

## نقش روایات در تعیین تاریخ تثبیت نهایی متن قرآن

محمد کاظم شاکر\*

استاد دانشگاه قم، قم

نانسی ساکی\*\*

استادیار دانشگاه شهید چمران، اهواز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۰۹)

### چکیده

مسئله تثبیت نهایی متن قرآن در چند دهه اخیر از سوی برخی قرآن پژوهان غربی، موسوم به تجدیدنظرطلبان، مورد نقد و نظر قرار گرفته است. این گروه که در رأس آنها جان ونزبرو، نویسنده کتاب چالش برانگیز «مطالعات قرآنی»، و شاگردانش هستند، تمامی اسناد و منابع مسلمانان در تعیین تاریخ دقیق تثبیت متن قرآن را با دیده‌ای تردیدآمیز مورد تجدید نظر قرار داده‌اند. یکی از این منابع، روایات اسلامی است که از منظر خاورشناسان سنتی همچون نولدکه و شوالی، سند تاریخی و نقش تعیین‌کننده‌ای در حل این مسأله داشته است. در مقابل، موافقان تجدیدنظر این روایات را از اساس فاقد اعتبار دانسته‌اند و چالشی بر سر راه شناخت منابع اسلام و مهم‌ترین آنها قرآن کریم پدید آوردند. در سال‌های اخیر برخی از اسلام پژوهان غربی و در رأس آنها، هارالد موتسکی، با نقد دیدگاه تجدیدنظرطلبان همین روایات را سند تاریخی معتبری به شمار آورده‌اند. هارالد موتسکی با نقد دیدگاه‌های اسلاف و اقرآن خود، با تاریخ‌گذاری روایات جمع و تدوین قرآن، زمان ثبت متن این روایات را به ربع سوم سده اول رساند که حکایت از تثبیت متن قرآن بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) دارد. در این مقاله، ضمن توصیف روش ایشان در تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن، به تکمیل نتایج حاصل از این روایات در تثبیت متن قرآن پرداخته، سپس با بررسی شواهد روایی دیگری، نتایج حاصله از تاریخ‌گذاری در فاصله زمانی بین ربع سوم سده اول هجری تقویم شده است.

**واژگان کلیدی:** تاریخ‌گذاری روایات، خاورشناسان، تحلیل اسناد، تثبیت متن قرآن، اصالت قرآن، تاریخ قرآن، روایات جمع قرآن، روایات ترتیب نزول، تحلیل اسنادی متنی.

\* E-mail: mk\_shaker@yahoo.com

\*\* E-mail: .tooba1363@yahoo.com (نویسنده مسئول)

## مقدمه

یکی از منابع معرفتی برای اثبات تدوین نهایی متن قرآن در دهه‌های نخست سده اول هجری، روایات است؛ روایاتی که اطلاعاتی درباره پیشینه قرآن و جزئیات مربوط به آن به دست می‌دهند. این منابع در متون مختلف اعم از تفسیر، سیره، مجموعه‌های سنن یا روایات تاریخی گرد آمده‌اند. در این منابع، باب یا ابوابی به ذکر احادیثی در مورد ترتیب نزول، ترتیب سوره‌ها، نام‌های سوره، ختم قرآن، حفظ قرآن، فضیلت سوره قرآن، قرائت قرآن، حاملان قرآن، عرضه قرآن و... اختصاص یافته است. هرچند برخی محققان غربی درباره اعتبار تاریخی احادیث اسلامی تردید فراوانی اظهار می‌کنند، در عین حال با استناد به گزارش‌های حدیثی می‌پذیرند که قرآن وحی 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 شاخ که بیشتر روایات را جعلی و فاقد ارزش تاریخی برای زمان مورد ادعایشان می‌دانند، در این مسأله اختلافی ندارند که قرآن به محمد (ص) برمی‌گردد. تردید آنان از این جهت است که روایات نمی‌توانند از نظر تاریخی مرجعی موثق برای قرآن باشد؛ زیرا به طور کلی روشن نیست مطالبی که در روایات مرتبط با قرآن می‌یابیم، مبتنی بر داده‌های عینی و مستقل از متن خود قرآن باشد و از ذهنیات جدلی، کلامی و فقهی دوره‌های متأخر تأثیر نپذیرفته باشد. هارالد موتسکی با ابداع روشی که به نظر می‌رسد تکامل یافته روش خویتز ینبل (Gautier H.A. Juynboll) است<sup>۱</sup>، به بررسی روایات جمع قرآن می‌پردازد و ثابت می‌کند که نمی‌توان روایات را بر اساس یک فرضیه - روایات جعلی هوشمندانه از سوی عالمان مسلمان - کنار گذاشت. سپس به تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن پرداخته است و خلاف دیگر محققان به این نتیجه دست یافت که روایات از مهم‌ترین منابع تاریخ‌گذاری قرآن هستند. اکنون سؤال این است که این روش تاریخ‌گذاری می‌تواند مؤید این فرضیه باشد که روایات از نظر تاریخی مرجعی موثق و سند معتبر تاریخی برای تعیین تاریخ نهایی متن قرآن باشد؟

## تلقی خاورشناسان از روایات تدوین قرآن

در سده بیستم میلادی، مسأله جمع و تدوین قرآن بسیار مورد توجه پژوهشگران غربی قرار گرفت. آنان بر این نظرند که منابع اسلامی در خصوص نحوه گردآوری و تدوین مصحف قرآن اطلاعات متفاوت و گاه به ظاهر متعارضی عرضه می‌کنند. برای مثال، در پاره‌ای از این منابع تأکید

شده است که قرآن و شیوه حفظ آن اساساً پدیده‌ای شفاهی بوده است؛ یعنی پیامبر آیات وحیانی را به شکل شفاهی دریافت می‌کرد و آنگاه آنها را بر پیروان خویش می‌خواند و پیروانش آن آیات، یا دست کم بخشی از آن آیات را به حافظه می‌سپردند. در سده‌های بعد نیز سنت اسلامی مدعی شد که تعبیر «أمی» که قرآن در وصف پیامبر به کار می‌برد، به این معنا بود که وی خواندن و نوشتن نمی‌دانست. اما از سوی دیگر، قرآن مکرراً خود را «الکتاب» می‌خواند. همچنین در پاره‌ای منابع اسلامی از کسانی سخن رفته است که به عنوان کاتبان وحی در خدمت پیامبر بودند و پیامبر شخصاً ایشان را مأمور کرده بود تا آیات وحیانی را که بر ایشان می‌خواند، به طور مکتوب ثبت کنند. همچنین نقل شده است که در زمان وفات پیامبر، برخی از نزدیکان وی، از جمله همسر او عایشه، نسخه‌های مکتوبی از قرآن (یا دست کم بخش‌هایی از آن) را در اختیار داشتند. بنابراین، با ملاحظه روایات تاریخی مختلفی که در منابع اسلامی آمده است، می‌توان فرض کرد که پیامبر مدت کوتاهی پس از دریافت نخستین آیات وحیانی لاجرم آن آیات را بر افراد مورد اعتماد خود بازمی‌خواند تا ایشان آن آیات را به حافظه بسپارند و بتوانند آن آیات را در غیاب او تکرار کنند (Noldeke, 2013: p.36). این افراد را «حفاظ» یا «قرآء» می‌گفتند. احتمالاً در سال‌های آغازین دریافت وحی، پیامبر (ص) لازم نمی‌دید که وحی را به صورت مکتوب ضبط کند. اما با تداوم و تواتر نزول وحی و نیز افزایش طول آیات، طبیعی است که گمان کنیم پیامبر بر آن شد تا آیات وحیانی را مکتوب کند و لذا کسانی را مأمور کتابت وحی کرد (Noldeke, Ibid, pp. 36-37). بنابراین، بر مبنای منابع اسلامی، می‌توان پذیرفت که تا هنگام وفات پیامبر، بخش‌هایی از آیات قرآنی در حافظه حافظان قرآن محفوظ مانده بود، و بخش‌هایی از آن هم به دست کاتبان وحی صورت مکتوب یافته بود.

پس از وفات پیامبر اسلام (ص)، جامعه اسلامی برای آنکه بتواند قرآن را به عنوان یک متن مقدس و معیار در میان مسلمانان تثبیت کند، سه وظیفه مهم را در پیش رو داشت: نخست آنکه می‌بایست فقرات پراکنده قرآن را بر مبنای منابع مکتوب و شفاهی در قالب یک متن یا کتاب گردآوری و تدوین کند. دوم آنکه رسم الخط متن عربی را یکدست و تثبیت کند و سوم آنکه: متن را به طور کامل نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری نماید تا صورت نهایی آن به عنوان متنی رسمی و معیار، مورد پذیرش و مراجعه جامعه اسلامی قرار گیرد.

تلاش مسلمانان برای تحقق کامل وظایف سه‌گانه فوق - یعنی تدوین متن، تثبیت رسم الخط و نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری آن - در طول قریب به سه سده سرانجام به پایان رسید. بسیاری از

قرآن پژوهان غربی، خصوصاً پژوهشگران نسل اول در قرآن پژوهی نوین غربی، مانند تئودور نولدکه و ریچارد بل نیز این تلقی سنتی مسلمانان را از نحوه گردآوری و تدوین مصحف قرآنی کمابیش پذیرفتند. اما قرآن پژوهان بعدی، کسانی چون شوالی، تدوین قرآن را مربوط به عهد خلیفه سوم، عثمان بن عفان، مینگانا به دوره عبدالملک، برتن آن را به زمان پیامبر(ص) و ونزبرو آن را پس از وقفه دویست ساله در انتهای سده دوم یا ابتدای سده سوم دانستند. هرچند که برتن و ونزبرو، به رغم اختلاف در نتیجه، متأثر از دستاوردهای تحقیقاتی گلدتسیهر و شاخت به این نتایج دست یافته‌اند؛ زیرا گلدتسیهر و شاخت ادعا می‌کنند که سنت اسلامی یا به طور خاص، احادیث نمی‌تواند مبنای قابل اعتمادی برای پذیرش تلقی سنتی مسلمانان از تاریخ گردآوری و تدوین مصحف قرآنی فراهم آورد. بنابراین، تلقی سنتی مسلمانان در خصوص تاریخ مصحف مبنای استواری ندارد (Goldziher, 1971: p.19). گلدتسیهر بر مبنای این اصل، تقریباً تمام احادیث ناظر به پیامبر و صحابه او را که از حیث تاریخی متضمن اطلاعاتی درباره روزگار ایشان است، مردود می‌داند. به این اعتبار، او معتقد است که احادیث در مقام فهم و شناخت تاریخ صدر اسلام فاقد ارزش است و اهمیتی و ارزش تاریخی آنها عمدتاً به آن است که به کمک آنها می‌توان شناخت بهتری از تحولات دوره‌های بعدی اسلام به دست آورد؛ یعنی تحولات اسلام را در طول سال‌هایی که می‌کوشید در کشاکش نیروهای متعارض، خود را در قالب یک کل منسجم و متشکل سامان دهد، بهتر شناخت (Ibid). البته سخن گلدتسیهر آن نیست که تمام احادیث موجود لاجرم ناموثق است، اما اگر مدعای او درست باشد، لاجرم باید بخش اعظم این احادیث را از حیث تاریخی متأخر، لذا نامعتبر دانست و در آن صورت احتمال آنکه در میان حجم انبوه این احادیث بتوان حدیثی صحیح و معتبر یافت، بسیار اندک خواهد بود. بنابراین، به اعتقاد او، شرط احتیاط آن است که تمام احادیث را به دیده تردید بنگریم و آنها را نامعتبر فرض کنیم<sup>۳</sup>. شاخت در مقام تعیین تاریخ احادیث، مجموعه‌ای از روش‌ها را به کار گرفت که از تحلیل و ارزیابی متن و اسناد حدیث گرفته تا تاریخ‌گذاری حدیث بر مبنای منابع مکتوبی را که آن حدیث برای نخستین بار در آنها نقل شده، فرامی‌گرفت و بدین نتیجه رسیده بود که همه احادیث فقهی منتسب به پیامبر(ص)، ساختگی‌اند و در اواسط سده دوم هجری، بعد از زمان شافعی از سوی نظریه‌پردازان مکاتب فقهی متأخر پدید آمده‌اند (Schacht, 1959: pp. 40-44). در واقع، او کوشید تا درستی نظریه گلدتسیهر را بر مبنای تحلیل احادیث فقهی نشان دهد، اما نتیجه‌گیری نهایی او عام و شامل انواع دیگر حدیث نیز بود.

در واقع، نگاه تشکیک‌آمیز نسبت به روایات جمع قرآن را شاید بتوان برای نخستین بار در کار کازانوا و بعد از او، در کار مینگانا و آنگاه در کار شوالی مشاهده کرد. البته این سه محقق به تاریخ‌گذاری نپرداخته‌اند، با اینکه در بحث روایات جمع قرآن، شوالی به منابع زیادی مراجعه کرده است و روایات گوناگون در این باره را جمع، و به مقایسه آنها پرداخته، اما به تاریخ‌گذاری توجهی نداشته است. مینگانا نیز دقت بیشتری نسبت به روایات داشته است و تحلیلی نسبتاً دقیق ارائه داده است، بدین صورت که:

۱- گزارش‌های حدیثی اعتبار تاریخی ندارند؛ زیرا شفاهاً منتقل شده‌اند. در این باره باید گفت که صدور چنین حکم کلی که گزارش‌های حدیثی اعتبار تاریخی ندارند، صحیح نیست. این سخن پذیرفتنی است که در گزارش‌های شفاهی، احتمال کم و زیاد شدن مطالب امر معقولی است و بسا خلاف واقع‌هایی هم راه پیدا می‌کند؛ اما این موجب نمی‌شود که گزارش‌های شفاهی به کلی بی اعتبار گردد. راه عقلایی و منطقی آن است که ما در مقام بازسازی روایات برآییم و همان معامله‌ای را با روایات بکنیم که با آثار باستانی می‌کنیم.

۲) زمان پیدایش روایت را می‌توان با تاریخ‌گذاری مجموعه‌ای که این روایت نخستین بار در آن دیده شده است، تعیین کرد. زمان کتابت حدیث به سه طریق قابل شناسایی است: یکی اینکه در کُتب فهارس، رجال و تراجم تصریح کرده باشند که فلان راوی صاحب کتاب حدیثی بوده است. دوم اینکه او سرحلقه راویان بعدی باشد؛ یعنی افراد متعددی از او نقل حدیث کرده باشند. سوم اینکه در زنجیره سند حدیث، از او به پایین، مصطلحات سماع و قرائت که مربوط به قرائت متن کتاب است، نظیر «حَدَّثَنَا» و «أَخْبَرَنَا» به چشم بخورد.

به این ترتیب، به صرف اینکه احادیثی که فی‌المثل در کتاب طبقات ابن سعد نیامده باشد و در کتاب صحیح بخاری آمده، نمی‌توان گفت که آن احادیث تا زمان بخاری به طور شفاهی نقل می‌شده است، بلکه ممکن است بخاری آنها را از کتاب‌های دیگر أخذ کرده باشد. باید توجه داشت که هرگاه کتاب حدیثی جامع‌تر و منقح‌تری نوشته می‌شد، کتاب‌های حدیثی ناقص‌تر و نامنقح‌تر از دور خارج می‌گردید و محدثان لزومی نمی‌دیدند از کتاب‌های حدیثی کهن‌تر نسخه‌برداری نمایند. به این ترتیب، ما شاهد بسیاری از کُتب حدیث هستیم که از میان رفته‌اند، لذا عدم وجود کتاب حدیثی در زمان ما که به قبل از زمان بخاری یا ابن سعد تعلق داشته باشد، دلیل بر این نیست که تا

قبل از این کتاب‌ها، هیچ کتاب حدیث دیگری وجود نداشته است و احادیث به طور شفاهی نقل می‌شده است.

۳) مطالبی که در منابع متأخر آمده، قاعدتاً از آنچه در منابع متقدم است، اعتبار کمتری دارند و می‌توان آنها را نادیده گرفت. این مطلب نیز معیار علمی برای ارزیابی روایات نیست. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، عدم وجود کتاب حدیثی در زمان ما دلیل بر این نیست که قبل از کتاب حدیثی موجود در زمان ما، کتاب حدیثی دیگری وجود نداشته است. اعتبار احادیث را باید به طرق دیگر به دست آورد. این طرق می‌تواند از این قرار باشد:

الف) یک حدیث تعدّد طرق داشته باشد. چنین حدیثی بر آنکه تعدّد طرق ندارد و به نحو مفرد نقل شده، ترجیح دارد.

ب) یک حدیث با احادیث دیگر سازگاری دلّالی داشته باشد و به اصطلاح شاذ نباشد. ناسازگاری یک حدیث با احادیث دیگر یا حاکی از مجعول بودن آن است و یا نشانه دخل و تصرف‌های ناخواسته بر اثر نقل شفاهی است.

ج) راوی حدیثی به جعل و کذب در نقل حدیث متهم شده باشد. البته آشکار باشد که از روی غرض‌ورزی و با نگاه تعصّب‌آلود مذهبی و سیاسی به راوی حدیث چنین اتهامی زده نشده باشد. به این ترتیب، صرف کهن بودن و متقدم بودن کتابت یک کتاب حدیث، دلیل بر رجحان احادیث موجود در آن نیست.

۴) منابع مسیحی از منابع مسلمانان معتبرتر است؛ زیرا هم مکتوبند و هم متقدم‌تر (موتسکی، ۱۳۸۵: ۱۹۶-۱۵۵). این سخن که منابع مسیحی به دلیل اینکه هم مکتوبند و هم متقدم‌تر، پس معتبرترند، مخدوش است، چون اولاً مسیحیان اشراف به قضایای مسلمانان نداشتند تا راجع به آن اخبار صحیحی در اختیار داشته باشند. ثانیاً اگر هم اشراف داشتند و اخباری در اختیار داشتند، نظر به ناهمدین بودن، بسا انگیزه‌ای برای ثبت و ضبط اخبار مسلمانان نداشتند. ثالثاً حتی اگر مسیحیان اخباری از مسلمانان را ثبت و ضبط کرده باشند، باز بسا بتوان در صحت آن اخبار تشکیک کرد و گفت به جهت مردود بودن دین مسلمانان نزد آنان، خصومت ورزیده، و خلاف واقع ثبت و ضبط کرده‌اند. رابعاً صرف مکتوب یا متقدم‌تر بودن دلیل بر اعتبار نیست و جعل و دسّ و دروغ در مکتوب و متقدم هم راه می‌یابد. بنابراین، صرف عدم وجدان اخبار مربوط به قرآن نزد

مسیحیان متقدم نمی‌تواند آن را دلیل بر عدم وجود قرآن در آن زمان تلقی کرد؛ زیرا وقتی بتوان برای علت عدم ذکر خبری درباره قرآن احتمالات معقولی را غیر از احتمال عدم وجود قرآن یاد کرد، چنین استدلالی باطل می‌شود: «إِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالُ بَطَلَ الْإِسْتِدْلَالُ» (کورانی عاملی، ۱۴۲۵ق: ۷۴). یک احتمال این است که مسیحیان متقدم از رویدادهای میان مسلمانان متقدم بی‌خبر بودند. احتمال دیگر اینکه بسا باخبر بودند، اما برایشان اهمیت نداشت است که آن را ثبت و ضبط کنند. در نتیجه، منبع معتبر آن است که در آن قراین جعل و دس وجود نداشته باشد و باید برای اثبات بی‌اعتباری منابع اسلامی قرآینی را نشان دهند که مسلمانان آن را جعل یا تحریف کرده‌اند.

مینگانا با توجه به مقدمات فوق (که بدان نیز پاسخ داده شد)، استدلال می‌کند که در هیچ یک از این منابع سده نخست هجری (سده هفتم میلادی)، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید ایشان، اصلاً اشاره‌ای به هیچ کتاب مقدس اسلامی نشده است. تنها در اواخر ربع اول این سده [۱۲۵ ق.] است که قرآن در محافل کلیسایی نسطوری، یعقوبی و ملکایی موضوع بحث شد (Mingana, 1915-16: pp.39). بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن نمی‌توانسته پیش از پایان سده هفتم میلادی وجود داشته باشد. ضمن آنکه تدوین نهایی قرآن را به دوره حجاج و به دخل و تصرف خود حجاج در متن مربوط دانسته است. این فرضیه نیز مخدوش است؛ زیرا به طور طبیعی مصحف‌هایی که نوشته می‌شود، عمر و دوام محدودی دارند، لذا اقتضاء دارد هر چند وقت یکبار مصحف‌های جدیدی استنساخ شود و به شهرها ارسال گردد. جهت دیگر ضرورت کتابت مصحف‌ها و ارسال به شهرها، تکامل خط و نوشت افزارها در گذر تاریخ است. بنابراین، اهتمام‌هایی که در زمان عبدالملک و حجاج در این زمینه صورت گرفته، هرگز نمی‌تواند نافی چنین اهتمام‌هایی در زمان خلفای سابق باشد.

دیگر اینکه حجاج در مصحف دخل و تصرف‌هایی کرده، ادعایی است که قراین کذب و ضعف آنها بیش از آن است که اساساً به آن توجه شود، مگر اینکه پذیرفته شود که قرآن یک کتاب مهجور و فقط در اختیار افراد معدودی بوده است که اگر در آن دخل و تصرفی صورت گرفته باشد، مردم از جزئیات آن خبر نداشته باشند و هیچ اعتراضی هم برنیانگیخته باشد. این در حالی است که هرگز چنین اخباری به دست نیامده است. البته اهتمام عبدالملک و حجاج به جمع‌آوری مصحف‌ها گذشته نیز لزوماً به این جهت نیست که پیش از آن مصحف‌ها رسمی وجود نداشته است، بلکه بسا

به این جهت می‌تواند باشد که خطّ مصحف‌های گذشته جودت لازم را نداشته است و خلفا خواسته‌اند، چنان مصحف‌هایی به کلی از دور خارج شوند.

فرضیه جان برتن در کتاب جمع‌آوری قرآن نیز از این قرار است که قرآنی که امروزه در دستان ماست، در عصر پیامبر(ص) و توسط آن حضرت تدوین شده است (Burton, 1979: pp. 231-240). به اعتقاد وی روایاتی که حاکی از جمع‌آوری قرآن پس از عصر پیامبر(ص) هستند، به وسیله برخی از فقیهان مسلمان جعل شده‌اند. آنان برای آنکه بعضی از احکام فقهی را که مستند آنها در مصحف کنونی یافت نمی‌شود، مستند به قرآن کنند، از مسأله نسخ و مصحف‌های صحابه استفاده کردند. تمسک به این دو راهکار، مستلزم آن است که نقش پیامبر(ص) از عرصه جمع‌آوری قرآن برداشته شود و بحث گردآوری قرآن به دوران پس از حیات ایشان منتقل گردد. بنابراین، مسأله نسخ و مصحف‌های صحابه عللی هستند که موجب عدم انتساب جمع‌آوری قرآن به پیامبر(ص) شده‌اند. (Ibid: pp. 18-19, 134, 160-166, 174-187, 197-199). برتن تاریخ پیدایش روایاتی را که حاکی از تدوین قرآن پس از عهد پیامبر(ص) هستند، نیمه اول سده سوم می‌داند. پیش‌فرض او این است که زمان پیدایش روایت را می‌توان با تاریخ‌گذاری منبع مکتوبی که روایت نخستین بار در آن دیده شده، تعیین کرد. به اعتقاد برتن، صحیح بخاری (م. ۲۵۶ق.) قدیمی‌ترین منبعی است که روایات مذکور در آن آمده است. هم بر اساس منابعی که تا سال ۱۹۷۷ میلادی قابل دسترس بوده است و هم با استناد به منابعی که بعداً تصحیح و انتشار یافته‌اند، صحیح بخاری قدیمی‌ترین منبع روایات جمع‌آوری قرآن نیست (Motzki, & Ibid: pp. 162-163). (2001: pp. 16-17)؛ زیرا روایات مورد بحث در منابع قدیمی‌تر از صحیح بخاری ذکر شده‌اند. ضعف کار برتن این است که در بررسی روایات به بُعد تاریخی توجهی نکرده است. وی روایات مختلف را دسته‌بندی می‌کند و برخی اخبار را عکس‌العملی به برخی دیگر می‌شمارد. لذا نتیجه می‌گیرد که این روایات متأخرترند. به علاوه، برتن فقهاء اسلامی را گروهی جاعل و دروغگو برمی‌شمارد! این امر علتی جز این ندارد که برتن گویا از جامعه اسلامی آگاهی کافی نداشته است.

همچنین وی سعی نکرده توضیح دهد که آیا هیچ منبعی ترسیم وی از تکامل [روایات] را از نظر تاریخی تأیید می‌کند؟ او ترجیحاً از منابع خیلی متأخر نظیر *الإتقان فی علوم القرآن* اثر سیوطی (م. ۱۰ق.) و *فتح الباری* اثر ابن حجر (م. ۱۰ق.) استفاده کرده، بی‌آنکه در نظر گیرد چه بسا



برخی از این روایات در منابع متقدم نیز هستند و می‌توان آنها را دقیق‌تر - پیش از سده سوم هجری تاریخ‌گذاری کرد (Ibid, 2002: pp. 155-196).

ونزبرو نیز در کتاب *مطالعات قرآنی* به صورت پراکنده و تا حدودی غیرمنسجم نظریه‌اش را در قالب چند استدلال بیان کرده که همه بر مبنای تحلیل ادبی است نه بازسازی تاریخی. او بر این نظر است که «از نظر منطقی، کاملاً ناممکن است که قرآن پیش از آنکه در جامعه اسلامی اعتبار و حجیت یک متن مقدس را بیابد، به صورت متن رسمی درآمده باشد. داده‌های حاصل از ادبیات عرب، از حیث ترتیب زمانی نشان نمی‌دهد که چنان متن رسمی‌ای پیش از آغاز سده سوم هجری وجود داشته باشد» (Wansbrough, 1977: p. 202). به بیان دیگر، از نظر او، دلیل آنکه منابع اولیه تا پیش از سده سوم هجری به قرآن به عنوان یک منبع ارجاع نمی‌دادند، این بود که تا پیش از آن زمان متن رسمی و تثبیت‌شده‌ای از قرآن وجود نداشت. بنابراین، به اعتقاد او، متن رسمی و تثبیت‌شده قرآن لاجرم باید در عراق دوران عباسی متولد شده باشد نه در حجاز (Ibid: p.44). استدلال دوم ونزبرو ناظر به ماهیت ادبی و ساختار متن مصحف است. مطابق نظر وی، تحلیل ساختار متن نشان می‌دهد که متن محصول یک طراح دقیق و از پیش طراحی شده نیست؛ برای مثال، به نظر می‌رسد که «تاریخ رستگاری» (salvation history) یا مضامین و فقرات اخلاقی یا آخرالزمانی در قرآن از دل چندین سنت مختلف گردآوری شده باشد. همچنین در متن تکرار و حذف کم نیست. ونزبرو معتقد است که با ملاحظه این قبیل موارد دشوار بتوان پذیرفت که متن حاصل کار دقیق و منسجم یک فرد یا حتی یک کمیته تنظیم و تدوین خاص باشد، بلکه مناسب‌تر آن است که فرض کنیم فقرات مختلف متن در طول سالها به تدریج و مستقل از یکدیگر شکل گرفته است و بعدها با استفاده از شمار محدودی از قواعد بلاغی در کنار هم گرد آمده است (Ibid: p.47).

ونزبرو روایات مربوط به جمع قرآن و تدوین مصحف را به دو دلیل بدون نقد و بررسی مردود می‌شمرد: «نخست به این دلیل که با نظریه وی درباره تاریخ متن قرآن مخالف‌اند. نظریه وی بر مبنای تحلیل ساختاری قرآن و بررسی گونه‌شناختی متون تفسیری اسلامی بود. دیگر آنکه او تصور می‌کرد ساخت به قدر کافی، عدم اعتبار تاریخی روایات اسلامی سده نخست هجری را اثبات کرده است» (Ibid).

شاید یکی از مهم‌ترین دلایل نقض نظریهٔ ونزبرو همین نتیجه‌گیری غیرمنطقی وی از تحلیل متون است که علی‌رغم ردّ بسیاری از گزارش‌های مسلمانان، واقعهٔ تاریخی تدوین قرآن را ترسیم می‌کند. در واقع، او گزینشی عمل می‌کند؛ بدین معنی که روایات و منابع تاریخی را که مؤید نظر او می‌باشند، می‌پذیرد و سایر منابع تاریخی را جعل سامان‌دهی می‌نامد! بر این اساس، او گزارش‌های اسلامی دربارهٔ جمع قرآن در زمان عثمان را نامعقول می‌شمرد، اما از سوی دیگر در وثاقت منابع پایان سدهٔ دوم و ابتدای سدهٔ سوم که حاوی مباحث قرآنی است، تردید ندارد و بر اساس محتوای آنها تحلیل‌هایی ارائه می‌دهد.

### روش تاریخ‌گذاری روایات در مطالعات غربی

روش‌های تاریخ‌گذاری روایات در مطالعات غربی بسیار متنوع و از اواخر سدهٔ نوزدهم به این سو، به صورت قابل ملاحظه‌ای بهبود یافته‌است. این روش‌ها متناسب با علاقه‌مندی‌ها و گرایش‌های محققان بسط و توسعه یافته‌اند. از آنجایی که رهیافت‌های محققان غربی به تاریخ‌گذاری روایات یکدست نبود و غالباً ترکیبی از روش‌های مختلف را به کار بسته‌اند، این روش‌ها انتزاعی است. پیشتر، هارالد موتسکی در مقاله‌ای مستقل ضمن طبقه‌بندی روش‌های مختلف تاریخ‌گذاری روایات، آنها را تحلیل و ارزیابی کرده است (Motzki, 2005: pp.204- 253). وی این روش‌ها را به پنج دستهٔ زیر تقسیم کرده است:

- ۱- روش‌هایی که از متن استفاده می‌کنند
- ۲- روش‌هایی که بر مبنای جوامع حدیثی که روایات در آنها ظاهر شده‌اند، استوارند.
- ۳- روش تاریخ‌گذاری بر مبنای اسناد.
- ۴- روش‌هایی که متن و اسناد را در برمی‌گیرد (Ibid: 205-6).
- ۵- روش‌هایی که معیاری دیگر به کار می‌برند؛ یعنی استفاده از اطلاعات مأخوذ از دیگر منابع یا زمینه‌هایی بیرونی است. (Ibid, Not13, Not127: p. 208).

اما در تاریخ‌گذاری روایات دو روش ذیل اصل است که به نظر می‌رسد روش دوم تکمیل‌یافتهٔ روش اول باشد: نخست تحلیل اسناد برخی روایات خاص که ابزاری کارآمد در امر تحقیق است و نخستین بار یونبُل از این روش بهره برد (Juynboll, 1989 : pp. 151-194 & Ibid, 1994: pp. 343-384). دوم تحلیل متن احادیث که با بررسی

گونه‌های مختلف یک روایت و تلفیق این رویکرد با تحلیل اسناد تکمیل شده است که این کار به وسیله موتسکی انجام شد.

موتسکی معتقد است که می‌توان از نظریه «حلقه مشترک» (Common link)<sup>۵</sup> ساخت تفسیری بهتری به دست داد و بر مبنای آن تاریخ روایات را به نحو دقیق‌تری تعیین کرد (-22 pp. Motzki, 2002:35). ساخت معتقد بود که «حلقه مشترک» در واقع، منشأ یا جاعل حدیث است. اما موتسکی معتقد است که قراین نشان می‌دهد که در بسیاری موارد می‌توان حلقه‌های مشترک را نخستین کسانی دانست که به جمع احادیث پرداختند و کوشیدند آن احادیث را به طور روشمند نشر دهند. موتسکی با ساخت موافق است که سلسله روایانی که حلقه مشترک را به گردآورندگان بعدی احادیث وصل می‌کند (یعنی آن بخش از اسناد که ساخت «بخش واقعی» می‌نامد)، در غالب موارد، واقعی است.

### روش هارالد موتسکی در تاریخ‌گذاری روایات

هارالد موتسکی (متولد ۱۹۵۸ میلادی)، خاورشناس آلمانی، اکنون استاد دانشگاه نایمخن در هلند است. وی در مقاله‌ای با عنوان «جمع و تدوین قرآن؛ بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی» به موضوع روایات جمع قرآن پرداخته است. وی نخست تاریخچه‌ای از دیدگاه‌های مختلف خاورشناسان درباره جمع قرآن را ذکر کرده، سپس با نقد آراء آنان نشان می‌دهد که این تحقیقات به لحاظ نوع پیش‌فرض‌ها، روش‌شناختی و نتایج حاصل از آنها متفاوت، چالش‌زا و قابل‌منازعه هستند. موتسکی با توجه به این نکته که بیشتر انتقادات غربیان در خصوص مسأله قرآن به حوزه احادیث مربوط می‌شود، بر این اساس، تلاش می‌کند تا به نحوه علمی اعتبار احادیث مربوط به جمع قرآن را بازنمایی کند.

در این راستا وی دو روش ذیل را طراحی نمود:

الف) ارزیابی نقادانه مطالعاتی که گزارش‌های حدیثی مربوط به سده اول هجری را فاقد ارزش تاریخی می‌دانند.

ب) اصلاح و تکمیل روش‌های تحلیل و روش‌های تاریخ‌گذاری (ر.ک؛ پارسا، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

موتسکی برای شفافیت بحث، منقولات روایی راجع به جمع قرآن را در دو مرحله مورد بحث قرار داده است. نخست اسناد مجموعه‌هایی که تا سال ۲۵۶ (سال وفات بخاری) تدوین شده‌اند و آنگاه کتاب‌هایی که مؤلفان آنها تا سال ۳۱۶ (تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن ابی داوود) زندگی کرده‌اند. در دوره نخست، روایت در ۶ منبع وجود داشته است: صحیح بخاری، مسند ابن حنبل، فضائل القرآن ابو عبید، تفسیر عبدالرزاق، مسند طیالسی و مغازی موسی بن عقبه. طیالسی و عبدالرزاق فقط یک نمونه نقل روایت را با سند آورده‌اند، اما ابو عبید 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 کوتاه، و بخاری چهار گونه نقل و سه اسناد بدون متن می‌آورد. این شش منبع بر روی هم، پانزده سلسله سند مختلف ارائه می‌دهند که همگی در یک راوی (ابن شهاب زهری (متوفی ۱۲۴ ق.)) مشترک‌اند که در اینجا حلقه مشترک به‌شمار می‌آید. پیش از او، تنها یک طریق منفرد (Single strand) از طریق ابن سبّاق به راوی اذعا شده حدیث، یعنی زید بن ثابت می‌رسد. برخی طرق روایت از مؤلف منابع تا حلقه مشترک یک طریق منفردند. برخی دیگر با هم تلاقی دارند و حلقه‌های مشترک فرعی (Partial common link = pcl)<sup>۷</sup> را تشکیل می‌دهند. دو اصطلاح اخیر، یعنی طریق منفرد و حلقه مشترک فرعی را ینبل در تحلیل اسناد ابداع کرده است. در طبقه پیش از حلقه مشترک، دو نفر از پنج راوی زهری حلقه مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد، به‌خاطر شش نفری که از او روایت می‌کنند (طیالسی، عبدالرحمن بن مهدی، ابوکامل، یعقوب بن ابراهیم، محمد بن عبیدالله و موسی بن اسماعیل) و یونس، به‌خاطر 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 عبارتند 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 اینجا ۵ منبع داریم که روایات جمع قرآن در آنها آمده است: المصاحف ابن ابی داوود، جامع طبری، مسند ابویعلی، السنن الکبری نسایی و الجامع الصحیح ترمذی که چهارده سلسله سند دارند. در اینجا نیز دوباره همه این طرق در ابن شهاب زهری به هم می‌رسند و آنگاه (به جز دوتا از این سلسله‌سندها) 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 که عبارتند از: الدر اوردی،

عبدالرحمن بن مهدی، یعقوب بن ابراهیم و عثمان بن عمر. اگر دو دسته راویان را در یک دسته ترکیب کنیم، این نمودار ۲۹ طریق نقل روایت را نشان می‌دهد که همه در نام ابن شهاب زهري جمع می‌شوند. این امر نمی‌تواند صرفاً تصادفی باشد. موتسکی برای تبیین این دو پدیده، دو احتمال می‌دهد: نخست آنکه سلسله اسناد جریان واقعی نقل را منعکس کرده است. معنای این سخن آن است که روایت مورد بحث حقیقتاً به ابن شهاب زهري می‌رسد و او «مصدر» یا عامل ترویج روایت جمع قرآن بوده است. دوم اینکه حلقه مشترک نتیجه جعلی روشمند است. برخی محققان غربی چنین نظریه‌ای مطرح کرده‌اند که شاید فردی از نسل دوم بعد از ابن شهاب زهري (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، یعنی ابراهیم بن سعد نقل کرده‌اند و برخی دیگر ابراهیم بن سعد را با نام دیگری مثلاً یونس جابجا کرده‌اند. نسل‌های بعدی (فی‌المثل عبدالرزاق، ابن حنبل، بخاری و طبری) از این هم فراتر رفته‌اند و سلسله‌سندی کاملاً جدید اختراع کرده‌اند که با اسنادهای موجود شباهت بسیار داشته باشد و در نام ابن شهاب زهري آن طرق را قطع کنند (و با آنها مشترک شود). به این ترتیب، ابن شهاب توانسته است 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 جعل سندها می‌انگارد، چندین اشکال اساسی دارد: نخست آنکه این گونه 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 این بحث، یعنی در سلسله اسنادی که قبلاً شرح داده شد، 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 اسناد و طرق، نشان از ارتباطی دقیق میان متن و اسناد روایات می‌دهد. متن‌ها را می‌توان بر اساس محتوای مشابه آنها در گروه‌هایی دسته‌بندی کرد. هر گروه با توجه به برخی خصوصیات از گروه دیگر متفاوت است. این پدیده منحصر به مجموعه روایات جمع قرآن نیست، بلکه در بسیاری از احادیث می‌توان آن را مشاهده کرد. نکته شایان توجه در روایات مورد بحث این است که دسته‌های مختلف متون با گروه‌های مختلف اسناد هماهنگی دارند: منظمأ یک دسته گروه

متن ابراهیم بن سعد است و دسته دیگر گروه متن یونس و همین گونه تا آخر که ویژگی‌های هر یک با دیگری متفاوت است. هماهنگی نزدیک میان متن و اسناد این نظر را تقویت می‌کند که حلقه مشترک نتیجه روند واقعی نقل است. موتسکی تأکید می‌کند که پذیرفتن جعل به این معنی است که بگوییم جاعلان هم سلسله اسناد جدید وضع کرده‌اند و هم به موازات آن، متون روایات را به گونه‌ای سازمان یافته تغییر داده‌اند. مسلماً چنین فرضی عقلاً ممکن است، اما بسیار بعید می‌نماید که چنین جعل‌هایی در مقیاسی وسیع روی داده باشند. لذا معقول‌تر آن است که حلقه مشترک را به مثابه منبع مشترک برای همه روایت‌های مختلفی تفسیر کنیم که در منابع ما یافت می‌شوند. در این دسته روایات، ابن شهاب زهری را باید مروج روایت جمع قرآن ابوبکر بدانیم. اما از آنجا که زهری در ۱۲۴ هجری وفات کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که این روایت پیشتر در ربع اول سده دوم هجری شناخته شده بوده است. موتسکی با همین روش، روایت مربوط به تدوین رسمی مصحف به دستور خلیفه سوم، عثمان، را تاریخ‌گذاری کرد. روایات کامل در این باره تنها در منابعی هست که مدونان شناخته شده آنها در سده سوم یا پس از آن وفات یافته‌اند. در اینجا هم تحقیق خود را به مراجع و مؤلفانی محدود کرده که پیش از ۳۱۶ هجری (تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن ابی داوود) می‌زیسته‌اند. فضائل القرآن ابوعبید سه سلسله سند دارد؛ ابن شهاب در تاریخ المدینه ۵ طریق، بخاری در الجامع الصحیح سه طریق، جامع ترمذی و السنن الکبری نسایی هر کدام یک طریق، مسند ابویعلی دو طریق، جامع طبری سه طریق و مصاحف ابن ابی داوود چهار طریق دارند. این هشت منبع بر روی هم بیست و دو سلسله سند دارند که ۱۶ سند آن همراه با متن است. تمام اسناد 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 عبارتند 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 تمام این سلسله اسناد کاملاً تثبیت می‌شود و متون مختلف روایات نیز آن را تأیید می‌کند. این متون مختلف را می‌توان در دسته‌هایی هماهنگ با اسناد آنها طبقه‌بندی کرد. 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 به دست ابن شهاب زهری منتشر شده‌اند و می‌توانیم تاریخ آنها را ربع اول سده دوم هجری بدانیم. بنابراین،

تاریخ وفات زُهری انتهای حدّ زمانی (Terminus post quem) برای این روایات است (-180 pp. Motzki, 2002: 183).

### اصول سه‌گانه موتسکی در تاریخ‌گذاری و پاسخ به یک اشکال

همانگونه که اشاره شد، روش پیشنهادی هارالد موتسکی برای بررسی صحت و سقم روایات و تاریخ‌گذاری، روش تحلیل اسنادی - متنی است. ایشان در بررسی روایات مختلفی که در موضوع جمع قرآن وارد شده‌اند، با طیّ چند مرحله، معتبر بودن یا جعلی بودن روایات و تاریخ صدور آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این روش به طور خلاصه مراحل ذیل را طی می‌کند:

۱- طبقه‌بندی اختلاف متن روایات: به طور مثال، متن یک روایت مفصل، متن روایت دیگری کوتاه و متن روایت دیگری متوسط است. یا روایات از نظر ادبیات دارای سبک بیانی متفاوت است؛ به طور مثال، یکی دارای ادبیاتی فخیم است و دیگری ادبیاتی است که نشان می‌دهد که نقل به معنا شده است و کسی که این کار را کرده، عرب اصیل نبوده است.

۲- طبقه بندی اسناد روایات: بر اساس حلقه مشترک، اسناد روایات را دسته‌بندی می‌کند. ممکن است روایتی دارای ۳۰ طریق باشد، اما همه این طرق از طریق پنج حلقه مشترک به دست راویان و منابع بعدی رسیده باشد.

۳- مقایسه گروه‌های مختلف متنی با گروه‌های مختلف اسنادی: این مقایسه گاهی معنادار است و گاهی ممکن است معنادار نباشد. معنادار بودن به این است که متنی‌هایی که با هم در یک دسته قرار گرفته‌اند، همگی مربوطه یک دسته طریقی هستند که از یک حلقه مشترک نقل شده است؛ به طور مثال، اگر در ۳۰ طریقی که روایتی نقل شده، ۵ حلقه مشترک داشته باشیم، این ۳۰ طریق را به ۵ دسته تقسیم می‌کند. همچنین با اختلاف در جزئیات متن روبرو هستیم که آن را نیز به ۵ دسته تقسیم می‌کنیم. در این صورت، چنانچه هر یک از دسته‌متن‌ها از یکی از دسته‌سندها نقل شده باشد، این نشان می‌دهد که طریق نقل به صورت طبیعی بوده است. اما اگر غیر از این باشد، به طور مثال، هم متن طولانی و هم متن کوتاه، هم متن متوسط، همگی از یک حلقه مشترک نقل شده باشد، این امر قدری غیرطبیعی می‌نماید. موتسکی این روش را در مورد روایات جمع و تدوین قرآن آزموده است و نتیجه آن چنین شده است که اختلاف متون با اختلاف سندها ارتباط معقول و معناداری داشته است.

از آنجا که موتسکی تنها در صدد نفی ادعای ونزبرو بوده است، به بحث جعل یا عدم جعل روایات جمع قرآن توسط زهری که همه این روایات از طریق وی منقول است، وارد نشده است. ونزبرو ادعا کرده بود که بسیاری از روایات اسلامی حاصل جعل ساماندهی در سده‌های دوم و سوم است، یعنی زمانی که کُتب حدیثی نوشته و تدوین شده است. از این رو، روایات جمع قرآن در زمان ابوبکر هم به احتمال خیلی زیاد در همین بازه زمانی جعل شده است. موتسکی در این مقاله ثابت کرده است که با توجه به اختلاف متون، اسناد و منابع در این روایات و معنادار بودن ارتباط متون با اسناد، جعل ساماندهی این روایات در بازه زمانی پایان سده دوم و آغاز سده سوم معقول نیست. با این حال، با توجه به اینکه همه روایات جمع قرآن به وسیله ابن شهاب زهری نقل شده، جعل این روایات به وسیله وی امری معقول و ممکن است. در اینجا ممکن است گفته شود که درست است که روایات جمع قرآن به دلیلی که گفته شد، ممکن نیست حاصل جمع ساماندهی در دوره تدوین کُتب روایی باشد، اما امکان جعل آن در دوران متقدم، در زمان ابن شهاب زهری، وجود دارد. پاسخ این است که موضوع از دو صورت خارج نیست؛ یا ابن شهاب واقعیت را گزارش کرده است؛ یعنی قرآن در زمان ابوبکر جمع‌آوری شده است و او چگونگی این واقعیت را گزارش کرده، یا چنین امری واقعیت نداشته است و ابن شهاب زهری خود جاعل این روایت است. در صورت نخست، معلوم می‌شود که قرآن موجود همان قرآنی است که در صدر اسلام بوده است. در صورت دوم، یعنی جعل روایت، باز هم معلوم می‌شود که قرآن موجود در زمان ابن شهاب زهری از چنان قدمتی برخوردار بوده که ابن شهاب می‌توانسته چنین خبر دروغی را بگوید و راویان اخبار که بعضاً کهنسال هم بوده‌اند، آن را باور کنند؛ به طور مثال، فرض شود فردی که این سخن را از ابن شهاب زهری می‌شنود، هفتاد سال یا بیشتر عمر داشته باشد. چطور ممکن است قرآن در زمان حیات او تدوین شده باشد و باز هم بتواند به سخن دروغ زهری وقعی بنهد؟ پس زهری تنها وقتی می‌تواند به دروغ جمع قرآن را به ابوبکر نسبت دهد که قرآن موجود حداقل نزدیک به یک قرن سابقه داشته باشد، چراکه در غیر این صورت، بسیاری هستند که یا خود در زمان حیات خویش شاهد تدوین قرآن بوده‌اند، یا از نسل قبلی خود اطلاع یافته‌اند که قرآن در زمان آنها، یعنی زمانی متأخرتر از زمان ابوبکر، جمع و تدوین شده است. باید توجه داشت که ابن شهاب زهری فردی گمنام نبوده که به راحتی بتواند دست به خبری به این مهمی بزند. او شخصیتی دینی و سیاسی داشته که مدت چهل سال در دوره بنی‌امیه، نزد حاکمان و مردم اعتبار داشت و از شیوخ روایت به شمار می‌آمد و صدها روایت در جوامع روایی اهل سنت از طریق وی نقل شده است. بدیهی است که چنین کسی که



شیخ روایت بود و اعتباری چنین نزد اصحاب حدیث و روایت داشت، به راحتی نمی‌توانست به جعل خبری، آن هم نسبت به امری مثل قرآن که همیشه مورد توجه مسلمانان بوده، دست بزند. بنابراین، چنانچه فرض کنیم که او اهل جعل هم بوده است و این خبر را نیز جعل کرده است، باید قدمت قرآن آن قدر باشد که این خبر دروغ بتواند راست‌نما باشد. بنابراین، ممکن است ابوبکر یا عثمان قرآن را جمع نکرده باشند، اما قطعاً در دوره‌ای متأخرتر از آنها جمع نشده است، بلکه ممکن است در دوره‌ای متقدم‌تر جمع شده باشد، همانگونه که بسیاری بر این باورند که جمع قرآن در زمان رسول خدا (ص) صورت گرفته است، چنان‌که از زید بن ثابت نقل شده که گفته است: «كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقَاعِ» این حدیث که حاکم در مستدرک آورده (ر.ک؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۹ و ۶۱۲)، از نظر وی شروط بخاری و مسلم در صحت حدیث را دارا بوده است.

### بررسی روایات ترتیب نزول

در این بخش برآنیم تا بسان روش هارالد موتسکی که برای روایات جمع قرآن به کار گرفته است و به تحلیل اسنادی - متنی پرداخته است و نیز برخی از زوایای روش ینبل را برای روایات ترتیب نزول سوره به عنوان شاهی دیگر بر قدمت تثبیت متن قرآن به کار گیریم. به دلیل قدمت کتب روایی اهل تسنن، روایات مورد بررسی در این فصل از کتب آنها گزینش می‌شود؛ یعنی محدوده جستجو فقط در منابع نزدیک به سده اول انجام می‌شود، هرچند که این روایات در مجامع روایی معتبر دیگری همچون کتب اربعه شیعه و دیگر کتب چون مکارم الأخلاق، الجعفریات، مشکات الأنوار، التوادد للراوندی، تفسیر علی بن ابراهیم القمی، عیون أخبار الرضا (ع)، أعلام الدین، تفسیر الإمام العسکری، بحار الأنوار، وسائل الشیعه، روضة الواعظین، مجموعه ورام، معانی الأخبار و دعائم الاسلام نیز گردآوری شده است.

در مجامع روایی اهل تسنن روایات متعددی درباره قرآن و ویژگی‌هایش آمده که مهم‌ترین و متقدم‌ترین آنها از کتب صحاح سته، صحیح بخاری (م. ۲۵۶ق.) و کتابهایی چون جامع عبدالله بن وهب (م. ۱۹۷ق.)، مسند طیالسی (م. ۲۰۴ق.)، تفسیر عبدالرزاق (م. ۲۱۱ق.)، فضایل القرآن ابوعبیده (م. ۲۲۴ق.) و مسند احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق.) می‌باشد. مضمون روایات زیادی در این کتب، وجود مصحف‌هایی از صحابه در زمان پیامبر (کامل یا ناقص) همراه با ویژگی‌های آنها،

کیفیت قرائت و نیز قرآء مصحفها را گزارش می‌کنند و اینکه مصحفها خوانده می‌شد و با آن ختم قرآن صورت می‌گرفت و گاهی هم بر یکدیگر عرضه می‌شد و سپس دست به دست می‌گشت و پیامبر اکرم (ص) درباره این مصحفها، احکامی مقرر فرموده بودند. اما به دلیل گستردگی این روایات، فقط بخشی از روایات مربوط به ترتیب نزول سوره قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرند.

### گزارشی از اسناد روایات ترتیب نزول

با بررسی روایات ترتیب نزول در کتب روایی به دست می‌آید که اسناد روایات ترتیب نزول به چهل سند می‌رسد که یازده سند با متن کامل از ترتیب نزول سوره‌ها همراهند و بیست و پنج سند ترتیب نزول بیش از چند سوره را همراه ندارد. از روایات مذکور، نه روایت، مسند: تمام سوره، و شش روایت، مرسل: تمام سوره، و بیست روایت، مسند: ناقص، و پنج روایت، مرسل: ناقص‌اند (ر.ک؛ نکونام، ۱۳۷۳: ۲۶۳-۲۵۱).

### تحلیل و بررسی اسناد شبکه روایات ترتیب نزول

متون روایات ترتیب نزول متونی کاملاً مشابه است و تفاوت متن‌ها فقط در تعداد نام سوره ذکر شده در روایات است و تفاوت قابل توجه فقط در اسناد و ناقل اصلی است و در این بخش فقط اسناد روایات کاملی که حلقه ناقل در آنها ابن عباس (م. ۶۸ ق.) است، ترسیم شده است؛ زیرا برخی طرق روایت از مؤلف منابع تا حلقه مشترک یک طریق منفردند. برخی دیگر با هم تلاقی دارند و حلقه‌های مشترک فرعی را تشکیل می‌دهند که این روایات در اولویت بررسی نیستند. البته روایاتی که به نوعی نیز به واسطه چند راوی به ابن عباس می‌رسد، مورد بررسی قرار گرفته‌اند (ر.ک؛ نمودار ۲ و نمودار ۳).

نمودار شماره ۱ که در آن اسناد طبقه اول در منابع تقریبی بین انتهای سده دوم تا پایان سده پنجم آمده است، با دقت در این اسناد که فقط شامل روایاتی است که متون آنها شامل نام تمامی سوره می‌باشد، در طبقه اول ابی عثمان بن عطاء، ابوصالح، ابی ابوکریب و مجاهد هستند که روایات را از ابن عباس نقل می‌کنند. در واقع، ابن عباس و این چهار راوی حلقه مشترک اصلی یا به تعبیر دیگر، حقیقی را تشکیل می‌دهند و هر کدام از این چهار راوی، حلقه‌های فرعی دیگری را تشکیل می‌دهند که همگی به ابن عباس می‌رسند.

ابوصالح (ت. ۱۱۰ ق.) دو حلقه فرعی دارد که محمد بن سائب کلبی (۱۴۶-۶۶ ق.) و محمد بن مروان کلبی (ت. ۱۹۵ ق.) از وی نقل کرده است و هر کدام از این دو راوی، حلقه‌های فرعی دیگری دارند که محمد بن سائب کلبی از محمد بن کثیر (م. ۲۰۵ ق.) و محمد بن حفص الأسد کوفی روایت کرد و محمد بن مروان کلبی نیز از صالح بن محمد ترمزی و محمد بن سلیم و ابو سهل انماری روایت کرده است.

ابن ابوکریب (ت. ۹۸ ق.) یک حلقه فرعی را تشکیل می‌دهد (که ابوکریب، عیسی بن وردان و واقدی (م. ۲۰۸ ق.)، مجاهد (م. ۱۰۴ ق.) که حلقه فرعی او متشکل از حصیف (ت. ۱۳۷ ق.)، عبدالعزیز بن عبدالرحمن القرشی، اسماعیل بن عبدالله بن زرارة الرقی (ت. ۲۲۱ ق.) از محمد بن القصل بن جابر، از احمد بن عبید الصغار (ت. ۳۴۱ ق.)، از علی بن احمد بن عبدان (ت. ۴۱۵ ق.) است.

ابن عثمان بن عطاء (م. ۱۳۳ ق.) که حلقه فرعی او متشکل از عثمان بن عطاء (م. ۱۵۵ ق.)، عمر بن هارون (م. ۱۹۴ ق.) و محمد بن عبدالله بن ابی جعفر الرازی (ت. ۲۴۰ ق.) است. البته این حلقه فرعی دارای راوی دیگری به نام احمد زاهد می‌باشد که به نظر می‌رسد او تمام این سندها را به ابن عباس وصل می‌کند. این راوی که درباره شخصیت او آمده است: «أحمد بن ابی عمر الإندرابی، معروف به احمد الزاهد (أبو عبدالله) مقرئ، از شنوندگان حدیث و کثرت در شنیدن حدیث داشته است و تألیف‌هایی در علم قرائت دارد» (کخاله، بی تا، ج ۲: ۲۹).

نمودار شماره ۲ که حلقه مشترک حقیقی آن، امام علی (ع) است و در طبقه اول سه راوی (مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق.)، سعید بن مسیب (م. ۹۴ ق.)، اسماعیل بن جابر (م. ۱۴۸ ق.) از امام صادق (ع) نقل شده است. نکته در خور توجه در این شبکه باز هم حضور راوی به نام احمد الزاهد (م. ۴۷۰ ق.) است که در هر دو حلقه حضور دارد و به نوعی، به واسطه این راوی می‌توان هر دو حلقه را به ابن عباس (م. ۶۸ ق.) رساند.

در نمودار شماره ۲ سعید بن مسیب خود دو حلقه فرعی دارد که یکی احمد زاهد راوی آن و دیگری علی بن زید بن جدعان است و هر دو حلقه‌های فرعی محسوب می‌شوند. امام صادق (ع) هم در این حلقه، از جمله حلقه‌های فرعی محسوب می‌شود که از امام علی (ع) نقل کرده است. حلقه

فرعی سوم مقاتل بن سلیمان است که از علی بن زید جدعان روایت کرده است و سایر راویان حلقه با حلقه سعید بن مسیب یکسان است.

نمودار شماره ۳ حلقه مشترک حقیقی عکرمه و حسن بصری هستند و در طبقه اول، چهار راوی از آنها نقل کرده‌اند (یزید نحوی، محمد بن اسحاق، علی بن حسین واقد و احمد الزاهد) می‌باشند که سه راوی اول هر کدام یک حلقه مشترک فرعی را تشکیل می‌دهند که در حلقه فرعی یزید نحوی (ت. ۱۳۱ ق.)، دو راوی علی بن حسین واقد (م. ۲۱۱ ق.) و محمد بن اسحاق (م. ۲۷۰ ق.) حضور دارند که خود به عنوان ناقلان از عکرمه و حسن بصری در طبقه اول قرار دارند.

### نتیجه‌گیری از تحلیل شبکه اسناد

بر اساس روش ینبل و به تبع، موتسکی، حلقه مشترک حقیقی (Real common link)، ابن عباس (م. ۶۸ ق.) است و سایر راویان، حلقه مشترک ظاهری (Seeming common link) هستند. لازم به ذکر است که راوی در یک شبکه اسناد، در صورتی حلقه مشترک [حقیقی] نام می‌گیرد که چندین حلقه مشترک فرعی داشته باشد و نامیدن یک حلقه مشترک فرعی [حقیقی] به این نام، به شرطی صحیح است که او نیز چندین حلقه مشترک فرعی دیگر از طبقه بعدی راویان داشته باشد. در غیر این صورت، ما با حلقه مشترک ظاهری مواجه هستیم. حلقه‌های مشترک ظاهری به جای طرق حاوی حلقه‌های مشترک فرعی، چند طریق منفرد دارند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد در آن نقطه یک گره شکل گرفته است، ولی به دلیل نبود حلقه‌های مشترک فرعی، این حلقه مشترک، حقیقی نیست (Juynboll, 1989: pp. 351-352). دقت در این امر نیز ضروری است که در شبکه اسناد، هرچه خطوط روایت بیشتر حول یک راوی جمع شوند، خواه به آن برسند و خواه از آن منشعب شوند، تاریخی بودن آن نقل، محتمل‌تر است (Ibid). بنابراین، ابن عباس در شبکه اسناد حاضر در مقام حلقه مشترک حضور دارد. همه حلقه‌های مشترک فرعی که از وی منشعب شده‌اند و با طرق منفردی که تاریخی‌بودنشان دست‌کم ممکن است، تقویت می‌شوند و بیان می‌کنند که تاریخی بودن جایگاه ابن عباس خدشه‌ناپذیر است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت: «روایت ترتیب نزول از اوست یا به واسطه او نقل شده است».

نکته دیگری که در سلسله سند این دست از روایات قابل توجه است، راوی به نام ابن شهاب زهری است که روایات جمع قرآن از اوست و به عنوان حلقه مشترک در آن روایات حضور دارد.

روایت ترتیب نزول منقول از او هم از لحاظ قدمت کتاب و هم از لحاظ خود شخص زُهری قابل توجه است. کتاب فضائل القرآن/ابن زُهری قدیمی ترین کتابی است که روایت ترتیب نزول آن هم کلیه نام‌های سُور در آن ذکر شده است و از سوی دیگر، ناقل آن ابن زُهری است که سابقه دیرینه در نقل روایات دارد. بر این اساس، روایت ابن شهاب، هر چند که یک روایت است و خود او هم حلقه مشترک فرعی محسوب می‌شود، اما در تاریخ‌گذاری این دسته از روایات، مؤیدی مناسب است.

سؤالی که ممکن است مطرح شود این است که راوی که به عنوان حلقه مشترک حضور دارد، خود جاعل روایت است یا صرفاً ناقل روایت است؟ خاورشناسان درباره حلقه مشترک حقیقی و اینکه راوی اصلی آیا خود جاعل روایت است، یا ناقل روایت، اختلاف دارند. شاخ و ینبل در اینکه ابن عباس در سند روایات نزول به عنوان حلقه مشترک حقیقی قرار دارد، اختلاف نظر دارند؛ زیرا شاخ بر آن است که واضع و نیز نشردهنده روایات همان «حلقه مشترک» است. ینبل نیز در کلیت امر با شاخ هم‌نواست، اما نقطه اختلاف ینبل و شاخ در مورد آن بخشی از اسناد است که شاخ «جزء حقیقی اسناد» (The real part of the Isna'Ed) می‌نامد و همان طریق بین حلقه‌های مشترک و صاحبان جوامع حدیث است. به باور ینبل، این بخش از اسناد هم کمتر از آنچه می‌نماید، حقیقی است. وی میان طرقتی که حاوی حلقه مشترک فرعی هستند و طرق منفرد، فرق می‌گذارد و اولی را تاریخی و دومی را جعلی شمرده است و می‌گوید: «می‌توانیم به تاریخی بودن نقل‌ها در نقاط «گره» قایل شویم؛ یعنی جاهایی که تعدادی از طرق نقل روایت از یک راوی به شاگردانش موجود است» (Ibid: p. 354). در این نمودار نیز مشاهده می‌کنیم که راوی و ناقل روایات ابن عباس است که در سلسله اسناد هفت روایت قرار گرفته که نام تمام سُور در آن ذکر شده است و به طور تقریبی، راویانی متفاوت در دوره‌های متفاوت از او نقل کرده‌اند.

دقت در نمودار ذیل نشان می‌دهد که خطوط روایت بیشتری حول ابن عباس جمع شده‌اند. این خطوط تاریخی بودن زمان نقل روایت به واسطه ابن عباس را ثابت می‌کند. بدین صورت که یک راوی مرکزی به نام ابن عباس وجود دارد که ظاهراً استاد دست‌کم چهار نفر بوده که همگی یک گره مستقل‌اند. این چهار نفر از کانون‌های علمی مختلف و همگی رقیب یکدیگر بوده‌اند. از این‌رو، این احتمال که ایشان با هم تبانی کرده‌باشند یا کاملاً اتفاقی عیناً یک استاد را برگزیده باشند و روایت جعلی را از او نقل و تکرار کنند، بعید است. می‌توان تاریخی بودن نقل این روایت را با حلقه مشترک و راویان ناقل از او را با اطلاعات زیر بهتر تبیین کرد:

مجاهد (م. ۱۰۴ق.): مجاهد بن جبر المکی؛ أبو الحجاج المخزومی مولی السائب بن أبی السائب المخزومی که از سعد و عائشه، أبی هریره، أمّ هانی، عبدالله بن عمر و ابن عباس روایت کرده است. (العکری، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۲۵ و ذهبی، بی تا، ج ۱: ۹۲).

عطاء خراسانی: عطاء بن أبی مسلم میسرۀ أبو ایوب خراسانی (م. ۱۳۵ق.)، ساکن دمشق بود و با هیچ یک از صحابه جز انس بن مالک ملاقاتی نداشته است. روایات او از صحابه، به ویژه ابن عباس مرسله است. ابوحاتم او را توثیق کرده است (ر.ک؛ فؤاد سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۷۹-۷۸ و ابن حجر، بی تا، ج ۷: ۲۱۲).

ابوصالح (م. ۱۱۰ق.) که او را باذام یا باذان هم می گفتند، غلام هانی دختر ابوطالب است. وی از امیر مؤمنان (ع) و ابن عباس و أمّ هانی روایت دارد و چهره های برجسته ای چون اعمش، سدی بزرگ، کلبی، ثوری و دیگران از او روایت کرده اند (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۷۹). ابن معین می گوید: «خدشه ای در شخصیت او نیست». ابن عدی می گوید: «تمام روایات او در زمینه تفسیر است» (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۹۶).

ابو کریب (ت. ۹۸ ق.) یکی از بزرگان و نامداران اصحاب حدیث بود. نام او محمد بن العلاء که کوفی، ثقه و حافظ بود (ر.ک؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۹۷ و مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۱۲۵۵).

این اطلاعات نشانگر آن است که همه ناقلان یک گره مستقل آند و امکان تبانی آنان یا حتی اتفافی نقل کردن آنها از یک استاد منتفی است. اگر به شبکه حاضر دقت شود، محرز است که ابن عباس در مقام حلقه مشترک است. همه روایان دیگر که از او نقل می کنند و احتمالاً با طرق منفردی هم که تاریخی بودنشان دست کم محتمل است، تقویت می شوند و همین امر روشن می کند که تاریخی بودن ابن عباس به عنوان ناقل اصلی در روایات ترتیب نزول خدشه ناپذیر است. هر چند همانگونه که قبلاً نیز اشاره گردید، ابن عباس چه جاعل این روایات باشد و چه جاعل نباشد، در هر دو صورت، وجود این روایات دلالت بر تثبیت متن قرآن در ربع سوم سده اول هجری دارد؛ زیرا ابن عباس در سال ۶۸ هجری فوت کرده است و گزارش مربوط به روایات ترتیب نزول سور قرآن مؤید تثبیت متن قرآن در میان مسلمانان تا ربع سوم سده اول هجری می باشد.

## نتیجه گیری

محققان غربی، از جمله ونزبرو، با این پیش فرض که تثبیت نهایی متن قرآن، دقیقاً مشابه روندی بوده که کتاب مقدس یهودیان از سنت شفاهی تا تدوین گذرانده، به تاریخ گذاری قرآن روی آورده است و بر این اساس، آنان بر این عقیده شدند که قرآن باید در دوره زمانی بسیار طولانی تر پس از رحلت پیامبر(ص) - سده سوم هجری - جمع شده باشد. علاوه بر آن، روایات اسلامی و گزارش های تاریخی مسلمانان را معیار مناسبی برای تاریخ گذاری نمی دانستند و به تحلیل ادبی روی آوردند، در حالی که مطالب فوق نشان می دهد که اخبار و گزارش های مسلمانان نسبت به آن زمانی که محققان غربی تاکنون فرض کرده اند، بسیار قدیمی تر و به زمان وقایع ادعا شده نزدیکترند. شک نیست که برخی از این گزارش ها حاوی نکاتی ظاهراً غیرقابل قبول یا برخی از آنها نیازمند توضیح اند، اما دیدگاه های غربی که ادعا می کنند گزارش های مسلمانان یکسره ساخته و پرداخته علمای آنان در سده سوم می باشد و در واقع، جعلی ساماندهی شده است، مردود می باشد. علاوه بر آن، این ادعای آنان که گزارش های موجه تر، و از نظر تاریخی، معتبرتر، به جای روایات مسلمانان ارائه داده اند، مسلماً از آنچه خود وانمود می کنند، بسیار فاصله دارند. خود خاورشناسان، از جمله هارالد موتسکی، بر این امر پافشاری می کند که نمی توان اسناد اسلامی چون روایات را نادیده گرفت و با بررسی روایات جمع قرآن بر فرضیه خود صحه گذاشت و ما نیز با بررسی روایات ترتیب نزول، فرضیه مورد نظر را تقویت کرده ایم.

## پی نوشت ها

۱- ینبل تحلیل تاریخی روایات را بر اساس اسناد معرفی و مبانی روشی آن را شناسایی کرد و پاره ای انتقادات و ملاحظات مطرح درباره آن را ارائه می نماید. به عقیده ینبل غالباً نمی توان با ادله کافی ثابت کرد که کل اسناد یک روایت جعلی است. وی برای تشخیص تاریخی بودن انتساب یا عدم انتساب یک روایت به پیامبر (ص)، اسناد روایت را تحلیل می کند. برای این منظور، پس از شناسایی و گردآوری تمام اسناد این روایت از کتب حدیثی، آنها را در نوعی نقشه با عنوان «شبکه اسناد» ترسیم می کند؛ زیرا به نظر وی نظریه پردازی درباره خاستگاه و مراحل تطور اسناد بدون بهره گیری از یک ابزار کمکی دیداری عملی نیست. هدف ینبل از انجام این مقدمات، دستیابی به ابزاری است که به کمک آن بتوان به تاریخ تقریبی و منشأ احتمالی یک روایت دست یافت.

۲- در مقاله زیر به تفصیل استدلال شده است که در روزگار پیامبر (ص) ثبت مکتوب فرهنگ شفاهی، خصوصاً شعر، شایع بوده است. بنابراین، کاملاً محتمل است که پیامبر اسلام نیز در ثبت مکتوب قرآن از سنت پیشاپیش موجود در میان اعراب روزگار خود پیروی کرده باشد. نگاه کنید به:

Gregor Schoeler. (2010) "A Comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough". In *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. ed. By Angelika Neuwirth, Nicola Sinai, and Michael Marx. Brill. pp. 779-795.

۳- صورتی از این تردید نسبت به اصالت و وثاقت حدیث در میان مصلحان مسلمان سده‌های اخیر هم شکل گرفته است؛ برای مثال، جماعت موسوم به «اهل قرآن» (خصوصاً در شبه قاره هند)، به درجات متفاوت نسبت به وثاقت احادیث و اعتمادگاه مبالغه‌آمیز سنت اسلامی به احادیث تردیدها و مخالفت‌های جدی ابراز کرده‌اند تا آنجا که برخی از مصلحان مسلمان از ایده «سنت منهای حدیث» دفاع کرده‌اند. برای آشنایی با انتقادات و کشمکش‌های «اهل قرآن» و گروه رقیب موسوم به «اهل حدیث» برای نمونه نگاه کنید به:

Daniel W Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge University Press, 1999, esp. Ch. 2, 5, and 6.

۴- منظور از تحلیل ادبی، توجه به محتوای یک اثر و تبیین سبک، ساختار و همچنین تغییرات تدریجی متن در طول زمان است.

۵- حلقه مشترک، راوی است که حدیثی را از یک مرجع شنیده است و برای تعدادی از شاگردان نقل می‌کند و بیشتر آنان نیز به نوبه خود برای دو یا چند شاگرد خود روایت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، دیرین‌ترین راوی شبکه است که حدیث را برای بیش از یک شاگرد روایت می‌کند.

۶- رشته‌های منفرد راویانی هستند که خبری را از یک استاد تنها به یک شاگرد منتقل می‌کنند.

۷- حلقه مشترک فرعی آن راوی است که خبری را از طریق یک یا چند اسناد دریافت کرده است و به دو یا چند شاگرد منتقل کرده است.

۸- گره اصطلاحی است که ینبل از آن به جای اصطلاح راوی به کار برده است تا برای خواننده تصویر آن بر نمودار مربوطه قابل مشاهده باشد.



## منابع و مأخذ

## قرآن کریم.

العکری، ابن العماد شهاب‌الدین ابوالفلاح عبدالحی بن أحمد. (۱۴۰۶ق.). *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. تحقیق الأرنؤوط. الطبعة الأولى. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.

پارسا، فروغ. (۱۳۹۰). *خاورشناسان و جمع و تدوین قرآن کریم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ذهبی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲ق.). *میزان الاعتدال*. بیروت: دار إحياء الكتب العربیة.

\_\_\_\_\_ . (بی تا). *تذکرة الحفاظ*. ج ۱. صحیح عن النسخة المحفوظة فی مكتبة الحرم

المکى تحت إعانة وزارة معارف الحكومة العالیة الهندیة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

سزگین، فؤاد. (۱۴۱۲ق.). *تاریخ التراث العربی*. الطبعة الثانية. قم: مكتبة آية الله مرعشی.

عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵ق.). *تقریب التهذیب*. دراسة و تحقیق مصطفى عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.

\_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴ق.). *تهذیب التهذیب*. الطبعة الأولى. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر

و التوزیع.

کحاله، عمر. (بی تا). *معجم المؤلفین*. بیروت - لبنان: مكتبة المثنی - دار إحياء التراث العربی.

کورانی عاملی، علی. (۱۴۲۵ق.). *ثمار الأفكار*. چاپ اول. قم: دارالهدی للطباعة و النشر.

مزی، جمال‌الدین یوسف. (۱۴۰۶ق.). *تهذیب الکمال*. تحقیق، ضبط و تعليق الدكتور بشار عواد معروف. طبعة الرابعة. بیروت: مؤسسه الرساله.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ق.). *تفسیر و مفسران*. قم: انتشارات التمهید.

موتسکی، هارالد. (۱۳۸۵). «جمع و تدوین قرآن؛ بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات

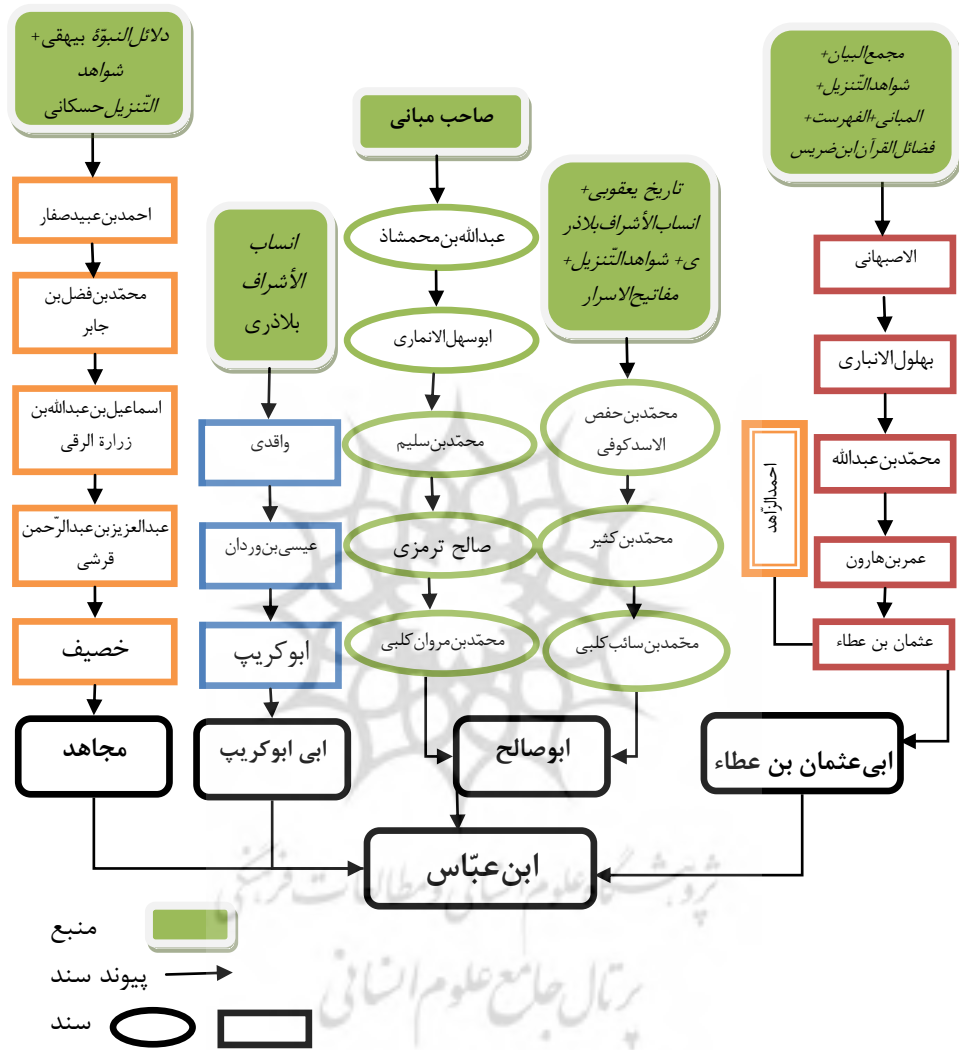
جدید روش‌شناختی». *هفت آسمان*. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. ش ۳۲. صص ۱۹۶-۱۵۵.

نکونام، جعفر. (۱۳۷۳). *بررسی ترتیب نزول قرآن در روایات*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس. به راهنمایی محمدباقر حجتی.

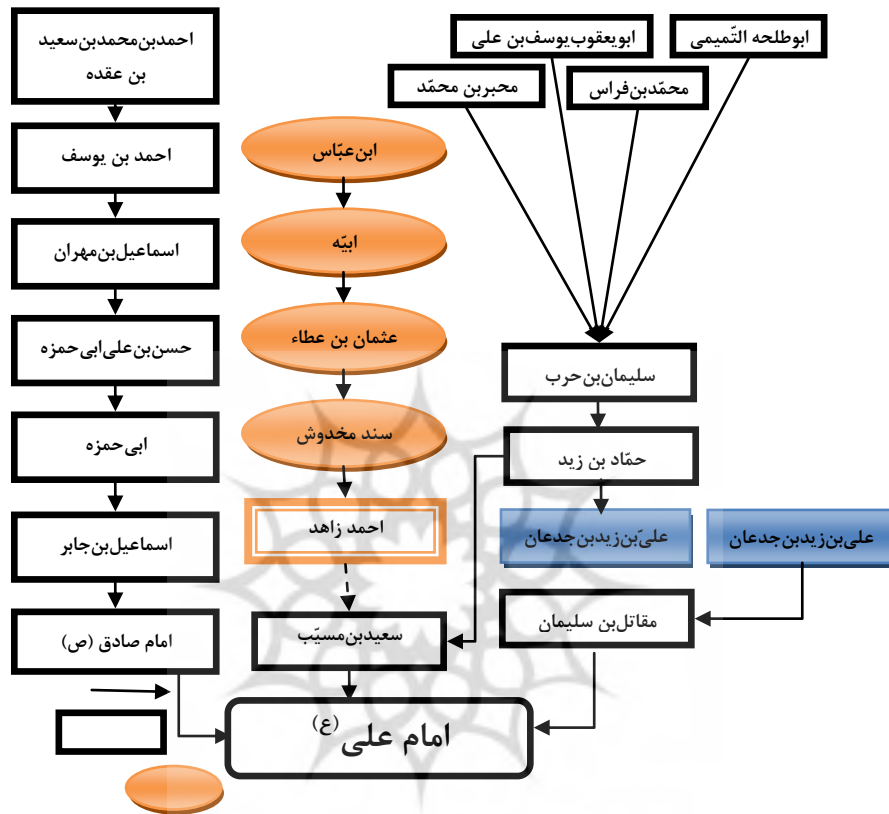
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی تا). *المستدرک*. تحقیق و إشراف یوسف عبدالرحمن المرعشلی. بی جا: بی نا.

یعقوبی، احمد بن واضح. (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.

- Burton John. (1979). *The Collection of the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniel, W Brown. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: University Press.
- Goldziher, Ignaz. (1971). *Muslim Studies II*. Trans. C. R. Varber and S. M. Stern, London: George Allen & Unwin.
- Juynboll, G.H.A. (1994). "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnāds". *Le muséon*. 107.
- \_\_\_\_\_. (1989). "Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from hadīth Literature". *al-Qantara*. 10.
- Mingana, Alphonse. (1915-16). "The transmission of the Kurān". *The Journal Society of the Manchester Egypt and Oriental Society*.
- Motzki, Harald. (2002). *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Translated from German by Marion H. Katz. Brill.
- \_\_\_\_\_. (2001). "The collection of the Qurān: a reconsideration of Western views in light of recent methodological developments" *De Islam*.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Dating Muslim Tradition: A Survey". *Arabica*. 52: 2. Brill.
- Noldeke, Theodor. (2013). *The History of the Qur'an*. Edited and translated by Wolfgang H. Behn. Brill.
- Schacht, Josef. (1959). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press (first published).
- Schoeler, Gregor. (2010). "A Comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough". *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. ed. By Angelika Neuwirth, Nicola Sinai and Michael Marx. Brill.
- Wansbrough, John. (1997). *Quranic studies*. Oxford.



نمودار (۱) روایات ترتیب نزول توسط ابن عباس

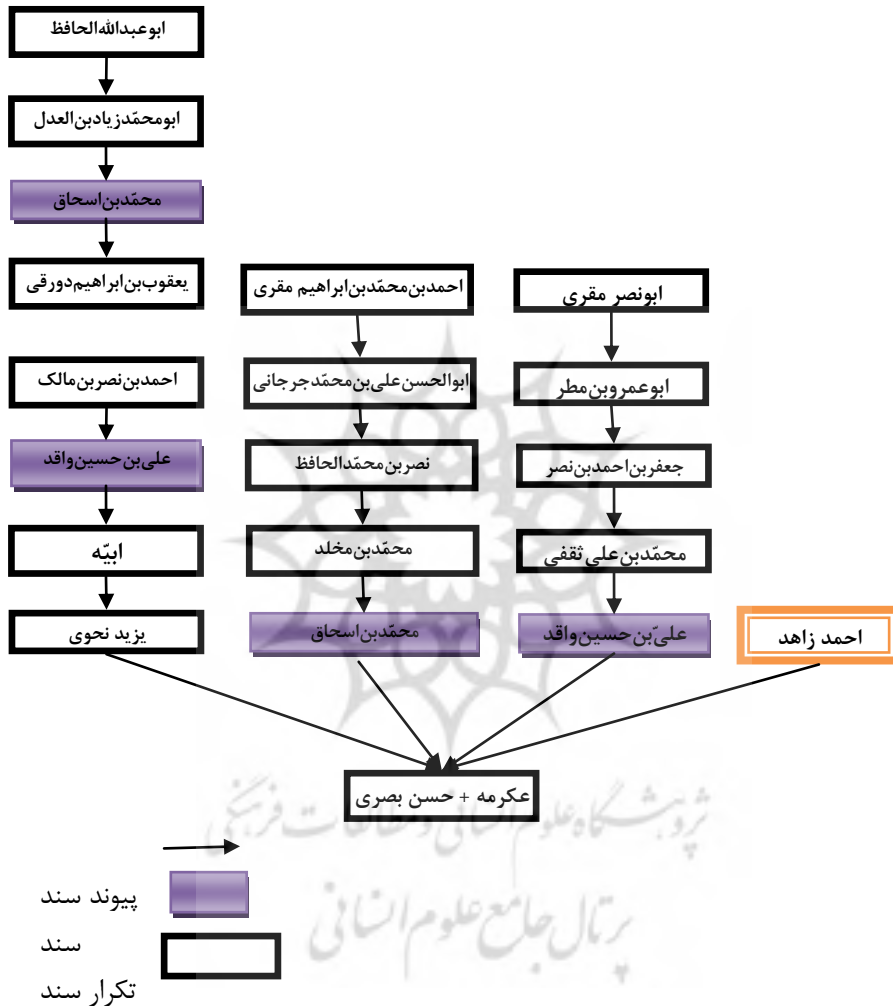


پیوند سند

سند

سند مخدوش

نمودار ۲) روایات ترتیب نزول توسط امام علی (ع)



نمودار ۳) روایات ترتیب نزول توسط عکرمه و حسن بصری



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی