġn, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1954ff, vol. 5. 404f. R. Blachere.

Introduction au Coran, Paris 1977, 27-34, 52-62.

25. J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977; J. Burton, *Collection of the Qur'ān*,

Cambridge, 1977.

۲۶. نگاه کنید به فصول مقدماتی این دو کتاب.

27. J. Wansbrough, *Quranic Studies*, 47.

28. Ibid, p44.

۲۹. همان، ص ۴۳-۵۲. وَنُزُورُ در این جا به آن دسته از مقالات جان پرتن اشاره می کند که پیش از سال ۱۹۷۷ منتشر شده اند.

30. J. Burton, *Collection*, 105-240 and Passim.

31. Schwally, F. "Betrachtungen," 324.

۳۲. برای اطلاع از دیگر استدلال های ارزشمند در برابر دیدگاه شوالی، نگاه کنید به:

A. Jones, "The Qur'ān-II", in A. F. L. Beeston and others (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridg, 1983, 235-239.

۳۳. فی المثل نگاه کنید به: نقد و معرفی های خوینترینبل، آنگلیکا نیورت و ویلیام گراهام بر کتاب مطالعات قرآنی [از این سه مورد، مقاله اخیر با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی، نوشته ویلیام گراهام، ترجمه مرتضی کریمی نیا، در آینه پژوهش، سال یازدهم، ش ۵، شماره پیاپی ۶۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص ۴۶-۵۳. (مترجم).]

34. H. Motzki, *Die Anfänge*; idem, "Der Figh des-Zuhri"; idem, "The *Muṣannaf* of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'āni as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century" in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21; and idem, "Dating Muslim Traditions: A survey" in: P. Hardy (ed.), *Traditions of Islam Understanding the Hadith*, London 2002.

مقاله اخیر مؤلف در کتابی که نشانی داده شده، منتشر نشده است. کتاب فوق قرار است در اوایل سال ۲۰۰۷ میلادی در انگلستان انتشار یابد. مقاله مورد اشاره ای در بالا در مجله Arabica سال؟؟ ش و ۲۰۰۵ ص؟؟ منتشر شده است (مترجم).

۳۵. عبدالرزاق بن همّام الصنعانی، المصنف، ۱۱ ج، بیروت، ۱۳۹۱/۱۹۷۲، ابن ابی شیبّه، کتاب المصنف فی الاحادیث والاثار، ۱۵ ج، حیدرآباد، ۱۳۸۶-۱۴۰۳ / ۱۹۶۶-۱۹۸۳، عمر بن شبه، تاریخ المدینة المنورة، ۴ ج، جدّه، بی تا.

۳۶. نگاه کنید به این مقاله ئینبل با عنوان «برخی شیوه های تحلیل اسناد با تکیه بر روایاتی با مضمون تحقیرآمیز درباره زن» در زیر:

"Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadith* Literature", in: *al-Qantara* 10 (1989), 343-384.

37. Ch. G.H.A. Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnāds*", in: *Le muséeon* 107

- (1994), 151-194. G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin / New York, 1990. H. Motzki, "Quo vadis Hadit-Forschung"; idem. "The Prophet and the Cat".
38. H. Motzki. "Do tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?", in: M. Buitelaar/ H. Motzki (eds.), *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, Muiderberg, 1993. 12-29.
۳۹. البخاری، الجامع الصحیح، بیروت، ۱۹۹۲، ۳:۶۶؛ ۲۰:۶۵؛ ۹:۹۳:۳۷.
40. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Göttingen, 186, 190.
۴۱. ابن حنبل، مسند، بیروت، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۰ (ش ۵۸)، و ص ۱۳ (ش ۷۷) و ج ۵، ص ۱۸۸-۱۸۹ (ش ۲۱۷۰۰).
۴۲. طیالسی، مسند، حیدرآباد، ۱۳۲۱ هـ، ص ۳.
۴۳. ابو عبید قاسم بن سلام، فضائل القرآن، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م، ص ۱۵۲-۱۵۶.
۴۴. عبدالرزاق الصنعانی، تفسیر القرآن العزیز، ج ۱، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م، ص ۵۷-۵۸. این چاپ متن نسخه خطی (قاهره، دارالکتب، رقم ۲۴۲ تفسیر) مربوط به روایات مورد بحث ما را به دلیل ناخوانا بودن نسخه، چندان کامل و صحیح ارائه نمی دهد؛ اما متن روایت موسی بن اسماعیل را به دست می دهد (نگاه کنید به بخاری، الجامع الصحیح، ۳:۶۶) حال آنکه در خود نسخه خطی، روایت محمد بن عبدالله (ابو ثابت) آمده است (نگاه کنید به همان، ۳۷:۹۳). ویرایش صحیح آن در چاپ جدید. به کوشش محمود محمد عبده (بیروت، ۱۹۹۹)، ج ۱، ص ۲۴۹ آمده است. در چاپ دیگر این کتاب به کوشش مصطفی مسلم محمد (ریاض، ۱۹۸۹) نیز که از همین نسخه خطی استفاده کرده، متن روایت اول مفقود است.
۴۵. عبدالله بن وهب، الجامع، ویسبادن، ۱۹۹۲، ص ۱۳-۱۸.
- 'Abd Allāh b. Wahb, *al-Jāmi'*, Die Koranwissenschaften, Wiesbaden, 1992, 13-18.
۴۶. از نسخه خطی که مبنای چاپ مسند طیالسی بوده است. به روشنی برمی آید که ای اثر تقریر یا نقل بسیار بدی از کتاب وی است. ابن ابی داوود متن کاملی از روایت طیالسی را در کتاب المصاحف خود (لایدن، ۱۹۳۷)، ص ۶-۷ نقل کرده است. نیز نگاه کنید به: ابن حجر، فتح الباری، بیروت، ۱۹۸۹، ج ۹، ص ۱۷.
۴۷. بخاری، الجامع الصحیح، ۳:۶۶.
۴۸. بخاری، الجامع الصحیح، ۲:۶۶؛ ۳:۶۱. ابن حنبل، مسند، ج ۱، ش ۳۹۹ و ۴۹۹. ابن سعد، کاب الطبقات الکبیر، ج ۲، جزء ۲، لایدن، ۱۹۰۵-۱۹۱۷، ص ۱۰۵.

۴۹. یعنی سابقه این روایت را نمی‌توان در نیمه قرن دوم یافت. (مترجم)
 ۵۰. مؤلف واقعی و تاریخ دقیق نامه منسوب به کندی از دیرباز از موضوع مورد مناقشه‌ای بوده است. هرچند در ظواهر امر حاکی است که این نامه را صاحب منصبی مسیحی در دربار مأمون نوشته است و ویلیام میور با توجه به چند واقعه تاریخی یاد شده، در متن نامه، آن را متعلق به سال ۲۱۵ هجری دانسته است. ولی لویی ماسینیون و پل کراوس به دلیل برخی جزئیات نامه را تقریباً یک قرن بعد تاریخ‌نگاری کرده‌اند. نگاه کنید به:

G. Troupeau, "Al-Kindi. 'Abd al-Masih", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 5, 120-121.

51. N. Calder. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.

۵۲. فی‌المثل نگاه کنید به: دو مقاله زیر از هارالد موتسکی و میکلوش مورانی:

H. Motzki, "The Prophet and the Cat", *Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion*, in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-241.

۵۳. در این مقاله، من به بحث از موارد اجماعی، یعنی روایات متداول و مورد قبول در موضوع مورد بحث بسنده می‌کنم. نقل‌های دیگر را که هم که ساختار و اجزای متفاوتی دارند باید به همین روش بررسی کرد.

۵۴. در این مقاله، من به بحث از موارد اجماعی، یعنی روایات متداول و مورد قبول در موضوع مورد بحث بسنده می‌کنم. نقل‌های دیگر را که هم که ساختار و اجزای متفاوتی دارند باید به همین روش بررسی کرد.

۵۵. ابراهیم بن سعد بن ابراهیم الزهری المدني، متوفی ۱۸۳ یا ۱۸۴؛ الذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، حیدرآباد، ۱۹۵۵، ص ۲۵۲.

۵۶. یونس بن یزید الایلی، متوفای ۱۵۲ یا ۱۵۹؛ الذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۱۶۲، ابن حبان، کتاب الثقات، ج ۷، حیدرآباد، ۱۹۸۱، ۱۹۸۱، ص ۶۴۸-۶۴۹.

۵۷. ابن ابی داوود، المصاحف، ص ۸-۶، ۲۰، ۲۳؛ طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۵۹-۶۲؛ ابویعلی، مسند، دمشق و بیروت، ۱۹۸۴، ج ۱، شماره‌های ۶۳-۶۵، ۷۱، ۹۱، نسایی، السنن الکبری، بیروت، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۷-۸، ۹ و ۷۸. ترمذی، الجامع الصحیح، ج ۵، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۴۸، سطر ۱۰.

۵۸. یک استثنا روایت موسی بن عقبه است که تنها ابن شهاب زهری را راوی خود ذکر کرده، اما اسناد دیگری نیاورده است. استثنای دوم، روایت عماره بن غزیه است که من در ادامه به بررسی آن می‌پردازم (نگاه کنید به: پانوش شماره ۶۳).

۵۹. این‌گونه انواع احتمالی جعل را مایکل کوک در برابر نظریه «حلقه مشترک» برای

تاریخ‌گذاری روایات مطرح‌کرده است. نگاه کنید به: کتاب وی تحت عنوان نخستین باورهای کلامی اسلامی در زیر:

Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge, 1981, 109-111.

۶۰. خوتیر یُنْبُل از این فرضیه‌ها برای تبیین و توضیح پیدایش «طریق منفرد» استفاده کرده است. نگاه کنید به مقاله وی با عنوان «نافع مولی ابن عمر و جایگاه وی در متون حدیث اسلامی» در زیر:

G. H. A. Juynboll, "Nāfi 'the *Mawla* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Ḥadīth* Literature," in *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

۶۱. تعداد متن‌ها ۲۰ تا است. بقیه سلسله اسانید یا به متن اسنادهای دیگر مربوطند، یا اصلاً به هیچ متنی مربوط نمی‌شوند، اما گاه در آن‌ها نشانه‌هایی از تشابه یا اختلاف با دیگر نقل‌ها را می‌توان دید. به دلیل کمبود جا، در این نوشتار مجالی برای ارائه تحلیل تفصیلی متون مختلف نداشتم؛ در نوشته‌ای مستقل آنها را بیان خواهم کرد.

62. Cf. H. Motzki, "*Quo vadis* Ḥadīth-Forschung; idem, "The Prophet and the Cat" and idem, "The Murder...".

۶۳. تحلیل ترکیبی اسناد متن نشان می‌دهد که ساختار روایات منقول از ابراهیم بن سعد، یونس، شعیب [بن ابی حمزة الحمصی، متوفای ۱۶۲ یا ۱۶۳ق] و ابراهیم بن اسماعیل [بن مجامع بن یزید المدنی] همگی مشابه یکدیگرند. به عکس این‌ها، روایاتی که به عمارة بن غزیه (المازنی، متوفای ۱۴۰) بازمی‌گردند، هم در متن و هم از نظر اسناد، با بقیه تفاوت بسیار دارند؛ در سند این روایات، وی به جای ابن سَبَّاق، خارجه بن زید بن ثابت را به عنوان راوی زُهری نام می‌برد. با بررسی دقیق روایت عمارة درمی‌یابیم که این روایت تقریر تازه‌ای برگرفته از گزارش زُهری است که در بسیاری موارد از آن منحرف شده است. انحراف در اسناد روایت عمارة، از دو روایت دیگر زُهری راجع به جمع قرآن اقتباس شده است. پیش از این تنها خطیب [قزوینی] و در پی او ابن حجر به این نکته توجه داده بوده‌اند که روایت عمارة نقل معتبری از زُهری نیست (نگاه کنید به: طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۶۱، یادداشت مصحح).

۶۴. من دلایل این عدم احتمال را در پانویس شماره ۴۴ مقاله *The Prophet and the Cat* به تفصیل مطرح کرده‌ام.

۶۵. تفاوت بین تحلیل ترکیبی اسناد + متن این است که اولی اساساً گونه‌ای تحلیل اسناد است که با توجه به متن روایات کنترل می‌شود. اما اساس کار در دومی تحلیل متن است که با نتایج تحلیل اسناد ترکیب شده است.

۶۶. ابو عبید، فضائل القرآن، ص ۱۵۳-۱۵۶ (در صفحه ۱۵۶، روایت شماره ۱۰، در چاپی که براساس نسخه خطی دمشق تصحیح شده، نام معمر به جای یونس به عنوان راوی لیث آمده است. این امر احتمالاً اشتباه است، زیرا در دو نسخه خطی دیگر از کتاب فضائل القرآن که در توپینگن و برلین موجودند، نام یونس آمده است. همچنانکه روایت بخاری از لیث نیز نام یونس دارد). ابن شَبَّه، تاریخ المدینه، ج ۴، ۹۹۱-۹۹۳، ۱۰۰۲. بخاری، الجامع، ۳: ۶۱، ۲: ۶۶، ۳: ۶۶، ترمذی، الجامع، ج ۵، ص ۴۸. نسائی، السنن الکبری، ج ۵، ص ۶، ج ۶، ص ۴۳۰؛ ابویعلی، مسند، شماره ۶۳، ۹۱. طبری، جامع البیان، ج ۱، ۵۹-۶۲، ابن ابی داوود، مصاحف، ص ۱۸-۲۱.

۶۷. نقل عماره بن غزیه تفاوت‌های زیادی در متن با دیگر روایات دارد و همچنین در اسناد از روایت‌های دیگر منحرف شده است. نگاه کنید به: پانویس شماره ۶۳.

۶۸. این نکته را که هر دو روایت به زُهری بازمی‌گردد، از دو قرینه می‌توان برداشت کرد: نخست آنکه این دو بیش از یک «حلقه مشترک فرعی» دارند و دوم آن‌که هر دو روایت را تنها یک گروه واحد از شاگردان زُهری نقل کرده‌اند؛ یعنی نه فقط ابراهیم بن سعد که بیشترین تأثیر و نفوذ را داشته، بلکه یونس، شعیب و حتی عماره بن غزیه غیرمؤثق آن را نقل کرده‌اند.

69. J. Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 171-172.

Juynboll, "Some *Isnād*-Analytical Methods", 359, 369.

70. Cf. Motzki. *Quo vadis Hadīl-Forschung*," 45.

بعید نیست در میان راویان نسل قبل از زُهری پیشینه‌ای اتفاقی وجود داشته است که تعداد محدودی از «حلقه مشترک» در میان تابعین متقدم ذکر می‌کرده‌اند. برای بحث‌های مفصل‌تر در باب «حلقه مشترک» نگاه کنید که به بخش سوم مقاله من با عنوان «تاریخ‌گذاری روایات اسلامی» در زیر:

H. Motzki. "Dating Muslim Traditions", Chap. 3.

۷۱. برای اطلاع از ویژگی نقل در زمان زُهری نگاه کنید به: مقاله من با عنوان «فقه زُهری» در:

H. Motzki, "Der Fiqh des-Zuhri".