

خوانشی نواز جمع قرآن در دوران خلفا با تکیه بر نقد و بررسی آراء مستشرقان

زهرا کلباسی^۱

چکیده

آراء مستشرقان درباره روایات گسترده و متناقض جمع قرآن را در دو گروه اصلی می‌توان توصیف کرد. گروه اول با استناد به تناقض‌های درونی این روایات، قائل به جعل گسترده روایات گویای جمع قرآن در عهد خلفا، در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری شده‌اند و به تبع آن برخی از ایشان تاریخ حقیقی جمع قرآن را در عهد نبوی و برخی در زمان حجاج بن یوسف ثقفی بیان کرده‌اند. گروه دوم با تکیه بر اسناد و منابع روایات جمع قرآن در عهد خلفا، آنها را در قرن نخست هجری تاریخ‌گذاری کرده و با توجه به نقش ابن شهاب زهری به عنوان حلقه مشترک تمامی اسانید، او را مروج روایات جمع قرآن هم در عهد ابوبکر و هم عثمان دانسته‌اند؛ لیکن به ارزیابی محتوایی این روایات ورود نکرده‌اند. در نتیجه از سویی گستردگی اسانید و منابع این روایات و از سوی دیگر تعارض‌های مضامین آنها، نشانگر اصالت وقوع حوادثی در خصوص جمع قرآن در دوران خلفا و در عین حال ناپیدا بودن زوایایی از آنهاست. از این رو این نوشتار ابتدا با برجسته سازی تناقض‌های محتوایی این روایات، غیرواقعی بودن گزارش مرسوم از جمع دو مرحله‌ای ابوبکر و عثمان را اثبات کرده و سپس به خوانش جدیدی از روایات جمع قرآن در دوران خلفا پرداخته است. براساس رهیافت این مقاله، همواره صحابه در حاشیه مصاحف خود روایات تفسیری پیامبر را می‌نگاشتند؛ چنانکه امتیاز مصحف علوی در جمع کامل روایات تفسیری بوده است. اما به سبب تعارض بخشی از تفسیر نبوی با منافع سیاسی طبقه حاکم، شیخین تلاش کردند تا قرآنی بدون حواشی تفسیری گردآوری و مردم را از نقل و نگارش این روایات برحذر دارند. عثمان نیز با استنساخ گسترده از قرآن نزد حفصه و ارسال آن به جهان اسلام و هم‌زمان سوزاندن دیگر مصاحف، به تثبیت رسمی روش شیخین که حذف کامل سنت نگارش حواشی تفسیری در حاشیه قرآن بود، پرداخت.

واژگان کلیدی: جمع قرآن، مصحف عثمانی، ابن شهاب زهری، مستشرقان، نولدکه، برتن، موسکی

۱. مقدمه

همواره یکی از مسائل مهم و چالش برانگیز در سیره نبوی، چگونگی جمع قرآن و زمان وقوع آن بوده است. مسلمانان سه دوره را برای این رویداد برشمرده‌اند که شامل جمع قرآن در زمان پیامبر، جمع قرآن در زمان ابوبکر و جمع قرآن در زمان عثمان است. برخی شواهدی مبنی بر جمع قرآن در عصر نبوی ارائه کرده و برخی در مقابل، وقوع این مسئله در دوران حیات رسول خدا را غیر ممکن دانسته و جمع قرآن را به خلفا نسبت داده‌اند. برخی نیز درصدد جمع این آراء متعارض برآمده و به طور مثال جمع آیات در سوره‌ها را مربوط به دوران پیامبر و جمع سوره‌ها در یک مصحف واحد را مربوط به دوران ابوبکر و یکسان‌سازی مصاحف و توحید قرائات را مربوط به دوران عثمان دانسته‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۰-۳۳۳) که البته این رویه راهگشا نبوده است. چرا که این نظریه نه شواهد تاریخی مسلمی به همراه دارد و نه پاسخی برای تعارض میان این روایات ارائه داده است.

مستشرقان بسته به میزان شکی که نسبت به سنت اسلامی داشته‌اند و تحلیلی که از حلقه مشترک ارائه کرده‌اند، روایات جمع قرآن در زمان خلفا را از اواخر قرن اول تا اوایل قرن سوم تاریخ‌گذاری کرده و ثبت قرآن کنونی مسلمانان را از دوران پیامبر تا اوایل قرن سوم هجری دانسته‌اند. هرچند مستشرقان روش‌های گوناگونی در ارزیابی تاریخ‌گذاری این روایات پیموده‌اند که از نقد بیرونی تا نقد منبعی و سندی را دربرگرفته، اما کمتر به تحلیل و نقد محتوایی روایات جمع قرآن در عصر خلفا پرداخته‌اند. آنچه تحلیل و فهم رویداد جمع قرآن را بیش از پیش دشوار ساخته، از سویی گستردگی روایاتی است که جمع قرآن را در زمان خلفا معرفی کرده و از سوی دیگر تعارض این روایات پر دامنه با یکدیگر و با واقعیات موجود است. در نتیجه این ابهام‌ها و تعارض‌ها، نه می‌توان با نادیده انگاشتن روایات جمع قرآن در دوران خلفا، صرفاً روایات جمع قرآن در عهد نبوی را پذیرفت؛ چنانکه برخی مسلمانان به این سوگرایش یافته‌اند و نه می‌توان همانند برخی مستشرقان، قائل به جعل هماهنگ تمامی این روایات شد و نه می‌توان آنها را به همین شکل کنونی پذیرفت. از این رو این مقاله برآن

است تا به خوانش دوباره مضامین روایات جمع قرآن در عهد خلفا بپردازد و از این رهگذر به رهیافت تازه‌ای درباره روند تغییرات تاریخی کتابت قرآن و تفسیر وحی دست یابد.

۲. صورت بندی آراء مستشرقان درباره جمع قرآن

آراء مستشرقان درباره جمع قرآن به شدت با یکدیگر متفاوت است و دامنه وسیع زمانی را دربرمی‌گیرد که از جمع قرآن در زمان رسول اکرم تا تدوین قرآن در اوایل قرن سوم هجری را شامل می‌شود. آراء مستشرقان را به ترتیب زمانی به صورت ذیل می‌توان گزارش کرد:

ظاهراً نولدکه دیدگاه مسلمانان درباره جمع قرآن را در رساله دکتری خود با عنوان (The History of the Quran) پذیرفته (Motzki. 2001. 6) اما در ویراست اولی که شاگرد او شوالی بر این کتاب انجام داد، این دیدگاه را به شدت نقد و با تفصیل گزارش‌های جمع قرآن را نقل کرد. (Noldeke. 2013. 209_312) در این خلال نولدکه و شوالی به ارزیابی نقادانه روایات جمع قرآن در زمان ابوبکر هم پرداخته و نقاط ضعف محتوایی آنها را برجسته ساختند. از جمله آنکه در روایات این بخش، انگیزه عمر از پیشنهاد و متقاعدسازی ابوبکر برای جمع قرآن، کشته شدن صحابی‌ان در جنگ یمامه و ترس از نابودی قرآن عنوان شده، درحالی‌که کایتانی بر روی ۱۵۱ نفری که گفته شده در این جنگ شهید شدند، بررسی‌های تاریخی گسترده‌ای انجام داده و به این نتیجه رسیده که تنها دو نفر از آنان با عناوینی مانند «حامل القرآن» و... معرفی شده‌اند که نشانگر حافظ قرآن بودن آنها باشد و مابقی جنگاوران تازه مسلمانان بوده‌اند. افزون برآنکه با توجه به کتابت قرآن در عصر نبوی و اهتمام پیامبر به این موضوع، حتی مرگ گسترده حافظان قرآن هم آسیبی به قرآن وارد نمی‌ساخته است. خلیفه نخست پس از جنگ یمامه هم بیش از ۱۵ ماه عمر نکرده و اگر طبق این گزارش‌ها قرآن از نصوص پراکنده جمع شده باشد، این زمان برای این اقدام مهم، بسیار اندک بوده است. نسخه تألیف شده در عهد ابوبکر هم طبق این گزارش‌ها تبدیل به نسخه رسمی حکومتی نشده و عاقبت حفصه آن را به ارث برده است. درحالی‌که نسخه ابن مسعود یا ابی بن کعب در همان دوران به یک نسخه معیار تبدیل شده

است. (Noldeke, 2013. 229-230) سرانجام نولدکه و شوالی وجود یک مصحف شخصی برای حفصه را پذیرفته‌اند، چنانکه بعدها در عهد عثمانی نیز از آن استفاده شده که گواهی بر وجود خارجی آن است. اما آنان زمان حقیقی جمع قرآن را در عهد عثمان دانسته‌اند و روایات جمع قرآن در زمان ابوبکر را تلاش برای فضیلت‌سازی دربارهٔ دو خلیفهٔ نخست که محبوبیت بیشتر نسبت به عثمان داشتند، عنوان کرده‌اند. (Noldeke, 2013. 231-232)

کازانوا برای نخستین بار مدعی شد جمع قرآن مربوط به دوران عبدالملک مروان و اقدام حجاج بن یوسف بوده است. (Motzki, 2001. 8-9) مینگانا هرچند اقدام برخی صحابه از جمله عثمان برای تهیهٔ نسخه‌های شخصی از قرآن را پذیرفته، اما شکل‌گیری نسخهٔ رسمی قرآن را در زمان حجاج بن یوسف دانسته است. او با این ادعا که اولاً به سبب تعارض شدید روایات اسلامی دربارهٔ جمع قرآن هیچ‌یک از آنها قابل اتکا نیست و دوماً قدیمی‌ترین منبع اسلامی که از جمع قرآن سخن گفته الطبقات الکبری اثر ابن سعد در نیمهٔ اول قرن دوم است و ماقبل آن هیچ گزارش موثقی در دست نیست؛ تلاش کرده تا با شواهد سریانی-مسیحی به تاریخ‌گذاری این رویداد بپردازد. او براساس شواهدی که ارائه کرده چنین نتیجه گرفته که تا ربع اول قرن دوم هجری، از مصحف رسمی مسلمانان در منابع مسیحی نام برده نشده و متکلمان و فقیهان نیز استناد چندانی در آراء خود به قرآن نداشته‌اند. (Motzki, 2001. 9-10)

این درحالی است که اساساً اشکالات جدی به این شیوهٔ استدلال که موسوم به برهان سکوت است، وارد شده و نیافتن همواره دلیلی بر نبودن نیست. (ر.ک: رحمان ستایش و دیگران، ۱۴۰۳، ۳-۲۳) چنانکه موتسکی با نقد مدعای کازانوا و مینگانا، با بررسی روایات جمع قرآن، اصالت آنها تا اواخر قرن نخست هجری را اثبات کرده که نقیض نظریهٔ مینگانا مبنی بر شکل‌گیری گزارش‌های اسلامی دربارهٔ جمع قرآن در نیمهٔ اول قرن دوم هجری است. (Motzki, 2001. 9-10)

ونزبرو با شکاکیت گستردهٔ خود نه تنها اعتباری برای سنت و سیرهٔ اسلامی قائل نبود، تاریخ شکل‌گیری قرآن را نیز متأخرتر از دوران خلفا می‌دانست. او تاریخ اسلامی را در واقع «تاریخ نجات» خوانده که مسلمانان پس از فتوحات گسترده، آنها را به عنوان هویتی آبربخش

برای خود جعل کرده‌اند تا دیگران آنها را آن‌گونه که مایل بودند بشناسند یا خود آن‌گونه که علاقه‌مند هستند، هویت خود را تعریف کرده و باور کنند. (Berg. 2000. 491) او برای این مدعا به چند دلیل استناد کرده است. نخست آنکه قدیمی‌ترین منابع اسلامی متعلق به اواخر قرن دوم هجری است و نمی‌توان از آنچه این منابع به عنوان رویدادهای گذشته نقل کرده‌اند، اعتماد کرد و حتی کلیات آن را پذیرفت؛ چرا که مسلمانان اساساً به دنبال ایجاد «تاریخ نجات» و نه تاریخ حقیقی بوده‌اند. (Berg. 2000. 491-492) در واقع او به یک جعل گسترده‌ای در تاریخ اسلامی اعتقاد دارد که به هیچ روی نمی‌توان شواهدی برای رسوا ساختن آن و کشف حقیقت پیدا کرد. (Whelan. 1998. 3)

ونزبرو مدعی است متن قرآن به عنوان یک متن ثابت، مکتوب و رسمی و مورد قبول اجتماع در اواخر قرن دوم هجری شکل گرفته است. البته به عقیده ریپین طبیعی است پیش از این متن رسمی، متن‌های اولیه و تثبیت نشده‌ای از قرآن وجود داشته که مصاحف کهن قبل از قرن دوم هجری در واقع همان متن‌های پیشاقرآنی است. ونزبرو روند تثبیت قرآن را شبیه روند تثبیت عهدین دانسته و همان مراحل را بر قرآن تطبیق داده و آن را دومین دلیل تأخر زمانی شکل‌گیری قرآن بیان کرده است. (Wansbrough. 2004. 45-50)

ونزبرو در فقدان منابع قابل اعتماد اسلامی، منابع غیرمسلمان مانند منابع مسیحی و مستندات باستان‌شناسی را یگانه راه دسترسی به تاریخ کهن اسلامی دانسته است. در این منابع دو قرن نخست نیز جز رساله یوحنا دمشقی که در رد اسلام نوشته بوده و ونزبرو تمایل دارد تاریخ نگارش آن را دیرتر اعلام کند، اشاره دیگری به قرآن وجود ندارد که او آن را سومین دلیل عدم شکل‌گیری متن رسمی مقدس در میان مسلمانان دانسته است. (Wansbrough. 1978. 58)

چهارمین دلیل ونزبرو عدم استناد کافی به قرآن در منابع متقدم فقهی و کلامی است. به عقیده او همین که قدیمی‌ترین تفاسیر مانند «معانی القرآن» اثر فراء در اواخر قرن دوم هجری نگارش شده و در منابع فقهی برجا مانده از این دوران ابتدایی، مثل فقه الاکبر ابوحنیفه، استنادی به قرآن نشده، نشان از آن دارد که قرآن نه در دوران پیامبر و نه در دوران خلفا جمع

آوری نشده و جمع و تدوین آن به همان اواخر قرن دوم هجری بازمی‌گردد. (Wansbrough. 2004. 44 & 101) در نهایت ونزبرو قرآن را یک متن ادبی دانسته که با همین اصول هم باید مورد فهم و ارزیابی قرار گیرد و اعتبار تاریخی ندارد.

محققان تمامی دلایل ونزبرو را به طور جدی به چالش کشیده‌اند که می‌توان به نقدهای ذیل اشاره کرد. نخست آنکه اندیشمندان مسلمان در منابع متعددی که به رشته تحریر درآورده‌اند، به صورت مکرر به قرآن ارجاع داده و آن را محور بحث‌های کلامی و فقهی خود قرار داده‌اند. دوم، مکتوباتی که از مسیحیان در دو قرن نخست هجری برجا مانده هم نشانگر آشنایی کامل آنان با اسلام و قرآن است. سوم، حتی سکه‌های باستان‌شناسی این دوران نیز منقش به نام پیامبر یا آیاتی از قرآن بوده که نشان از مسلمان بودن اعراب و تثبیت قرآن نزد آنان دارد. (نیل‌ساز، ۱۳۸۸، ۱۵۷-۱۶۲) چهارم، نسخه‌های قرآنی متعلق به قرن نخست با مصاحف امروزی یکسان است که این بیانگر نگارش و تثبیت قرآن در همان قرن اول هجری است. پنجم، در منابع رجالی و حدیثی، شغل برخی افراد نسخه‌نویسی از قرآن برای عموم مردم بیان شده که این مسئله نمادی از ترویج و تثبیت قرآن در بستر جامعه است. (Whelan. 1998. 3-13)

برتن به جمع قرآن در عصر نبوی باور داشته؛ اما به جای اثبات این دیدگاه، به نقد و بررسی روایات خلاف آن پرداخته است. او بر این باور است که عالمان مسلمان در قرن دوم هجری مسلمانان بر سر تقدم سنت یا قرآن در استنباط احکام فقهی اختلاف داشتند. (Burton. 1977. 5-7) قرآنیون با استناد به برخی آیات، آیات مقابل آن و سنت را به سادگی منسوخ می‌خواندند. از این رو شافعی مدعی بود سنت فقط با سنت و قرآن فقط با قرآن نسخ می‌شود که البته موفق به اثبات و گسترش نظریه خود نشد. (Burton. 1977. 16-27) پس از او فقیهان به منظور پاسداری از سنت به دو اقدام توأمان دست زدند. نخست آنکه در مقابله با قرآنیون که فقط به متن موجود در مصحف اتکا می‌کردند، دیدگاه‌های فقهی خود را در قالب اختلاف قرائات عرضه کردند. در نتیجه همان طور که دیدگاه‌های فقهی خود را به صحابیان مورد حمایت در گرایش مذهبی خود منتسب می‌کردند تا اعتبار شرعی بیابد؛ همان آراء فقهی

خود را به عنوان اختلاف قرائاتی در خوانش قرآن به صحابه نسبت می‌دادند. این بدان معناست که برخلاف تصور رایج که برخی اختلافات فقهی بر مبنای اختلاف قرائات شکل گرفته؛ در واقع ابتدا اختلافات فقهی رخ داده و سپس فقیهان برای اثبات مدعای خود، به جعل اختلاف قرائات اقدام کرده‌اند. (Burton. 1977. 30-44)

از نظر برتن دومین ابزار فقیهان برای مستند سازی قرآنی برخی آراء فقهی، استفاده از نظریه نسخ، به ویژه نوع سوم آن بوده که طبق آن تلاوت آیه، نسخ و حکم آیه پابرجا مانده است. (Burton. 1977. 44-60) او مدعی است فقیهان مثلاً درباره حکم سنگسار دو دسته شدند؛ گروهی قائل به نسخ تلاوت و بقای حکم قرآنی این حکم و گروهی دیگر قائل به اعتبار سنت و عدم نسخ آن با قرآن که آنها نیز همچنان حکم سنگسار را پذیرفته‌اند. (Burton. 1977. 105-106) در نتیجه به باور برتن اعتقاد به این گونه نسخ که در واقع قرآن حقیقی را وسیع‌تر از مصحف فعلی نشان می‌دهد، راه برون رفت فقیهان از مشکل عدم تطابق برخی آراء فقهی با آیات قرآن بوده است. اما ارتباط نظریه برتن با جمع قرآن آنجاست که او معتقد است قرآن در واقع در عصر نبوی جمع شده، اما مسلمانان در قرون اولیه برای پیشبرد آراء فقهی نیازمند تغییراتی مختصر در متن قرآن بودند که در نتیجه آن تلاش کردند جمع قرآن را به دوران خلفا نسبت دهند. نسبت جمع قرآن به خلفا که در روایات مفصل و متعارضی به هر سه خلیفه منسوب شده، از سویی فاصله جمع قرآن با نزول آن در عهد نبوی را چنان زیاد نمی‌کرده که قرآن از اصالت ساقط شود و از سویی امکان بسط متن و چندگانه خوانی آن را برای مسلمانان فراهم می‌ساخته است. (Burton. 1977. 225-230) از این رو برتن با جعلی دانستن تمام روایات جمع قرآن منسوب به خلفا، یگانه نسخه قرآن که از دستبرد مفسران و اصولیان و فقیهان به بهانه مصحف های صحابه و اختلاف قرائت‌ها محفوظ مانده و در سرتاسر جهان و در طول تاریخ همه مسلمانان آن را به رسمیت شناخته‌اند، همان نسخه جمع شده در زمان پیامبر اکرم می‌داند که با مصاحف رایج امروزی کاملاً مطابق است. او تصریح کرده که مصحف عثمانی در اصل وجود خارجی نداشته و آنچه به عنوان مصحف عثمانی رایج شده، در واقع

همان مصحف نبوی بوده است. (Burton. 1977. 236-239) در مقابل، مخالفان نظریه برتن دو نقد عمده به ادعای وارد ساخته‌اند. نخست آنکه برتن مشخص نکرده کدام اصولیان و جریان‌های فقهی در کدام مجادلات دست به قرائت‌سازی و منسوخ‌سازی آیات قرآن زده‌اند که نشانگر سستی ادعای او است. دوم، برتن برای اثبات چنین تغییرات بزرگ و گسترده‌ای در قرآن، شواهدی اندک و کم ارزش همچون اختلافات فقهی در احکام رجم و رضاع را برشمرده که قادر به تأیید مدعای او نیستند. (ر.ک: معارف و رضایی هفتاد، ۱۳۸۸، ۲۱-۲۹)

موتسکی در مقاله مشهوری که پیرامون جمع قرآن در آراء پژوهشگران غربی نگاشته، با نقد و بررسی آراء نولدکه-شوالی، کازانوا، مینگانا، ونزبرو و برتن و تاریخ‌گذاری منبعی و سندی روایات جمع قرآن، ابتدا اثبات کرده که این روایات در کلیت اصالت دارند و همگی جعلی نیستند و سپس آنها را در نیمه دوم قرن اول هجری تاریخ‌گذاری نموده است. (Motzki. 2001. 13-17)

موتسکی در تاریخ‌گذاری براساس منبع نشان داده که برخلاف نظریه مینگانا، ونزبرو و برتن که مدعی بودند قدیمی‌ترین منبع مسلمانان درباره جمع قرآن صحیح بخاری یا طبقات ابن سعد است و تاریخ شکل‌گیری این روایات به اوایل قرن سوم هجری بازمی‌گردد، این روایات در منابع متقدم‌تری همچون مسند احمد بن حنبل (۲۴۱ق)، مسند طرابلسی (۲۰۴ق)، فضائل القرآن ابو عبیده (۲۲۴ق)، تفسیر عبدالرزاق (۲۱۱ق) و بخش اول جامع عبد الله بن وهب (۱۹۷ق) به صورت مفصل و متعدد نقل شده که در نتیجه آن روایات جمع قرآن منسوب به خلفا در اواخر قرن دوم هجری تاریخ‌گذاری می‌گردد. (Motzki. 2001. 17-21)

موتسکی در بخش دوم پژوهش خود به سراغ تاریخ‌گذاری سندی روایات جمع قرآن رفته و آنها را در دو بخش جمع قرآن در عهد ابوبکر و جمع قرآن در عهد عثمان بررسی کرده است. وی روایات بیانگر جمع قرآن در دوران ابوبکر را به سبب گستردگی به دو بخش تقسیم کرده است. بخش اول روایاتی که تا تاریخ ۲۵۶ قمری در صحیح بخاری نقل شده و بخش دوم روایاتی که تا تاریخ ۳۱۶ قمری در مسند ابن ابی داود نقل شده است. موتسکی در دوره اول شش منبع و پانزده سند یافته و بررسی اسناد آنها دریافته که حلقه مشترک تمامی این روایات ابن شهاب

زهري بوده و او به صورت مفرد از زید بن ثابت این روایات را نقل کرده است. او در دوره دوم پنج منبع و چهارده سند یافته و با بررسی اسناد آنها دریافته که همچنان ابن شهاب زهري حلقه مشترک بوده و به جز در دو سند که افراد دیگری جایگزین او شده‌اند، در همه نقل‌ها، گزارش جمع قرآن در عهد ابوبکر به صورت مفرد از زید بن ثابت نقل شده است. (Motzki. 2001. 22-26)

موتسکی روایات جمع قرآن در عهد عثمان را نیز با همان روش بررسی کرده است. البته این روایات در مقایسه با روایات جمع ابوبکر، در منابع متقدم به صورت کمتر نقل شده و گزارش‌های کامل آن در منابعی که در قرن سوم و پس از آن تألیف شده، انعکاس یافته است. با این همه روایات جمع عثمانی در هشت منبع و بیست و دو سند نقل شده که همچنان ابن شهاب زهري حلقه مشترک آنهاست. بنابراین موتسکی ابن شهاب زهري را مروج هر دو دسته روایات جمع قرآن معرفی کرده که با توجه به تاریخ وفات او در سال ۱۲۴ قمری، تاریخ نهایی برای پایان شکل‌گیری این روایات، اوایل قرن دوم هجری بوده است. (Motzki. 2001. 27-28) (موتسکی، ۱۸۱-۱۸۳) اگرچه نظریات پیرامون حلقه مشترک متفاوت است و برخی مستشرقان همچون شاخ و ینبل از اساس حلقه مشترک را جاعل حدیث دانسته‌اند (آقایی، ۱۳۸۹، ۲۷-۳۳) و برخی اندیشمندان مسلمان همچون پاکتچی نیز به طور ویژه در این روایات، ابن شهاب زهري را جاعل توصیف کرده و هدف او از این جعل گسترده را احیای جایگاه علمی از دست رفته مدینه در مقابل شام و عراق با عنوان پروژه مدینه سالاری معرفی کرده‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ۲۶۸-۲۷۴)، لیکن موتسکی حلقه مشترک را جاعل نشناخته و ابن شهاب زهري را از جمله نخستین مدوّنان حدیثی برشمرده که احتمالاً این روایات را به واسطه یک تابعی غیرمشهور به نام عبید بن سباق از یک صحابی گرفته است. در نتیجه موتسکی تاریخ این روایات را اواخر قرن نخست هجری دانسته که هرچند توسط شاهدان عینی ماجرا نقل نشده و در جزئیات هم قابل اعتبار نیست، اما به زمان رخداد جمع قرآن توسط خلفا نزدیک و به طور کلی قابل پذیرش است. (Motzki. 2001. 29-31) اگرچه موتسکی با بررسی گسترده

سندی و منبعی روایات جمع قرآن، تا حدّ زیادی به دیدگاه مسلمانان اصالت دوباره بخشید و جعل کلی این روایات را منتفی ساخت، لیکن به تحلیل محتوایی این روایات ورود نکرده و پاسخی برای تعارضات گسترده این روایات با یکدیگر و اشکالات تاریخی آنها و تقابلشان با نظریه جمع قرآن در عهد نبوی ارائه نکرده است.

۳. نقد و بررسی مضامین روایات جمع قرآن در عهد ابوبکر

فارغ از مستشرقانی که به کلی اعتباری برای سنت و تاریخ اسلامی قائل نیستند، دیگر مستشرقان میانه رو نیز درباره روایات جمع قرآن در دوران خلفا به سبب تناقض‌های درونی این روایات با یکدیگر و تغایر با تاریخ اسلامی دچار حیرت و سرگردانی ویژه شده‌اند و در نهایت جز موتسکی مابقی به وقوع این رویداد در عهد ابوبکر یا عثمان اعتماد نکرده‌اند. چنانکه برتن به صراحت عنوان مصحف عثمانی را نامی اشتباه و جعلی بر همان مصحف نبوی دانسته است. از این رو اصلی‌ترین مسئله روایات جمع قرآن در دوران خلفا را باید تناقض‌های آنها برشمرد که مستشرقان بدون آنکه به طور جدّی وارد ارزیابی آن شوند با آن مواجه بوده‌اند. از این رو در این بخش تلاش شده اشکال‌های درونی این روایات شفاف شود تا سپس بتوان به خوانش مجدّد آنها روی آورد.

براساس روایات منقول در جوامع حدیثی اهل سنت، در نخستین جمع قرآن، تنها مشوّق ابوبکر برای تهیه یک مصحف عمر بوده و در آغاز ابوبکر و زید بن ثابت از انجام آن اکراه داشتند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱، ۵۰؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۲۷) این اکراه و متقابلاً اصرار عمر خود قرینه‌ای است بر اینکه این اقدام بی سابقه بوده است. درحالی‌که اگر همه شواهدی که حاکی از آن است که گروهی از صحابه در دوران رسول خدا، هم زمان با کتابت قرآن، برای خود نیز مصحف‌هایی تهیه کرده بودند (زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۵-۳۳۶) نادیده انگاشته شود؛ باز منطقی نیست که پیامبر نه خود قرآن را در یک مصحف واحد جمع کرده و نه حتی سفارشی به این کار کرده باشد. طبعاً در این صورت، ضرورتی نداشت که خلفا هم برای جمع قرآن چنین

فرایند حساسی را با احتیاط فراوان از جمله پذیرش هر آیه با دو شاهد و... انجام دهند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۱، ۵۰-۵۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۲۸-۳۲۹)؛ بلکه مفتخرانه به سنت نبوی که هیچ اهمتامی برای جمع یکپارچه قرآن نداشت عمل می‌کردند. (ناصحیان، ۱۳۹۱، ۸۱) در نتیجه اولین نکته در روایات جمع قرآن آن است که ظاهراً اقدام ابوبکر حقیقتاً اولین جمع قرآن نبوده و او اقدامی دیگری انجام داده است. ضمن آنکه به نظر برخی شایسته است جمع اول را جمع عمر بن خطاب دانست تا ابوبکر؛ چرا که بانی این مسئله بنابر وجه مشترک همه گزارش‌ها عمر بوده و ابوبکر با کراهت پذیرفته است. (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۲، ۲۰۵)

دومین تناقض در این روایات، بهانه‌های برای جمع قرآن در دوران ابوبکر است. طبق این روایات پس از جنگ یمامه و کشته شدن بسیاری از حافظان قرآن، عمر با این ادعا که اصل قرآن در معرض خطر است، دیگران را مجاب به جمع قرآن کرد. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱، ۵۰؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۲۶) درحالی که براساس تحقیقات نولدکه و شوالی تنها دو حافظ قرآن در جنگ یمامه شهید شده‌اند و در واقع شهدا از تازه مسلمانان بوده‌اند که قطعاً نمی‌توانستند حافظ قرآن باشند. در این صورت یا این بخش از روایات جعلی است و یا عمر درصدد اقدام نامتعارفی بوده که برای مجاب ساختن دیگران از چنین آمار دروغی استفاده کرده است. چنانکه در منابع اسلامی نیز بحث مفصلی مطرح شده که آیا حافظان قرآن به حدی زیاد بوده‌اند که هفتاد نفر آنها طبق نقل عمر در جنگ یمامه شهید شده باشند یا آنکه تعداد کل حافظان قرآن هم به این عدد نمی‌رسیده است. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۵-۳۳۶)

سومین تناقض در خصوص انتخاب زید بن ثابت برای پروژه جمع قرآن است. زید هجده ساله که خود بر جوانی اش معترف است انتخاب شده و صحابیان نامداری همچون اُبی بن کعب و ابن مسعود کنار نهاده شده‌اند. منابع بعدی در پاسخ به این ابهام که چرا زید و نه دیگر صحابه مهم انتخاب شده، به جوانی، هوش و ذکاوت و کاتب بودن وی در دوران حیات پیامبر اشاره کرده‌اند. (ناصحیان، ۱۳۹۱، ۸۱) تأکید بر جوانی وی را برخی چنین تفسیر کرده‌اند که از فرد جوان بیشتر از پیران سرسخت انتظار فرمانبری از دستورات خلیفه می‌رود. لیکن

منابع پیشین دربارهٔ حافظهٔ زید و قدرت وی بر حفظ قرآن سخنی نگفته‌اند؛ درحالی‌که طبعاً در صورت وجود این مطلب، به ویژه با توجه به نزدیکی زید به ساختار قدرت و عمر طولانی او پس از این ماجرا، سخنان فراوانی دربارهٔ آن بیان می‌شود. (کریمی نیا، ۱۳۸۴، ۸۷) با عنایت به تأکید عرب بر شیخوخیت که نمونهٔ آن را در ماجرای سقیفه و پس از آن می‌توان دید، جوان بودن زید بن ثابت نقطهٔ قوت او محسوب نمی‌شده و به نظر می‌رسد ریشهٔ انتساب او را در امتناع صحابهٔ شاخص از همکاری یا تصمیم حکومت در عدم همکاری با آنان باید جستجو کرد. در این صورت این سؤال بیش از پیش مطرح است که مگر شیخین قصد چه اقدام نامتعارفی در جمع قرآن داشتند که صحابیان بزرگ از اقدام آنان استقبال نکرده و ناگزیر زید بن ثابت برای این امر منتخب شده است؟

۴. نقد و بررسی مضامین روایات جمع قرآن در عهد عثمان

جنگ ارمنستان و آذربایجان بهانه‌ای برای دومین تدوین مصحف رسمی بدون تفسیر به شمار می‌آمد. طبق گزارش این روایات، حذیفه در بازگشت از این جنگ به مدینه، براساس اختلاف قرائتی که میان شامیان و عراقیان در لشگر رخ داده بود، به عثمان گفت: «پیش از اینکه اختلافی مشابه یهود و نصارا پیش آید، امت خود را دریاب.» (طبری، بی تا، ۱، ۲۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۰) لذا مجموعهٔ این اختلافات و تشویق حذیفه موجب شد تا عثمان قرآن را یک بار برای همیشه تدوین کند. او ابتدا در پیامی اصحاب را به مساعدت خواند. سپس چهارتن از خواص خود را برای این کار برگزید که شامل سعید بن العاص، عبد الله بن زبیر، عبد الرحمان بن حارث بن هشام و زید بن ثابت به عنوان سرپرست آنها تعیین شد. انتخاب زید به ریاست این کمیته موجب اعتراض شدید ابن مسعود شد. (سجستانی، ۱۴۰۵، ۲۵) اما گویا این گروه از عهدهٔ این امر برنیامدند و ناگزیر افراد دیگری به آنان پیوستند که نام ابی بن کعب، مالک بن ابی عامر، کثیر بن افلح، انس بن مالک، عبد الله بن عباس، مصعب بن سعد به چشم می‌خورد. در این دوره ریاست کمیته با ابی بن کعب بود. (ناصحیان، ۱۳۹۱، ۹۰) البته برخی منابع نیز صرفاً از همان کمیتهٔ نخست نام برده‌اند. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۱، ۵۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۰)

در وهله نخست عثمان کسی را پیش حفصه دختر عمر فرستاد و مصحفی را که در عهد ابوبکر تدوین شده بود به امانت خواست. پس از آن که قرآن حفصه رسید، کار گروه آغاز شد. بنا به دستور عثمان نسخه حفصه اصل و اگر نسخه‌های دیگری وجود داشت بدل قرار گرفت. وی به استنساخ کنندگان گفت: هر جا بین زید و سه نفر دیگر قریشی اختلافی در لهجه بروز کرد، آیات را به لهجه قریش بنویسند. پس از انجام کار چند نسخه استنساخ شد و به عثمان عرضه گشت و نسخه حفصه به وی عودت داده شد. نسخه‌های استنساخ شده هم به دستور عثمان به نقاط اصلی جهان اسلام همچون مکه، شام، یمن، بحرین، بصره و کوفه ارسال شده و یکی هم در مدینه نگهداری شد. پس از آن عثمان تلاش کرد سایر نسخی را که در دست مردم بود جمع کرده و آنها را بسوزاند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱، ۵۱-۵۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳۰ و ۳۳۴) هر چند طبیعتاً همه نسخ از بین نرفت. بدین ترتیب مصحفی مشهور به مصحف عثمانی شامل ۱۱۴ سوره، بدون نقطه، غیر مشکول و فاقد اسماء سوره‌ها در میان مردم پراکنده شد. این روایات نیز همچون روایات قبلی دچار ابهام و تناقضات فراوانی است که می‌توان موارد ذیل را برای آن برشمرد:

نخست، چگونه مصحفی که هنوز نقطه گذاری و حرکت گذاری نشده می‌توانسته از اختلاف قرائت جلوگیری کند؟ متن مصحف حتی زمانی هم که نقطه و اعراب پیدا کرد، نتوانست مانع اختلاف قرائت گردد و این پدیده تا زمانی که قرائات سبعة تا پایان قرن سوم تدوین گردید، ادامه داشت.

دوم، براساس روایات فوق مهمترین دستاورد عثمان رفع اختلافات در حوزه قرائات بوده، لیکن در قرون بعدی که برخی از علما مطابقت قرائت با رسم الخط را شرط حجیت و صحت قرائات می‌دانستند، ملاحظه می‌کردند که در مواردی قرائات سبعة با رسم الخط مصحف مخالفت دارد که نشان می‌دهد جمع عثمان خود به گسترش اختلافات قرائات دامن زده است. در چنین تعارضاتی عالمان مسلمان به منظور توجیه مخاطبان گفته‌اند: این قرائات مشهور با مصحف عثمانی تعارضی ندارد؛ زیرا این اختلافات در حد اختلاف در حروف بوده و به دستور عثمان در مصاحف گنجانده شده است. (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴، ۵۲) مانند

عبارت «قال موسی» در آیه ۳۷ سوره قصص که در مصحف مکه بدون واو و در سایر مصاحف همراه با واو بوده. همچنین پاره‌ای از کلمات را به گونه‌ای نوشتند که پذیرای قرائات مختلف باشد. مثل واژه یخ‌دعون در آیه ۹ سوره بقره که هم بتوان «یَخْدَعُونَ» خواند و هم «یُخَادِعُونَ». در نتیجه قرائت هر شهری مطابق رسم الخط مصحف آنان بوده است. (فضلی، ۱۹۸۰، ۲۳) اما این عالمان توجه نداشته‌اند که حذف «الف» یکی از خصائص خط عربی در آن برهه است و این ویژگی در بسیاری از کلماتی که در آنها اختلاف قرائت هم نیست دیده می‌شود. مانند (سَمُوهُ و سُبْحَن). پس عثمان در این مورد هیچ کار ویژه‌ای انجام نداده تا کلمه تاب چند قرائت را داشته باشد. (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴، ۵۲-۵۳)

سوم، انگیزه عثمان از جمع قرآن، رفع اختلاف قرائاتی بود که حدیثه از آن گلایه می‌کرد؛ درحالی‌که پس از جمع عثمان همچنان اختلاف قرائات باقی مانده و هیچ گزارشی از سستی و از بین رفتن برخی اختلاف قرائات پس از عرضه مصحف عثمان هم یافت نمی‌شود.

چهارم، اهل سنت قرائات سبعة را وحیانی دانسته‌اند (فضلی، ۱۹۸۰، ۲۳)؛ پرسش آن است که ابوبکر در جمع قرآن چه تبدیری برای این اختلاف قرائات اندیشید؟ اگر تبدیری بوده چرا در هیچ یک از روایات جمع مصحف ابوبکر با آن اشاره نشده؟ و اگر تبدیری نبوده و ابوبکر مصحف را براساس یکی از قرائات جمع کرده، آن قرائت کدام است و با توجه به توقیفی بودن همه قرائات چگونه او توانسته یکی را بردیگری ترجیح دهد؟ جالب آنکه اصلاً در روایات جمع ابوبکر سخنی درباره اختلاف قرائات هم به میان نیامده است. (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۴، ۵۳) البته اساسی‌ترین سؤال آن است که آیا امکان نزول قرآن بر قرائات مختلف حقیقتاً وجود دارد؟

پنجم، بنابر روایات، عثمان مصحف حفصه را گرفت تا از آن استنساخ کنند و به سایر بلاد اسلامی بفرستند. حقیقتاً هم یک مصحف استاندارد می‌توانسته از حذف و زیادت متن قرآن جلوگیری کند. اما معلوم نیست چرا به کمیت چهار نفره‌ای که به سرپرستی زید تشکیل شد، گفته شده: اگر اختلاف پیدا کردید، به لغت قریش بنویسید؟ مگر آنها صرفاً از نسخه زمان ابوبکر استنساخ نمی‌کردند، پس چگونه ممکن بود اختلاف پیدا نمایند؟

ششم، طبق رأی مشهور مسلمانان، عثمان قرآن را به مصحف کنونی بدل ساخته و ترتیب سور از او است و ملاک او نیز تدوین سور از بلند به کوتاه بوده است. درحالی که ارزیابی طول سوره‌ها اصلاً نشانگر این معیار نیست و حتی با اغماض برای مواردی همچون تفاوت دست خط‌های متفاوت و... هم باز نمی‌توان نشان داد سوره‌ها به درستی تنظیم شده‌اند.

چنانکه قابل مشاهده است تعارض‌های درونی این روایات و مشخص نبودن هدف و دستاورد خلفا در جمع قرآن چنان فراوان است که بدیهی است مستشرقان بسیاری قائل به جعل گسترده این روایات شوند؛ درعین حال که گستردگی و شهرت نقلی این روایات در منابع گوناگون، چنانکه موتسکی بررسی کرده نشانگر اعتبار کلی آنها است. از این رو در بخش بعد با تکیه بر قرائنی نوین به بازخوانی این مقوله پرداخته می‌شود.

۵. خوانشی نواز جمع قرآن در عهد عثمان

بازخوانی پرونده جمع قرآن را با استناد به چهار گروه روایت می‌توان پی‌گرفت: نخست روایاتی که براساس آن رسول خدا آیات قرآن کریم را همواره با تفسیرشان به اصحاب می‌آموخت. دوم روایاتی که براساس آن شیخین از نقل روایات تفسیری به هر شکل ممانعت کردند. سوم روایاتی که براساس آن خلفا قرآن را از حاشیه تفسیری تهی ساختند. چهارم روایاتی که براساس آن مصحف حضرت علی مملو از توضیحات تفسیری بوده است.

در خصوص گروه اول روایات سه گزارش قابل اعتنا است. نخست ابو عبد الرحمن سلمی از برخی اصحاب پیامبر نقل کرده: «آنان هنگامی که نزد پیامبر به فراگیری ده آیه از قرآن مشغول می‌شدند، تا زمانی که آنچه در آن آیات از دانش و عمل بود فرامی‌گرفتند، ده آیه ی بعدی را آغاز نمی‌کردند.» (متقی هندی، ۱۴۰۹، ۲، ۳۴۷)

دوم ابن مسعود درباره آیه ۵۴ مائده چنین نقل کرده که: «كُنَّا نَقْرَأُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ أَنْ عَلَيَا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» برداشت محققان از عبارت «أَنْ عَلَيَا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ» آن است که این

تفسیر آیه به شمار می‌رود که او از پیامبر آموخته و در مصحف خویش هم نوشته؛ نه آنکه این عبارت جزئی از قرائت آیه فوق باشد. (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ۱، ۲۵۷)

سوم، سیدمرتضی عسکری با تأکید بر نگارش نکته‌های تفسیری در حاشیه مصاحف صحابه می‌نویسد: «در حاشیه آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» آمده بود که عیبگوی پیامبر عاص بن وائل پدر عمرو عاص است. همچنین در ذیل «وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ» آمده بود که شجره ملعونه بنی امیه هستند. از این رو با عنایت به آنکه در این آیات و ده‌ها موارد مشابه، گروهی که پس از پیامبر حکومت را به دست گرفتند، مورد تعرض واقع شده بودند؛ درصدد نهبی از هرگونه نقل این روایات و جداسازی آیات از تفاسیرشان برآمدند.» (عسکری، ۱۳۵۷، ۱۴، ۴۶-۴۹)

چهارم، از مجموع گزارش‌های تاریخی مشهود است که برخی صحابه برای خود مصحف شخصی می‌نگاشتند و نگارش مصحف امری حکومتی نبوده و همین افراد در حواشی مصحف خود، نکات تفسیری پیامبر را نیز ثبت می‌کردند. (عاملی، ۱۴۰۷، ۲۴۷؛ پاکتچی، ۱۳۸۹، ۵۸)

در گروه دوم به چند روایت می‌توان اشاره کرد. نخست شعار «عندنا کتاب الله حسبنا» که عمر پس از درگذشت پیامبر، به منظور ممانعت از نقل روایات نبوی سرداد. این شعار او در واقع معنای اعراض از آموزه‌های نبوی و اکتفاء به الفاظ ظاهری قرآن بود. چنانکه او در میان خلفای سه‌گانه به استفاده از رأی در استنباط‌های فقهی هم شهرت داشته و به همین جهت در روایات شیعی، به ویژه روایات علوی، هر سه خلیفه و به طور خاص عمر، به سبب اجتهادات شخصی در احکام الهی و اعراض از سنت نبوی مورد سرزنش شدید واقع شده‌اند. (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۲، ۲۰۹)

دوم نقل شده ابوبکر پس از وفات پیامبر مردم را گردآورد و گفت: شما از پیامبر احادیثی نقل می‌کنید که درباره آن بایکدیگر اختلاف دارید و مردم پس از شما اختلافات بیشتری خواهند داشت. لذا از پیامبر روایت نکنید و اگر کسی از شما چیزی پرسید، بگویید: بین ما و شما کتاب خدا داور است. پس حلال آن را حلال شمارید و حرام آن را حرام. (ذهبی، ۱۳۷۴، ۱، ۳)

سوم، عمر صبیغ بن نباته را به سبب آنکه از تفسیر آیات قرآن از اهل مدینه پرسش می‌کرد، به

سختی تنبیه کرد. امام غزالی در این باره می‌نویسد: «عمر کسی است که باب سخن گفتن و جدل را بست و صبیغ را آن هنگام که در تعارض دو آیه از قرآن سؤالاتی مطرح کرده بود، با تازیانه زد و سپس به مردم دستور داد تا معاشرت خود را با وی قطع کنند.» (ابن کثیر، ۱۴۰۹، ۱، ۳۰)

چهارم، بخاری از ابن عباس نقل کرده: «یک سال در انتظار یافتن فرصتی مناسب بودم تا دربارهٔ دو زن نکوهش شده پیامبر از عمر سؤال کنم. عاقبت در طول سفر حج و خدمت به خلیفه این موقعیت پیش آمد. آنگاه که پرسش را مطرح کردم هنوز تمام نشده بود که عمر پاسخ داد حفصه و عایشه.» (بخاری، ۱۴۰۱، ۵، ۵۴۳)

پنجم، از معاویه نقل شده که به مردم می‌گفت: به روایاتی که در عهد عمر از رسول خدا روایت شده اکتفا کنید؛ زیرا عمر مردم را در مورد نقل حدیث از پیامبر بر حذر می‌داشت. (ذهبی، ۱۳۷۴، ۱، ۷)

در گروه سوم روایات ذیل حائز اهمیت است. نخست، هرگاه عمر نیروهای اعزامی خود را به مناطق گوناگون سرزمین اسلامی گسیل می‌داشت آنان را بدرقه کرده و می‌گفت: «جَرِّدُوا الْقُرْآنَ وَلَا تُفْسِرُوهُ وَاقْلُوا الرِّوَايَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَأَنَا شَرِيكُكُمْ» (طبری، بیتا، ۴، ۲۰۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ۶، ۸۷؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲، ۳۹۶)

دوم، از عامر شعبی نقل شده: مردی مصحفی نگاشت و تفسیر هر آیه را در کنار آن نوشت. عمر او را نزد خود فراخواند و مصحف او را با قیچی برید. (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ۲، ۱۸۰)

سوم، عمر در یک سخنرانی عمومی به مردم گفته: اگر بشنوم کسی بگوید عمر بن خطاب نمی‌گذارد قرآن بخوانیم، صحیح نیست. زیرا من به این دلیل مانع تلاوت شما می‌شوم که می‌بینم یکی از شما برای تلاوت قرآن برمی‌خیزد و مردم هم به او گوش فرامی‌دهند؛ سپس از نزد خود سخن می‌گوید که این بدترین سخنان است. هرکس برخاست فقط قرآن بخواند و بنشیند و اینقدر روایت نقل نکند. به حدی روایت نقل کرده‌اید که می‌گویند: فلانی چنان گفت و کتاب خدا را رها کرده‌اند. (ابن شیبه، ۱۴۱۰، ۳، ۸۰۰)

در گروه چهارم به واسطه چندین روایت می‌توان مصحف منتسب به حضرت علی را تحلیل کرد. جابر بن یزید جعفی از امام باقر نقل کرده: هنگامیکه حضرت علی پس از رحلت پیامبر قرآن خویش را جمع کرد، به مردم عرضه کرد و فرمود: «این کتاب خداوند است همان گونه که نازل شد و من آن را در میان دو جلد قرار دادم.» اصحاب پیامبر در پاسخ گفتند: «ما مصحف جامعی داریم که همه قرآن را دربردارد و نیازی به مصحف تو نداریم.» پس حضرت علی فرمود: «هرگز آن را نخواهید دید. بر من لازم بود هنگامی که آن را تألیف کردم شما را از آن آگاه سازم تا آن را قرائت کنید.» (کلینی، ۱۴۰۱، ۲، ۶۳۳) بر فرض صحت این روایت، از آن چند نکته مهم می‌توان برداشت کرد:

اول آنکه مسلمانان از دوران رسول خدا با واژه مصحف آشنا بودند و ابوبکر آن را وضع نکرده است. دوم، قرآن در عهد نبوی جمع شده و روایات جمع قرآن در عهد خلفا یا جعلی یا مربوط به مسئله دیگری است. سوم، دلیل مخالفان مصحف حضرت علی، وجود مصحفی نزد ایشان بوده که تمام قرآن را دارا بوده و احساس نیازی به مصحف دیگری نداشتند که نشان می‌دهد مصحف حضرت علی به لحاظ آیات و سوره‌ها، افزون بر مصحف صحابه نبوده است. چهارم، زمانی که عمر قرآن حضرت علی را که سرشار از روایات تفسیری بوده رد کرده و اندک زمانی پس از آن به یاری زید بن ثابت قرآنی جدید نوشته، طبعاً رویکردی مقابل قرآن حضرت علی داشته و قرآنی خالی از تفاسیر نوشته است. (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۲، ۲۱۰) پنجم، رد مصحف حضرت علی توسط صحابه‌ای که غاصب خلافت بودند را باید با توجه به رخداد‌های سیاسی پس از رحلت پیامبر تحلیل کرد؛ بدین معنا که این رویداد در واقع نشانگر تقابل دو جریان صحابی با یکدیگر در خصوص میزان پایبندی یا نادیده انگاری آموزه‌های رسول خدا است. این برداشت مؤید روایت دیگری از امام باقر نیز هست که فرموده: «هیچ کس به جز حضرت علی قرآن را آن چنان که نازل شده جمع نکرده و کسی به جز آن حضرت اگر چنین ادعایی داشته باشد، دروغگوست.» (صفار، ۱۴۰۴، ۲۱۳) طبعاً کلام امام باقر بیانگر کاهش حجم قرآن در مصاحف کنونی یا به تعبیر دیگر تحریف به نقیصه قرآن

نیست؛ زیرا که این معنا خلاف نص آیات قرآن (ر.ک: حجر/۹ و فصلت/۴۲-۴۳) و دیگر روایات و شواهد تاریخی است. بلکه مقصود امام را باید افزوده های تفسیری دانست که تنها در مصحف امیرالمؤمنین به طور کامل بیان شده است.

نکته حائز اهمیت نیز وجه مشترک تمامی روایات شیعی درباره حجیم و مفصل بودن قرآن حضرت علی است. همان طور که درباره کتاب علی نیز اوصاف مشابه بیان شده که می تواند نشانگر یکسانی دو کتاب باشد. (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۲، ۲۰۶)

اما پاسخ این سؤال که چطور قرآن حضرت علی که نزدیک ترین فرد به پیامبر بود و بیش از همه از ایشان تفسیر قرآن را فراگرفته بود، توسط هیئت حاکمه پذیرفته نشد را باید در اقدام خلفا در جمع قرآن جستجو کرد. با توجه به آنکه تفسیر قرآن در آن دوره عموماً روایی بوده و شاخه ای از حدیث به شمار می رفته، روش و سیاست حکومت در مواجهه با هر دو یکی بوده است. بر این اساس همان گونه که از نقل احادیث جلوگیری شد، در خالی سازی مصاحف از تفسیر نیز تلاش درخور تأملی صورت پذیرفت. (معارف، ۱۳۸۸، ۹۳)

در نتیجه از مجموع روایات چهار گروه می توان استنباط کرد که عمر در راستای سیاست های منع نقل و نگارش حدیث، به ویژه آنچه که با غضب خلافت حضرت علی مرتبط بود، درصدد جداسازی قرآن از تفسیرش بود. به همین منظور شهدای جنگ یمامه [که البته بنا بر برخی پژوهش ها تعداد حافظان قرآن شهید شده دو نفر بودند، اما تعداد کلی شهدا فراوان بوده] فرصتی برای او فراهم ساخت تا سخن از اقدامی جدید درباره قرآن به میان آورد. طبیعتاً صحابیان بزرگی که سال ها تفسیر را از پیامبر آموخته و خود مصاحفشان را همراه با تفسیر نبوی نگاشته بودند، از ایده نگارش قرآن به تنهایی و حذف تفسیر استقبال نمی کردند. از این رو عمر، زید بن ثابت را که ارتباط نزدیکی با دستگاه خلافت داشته و یک عثمانی تمام عیار محسوب می شد (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۲، ۲۱۲) و در عین حال امتیاز کاتب رسول خدا بودن را هم داشت، برای این اقدام مُجاب کرد. لیکن با همه تلاش عمر عاقبت مصحفی که در دوران ابوبکر جمع شد، نزد حفصه باقی ماند و به مصحفی فراگیر در جهان اسلام تبدیل

نشد؛ زیرا صحابه خود مصاحفی آمیخته با حواشی تفسیری داشتند که با تکیه بر مصاحف شخصی‌شان قرآن را تعلیم می‌دادند؛ تا جایی که مردم کوفه قرآن را به قرائت ابن مسعود و مردم بصره قرآن را به قرائت ابوموسی اشعری فرامی‌گرفتند. لذا هرچند قطعاً سیاست خشونت‌آمیز منع نقل و نگارش روایات از سوی عمر موجب کم‌رنگ شدن روایات تفسیری شد، اما روند کلی جریان آموزش قرآن را متحول نساخت. از این رو عثمان پس از جنگ دیگری، به بهانه بروز اختلافات به سبب مصاحف گوناگون و باز هم با همکاری زید بن ثابت، اقدام به نگارش چندین نسخه قرآنی خالی از تفسیر کرد و آنها را به شهرهای گوناگون ارسال کرد تا جایگزین الگوهای قبلی شود. اما حذف کردن مصاحف رایج اقدام ساده‌ای نبود؛ از این رو به منظور تثبیت قرآن‌های خالی از تفسیر، با حیلتی اقدام به جمع مصاحف و سوزاندن آنها کرد. چنانکه ابن مسعود در تقابل با این حیلت بود و به صحابه دستور کتمان مصاحف را از دستگاه خلافت می‌داد. (نووی، ۱۴۰۷، ۱۶، ۱۶)

در برخی گزارش‌ها چنین نقل شده که حضرت علی مصحف عثمانی را تمجید کرده (زرکشی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۲۹) یا دست کم با آن مخالفتی نداشته که از مصلحت اندیشی حضرت علی و البته حفظ اصل قرآن در مصحف عثمانی بوده است. چرا که از سویی مخالفت ایشان پایه اختلاف و شکاف عمیقی در اصلی‌ترین وجه اشتراک مسلمانان می‌شد (ناصحیان، ۱۳۹۱، ۹۲) و از سوی دیگر اگر از اصل قرآن چیزی کاسته یا افزوده شده بود، قطعاً امیرالمؤمنین سرسختانه مخالفت می‌کرد. چنانکه حضرت علی هم در دوران خلافت و هم در دوران پیش از خلافت خود، در برابر بدعت‌های خلفا همچون به جماعت خواندن نماز تراویح و حرام بودن ازدواج موقت و حذف سهم مؤلفه قلوب و ... اعتراض و ایستادگی کرد و مواردی این بدعت‌ها را همچون انتصاب فرمانداران و صاحب منصبان نالایق در دوران خلفا به ویژه عثمان یا رفتار ناشایست با موالی (ر.ک: مهدی نژاد، ۱۳۹۱، ۲۸-۳۹) یا تقسیم ناعادلانه بیت المال و بخشیدن‌های بدون حساب آن به خواص را در دوران حکومت خود، علی‌رغم همه مخالفت‌ها، اصلاح کرد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶؛ ثقفی، ۱۳۵۳، ۷۵) لذا اگرچه که اهل بیت

به قرآن بدون تفسیر ناخوشنود بودند و قرآن جمع شده توسط حضرت علی سرشار از مطالب دیگری بوده؛ اما برحسب آنکه در قرآن‌های دوره عثمان نیز تحریفی درباره اصل آیات و سوره‌ها رخ نداده بوده، اعتراضی از آنها به دو فرایند جمع قرآن نقل و ثبت نشده است.

در نهایت درباره چگونگی گسترش روایات جمع قرآن در عهد خلفا، چه بسا بتوان در گام نخست با موتسکی همراه شد و ابن شهاب زهری را راوی حقیقی این رویداد دانست؛ اما در عین حال احتمالاً بر نقش او این نکته را می‌توان افزود که ابن شهاب زهری حلقه مشترکی است که جمع دو مرحله‌ای قرآن را آمیخته با تحریف و بدون اشاره به هدف حقیقی خلفا در تجرید قرآن از تفسیر نبوی بیان کرده است. این مدعا را با تکیه بر رویکرد سیاسی او می‌توان دنبال کرد.

بنابر گزارش بسیاری از مورخان، ابن شهاب زهری ارتباط نزدیکی با خلفای بنی امیه داشته و آشکارا از عثمان به عنوان خلیفه به ناحق کشته شده حمایت می‌کرده که نشان می‌دهد او یک عثمانی بوده است. وی در برای دهه‌های متمادی از مدینه به شام رفت و آمد داشته (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵، ۳۴۸-۳۵۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۹، ۳۴۲) و مورد عنایت خلفای اموی متعددی از عبدالملک بن مروان تا هشام بن عبدالملک بوده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵؛ ذهبی، ۱۴۰۶، ۵، ۳۳۱) چنانکه بنابر قرائن متعدد سَمَتِ استادی فرزندان هشام بن عبدالملک را داشته (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵، ۳۵۰-۳۵۱) و سمت‌های گوناگونی از جمله قضاوت از سوی دربار به او اعطا شده و از مقربان دربار بوده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵، ۳۴۸-۳۴۹؛ ذهبی، ۱۴۰۶، ۵، ۳۳۷-۳۴۱) مجموع عملکرد وی که خوشایند دربار اموی و ضد رویکردهای علوی بوده موجب شده تا امام سجاد نامه‌ای سخت عتاب آمیز به او بنویسد و وی را شریک گناه و ضلالت پادشاهان اموی بدانند. (ابن شعبه حَژَانی، ۱۴۰۴، ۲۷۷-۲۷۴) از این رو شیخ طوسی او را عدو اهل بیت نامیده است. (طوسی، ۱۴۱۵، ۱۱۹) در نتیجه با تکیه بر رویکرد ضد علوی ابن شهاب زهری می‌توان نقش او در نقل گسترده روایات جمع قرآن را چنین تحلیل کرد: نخست آنکه او در عین حال که اصلی‌ترین راوی روایات جمع قرآن در عهد خلفا بوده، اما هیچ سخنی از جمع قرآن توسط حضرت علی به میان نیاورده (ر.ک: ناصحی، ۱۳۹۵، ۱۶۸-۱۶۹) و دوم در عین آنکه

ماجرای جمع قرآن توسط خلفای راشدین را گزارش کرده اما واقعیت این دو رویداد که حذف آموزه‌های نبوی بوده را کتمان کرده است.

۶. نتیجه‌گیری

روایات جمع قرآن بیانگر وقوع این رویداد در سه دوره گوناگون عهد نبوی، عهد ابوبکر و عهد عثمان است که از سویی نشانگر تعارض این روایات با یکدیگر و از سوی دیگر بیانگر جمع و تدوین قرآن در همان صدر اسلام است. مستشرقان با نگاه شکاکانه و انتقادی به اساس سنت و تاریخ اسلامی و توجه ویژه بر تعارض فراوان این روایات، زمان وقوع جمع قرآن و روند و ماهیت جمع قرآن را از نیمه دوم قرن اول تا اوایل قرن سوم تاریخ‌گذاری کرده‌اند. موتسکی در عین حال که منابع و اسناد این روایات را به تفصیل کاویده و در نهایت بیش از سایر مستشرقان با مسلمانان قرابت یافته و ابن شهاب زهری را مروج و ناقل اصلی و نه جاعل واقعه جمع قرآن در دوران خلفا دانسته، اما به ارزیابی محتوایی این روایات ورود نکرده تا راه حلی برای تناقضات فراوان آنها بیابد. در حالی که با تأمل در مضامین روایات جمع قرآن هم در عهد ابوبکر و هم عثمان تناقضات فراوانی رخ می‌نماید که در نهایت نمی‌توان جمع ابوبکر را نخستین جمع قرآن در یک مصحف و جمع عثمان را توحید مصاحف نامید. لیکن تکیه بر روایات گوناگون درباره روند نگارش مصاحف صحابه در عهد پیامبر، سیاست خلفا در مواجهه با تفسیر روایی قرآن و رویکرد آنان در مواجهه با مصاحف صحابه همگی نشانگر جمع قرآن در دوران پیامبر و تلاش ابوبکر برای جمع قرآنی بدون حواشی تفسیری و تلاش عثمان برای تثبیت این رویه در نگارش قرآن در سراسر جهان اسلام است تا بدین وسیله روایات تفسیری، به ویژه بخش‌هایی که به هر شکل در تضاد با منافع سیاسی طبقه حاکم بوده، کم رنگ و حذف شود. در این میان احتمالاً ابن شهاب زهری نقش مهمی در تحریف جزئیات و اهداف دو رویداد جمع قرآن در دوران ابوبکر و عثمان داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. آقای، سید علی، پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل، مطالعات تاریخ اسلام، ۱۳۸۹، ش ۷، صص ۲۵-۵۲.
۳. ابن ابی شیبۀ، عمر بن شبۀ نمیری، تاریخ المدینۀ المنورۀ، قم، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن ابی شیبۀ، عبد الله بن محمد، المصنف، سعید اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴، دوم.
۷. ابن عبدالبر قرطبی، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفۀ الاصحاب، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
۸. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۹ق.
۹. ابن کثیر، اسماعیل، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح بخاری، بصره، دارالفکر للطباعه و النشر، ۱۴۰۱ق.
۱۱. پاکتچی، احمد، نقد متن، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰ش، چاپ دوم.
۱۲. پاکتچی، احمد، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹ش.
۱۳. ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، الغارات، جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۱۴. حاجی اسماعیلی، محمد رضا، بررسی تعامل و تقابل بین دو حوزه قرائت و کتابت قرآن از عصر نزول تا تسبیح قرائات، مشهد، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۴ش، ش ۶۸، صص ۴۵-۶۶.

۱۵. حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل، محمد باقر بهبودی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۱ق.
۱۶. ذهبی، شمس‌الدین، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ق، چاپ چهارم.
۱۷. ذهبی، شمس‌الدین، تذکره الحفاظ، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۴ق.
۱۸. رحمان ستایش، محمد کاظم، احسان الله درویشی، محمد تقی دیاری بیدگلی، تفسیر و نقد برهان سکوت در تاریخ گذاری احادیث، ۱۴۰۲، ش ۱۰۸، صص ۳-۲۳.
۱۹. زرکشی، محمد بن عبد الله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ق.
۲۰. سجستانی، عبدالله بن ابی داود، کتاب المصاحف، بیروت، دارالکتب، ۱۴۰۵ق.
۲۱. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، میرزا حسن کوچه باغی، تهران، اعلمی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، بی تا.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۵ق.
۲۴. عاملی، جعفر مرتضی، حقائق هامه حول القرآن الکریم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۵. عسکری، سید مرتضی، نقش ائمه در احیاء دین، تهران، نشر مجمع علمی اسلامی، ۱۳۵۷ش.
۲۶. کاظمی، عصمت، مرتضی ایروانی نجفی، بی بی زینب حسینی، علیه رضاداد، کاربرد شناسی اصطلاح جمع قرآن در روایات سده نخست هجری، مجله کتاب قیم، ۱۴۰۲ش، ش ۲۹، صص ۱۹۹-۲۲۰.
۲۷. کریمی نیا، مرتضی، نقد و بررسی روایات جمع قرآن، مجله علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۴ش، ش ۳۵ و ۳۶.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ سوم، بیروت، دارالصعب، ۱۴۰۱ق.

۲۹. فضل‌ی، عبدالهادی، *القرانات القرآنیه*، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۳۰. متقی هندی، علاء الدین، *کنز العمال*، شیخ بکر حیانی، شیخ صفوہ السقاء، بیروت، مؤسسہ الرسالہ، ۱۴۰۹ق.
۳۱. معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۸ش، چاپ دهم.
۳۲. معارف، مجید، حسن رضایی هفتادار، تحلیل و نقد آراء جان برتن درباره تدوین قرآن، مجله پژوهش دینی، ۱۳۸۸، ش ۱۸، صص ۷-۳۲.
۳۳. مهدی نژاد، سید حسن، شیوه‌های برخورد امام علی با بدعت‌های خلفای پیشین، مجله اسلام پژوهان، ۱۳۹۱، ش ۲، صص ۲۵-۴۱.
۳۴. ناصحی، محمد، نقش زهری در روایات اصلی جمع قرآن، حدیث پژوهی، ۱۳۹۵، ش ۱۶، صص ۱۶۷-۱۹۰.
۳۵. ناصحیان، علی اصغر، کاوشی نو در جمع قرآن، مشهد مقدس، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ش.
۳۶. نولدکه، تئودور، مرتضی کریمی نیا، بررسی روایات جمع قرآن در زمان عثمان (ترجمه بخشی از کتاب تاریخ قرآن نلدکه)، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۳۸۵، ش ۱.
۳۷. نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۸. نیل‌ساز، نصرت، بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن، تهران، مجله مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۸۸ش.

39. Berg, Herbert, "The Implications of. And Opposition to. The Methods and Theories of John Wansbrough". In *Ibn Warraq: the Quest for the Historical Mohammad*. New York: Prometheus Books, 2000

40. Burton, John, *The Collection of the Quran*, Cambridge: Cambridge University, press, 1977

41. Motzki, Herald, "The Collection of the Quran: A Reconsideration of the Western View in Light of Recent Methodological Developments" *Der Islam* 78, 2001

42. Noldeke, Theodore, Friedrich Scwally, Gotthelf Bergstraber, Otto Pretzl, The History of the Quran, ed. And trans. By Wolfgang H. Behn, Leiden–Boston: Brill, 2013
43. Wansbrough, John, Quranic Studies, Sources and Methodes of Scriptual Interpretation, foreword, translations and expended notes by Andrew Rippin, New York: Prometheus Books, 2004
44. Wansbrough, John, The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford: Oxford university press, 1978
45. Whelan, Estelle, “Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Quran”, Journal of the American Oriental Society, 118, no.1 (jan–Mar.1998)