

نقش زُهری در روایات اصلی جمع قرآن

محمد ناصحی*

چکیده:

در بررسی اسنادی روایات اصلی جمع قرآن، نقش ابن شهاب زُهری به عنوان جامع و حلقه مشترک این روایات، به خوبی به چشم می‌خورد. راویان این دسته روایات عمدتاً مدنی بوده و حکایت از جمع قرآن توسط ابوبکر، عمر و عثمان دارند. با توجه به جایگاه محوری زهری به عنوان نماینده گروه مدنی «اصحاب اثر» در ربع نخست سده دو هجری و نیز به عنوان اولین مدون حدیث نبوی، به نظر می‌رسد وی اصلی‌ترین منبع نقل حدیث برای راویان بعد از خود بوده است. از این رو وی روایاتی از جمع قرآن را که در انتهای قرن یک هجری در مدینه رایج بوده، نقل کرده و رواج‌دهنده اصلی این روایات، بعد از خود بوده است. تعلق زهری به بوم مدینه و در نتیجه، «مدنی‌گرایی» او در امتداد روحیه انحصارگرایی علمای مدینه باعث شد تا به دنبال یکسان‌سازی مصاحف و اصل قرار دادن مصاحف مدینه، تنها ایشان به روایات مشهور جمع قرآن اهتمام ورزند. زهری تنها سه خلیفه اول را جزو خلفای راشدین شمرده و عثمان را افضل از حضرت علی رضی الله عنه می‌داند است. بدین ترتیب «عثمانی‌گری» زهری و ارتباط و کارگزاری مستمر او در دستگاه خلافت اموی که در طراحی و ترویج جریان عثمانیه نقش اساسی را ایفا کردند، باعث می‌شد درباره روایات جمع قرآن تنها به نقل و ترویج روایات مشهور جمع قرآن پردازد.

کلیدواژه‌ها: ابن شهاب زهری، روایات جمع قرآن، خلفای راشدین، گرایش عثمانی، مدنی‌گرایی.

۱. طرح مسئله

محمد بن مسلم بن عبید الله بن عبد الله بن شهاب زهري (۵۰-۱۲۴ق) از تابعین و یکی از بزرگ‌ترین فقها و حفاظ مدینه است. از او به عنوان اولین مدوّن حدیث نبوی یاد می‌شود. مالک بن انس، سفیان ثوری و بسیاری دیگر از او نقل روایت کرده‌اند. وی بزرگ‌ترین نماینده اهل سنت در مدینه و بزرگ‌ترین شخصیت مدینه در زمان خویش بوده است.

در اواخر قرن یکم هجری، مدینه- شهری که زهري در آن می‌زیست- و دیگر شهرهای اسلامی، جریان‌های مهمی را شاهد بود. یکی از مهم‌ترین این جریان‌ها، گرایش بومی و منطقه‌ای است که در میان شهرهای مختلف مبنی بر اختصاص ویژگی‌ها و خصایص متمایز و جداگانه برای هر شهر، و ردّ و رفض هر نوع خصیصه و عنوان غیربومی است؛ برای مثال، در موضوع مورد بحث ما، کوفی‌ها به حفظ مصحف خاص خود (یعنی مصحف ابن مسعود) علاقه‌مند بودند و با ترویج و استفاده از هر نوع مصحف دیگری در کوفه مخالفت می‌کردند؛ اگرچه نسبت به رواج مصاحف دیگر در بقیه شهرهای اسلامی مخالفتی نشان نمی‌دادند.

اما در این میان مدینه ویژگی خاص می‌یابد. مدنی‌ها نه تنها حاضر به قبول مصحفی غیر از مصحف مدنی نبودند، بلکه مصحف خود را اصل و برتر قلمداد نموده و دیگر شهرها را نسبت به مصحف مدنی لازم به پیروی می‌دانستند.

با این وصف، وقتی به دقت به روایاتی که تحت عنوان روایات اصلی جمع قرآن در کتب علوم قرآنی و کتب حدیثی ذکر می‌شوند می‌نگریم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که روایان این دسته روایات، مدنی می‌باشند.

نکته مهم‌تر و جالب توجه‌تر این روایات مهم و اصلی جمع قرآن- که حکایت از جمع قرآن توسط ابوبکر و عمر و عثمان دارد- آنجا آشکار می‌شود که می‌بینیم سلسله‌سند تمام این روایات به ابن شهاب زهري ختم می‌شود. از سوی دیگر، این روایات، جمع قرآن را تنها به سه خلیفه اول منتسب کرده و نامی از حضرت علی علیه السلام به میان نیاورده‌اند. بآنکه روایات جمع قرآن توسط حضرت علی علیه السلام، نه تنها در کتب شیعه، بلکه در کتب حدیثی اهل سنت نیز یافت می‌شود، زهري آن‌ها را نقل نکرده است.

توضیح آنکه احادیث مربوط به جمع قرآن به دستور ابوبکر در شش منبع متقدم (مجموعه‌های حدیثی که تا سال ۲۵۶ ق- تاریخ وفات بخاری- نگاشته شده‌اند) با اسنادهای متعددی یافت می‌شوند. روی هم‌رفته، این شش منبع ۱۵ زنجیره حدیثی ایجاد می‌کنند که همگی در یک راوی همدیگر را قطع می‌کنند: ابن شهاب زهری؛ او «حلقه مشترک» است. همچنین پنج منبع اصلی دیگر که در طی شصت سال پس از بخاری تألیف شده‌اند، در مجموع ۱۴ سلسله سند ارائه می‌دهند که همه آن‌ها نیز در ابن شهاب زهری به هم می‌رسند.

درباره حدیث ویرایش نسخه رسمی قرآن به دستور خلیفه سوم نیز این قضیه صادق است. این حدیث در هشت منبع متقدم (مجموعه‌های حدیثی که تا سال ۳۱۶ ق- تاریخ وفات ابی داود طیالسی- نگاشته شده‌اند) یافت می‌شود. این منابع در مجموع شامل ۲۲ سلسله سند می‌شوند که ۱۶ تای آن‌ها با متن همراه‌اند. همه اسانید در اسم ابن شهاب زهری جمع می‌شوند. این امر نمی‌تواند یک تصادف باشد. ولی سؤال این است که چگونه می‌توان این پدیده را تبیین نمود؟ دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آنکه این اسناد نشانگر فرایند واقعی نقل باشد، به این معنی که حدیث مذکور حقیقتاً به ابن شهاب زهری برگشته و وی منبع آن باشد؛ یعنی او کسی است که این حدیث را انتشار و رواج داده است.

احتمال دوم، اینکه این حلقه مشترک نتیجه یک جعل و وضع نظام‌مند باشد. فرض جعل در این مورد خاص، مصنوعی و غیرطبیعی به نظر می‌آید. به این دلیل که این پیش فرض را لازم می‌آورد که تعداد زیادی از راویان و جامعان احادیث یک رویه جعل یکسان را به کار گرفته باشند. ضمن آنکه بررسی مقایسه‌ای متن‌های همه زنجیره‌های نقل نشان می‌دهد که رابطه تنگاتنگی میان متن و اسناد وجود دارد. توضیح آنکه، متن‌ها را می‌توان به دسته‌هایی از متن‌های مشابه طبقه‌بندی نمود. هر گروه در برخی ویژگی‌های اختصاصی از دیگران متمایز می‌شوند؛ یعنی در مورد حدیث مورد بحث، دسته‌های مختلف متن‌ها با دسته‌های مختلف اسنادها تطبیق دارند. رابطه تنگاتنگ متن‌ها و اسنادها این فرضیه را مطرح می‌کند که حلقه مشترک، نتیجه یک فرایند نقل واقعی است. فرض جعل به این معنا خواهد بود که جاعلان نه تنها اسنادهای جدیدی

جعل کرده‌اند، بلکه متن‌ها را نیز به شکلی بسیار نظام‌مند تغییر داده‌اند؛ در واقع چنین امری را نیز می‌توان تصور کرد. اما اینکه این امر در مقیاسی بزرگ رخ داده باشد، نسبتاً غیرمحتمل است. بنابراین معقول‌تر به نظر می‌رسد که حلقه‌ی مشترک را به عنوان منبع مشترک برای تمام نسخه‌های مختلفی که در منابع ما یافت شده‌اند، تقسیم کنیم. از این رو به نظر می‌رسد زهری کسی است که روایات جمع قرآن توسط ابوبکر و عثمان را انتشار و رواج داده است. از آنجایی که زهری در سال ۱۲۴ قمری وفات یافت، می‌توان نتیجه گرفت که این حدیث بایستی قبلاً در ربع اول قرن دوم هجری شناخته شده و مشهور باشد. (Motzki, 2001, p.15-31)

با توجه به نکاتی که مطرح شد، سؤالاتی بنیادین به ذهن متبادر می‌شود و آن اینکه چرا تنها زهری حلقه‌ی مشترک و جامع روایات اصلی جمع قرآن است که بعد از او به شکل گسترده‌ای منتشر می‌شود؟ به عبارت دیگر، نقش زهری به عنوان جامع این روایات، منبعث و متأثر از کدام ویژگی یا موقعیت زهری است؟ سؤال مهم دیگر آن است که چرا راویان این دسته از روایات را تنها مدنی‌ها تشکیل می‌دهند؟ به عبارت دیگر، چرا این دسته روایات با محتوا و مضمون خاص، متعلق به بوم خاصی چون مدینه است و دیگر بوم‌ها و منطقه‌ها به نقل گسترده و مفصل این روایات نپرداخته‌اند؟

۲. سابقه و ضرورت انجام تحقیق

عالمان و اندیشمندان مسلمان مسئله‌ی چالش برانگیز جمع قرآن را مورد توجه قرار داده و به نقد و تحلیل آن پرداخته‌اند. بیشتر محققان اسلامی با رویکرد پاسخ به شبهه‌ی تحریف قرآن، با تحلیل محتوایی و نیز مقایسه‌ی تطبیقی روایات جمع قرآن، تناقضات درونی و بیرونی این پاره از روایات را یادآور شده‌اند. (عاملی، ۱۳۶۸، ص ۶۱ به بعد/ عسکری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۳-۹۳/ معرفت، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۱ به بعد/ خوبی، ۱۹۷۵، ص ۲۳۸-۲۵۵) برخی نیز با اشاره به نقاط ضعف و قوت این روایات، آن‌ها را خالی از بزرگ‌نمایی در نقش زید بن ثابت و نیز انگیزه‌های شخصی نمی‌بینند. (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۳۰۶-۳۰۹)

مستشرقان نیز با هدف تاریخ‌گذاری مصحف، روایات جمع قرآن را تحلیل کرده و

نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند. (برای مطالعه خلاصه‌ای تحلیلی از این نظریات، ر.ک: Motzki, 2001, p.6-15) در این میان، هارالد موتسکی مستشرق معاصر با تکیه بر دیدگاه ساخت مبنی بر مقایسه تمام اسانید مختلف یک متن و یافتن حلقه مشترک (Common Link) اقدام به تحلیل اسانید روایات جمع قرآن کرده و به موقعیت ابن شهاب زهری به عنوان حلقه مشترک این روایات پی برده است. درنهایت، موتسکی از حلقه مشترک به عنوان منبع مشترکی تعبیر کرده که انشماردهنده روایات پیش از خود بوده است، اما علت این موقعیت را بازگو نکرده و به سؤالاتی که پیش از این مطرح شد، پاسخ نگفته است.

باآنکه کتب علوم قرآنی به ذکر روایات جمع قرآن پرداخته‌اند و نیز کتب تاریخ قرآن تألیف شده، توسط علمای مسلمان و مستشرقین به مسئله جمع قرآن اهتمام ورزیده‌اند، ولی هیچ کدام به ابن شهاب زهری و جامعیت او در سند این روایات، دقت کافی و وافی مبذول نداشته‌اند. این در حالی است که هم این روایات، روایاتی مهم و درخور توجه‌اند و هم ابن شهاب شخصیتی برجسته در فقه و حدیث و قرآن در زمان خویش بوده است. به هر حال، روایات جمع قرآن و حضور پرظهور ابن شهاب در این روایات و نیز شرایط آن روز مدینه سؤال برانگیز است. پژوهش حاضر نقش ابن شهاب زهری در روایات جمع قرآن را در زمینه‌های تاریخی، سیاسی، اجتماعی و عقیدتی آن جست‌وجو می‌کند و موقعیت او را به عنوان منبع اصلی انتشار روایات با زمینه‌های عثمانی‌گری و مدنی‌گرایی به خوبی تبیین می‌نماید.

۳. روش انجام تحقیق

با نگاهی به کتب اعلام و نیز تراجم و شرح حال، به بررسی شخصیت و شرح احوال ابن شهاب زهری می‌پردازیم و تصویری درست و واقعی از موقعیت علمی، اجتماعی و سیاسی او به دست می‌دهیم. بعد از این، با مراجعه به کتب تاریخی، جریان‌های اجتماعی سیاسی حاکم بر مدینه و دیگر شهرهای اصلی را بررسی می‌کنیم و چگونگی برخورد ابن شهاب زهری با این جریان‌ها را تبیین و تحلیل می‌نماییم. در نهایت، با تلفیق بررسی‌های سندی انجام‌شده و جایگاه زهری در روایات مشهور جمع قرآن، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری متناسبی از مطالب ارائه خواهیم کرد.

۴. مروری بر شخصیت و شرح حال

۱-۴. نام و نسب زهری

«محمد بن مسلم بن عبیدالله بن عبدالله بن شهاب بن الحارث بن زهرة بن کلاب بن مرة بن کعب» نام کامل ابن شهاب زهری است. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۳) او مکنی به «ابوبکر» بوده (همو، ص ۳۷-۳۸) و از آن رو که منتسب به «بنی زهره» (یکی از بطون قریش) است، او را «زهری» می خوانند. (ابن خلکان، ۱۳۹۷ق، ج ۴، ص ۱۷۷-۱۷۹) جدّ جدّ زهری، «شهاب» نام داشته و از این رو زهری به «ابن شهاب» نیز معروف است. (زبیری، ۱۹۵۳م، ص ۲۷۴)

زهری، قرشی و مدنی است. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۳/ ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۲۶) از او با صفاتی همچون «أحد الاعلام»، «من ائمة الاسلام»، «الامام العلم» (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۳)، «الفقیه»، «الحافظ»، «عالم الحجاز و الشام» (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۲۶)، «أحد الفقهاء و المحدثین» (ابن خلکان، ۱۳۹۷ق، ج ۴، ص ۱۷۷-۱۷۹) و صفاتی دیگر یاد شده است.

۲-۴. ورود زهری به دربار اموی

زهری به گفته ابن عساکر، در سال ۸۲ هجری، به دربار عبدالملک بن مروان در شام سفر می کند. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۲) زهری زمان ورود خود را به دمشق به هنگام شورش ابن اشعث (سال ۸۱ هجری) ذکر می کند. (همان، ص ۳۴) بنابراین او به هنگام دیدار با عبدالملک بن مروان، ۲۳ یا ۲۴ ساله بوده است.

زهری پس از ورود به دربار، به علت و آگاهی و آشنایی اش با قرائت قرآن و علم فرائض (احکام میراث و تقسیم آن) و نیز حل مسئله ای فقهی در باب میراث امّ ولد، مورد توجه و عنایت عبدالملک بن مروان قرار می گیرد. او دستور می دهد تا دیون زهری پرداخت شود، پاداشی به او داده شود، خانه ای در مدینه به او عطا گردد و خدمتکاری در اختیارش قرار گیرد، همچنین حقوقی ثابت به او تعلق گیرد. (همان، ص ۲۱-۲۲ و ۷۰-۷۱) زهری از کارگزاران بنی امیه بود و به سیمت های مختلفی در دربار اموی گماشته می شود. یزید بن عبدالملک او را به همراه سلیمان بن حبیب به قضاوت برمی گزیند. (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۳۷) همچنین ذهبی به نقل از لیث بن سعد، از او

به عنوان «جندی جلیل» یاد کرده (ذهبی، بی تا، ج ۲-۱، ص ۱۰۹) و معتقد است زهری «امیر» بوده است. زهری صاحب حاجب و دربان بوده و ارتباط و دیدار مستقیم با او از این طریق امکان داشته است. (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴۱)

زهری ظاهراً معلم مسلمة بن هشام و یزید بن هشام، اولاد هشام بوده است. درخواست هشام از زهری برای کتابت احادیث برای فرزندانش، مؤید سخن ماست. (ابونعیم، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۳۶۱) همچنین معمر بن راشد از دفاتر احادیث منقول از زهری، سخن به میان آورده که پس از مرگ ولید بن یزید، از خزانه اش به بیرون منتقل می گردد. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۹۲) در سال های ۱۰۶، ۱۱۶ و ۱۲۳ هجری، هشام، زهری را به همراه فرزندانش راهی حج می کند تا در این مسافرت به آن ها فقه و حدیث بیاموزد. (همان، ص ۷۲) همه این موارد حاکی از آن است که هشام، زهری را برای تعلیم و آموزش فرزندانش به خدمت گرفته است.

لیکر معتقد است زهری برای چندین دهه - از زمان عبدالملک بن مروان تا زمان هشام بن عبدالملک - رابطه تنگاتنگ خود را با قدرت حاکم حفظ کرد. او در پست های حکومتی همچون قضا، جمع کردن مالیات و ریاست شرطه قرار گرفت. (lecker, 1999, vol. xi, p.565-566)

۳-۴. منشیخ زهری

ابن عساکر حدود پنجاه نفر را که زهری از ایشان روایت کرده، نقل می کند. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۳-۶) زهری تعدادی از صحابه را درک کرده و از بعضی از آن ها نقل حدیث نموده است. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نووی، بی تا، ج ۱، ص ۹۰-۹۱ / ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۳-۶ و ۵۰ / ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۲۶)

زهری بسیاری از تابعین و از جمله فقهای سبعة مدینه (سعید بن مسیب، عروة بن زبیر، عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن هشام، قاسم بن محمد، خارجه بن زید و سلیمان بن یسار) را درک کرده و از آن ها روایت کرده است. (ابن خلکان، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۳۷۵؛ ج ۳، ص ۴۱۶) در این میان، زهری از چهار تن بیش از دیگران اخذ علم و حدیث کرده است و به عبارت دیگر می توان او را شاگرد ایشان دانست. زهری به نزد عبدالله بن ثعلبة بن صغیر که از صغار صحابه است،

انساب قومش را آموخت و بعد از مدتی، برای یادگیری فقه و حدیث، نزد سعید بن مسیب رفت و به گفته منابع، شش تا ده سال ملازم وی بود. بعد از او، زهری محضر عروة بن زبیر را برای کسب علم و حدیث انتخاب کرد. (روزنتال، ۱۹۶۳م، ص ۵۲۷) عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود نیز از دیگر شیوخ معظم زهری است. زهری زیاد نزد او رفت و آمد می کرد، به گونه ای که جاریه عبدالله او را غلام وی تلقی می نمود. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۵۴)

۴-۴. قلمرو دانش زهری

در قرن اول و دوم اسلامی، حوزه های علوم اسلامی همانند حدیث، فقه، اخلاق، تفسیر و... چندان متمایز و مشخص نبود. زهری که اولین مدون حدیث نبوی و کاتب سنن شناخته می شد، در فقه نیز از بزرگان محسوب می شد. زهری فقه را نزد سعید بن مسیب که افقه فقهای اهل مدینه در زمان خود بود (همان، ص ۱۴۶) آموخته بود. (ابن کثیر، ۱۴۰۶ق، ج ۹-۱۰، ص ۳۴۵) ابن عماد، زهری را یکی از فقهای سبعة مدینه خوانده (ابن عماد، ۱۳۵۰ق، ص ۱۶۲) و شیرازی نیز او را در ذکر فقهای تابعین مدینه آورده است. (شیرازی، بی تا، ص ۴۷-۴۸) به گفته مالک، زهری تنها فقیه محدث مدینه است. (ابن سعد، بی تا، ص ۱۶۷) زهری از شاخص ترین منابع متقدم درباره زندگی پیامبر ﷺ (سیره و مغازی) نیز می باشد. او معلم واقدی بوده و به عنوان محدث، نقش مهمی در اسناد مکتوب حدیث داشته است. (Spectorsky, 1999, vol. x, p.28)

زهری را مؤسس مکتب تاریخ نگاری مدینه و بزرگ ترین نماینده این مکتب دانسته اند که آن را بر بنیادهای استوار قرار داد و روش تدوین آن را تعیین کرد. (دوری، ۱۹۸۳م، ۷۹-۷۸/ زهری، ۱۴۰۱ق، ص ۳۱)

زهری در روایت مغازی، اساساً متکی بر عروة بن زبیر بود و به گفته سخاوی، او مغازی را از عروة بن زبیر از پدرش روایت کرده است. (سخاوی، بی تا، ص ۱۰۶) صفدی و حاجی خلیفه و ابن کثیر از کتاب المغازی او یاد کرده اند. (صفدی، ۱۹۶۲م، ج ۱، ص ۷/ حاجی خلیفه، ۱۹۴۲م، ج ۲، ص ۱۷۴۷/ ابن کثیر، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۵۴) حاکم نیشابوری به نقل گروهی از ائمه (اهل سنت)، صحیح ترین مغازی را کتاب موسی بن عقبه از زهری معرفی می کند. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۹) قطعاتی از المغازی زهری در آثار ابن

اسحاق، واقدی، ابن سعد، طبری و بلاذری وجود دارد که دوری، بعضی از آن‌ها را گرد آورده است. (دوری، ۱۹۸۳م، ص ۸۲ و ۱۴۳-۱۵۱) اما سهیل زگار دریافته بخش مهمی از کتاب عبدالرزاق بن همام صنعانی همان کتاب المغازی زهری است که صنعانی آن را از معمر بن راشد، شاگرد او روایت کرده است. (زهری، ۱۴۰۱ق، ص ۲۲) به دلیل نزدیکی زهری با حکومت بنی‌امیه و سال‌های طولانی که در دمشق سپری کرده، بعضی او را از نمایندگان مکتب تاریخ‌نگاری شام به شمار آورده‌اند. (ابن شاکر، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۲۲۷)

کتاب انساب بنی زهره و کتابی درباره قبایل عرب شمالی- که تألیف آن را به دستور خالد بن عبدالله قسری آغاز کرد ولی به انجامی نرسید- از دیگر آثار اوست. (سجادی، ۱۳۷۵ش، ص ۵۲-۵۳)

زهری از کبار قراء تابعین شام و از علمای علم قرائت نیز هست. (عطوان، ۱۴۰۲ق، ص ۵۰) گفته‌اند که او در نوجوانی به برکت حافظه قوی خود، قرآن را در هشتاد شب حفظ کرد. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۴۹-۵۰) و از شعیب بن ابی حمزه نقل شده که زهری و ابوالزناد، قرآن را با عربی نیکویی قرائت می‌کردند. (همان، ص ۱۴۰) از زهری قرائات شاذ و مفردی نقل شده است. (عطوان، ۱۴۰۲ق، ص ۳۶۴) زهری درباره ناسخ و منسوخ قرآن نیز کتابی دارد که در آن، آیات منسوخ و ناسخ قرآن را گرد آورده و سبب نسخ را بیان کرده است.

زهری در شعر و شاعری نیز دستی داشته است. مرزبانی چهار بیت شعر از او که برای عبدالله بن عبدالملک بن مروان سروده، نقل می‌کند. (مرزبانی، ۱۴۰۰ق، ص ۵۳۵) به گفته ابن عیینه، زهری و عمرو بن دینار در مجالسشان از شعر نیز استفاده می‌کردند. (ابی زرعه دمشقی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۵۳۵)

۵. زمینه‌های تعامل زهری با جریان‌های اجتماعی سیاسی

۵-۱. تعامل زهری با شیعه

زهری که در زمان امام سجاده علیه السلام می‌زیست، او را دوست می‌داشت و از او به بزرگی و عظمت یاد می‌کرد. ابی زرعه دمشقی به نقل از زهری می‌گوید: «علی بن حسین علیه السلام از برترین افراد خاندان خویش و دانشمندترین آن‌ها و در طاعت و عبادت، از همه ایشان نیکوتر است...» (همان، ج ۱، ص ۴۱۳)

اما براساس گفته خود زهری، ارتباط او با امام سجاده علیه السلام چندان نبوده است. او می‌گوید: «همنشینی من با علی بن حسین علیه السلام زیاد نبود، ولی من از او کسی فقیه‌تر ندیده‌ام، علی رغم اینکه او قلیل الحدیث بود.» (همان‌جا)

خویی به نقل از برقی، زهری را از اصحاب علی بن حسین علیه السلام برشمرده (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۶ ص ۱۸۱) و خود معتقد است علی رغم اینکه زهری از علمای عامه است، از دوستداران علی بن حسین علیه السلام بوده است. (همان، ج ۱۶، ص ۱۸۲)

همچنین وی به نقل از علل شیخ صدوق ذکر می‌کند که زهری، علی بن حسین علیه السلام را با احترام و با لقب زین العابدین یاد می‌کرد. (همان‌جا) خویی معتقد است امام سجاده علیه السلام در نزد زهری، از مقامی والا و ارجمند برخوردار بوده و کسی را افضل از او نمی‌دانسته است. (همان‌جا) ذهبی روایتی را از عبدالله بن عمر از زهری نقل می‌کند که از رابطه خوب امام سجاده علیه السلام و زهری حکایت دارد. (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۴۴-۳۴۵)

درباره اینکه آیا می‌توان رابطه ظاهراً مطلوب زهری با امام سجاده علیه السلام را به دیدگاه وی درباره شیعه اثنی عشری تعمیم داد، باید تردید و توقف کرد. زهری علی رغم اینکه از امام سجاده علیه السلام به بزرگی و فضیلت یاد کرده، این دیدگاه او را باید تنها به همین مورد بسنده کرد؛ هرچند بعضی شواهد وجود دارد که رابطه زهری با امام سجاده علیه السلام چندان مطلوب هم نبوده و امام سجاده علیه السلام از او ناراضی و دلگیر بوده است.

زهری با آنکه بعضاً در مقابل تحریفات امویان و انتساب موارد مذموم به حضرت علی علیه السلام ایستادگی کرده، خود، حضرت علی علیه السلام را امام یا حتی خلیفه راشد نمی‌شمارد. در واقع، زهری در جهت‌گیری سیاسی خود، حضرت علی علیه السلام را به این علت که او به جنگ با مسلمین پرداخته، حتی خلیفه راشد و امام هم نمی‌شمارد و وقتی معمر بن راشد درباره برتری علی علیه السلام و عثمان از او می‌پرسد، به صراحت عثمان را برتر تلقی می‌کند. (فسوی، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۸۰۶)

شیخ طوسی در رجال خود، زهری را در ذکر اصحاب ابی محمد علی بن حسین علیه السلام آورده، ولی از او با لفظ «عدو» یاد کرده است. (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۹) ابن ابی الحدید، زهری را جزء منحرفان از حضرت علی علیه السلام معرفی کرده و روایتی دال بر این مطلب از محمد بن شبیه نقل نموده است؛ او می‌گوید: «در مسجد مدینه بودم که دیدم

زهری و عروة بن زبیر نشستند و از علی علیه السلام یاد می‌کنند. علی بن حسین علیه السلام از این امر آگاه شد و به نزد آن دو آمد و جلوی آن‌ها را گرفت و گفت: ای عروه! بدان که پدرانمان با یکدیگر مخاصمه و نزاع کردند و خداوند به نفع پدرم و علیه پدر تو حکم کرد و اما تو، ای زهری! اگر در مکه بودی، پیری پدرت را به یادت می‌آوردم.» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۴ق، ج ۴، ص ۱۰۲)

ابن ابی الحدید، عروة بن زبیر و سعید بن مسیب را که هر دو از شیوخ اصلی زهری بوده‌اند، جزء منحرران از حضرت علی علیه السلام ذکر می‌کند. ابن ابی الحدید همچنین به نقل از ابوجعفر اسکافی نقل می‌کند که معاویه بعضی از صحابه و تابعین را به روایت اخبار قبیحه درباره علی علیه السلام که به طعن در او و برائت از او منتهی می‌شد، واداشت و اجر و رشوه‌ای برای آن‌ها قرار داد تا به این امر ترغیب شوند. آن‌ها نیز رضایت معاویه را تأمین کردند. ابوهیره، عمرو بن عاص، مغیره بن شعبه و از تابعین عروة بن زبیر در زمره این افراد بودند. (همان، ج ۴، ص ۶۳)

همچنین ابن ابی الحدید درباره سعید بن مسیب می‌گوید: «او از منحرران از حضرت علی علیه السلام است و عمر بن علی علیه السلام نیز او را مورد عتاب خویش قرار داده است.» (همان، ج ۴، ص ۱۰۱)

مجالست دست‌کم شش‌ساله زهری با سعید بن مسیب و نیز همنشینی و ملازمت وی با عروة بن زبیر و روایات بسیار او از این دو در فقه و معازی و سیر، مؤید این مطلب است که زهری از مخالفان حضرت علی علیه السلام بوده است. روایتی از زهری از عروة بن زبیر از عایشه نقل شده که «نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بودم، عباس و علی علیه السلام به سوی او آمدند. رسول خدا صلی الله علیه و آله به من گفت: ای عایشه این دو نفر به غیر دین من می‌میرند.» (همان، ج ۴، ص ۶۳-۶۴)

برای شناخت بهتر زهری و رابطه او با شیعیان، مروری بر نامه امام سجاد علیه السلام به زهری لازم به نظر می‌رسد. امام سجاد علیه السلام در نامه‌ای پندآمیز به زهری که در سنین سالمندی به سر می‌برد، به تفقه و دانش و علم او نسبت به سنت رسول الله صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند. حضرت زین العابدین علیه السلام به او هشدار می‌دهد که «تو جزء علما و دانشمندانی و خداوند از علما پیمان گرفته که چیزی را کتمان نکنند. اما کمترین چیزی که تو کتمان

کرده‌ای و سبک‌ترین باری که بر دوش گرفته‌ای، این است که همدم تنهایی ظالم شده‌ای و با نزدیکی به او و اجابت خواسته او، مسیر گمراهی و غی را راهوار ساخته‌ای.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۵)

امام سجاده علیه السلام در ادامه به زهری می‌گوید: «چقدر می‌ترسم که فردا روز، همراه با خیانتکاران گرفتار گناه خود باشی و از درآمدی که به سبب همکاری با ستمگران گرد آورده‌ای، بازخواست و مؤاخذه شوی، زیرا تو مالی را که حق تو نبوده دریافت داشته‌ای، و به فردی نزدیک شده‌ای که حق هیچ‌کس را ملاحظه ننموده و تو نیز حرام و باطلی را می‌بینی و رد نمی‌کنی و آن کس را که به جنگ خدا برخاسته، اجابت کرده‌ای.» (همان، ص ۲۷۶)

امام سجاده علیه السلام زهری را فردی معرفی می‌کند که محور آسیاب ستمگران است و یا پلی است که در خلافکاری‌شان از آن عبور می‌کنند و نیز نردبان گمراهی و ضلالت آن‌هاست. او می‌فرماید: «از تو می‌خواهند مبلغ گمراهی آن‌ها و پوینده راهشان باشی و می‌خواهند توسط تو شخصیت علما را در نظر مردم مشکوک نمایند و با کمک تو، دل افراد نادان را به سمت خود جذب کنند و مطیع خود سازند.» (همان، ص ۲۷۶)

همچنین او معتقد است که زهری بر فساد آن جماعت سرپوش نهاده و رفت‌وآمد عام و خاص مردم را به درگاه ایشان معمول داشته است، کاری که از عهده برجسته‌ترین وزیرانشان و قوی‌ترین یارانشان هم بر نمی‌آید. (همان‌جا)

امام سجاده علیه السلام درباره جایگاه خاص زهری در میان مردم به او می‌گوید: مردم تن به رأی تو می‌دهند و به دستورهای تو جامه عمل می‌پوشانند. اگر حلال دانی، جایز شمرند و چنانچه حرام شماری، نامشروع شمرند و حرام دانند، درحالی که این حق تو نیست. امام علیه السلام در ادامه، زهری را به ریاست‌طلبی، دنیاگرایی و نیز گرفتار شدن در جهل و نادانی متهم می‌کند. (همان، ص ۲۷۷)

مامقانی در *تنقیح المقال فی علم الرجال* خود، در ذکر احوال زهری این‌چنین گفته است: «ابن طاووس در تحریر، در ترجمه عبدالله بن عباس آورده که سفیان بن سعید و زهری هر دو از مخالفان شیعه و متهم به دشمنی با شیعیان می‌باشند.» (مامقانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۶-۱۸۷)

مامقانی این موضوع را که بعضی از متأخران، شیعه بودن زهری را بعید ندانسته و اظهار مخالفت او را- همانند رفتار سعید بن جبیر و سعید بن مسیب- تقیه تلقی کرده‌اند، بدون وجه و خالی از اعتبار می‌داند. (همان‌جا) او به نقل از حائری می‌گوید: «در نصب و عداوت زهری شکی نیست، نیز فاضل عبدالنبی و علامه در قسم ضعفای کتاب خود از زهری یاد کرده‌اند و علامه در وجیزه، اصلاً اسمی از او نیاورده است. بنابراین بعد از شهادت شیخ طوسی و ابن طاووس بر عداوت زهری، احتمال شیعه بودن وی متفی و اشتباه است.» (همان‌جا)

مامقانی در بحث دربارهٔ اعتقاد زهری و نصب و عداوت وی به این نتیجه می‌رسد که وی فردی متلون المزاج و غیرمستقیم‌الرأی بوده، از این‌رو بر خبر او اعتمادی نیست. (همان‌جا)

به نظر نگارنده، دیدگاه زهری دربارهٔ شیعه و ائمهٔ شیعه را باید از سویی در نقطهٔ تاریخی مقتل عثمان و از سوی دیگر در ارتباط تنگاتنگ و مداوم زهری با دستگاه حکومتی امویان و همچنین ملازمت و همنشینی با شخصیت‌هایی همچون عروة بن زبیر و سعید بن مسیب جست‌وجو کرد.

زهری، حضرت علی علیه السلام را خلیفه یا امام بحق مسلمانان بعد از عثمان نمی‌شمرد و عثمان را از او برتر می‌دانسته است. (فسوی، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۸۰۶) بنابراین نمی‌توان صرفاً او را فردی متلون المزاج و غیرمستقیم‌الرأی دانست، بلکه زهری دارای جهت‌گیری خاص سیاسی و تبعاً مذهبی بوده است.

همچنین زهری به سبب ارتباط تنگاتنگش با دستگاه حکومتی بنی‌امیه، مورد تعریض بعضی زهاد و بزرگان قرار گرفته است. زهری که به همراه سلیمان بن عبدالملک، به قصد حج در میان راه در مدینه اقامت گزیده بود، از آن‌رو که ملازم رکاب امرا گشته، مورد تعریض ابوحازم که سلیمان بن عبدالملک از او طلب موعظه و نصیحت کرده بود، قرار گرفت و به رغبت در دنیا و آنچه نزد امراست، متهم شد. به گفتهٔ خود زهری، ابوحازم سی سال همسایهٔ او بود، ولی زهری حتی سخنی با او نگفته است. ابوحازم از این جهت نیز به او خرده می‌گیرد. (ابن خلکان، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۴)

گلدزیهر معتقد است زهاد معمولاً در برابر خلفا مقاومت آرام داشته‌اند (یعنی از

همنشینی و ملازمت سلاطین و ملوک کناره می‌جستند)، آن‌ها ارتباط با دستگاه جور و خدمت به آن را جایز نمی‌دانستند و خود را به شدت از مناصب حکومتی دور نگه می‌داشتند. اما در این میان، زهری به راحتی با دستگاه حکومتی بنی‌امیه همکاری تنگاتنگ دارد. بنابراین نمی‌توان زهری را به این گروه از زهاد متعلق دانست. (Goldziher, 1973, vol. 2, p.47-48)

۲-۵. زهری نماینده گروه مدنی اصحاب اثر

مدینه به عنوان هجرتگاه پیامبر ﷺ و زیستگاه بیشترین صحابه، نزد بسیاری از تابعان به عنوان خاستگاه اصلی علوم دینی شناخته می‌شده است. (پاکتچی، ۱۳۷۷ش، ج ۹، ص ۱۱۵)

در سده نخست هجری، چهره بومی کاملاً بر مکاتب فقهی حکمفرما بوده و به نسبت همین جهت‌گیری، میزان توجه فقهای هر بوم به نقل‌ها و نظرهای هریک از صحابه متفاوت بوده است. در طول این سده، در نسل اول و دوم تابعان، به موازات مکتب اهل بیت ﷺ، مکتبی از عالمان غیرشيعی نیز در مدینه وجود داشت که هفت تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ، با عنوان «فقهای سبعة» شهرت یافته‌اند. فقه مدینه در این دوره با وجود برخورداری از تنوع نسبی تأثیر صحابه، بیش از همه متأثر از عمر، عایشه، ابن عمر و ابوهریره بوده است. (همان، ج ۸، ص ۴۴۱)

در سده دوم هجری، مدینه به عنوان نمادی در گرایش‌های سنت‌گرا در مقابل گرایش‌های کوفیان مطرح بوده است؛ اگرچه فقیهانی با شیوه حدیث‌گرا در سرزمین‌های گوناگون اسلامی حضور داشته‌اند. (همان، ج ۸، ص ۴۴۴)

در این سده، فقیهان اصحاب اثر را در بوم‌های گوناگون می‌توان سراغ گرفت، ولی سرزمین حجاز و به‌ویژه مدینه همواره در طول تاریخ فقه به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته بوده است. (همان، ج ۹، ص ۱۱۵) زهری به عنوان نماینده گروه مدنی اصحاب اثر در ربع نخست سده دوم هجری شناخته می‌شود. (همان، ج ۸، ص ۴۴۴)

زهری علی‌رغم اینکه رفت‌وآمد زیادی به شام، دربار خلفای اموی داشته، موطن اصلی خود را همچنان مدینه تلقی می‌کرده است. او خود می‌گوید: «چهل و پنج سال میان حجاز و شام رفت‌وآمد می‌کردم، اما حدیثی تازه و نو نیافتم.» در بیانی دیگر نیز می‌گوید:

«در سفر و رفت و آمدم به شام، احدی را نیاقتم که از او حدیثی بیاموزم.» (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۴)

از دیگر شواهد طول اقامت زهری در مدینه در زمان رفت و آمدش به شام، این است که وی یکی از شیوخ اصلی مالک است که روایات زیادی در موطناً از او نقل شده است. مالک مدینه را در طول حیات خویش ترک نکرد و به گفته خود، محضر مشایخی را در مدینه درک کرده که یکی از آن‌ها زهری است. (همانجا)

مالک در موطناً خود، عمدتاً از منابعی مدنی سود جسته و علاقه‌ای به استفاده از منابع غیرمدنی جز در مواردی اندک، از خود نشان نمی‌دهد. مالک اگر هم جایی از منابع غیرمدنی استفاده کرده، عمدتاً از طریق سعید بن مسیب و به‌ویژه زهری که سفرهای زیادی به خارج از مدینه داشته‌اند، بوده است. زهری منبع عمده حدیثی مالک، در موطناً اوست. (Dutton, 2002, p. 12-15)

گلدزیهر به بیان این مطلب می‌پردازد که مدنی‌ها به خواندن اشعار و نغمه‌هایی در مدح و بزرگداشت مقام مدینه در برابر دمشق می‌پرداختند. ولید ثانی که می‌خواست به قصد حج به سوی مکه برود و در نتیجه باید از مدینه عبور می‌کرد، بدین دلیل از رفتن امتناع ورزید. (Goldziher, 1973, p. 44) این امر نشانگر انحصارگرایی مدنی در مقابل انحصارگرایی شامی از سوی دربار اموی است.

گلدزیهر همچنین معتقد است، همه روایاتی که به بحث برتری و ترجیح شام و مدینه می‌پردازد و در انتها به نفع شام ختم می‌گردد، احتمالاً تحت نفوذ امویان بوده و این رقابت در اصل رقابتی میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم بوده است. (Ibid, p. 44-45)

امویان برای مقابله با جریان مدنی‌گرایی و جلوگیری از تشرف مردم به اماکن مقدسه مکه و مدینه، راهکارهایی را اندیشیده بودند. از آن جمله، خلیفه عبدالملک بن مروان دستور داد که طواف در اماکن مقدسه اورشلیم - که تحت قلمرو حکومتی شام بود - نیز می‌تواند صورت گیرد و این کار از همان ارزش و اعتباری برخوردار است که طواف مکه داراست. برای توجیه این امر، گلدزیهر معتقد است خلیفه اموی، زهری را مجبور به جعل و نشر حدیثی متصل به رسول خدا ﷺ کرد، با این مضمون که سه مسجد است که مردم می‌توانند آن‌ها را زیارت کنند: مسجد مکه (مسجد الحرام)، مسجد مدینه و

اورشلیم. (Ibid, p. 44-45)

از اخبار و گزارش‌های تاریخی استفاده می‌شود که زهری علی‌رغم رفت‌وآمدش به شام، منزلی در مدینه داشته که به هنگام ورودش به مدینه، برای استراحت و سکونت به آنجا می‌رفته است. همه این موارد حاکی از آن است که مدینه، همچنان شهر و موطن اصلی زهری باقی مانده و ارتباط او با دستگاه اموی و رفت‌وآمدش به دربار ایشان، باعث جدایی وی از مدینه نشده است. بنابراین زهری را باید در زمینه تاریخی خود در مدینه و در میان گرایش اصحاب اثر با گرایش خاص مدنی آن جست‌وجو کرد.

۳-۵. نقش زهری در ترویج عثمانیه

پس از قتل عثمان، کسانی که به او دلبستگی شدید داشتند، از امویان طرفداری می‌کردند. این افراد اندیشه انتقال خلافت به امویان را در سر می‌پروراندند و پس از به قدرت رسیدن معاویه، در تثبیت خلافت امویان تلاش بسیار کردند. در هسته این جریان، عثمانیه قرار داشتند؛ کسانی که نه تنها عثمان را خلیفه حقیقی می‌دانستند و می‌گفتند که وی به شهادت رسیده است، بلکه معتقد بودند که بنی‌امیه وارث و ولی دم عثمان هستند و طبعاً از سرزنش حضرت علی علیه السلام و یاران وی کوتاهی نمی‌کردند. (قادری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۴)

امویان اظهار می‌داشتند که عثمان بناحق کشته شده و آنان از کشته شدن وی در خشم‌اند و چون خویشاوندان و اولیای دم او هستند به خونخواهی‌اش برخاسته‌اند. امویان در دوره مروان، همچنان بر ارتباط خود با عثمان تأکید می‌کردند. (Crone, 1999, Vol. x, p. 952) به این معنی که همچنان برای تأیید مشروعیت و بقای خلافت خویش، خود را وارثان حکومت «عثمان مظلوم» خلیفه بحق مسلمین، تلقی و عنوان می‌کردند.

در این دوره، عثمانیه (عثمانی‌گری) مورد تأیید اصحاب حدیث قرار گرفت. عثمانی‌های اصحاب حدیث همانند اسلاف خویش، ادعای حضرت علی علیه السلام را در خصوص خلافت انکار می‌کردند، اما برخلاف آن‌ها مسائل اختلافی‌شان صرفاً به خلفای گذشته مربوط بود و به حاکمان هم‌عصرشان ربطی نداشت. آن‌ها معتقد بودند که خلفای راشدین بیش از سه نفر نیستند: ابوبکر و عمر و عثمان.

وقتی از زهری درباره فضیلت و امتیاز علی علیه السلام و عثمان پرسیده شد، این چنین عنوان

کرد: خون! خون! خون بناحق ریخته عثمان! عثمان افضل است، علی علیه السلام با مسلمانان جنگیده و از این رو نمی توان او را خلیفه راشد یا امامی که قابل اقتدا باشد دانست. (Ibid)

زهری ارتباط خود را با دستگاه حکومتی بنی امیه هیچگاه قطع نکرد و در مناصب مختلف حکومتی جای گرفت. او در سمت های رسمی مختلفی چون قضاوت، جمع آوری کننده مالیات و ریاست شرطه قرار داشت. (lecker, 1999, vol. xi, p. 565)

گلدزیهر معتقد است زهری جزء افراد آشتی ناپذیر و ناسازگار با حکومت نبود، بلکه جزء کسانی بود که توافق با حکومت را مطلوب می دیدند، او از دربار کناره نگرفت و بدون تردید از ملازمان حاکم شد. (Goldziher, 1973, vol. 2. p. 47)

زهری به گفته خود، بعد از مرگ عبدالملک بن مروان، ملازم ولید بن عبدالملک، سلیمان بن عبدالملک، عمر بن عبدالعزیز، یزید بن عبدالملک و هشام بن عبدالملک می شود. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۷۲)

زهری به علت ارتباط با دربار اموی، مورد تعریض بعضی از همعصران خویش واقع شده است. ذهبی از مکحول دمشقی نقل می کند که کاش زهری خود را به واسطه ارتباط و همنشینی با ملوک، فاسد نمی ساخت. (ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۳۳۹ ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۶۰) از عمر بن ریح نقل شده که عمرو بن عبید، زهری را با عنوان «مندیل الامراء» یاد کرده است. (ابن عساکر، ۱۴۰۲ق، ص ۱۶۲)

هشام بن عبدالملک بارها زهری را به همراه فرزندان مسلمة بن هشام و یا یزید بن هشام راهی حج می کند تا از او فقه و حدیث بیاموزند. (همان، ص ۷۲ ابن سعد، بی تا، ص ۱۶۴-۱۶۵) این نشان از اعتماد بالای خلیفه اموی به زهری است.

در جایی دیگر، وقتی صحبت از مقایسه میان اعمش و زهری است، زهری از آن رو که کارگزار بنی امیه است، مورد تقبیح قرار می گیرد، در حالی که در برابر اعمش با توصیف اینکه فردی صبور و کناره گیر از سلطان است، مورد مدح و تمجید واقع می شود. (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۴۱)

زهری در راستای سیاست امویان، برای تأیید و تثبیت خلافت اموی، طرفدار مسلک جبر بود. امویان برای تثبیت خلافتی که از عثمان به ارث برده بودند، از حربه اعتقاد به جبر برای سرکوب مخالفان خویش سود می جستند. از این رو خلفای اموی، علمای شام را

تشویق می کردند تا در میان مردم شایع کنند که پاره‌ای از آیات قرآن درباره قدریه نازل شده است و بر ضعف عقیده دینی آن‌ها دلالت قطعی دارند.

در پی این تشویق‌ها بود که هواداران بنی امیه و از جمله ابن شهاب زهری، روایتی را به پیامبر ﷺ نسبت دادند که براساس آن، دو آیه درباره قدریه نازل شده که هر دو به جنگ و قتل آنان فرمان می دهد. (ابن عبد ربه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۸) آن دو آیه چنین است: «الَّذِينَ قَالُوا لِلْأَخْوَانِهِمْ وَوَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران، ۱۶۸) و نیز آیه شریفه «... قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَيْكُمْ مَضْجِعِهِمْ» (همان) همچنین براساس پاره‌ای از منابع، عبدالملک بن مروان به فتوای زهری به ریختن خون قدریه دستور داده است. (بلخی، ۱۳۹۳ق، ص ۳۳۶)

ابن ابی الحدید نیز زهری را در زمره منحرفان از حضرت علی علیه السلام معرفی کرده و روایتی دال بر خصومت و عداوت او نسبت به حضرت علی علیه السلام نقل کرده است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۴ق، ج ۴، ص ۱۰۲)

در مجموع باید گفت زهری، حضرت علی علیه السلام را نه تنها به عنوان خلیفه چهارم مسلمین قبول نداشت و او را خلیفه‌ای راشد و یا امامی قابل اقتدا بر نمی شمرد، بلکه عثمان را از او افضل و برتر می دانست و خون بناحق ریخته او را سبب برتری او عنوان می کرد.

ارزیابی و تحلیل

مدینه به عنوان هجرتگاه پیامبر ﷺ و زیستگاه بیشترین صحابه، نزد بسیاری از تابعان به عنوان خاستگاه اصلی علوم دینی شناخته می شده است. این ویژگی، عالمان مدینه را بر آن می داشت تا رسالت نگاهبانی از سنن نبوی و مقابله با بدعت‌ها را بر دوش خود پندارند و از سویی دیگر، با این تلقی که سنت معمول در مدینه تلویحاً سنتی تأیید شده از سوی پیامبر ﷺ و اصحاب او بوده است، خود را از رجوع به دانش دیگر بوم‌ها بی نیاز ببینند.

در سده نخست هجری، چهره بومی کاملاً بر مکاتب فقهی حکمفرما بوده و به نسبت همین جهت گیری میزان توجه فقهای هر بوم به نقل‌ها و نظرهای هریک از صحابه متفاوت بوده است. در طول این سده، در نسل اول و دوم تابعان، به موازات مکتب اهل

بیت علیه السلام مکتبی از عالمان غیر شیعی نیز در مدینه وجود داشت که هفت تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ، با عنوان «فقه‌های سبعة» شهرت یافته‌اند. فقه مدینه در این دوره با وجود برخورداری از تنوع نسبی تأثیر صحابه، بیش از همه متأثر از عمر، عایشه، ابن عمر و ابوهریره بوده است.

در سدهٔ دوم هجری، مدینه به عنوان نمادی در گرایش‌های سنت‌گرا در مقابل گرایش‌های کوفیان مطرح بوده است؛ اگرچه فقیهانی با شیوهٔ حدیث‌گرا در سرزمین‌های گوناگون اسلامی حضور داشته‌اند. در این سده، فقیهان اصحاب اثر را در بوم‌های گوناگون می‌توان سراغ گرفت، ولی سرزمین حجاز و به‌ویژه مدینه، همواره در طول تاریخ فقه به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته بوده است.

زهری به عنوان نمایندهٔ گروه مدنی اصحاب اثر در ربع نخست سدهٔ دوم هجری شناخته می‌شود. از اخبار و گزارش‌های تاریخی استفاده می‌شود که زهری علی‌رغم رفت‌وآمدش به شام، منزلی در مدینه داشته که به هنگام ورودش به مدینه برای استراحت و سکونت به آنجا می‌رفته است.

همهٔ این موارد، حاکی از آن است که مدینه، همچنان شهر و موطن اصلی زهری باقی مانده و ارتباط او با دستگاه اموی و رفت‌وآمدش به دربار ایشان باعث جدایی وی از مدینه نشده است. بنابراین زهری را باید در زمینهٔ تاریخی خود در مدینه و در میان گرایش اصحاب اثر با گرایش خاص مدنی آن جست‌وجو کرد. در این دوره (دورهٔ مروانی)، عثمانیه (عثمانی‌گری) مورد تأیید اصحاب حدیث قرار گرفت. عثمانی‌های اصحاب حدیث همانند اسلاف خویش، ادعای حضرت علی علیه السلام را در مورد خلافت انکار می‌کردند، اما برخلاف آن‌ها مسائل اختلافی شان صرفاً به خلفای گذشته مربوط بود، و به حاکمان هم‌عصرشان ربطی نداشت. آن‌ها معتقد بودند که خلفای راشدین بیش از سه نفر نیستند: ابوبکر و عمر و عثمان.

وقتی از زهری دربارهٔ فضیلت و امتیاز علی علیه السلام و عثمان پرسیده شد، این چنین عنوان کرد که عثمان افضل است، علی علیه السلام با مسلمانان جنگیده و از این رو نمی‌توان او را خلیفهٔ راشد یا امامی که قابل اقتدا باشد دانست.

زهری ارتباط خود را با دستگاه حکومتی بنی‌امیه هیچگاه قطع نکرد و در مناصب

مختلف حکومتی جای گرفت. او در سمت‌های رسمی مختلفی چون قضاوت، جمع‌آوری‌کننده مالیات و ریاست شرطه قرار داشت.

با این وصف، وقتی به دقت به روایاتی که تحت عنوان روایات جمع قرآن در کتب علوم قرآنی و کتب حدیثی ذکر می‌شوند می‌نگریم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که روایان این دسته روایات، مدنی هستند. سلسله‌سند تمام این روایات - که حکایت از جمع قرآن توسط ابوبکر و عمر و عثمان دارد - به ابن شهاب زهری ختم می‌شود.

بخاری چهار گونه نقل و سه اسناد اضافی بدون متن آورده است. روی هم رفته این شش منبع، ۱۵ زنجیره حدیثی ایجاد می‌کنند که همگی در یک راوی همدیگر را قطع می‌کنند: ابن شهاب زهری؛ او «حلقه مشترک» است.

اگر به مجموعه‌هایی که در طی ۶۰ سال پس از بخاری تألیف شده نگاهی بیندازیم، وضعیت همان‌گونه است. ما پنج منبع داریم که احادیث مربوط در آن موجودند: کتاب المصاحف ابن ابی داود سجستانی (۳۱۶ ق)، جامع طبری (۳۱۰ ق)، مسند ابویعلی، سنن الکبری نسائی و الجامع الصحیح ترمذی (۲۷۹ ق) که در مجموع، ۱۴ سلسله‌سند ارائه می‌دهند. دوباره همه آن‌ها در ابن شهاب زهری به هم می‌رسند.

به نظر می‌رسد باید حلقه مشترک را به عنوان منبع مشترک برای تمام گونه‌های نقل مختلفی که در منابع ما یافت شده‌اند، در نظر گرفت. بنابراین زهری در نظر ما کسی است که این حدیث جمع قرآن توسط ابوبکر را انتشار و رواج داده است. از آنجایی که زهری در سال ۱۲۴ قمری وفات یافت، می‌توان نتیجه گرفت که این حدیث بایستی قبلاً در ربع اول قرن دوم هجری شناخته شده و مشهور باشد. این دو حدیث که به تاریخ مصحف اشاره دارند و به طور گسترده‌ای در میان محققان اسلامی پذیرفته شده‌اند، به وسیله زهری انتشار یافته و می‌توان آن دو را در ربع اول قرن دوم هجری تاریخ‌گذاری کرد.

نتیجه‌گیری

اخبار مربوط به جمع قرآن توسط ابوبکر درباره نسخه رسمی که به دستور عثمان صورت گرفته، قبلاً از اواخر قرن اول هجری به بعد رایج بوده‌اند و احتمالاً ابن شهاب زهری برخی از آن‌ها را از اشخاصی دریافت کرده که ابوبکر در اسنادهایش به آن‌ها

اشاره کرده است.

جایگاه محوری زهری در انتهای قرن یک و ابتدای قرن دوم هجری در مدینه که خاستگاه اصلی علوم دینی شناخته می‌شود، اهمیت فراوانی دارد. سرزمین حجاز و به‌ویژه مدینه، همواره در طول تاریخ به عنوان پایگاه اصحاب اثر شناخته بوده است و زهری به عنوان نماینده گروه مدنی اصحاب اثر در ربع نخست سده دو هجری معرفی می‌شود. از سوی دیگر، زهری به عنوان اولین مدون حدیث نبوی شناخته می‌شود. همچنین او اولین کسی است که به اسناد در احادیث توجه ویژه کرد و آن‌ها را مستند ساخت. نیز باید از او به عنوان اول کسی یاد کرد که معنای «سنت» را به واسطه نگارش و جمع‌آوری سخنان صحابه، توسعه بخشید.

بنابراین با توجه به جایگاه زهری در مدینه و در میان اصحاب اثر در بوم خاص خود و نیز با توجه به مسئولیت حدیثی او، بی‌تردید نمی‌توان جایگاه وی را به عنوان اصلی‌ترین منبع حدیثی برای نقل روایات بعد از او نادیده گرفت. به این معنی که شخصیت منحصربه‌فرد زهری در زمان خودش، باعث شد که نسل بعد از او روایات و احادیث وارده از او را به عنوان یک منبع معتبر و قابل‌اعتماد نقل کنند.

به بیان دیگر، از آنجایی که این روایات متعلق به بوم خاصی، یعنی مدینه هستند و زهری شخصیت بارز این بوم در زمان خود می‌باشد. زهری که متعلق به مدینه است و استادان و مشایخ وی همگی مدنی محسوب می‌شوند. قاعدتاً مدنی‌ها نمی‌توانسته‌اند این روایات را از کسی جز او دریافت کرده باشند.

در مجموع می‌توان گفت در کنار وجود روحیه انحصارگرایی در عالمان مدینه و تعلق زهری به این بوم، گرایش سیاسی و عثمانی‌گری زهری و نیز ارتباط فعال و مستمر وی با دستگاه خلافت اموی باعث می‌شد درباره روایات جمع قرآن تنها به نقل و ترویج روایات مشهور جمع قرآن پردازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد بن محمد، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۴ق.

۳. ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی‌بکر، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۷ق.
۴. ابن سعد، محمد، *الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعی اهل المدینه و من بعدهم)*، المملكة العربية السعودية، الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، بی تا.
۵. ابن شاکر کنبی، صلاح‌الدین محمد، *وفات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت: بی نا، ۱۹۷۳م.
۶. ابن شعبه حرانی، ابو محمد، حسن بن علی بن حسین، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن عبد ربه الأندلسی، احمد بن محمد، *العقد الفريد*، تحقیق مفید محمد قمیحه، بیروت: ۱۴۰۴ق.
۸. ابن عساکر، محمد، *الزهري (جزء من تاریخ مدینه دمشق)*، به کوشش شکرالله بن نعمه الله القوجانی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۲ق.
۹. ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، ج ۱، قاهره: مکتبه القدسی، ۱۳۵۰ق.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، *البدایة و النهایه*، ج ۹-۱۰، ج ۶، بیروت: مکتبه المعارف، ۱۴۰۶ق.
۱۱. ابوزرعه الدمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ ابی زرعه الدمشقی*، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربیه، ۱۴۰۰ق.
۱۲. ابونعیم الاصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۳-۴، ج ۳، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۱۳. بلخی، ابوالقاسم، و قاضی عبدالجبار معتزلی، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تحقیق فواد سید، تونس: الدار التونسية؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية، ۱۳۹۳ق.
۱۴. پاکتچی، احمد، «اسلام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۵. حاجی خلیفه، *كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون*، استانبول: بی نا، ۱۹۴۲م.
۱۶. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، *كتاب معرفة علوم الحديث*، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات المکتبه العلمیه بالمدينة المنورة)، ۱۳۹۷ق.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، بیروت: دار الزهراء، ۱۹۷۵م.
۱۸. _____، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، ج ۱، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۹. دوری، عبدالعزیز، *بحث فی نشأة علم التاريخ عند العرب*، بیروت: بی نا، ۱۹۸۳م.
۲۰. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۲۱. روزنتال، فراتر، *علم التاريخ عند المسلمين*، ترجمه صالح احمد العلی، بغداد: مکتبه المثنی، با مشارکت موسسه فرانکلین نیویورک، ۱۹۶۳م.
۲۲. زبیری، ابو عبدالله المصعب بن عبدالله بن المصعب، *كتاب نسب قریش*، به کوشش لوی برونسال، دار

- المعارف للطباعة والنشر، ۱۹۵۳م.
۲۳. الزهری، ابن شهاب محمد بن مسلم بن عبيدالله، المغازی النبویه، با تحقیق سهیل زکار، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۴. ذهبی، ابو عبدالله شمس‌الدين محمد بن احمد بن عثمان، تذکرة الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. _____، سیر اعلام النبلاء، ج ۵، چ ۴، بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۶ق.
۲۶. سجادی، سید صادق، و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۷۵ش.
۲۷. سخاوی، شمس‌الدين محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتبویخ لمن ذم التاريخ، قاهره: مكتبة ابن سينا، بی تا.
۲۸. شیرازی، ابی اسحاق، طبقات الفقهاء، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۲۹. صفدی، صلاح‌الدين، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن: بی نا، ۱۹۶۲م.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، چ ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۵ق.
۳۱. عاملی، سید جعفر مرتضی، حقائق هامة حول القرآن الکریم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۸ش.
۳۲. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، تهران: دانشکده اصول دین، ۱۳۷۸ش.
۳۳. عطوان، حسین، القراءات القرآنیة فی بلاد الشام، چ ۱، بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۲ق.
۳۴. الفسوی (البسوی)، ابویوسف یعقوب بن سفیان، کتاب المعرفة و التاريخ، ج ۲، بغداد: مطبعة الارشاد، ۱۹۷۵م.
۳۵. قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، تهران: بنیان، ۱۳۷۵ش.
۳۶. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: نشر آل البيت (ع)، ۱۴۲۳ق.
۳۷. مرزبانی، ابو عبدالله محمد بن عمران بن موسی، معجم الشعراء، بی جا: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۴۰۰ق.
۳۸. معرفت، محمد هادی، التمهید، ج ۱، قم: مؤسسة التمهید، ۱۴۱۱ق و ج ۲، ۱۴۱۲ق.
۳۹. نووی، ابوزکریاء محیی‌الدين بن شرف، تهذیب الاسماء و اللغات، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.

40. Crone, Patricia, *Uthmaniyah*, EI, CD ROM edition v.1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, vol.x.
41. Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law: the Quran, the Muwatta and Madinan Amal*, London, Routledge Curzon, 2002.
42. Goldziher, Ignaz, *Muslim studies (Translation of Muhammedanische Studien)*, 2 vol, Chicago, Aldine Pub. Co, 1973.
43. Lecker, M., *Al-zuhri, Ibn shihab*, EI, CD ROM edition v.1.0, 1999 Koninklijke Brill NV,

- Leiden, The Netherlands, vol.xi.
44. Motzki, Harald, The collection of the Quran, A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments, Der Islam Bd. 78(1) pp.1-34, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2001.
45. Sectorsky, Susana, Tabiun, EI, CD ROM edition v.1.0, 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, vol.x.

