

یک متن و تاریخی راز آمیز*

نویسنده: محمدعلی امیرمعزی

مترجم: مجید منتظر مهدی**

اشاره

آنچه در پی می‌آید مقاله‌ای است که در مقدمه فرهنگ قرآن به زبان فرانسه به چاپ رسیده است. این فرهنگ برای مخاطب عام غربی نگاشته شده است. هدف مقاله آشنایی خواننده غیرمتخصص با تاریخ متن قرآن و شکل‌گیری آن در بافت تاریخی‌اش است. آنچه این مقاله را برای خواننده متخصص ایرانی حائز اهمیت می‌کند تصویر منسجمی است که از تلاش‌های محققان غربی در یک قرن و نیم گذشته به دست می‌دهد. تلاش این محققان که روش‌ها و گرایش‌های مختلفی داشتند، آن بوده است که نظریه‌ای منسجم در باب تاریخ قرآن ارائه دهند که حداکثر هماهنگی را با گزارش‌های تاریخی داشته باشد. مهم‌ترین ویژگی این مقاله پوشش هر سه حوزه آلمانی، فرانسه و انگلیسی‌زبان است که باعث می‌شود شمایی کلی از تحقیقات پژوهشگران غربی در دسترس خواننده قرار گیرد.

کلیدواژه: قرآن پژوهی، تاریخ قرآن، جمع و تدوین متن قرآن، نگرش‌های کلی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Mohammad Ali Amir-Moezzi (2007), "Un Texte et Une Histoire Énigmatiques", Dans *Dictionnaire du Coran*, Paris: Edition Robert Laffont.

** کارشناس فقه و مبانی حقوق اسلامی.

مقدمه

ما اینجا از قرآن سخن نخواهیم گفت — باقی این اثر به این امر اختصاص داده شده است — بلکه دربارهٔ چند مسئله و حوزهٔ مبهم و معماگونه که با تاریخ، متن، و نگارش قرآن در ارتباطند سخن خواهیم گفت. بررسی ما بیش از آنکه در پی یافتن پاسخ و یا راه‌حل برای موضوعی باشد که در حال دگرگونی است، در پی طرح مسئله است. موضوعی که در بیش از یک قرن و نیم اخیر در پی کشف نسخ خطی و منابع جدید اسلامی و همین‌طور به کارگیری روش‌های جدید و نظریه‌پردازی‌های مختلف، شناخت ما را زیر و رو کرده و می‌کند.^۱ ما در پی ارائهٔ گزارشی کوتاه از مطالعات متفاوت دربارهٔ تاریخ و نگارش قرآن و همچنین، تصورات مسلمانان متقدم از کتاب مقدسشان هستیم. ما می‌خواهیم این متن را در پس‌زمینهٔ وسیع دینی دوران ابتدایی اسلام قرار دهیم؛ دورانی که صحنهٔ بحث‌ها و چالش‌های مختلف دربارهٔ متن قرآن بوده است؛ مباحثی که نشان از تکثر دیدگاه‌هایی دارد که «محافظان درست‌باوری» (orthodoxie) متأخر، به دلایل ایدئولوژیک، در پی پنهان کردن آنها هستند.

مسائلی که پژوهش‌های غربی مطرح کرده‌اند

شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان بسیار زود به تاریخ قرآن علاقه‌مند شدند و البته دانشمندان مسلمان نیز از دیرباز مجذوب بررسی تاریخ قرآن بوده‌اند. مؤمنان بخشی از محتوای این کتاب را گویای حقیقت ابدی می‌دانند و بخشی دیگر را متوجه موقعیت‌های خاص زندگی پیامبر(ص) و زمانهٔ ایشان می‌دانند؛ البته این بخش دوم در نگاه مسلمانان مربوط به تاریخ — به منزلهٔ رشته‌ای علمی و انتقادی — نیست، بلکه دانشی دینی است که به دست مؤمنان فراهم آمده است. این دانش در میان اهل سنت به صورت نوشته‌های دفاعی ظهور کرده (که هدفش دفاع از درستی مطلق متن قرآن است) و در تشیع متقدم به صورت بحثی کلامی ظاهر شده است که درستی و تمامیت متن را مورد تردید قرار

۱. این مقدمه نسخهٔ کوتاه‌شده و ساده‌شده‌ای از مقاله‌ای است که با همکاری پرفسور اتان کولبرگ (Etan Kohlberg) نوشته شده است. این مقاله در *Journal asiatique*, 293, 2005, 2, p. 663-722 به چاپ رسیده است.

می‌دهد. قطعاً مضمون و اعتبار نسخه نوشته وحی [یعنی قرآنی که اکنون در دست] از تاریخ و تاریخ‌گذاری نگارش قرآن جدا نیست. واضح است که تدوین نهایی متن قرآن هر چه به زمان وحی نزدیک‌تر باشد، خطر تحریف کمتر می‌شود. مدعای اصلی رایج‌ترین سنت محافظه‌کاری این است: تصمیم به جمع‌آوری قرآن بلافاصله بعد از رحلت پیامبر (ص) در سال ۱۱ هجری، در زمان ابوبکر، خلیفه اول، گرفته شد و نسخه‌ای رسمی که کاملاً به وحی وفادار بود وجود داشت؛ اما شکل‌گیری نهایی آن تا اواخر خلافت عثمان، تقریباً سی سال پس از رحلت رسول خدا (ص)، به درازا کشید. بنابراین بسیار اهمیت دارد از خود پرسیم قرآنی که امروز همه می‌شناسند و به اتفاق آن را «متن رسمی عثمان» می‌نامند، چه زمانی و تحت چه شرایطی جمع‌آوری شده و تا چه حد به «پیام آسمانی» که پیامبر (ص) دریافت کرده وفادار است و مسلمانان صدر اسلام با این مسئله چگونه برخورد می‌کرده‌اند.

در این مورد، حداقل در زمان حاضر، نسخه‌های خطی هیچ کمکی به ما نمی‌کنند. در واقع، هیچ نسخه‌ای که دست‌نویس پیامبر (ص) (اکنون می‌دانیم که ایشان بی‌سواد نبوده‌اند)^۱ و یا یکی از صحابه باشد وجود ندارد. قدیمی‌ترین نسخه خطی کامل قرآن متعلق به قرن سوم هجری است. نسخه‌های بسیار قدیمی متعلق به دوره قبل از عباسی بسیار نادرند و تکه‌تکه بودن این نسخه‌ها تاریخ‌گذاری‌شان را دشوار و محل مناقشه ساخته است. چند گزیده از قرآن بر روی پاپیروس و پوست کشف شده است که بعضی از محققان آنها را مربوط به پایان قرن اول و آغاز قرن دوم دانسته‌اند؛ ولی چند محقق دیگر این نظرها را مردود دانسته‌اند. در طی یک قرن گذشته هیچ نظریه‌ای نتوانسته است مورد اتفاق نظر همه دانشمندان قرار گیرد.

^۱ این جمله عقیده مرسوم عموم مسلمانان است. هرچند برخی از علمای متقدم و متأخر مخالف این عقیده بوده‌اند ولی عقیده رایج این است که پیامبر (ص) بی‌سواد بوده‌اند. برای دیدن استدلال‌های موافق این عقیده رک: مطهری، مرتضی (۱۳۴۳)، پیامبری، قم: دفتر انتشارات اسلامی. به نظر می‌رسد عمده استدلال‌های موافقان و مخالفان حول بحث بی‌سوادی پیامبر بر اساس معنای کلمه «اشی» است. برای بررسی منسجمی درباره موضوع چه در نزد قدما و چه محققان معاصر مسلمان و غیر مسلمان رک:

برای بررسی جنبه‌های مختلف پاسخ، بهتر است سراغ منابع اطلاعاتی دیگر برویم و از *فقه اللغة تاریخی (philologie historique)* متن قرآن شروع کنیم که، از منظری کلی‌تر، در حوزه مطالعات انتقادی تاریخ نگارش در اسلام قرار دارد. در قرن نوزدهم میلادی آلویز اسپرنگر (Aloys Sprenger) در اثر معروفش *زندگی محمد [ص]* درباره نگارش (کتابت)، این نظر را ارائه کرد که نگارش کتاب، به معنای واقعی کلمه، امری متأخر است. در واقع او بین دفترچه یادداشت که از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته است و کتاب‌ها که متعلق به قرن دوم و سوم هستند، تفاوت آشکاری قائل شد (اسپرنگر، ۱۸۹۶: XCIII/۳). این نظریه به‌وسیله گلدتسیهر در تحقیق اصلی‌اش درباره شکل‌گیری و گسترش حدیث ادامه و تکامل یافت و به‌وسیله مارتین هارتمن به نتیجه رسید. این روش، علی‌رغم انتقادات غالباً معتبری که به آن می‌شد، تا آغاز نیمه دوم قرن بیستم در میان پژوهشگران روش غالب و برتر باقی ماند. با این حال در دهه شصت میلادی، چرخشی سرنوشت‌ساز رخ داد و این نظریه شدیداً مورد بحث و مجادله قرار گرفت. اولین دلیلش انتشار دو اثر به یادماندنی بود که ایده وجود نوشتار نظام‌مند از زمان‌های بسیار دور در میان باسوادان سرزمین اسلام را تقویت می‌کردند: *مطالعاتی در ادبیات عربی* پاپیروسی نوشته نبیه عبود (عبود، ۱۹۵۷-۱۹۷۲) و بعد از آن *تاریخ نگارش‌های [دست‌نوشته‌های] عربی* نوشته فؤاد سزگین (سزگین ۱۹۶۷-۱۹۸۴). این دو اثر ادعا می‌کنند که این نوع نوشتن - در این مورد منظور نوشتن شعر است - از دوران پیش از اسلام در میان اعراب وجود داشته است و به واسطه ظهور اسلام مجموعه‌ای نوشتاری، به‌خصوص در دوره امویان یعنی بین سال‌های ۴۰ تا حدود ۱۳۴ هجری، گسترش یافته است. این نظریه که مدعی قدمت نوشتار بود مدتی طولانی و به طرز بسیار عالمانه، به‌خصوص از سوی دانشمندان آلمانی، مورد بحث قرار گرفت. شاخص‌ترین مخالفان و منتقدان این نظر رودلف زلهایم (Rudolf Selheim) و اشتفان لدر (Stefan Leder) هستند. دیگران مانند مانفرد فلاینش‌هامر (Manfred Fleischhammer)، والتر ورک‌مایستر (Walter Werkmeister) یا سباستین گوتتر (Sebastian Günter) بدون اینکه آشکاراً از نظریه سزگین دفاع کنند، قدمت شکل خاصی از نوشتار را پذیرفته‌اند. در پایان، گرگور شویلر متخصص انتقال متون در اسلام با ادامه و تحلیل مطالعات پیشین و با استفاده از مقاله‌های بسیار زیادی که عمدتاً در مجله *Der Islam* منتشر شده بودند، مسئله را ماهرانه

جمع‌بندی کرد. او با کاربرد دو اصطلاح یونانی *syngramma* و *hypomnema* در تاریخ متون اسلامی توانست بین دو عمل «نوشتن» که همیشه منجر به انتشار نمی‌شود و عمل «انتشار» که مدت‌ها تنها به شکل شفاهی انجام می‌پذیرد، تقسیم‌بندی معتبری ایجاد کند (شویلر، ۱۹۹۶).

دومین دلیلی که ثوری «کتابت متأخر» را با مشکل مواجه کرد کشف رو به افزایش منابع بسیار قدیمی بود. منابعی مطمئن و سترگ که عمدتاً مربوط به نیمه دوم قرن دوم هستند؛ مانند اثر بزرگ *الردة و الفتح* منسوب به سیف بن عمر، *تاریخ المدینة* نوشته ابن شبه (سه جلد) و همین‌طور *المصنف* نوشته عبدالرزاق الصنعانی (یازده جلد). به نظر می‌رسد وجود چنین آثار بزرگی، نشان آشکاری از تثبیت شدن سنت کتابت حداقل تا آغاز قرن دوم و حتی پایان قرن اول هجری است.

دو گرایش علمی

متخصصان متن و تاریخ جمع‌آوری قرآن در تاریخ‌گذاری با مسائل همانندی مواجه‌اند. در برخورد با مشکلات و تضادهایی که در نوشته‌های مسلمانان هست - به‌ویژه به دلیل فاصله میان تاریخ پذیرفته‌شده سنتی نگارش نهایی قرآن (در دوره خلافت عثمان، از سال ۲۳ تا ۳۵ هجری) و اولین منابعی که این اطلاعات را گزارش کرده‌اند - دو شیوه در پژوهش‌های غربی قابل تشخیص است؛ بر اساس اصطلاحات گرگور شویلر می‌توان یکی را کلان‌انتقادی (*Hypercritique*) و دیگری را انتقادی (*Critique*) نامید.

روش کلان‌انتقادی روش دانشمندانی است که کاملاً یا تقریباً همه سنت نوشتاری مسلمانان را رد می‌کنند. آنها به‌خصوص به دوره طولانی انتقال اطلاعات نوشته‌شده، اختلافات و تضادهای بسیار زیاد نویسندگان و کاتبان، وجود نداشتن نهاد کنترل‌کننده انتقال، وجود خطاهای انکارناپذیر تاریخی، و روایت‌های عجیب و غریب و یا کثرت افسانه‌ها استناد می‌کنند. در آغاز قرن بیستم لئون کسانا (*Leone Caetani*) و هانری لمانس (*Henri Lammens*) متعلق به این جریان بودند. با بررسی‌های آلفونس مینگانا، متخصص زبان عربی و سریانی، درباره انتقال متن قرآن گامی مهم در این حوزه برداشته شد (مینگانا، ۱۹۱۵-۱۹۱۶). او با ادامه و گسترش قابل ملاحظه نظرات پل کازانوا (*Paul Casanova*) درباره نقش اساسی خلیفه اموی عبدالملک بن مروان (حکومت ۶۵-۸۶) و حکمران او

حجاج بن یوسف در مقابله نهایی متن قرآن، بیش از همه، بر غیرقابل اعتماد بودن منابع اسلامی مربوط به جمع‌آوری قرآن تأکید کرد؛ در واقع، بنا بر نظر او، میان روزگار پیامبر (ص) و قدیمی‌ترین منابع روایت‌های نگارش متن قرآن، یعنی طبقات ابن سعد و صحیح بخاری، دو قرن فاصله است. (اما واقعیت این است که بعد از مینگانا منابع قدیمی‌تری منتشر شدند) او با دقت نظر فراوان از چند منبع سریانی مربوط به دو قرن اول هجری در منطقه مسیحیت شرقی استفاده کرد و به این نتیجه رسید که نسخه رسمی قرآن تا پایان قرن هفتم میلادی وجود نداشته است؛ یعنی «مصحف عثمان» باید در دوره عبدالملک به صورت نهایی گردآوری و تدوین شده باشد.

گرایش کلان‌انتقادی در میان طرفدارانش محققان معروفی مانند یسف شاخت (Joseph Schacht) و رژیس بلاشر (Régis Blachère) دارد. این گرایش با دو کتاب جنجالی جان ونزبرو به نقطه اوج خود رسید: مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای (ونزبرو، ۱۹۷۷ و ۱۹۸۷). جان ونزبرو، مانند پیشینیانش، صحت تاریخی گزارش‌های مربوط به متن منقح قرآن را که در سنت اسلامی نقل شده‌اند زیر سؤال می‌برد و مدعی می‌شود که ممکن نیست قرآن تا پایان قرن دوم و حتی ابتدای قرن سوم شکل نهایی‌اش را پیدا کرده باشد. به دلایل متعددی محققان بعدی — نه تنها مخالفان روش کلان‌انتقادی بلکه شاگردان و ادامه‌دهنده‌گان روش ونزبرو، مانند پاتریشیا کرونه و مایکل کوک، نیز — تاریخ‌گذاری بسیار متأخر او را رد کردند. کرونه و کوک در ماجریسم (۱۹۷۷) در تاریخ‌گذاری نسخه نهایی و رسمی قرآن به نظریه مینگانا بازگشتند.

اما پژوهشگران روش انتقادی بر این باورند که از بررسی علمی سنت نوشتاری اسلامی می‌توان به خوبی گزارش‌ها و اطلاعات کم‌وبیش قابل قبولی استخراج کرد؛ اطلاعاتی نیز وجود دارد که نمی‌توان آنها را پذیرفت. در واقع اینجا مسئله اصلی پیدا کردن معیارهای مناسب ارزیابی برای ایجاد این تمایز است. برای مثال، می‌توان با ترسیم موقعیت و فضای دقیق گرایش‌های دینی-سیاسی مؤلفان و جریان‌هایی که فلان متن در آن به وجود آمده است معیاری اساسی برای ارزیابی به دست داد. بخش عمده‌ای از بزرگ‌ترین دانشمندان قرن نوزدهم و اخلاف آنها در قرن بیستم از چنین روشی بهره گرفته‌اند. نخستین مورد مؤلفان اثر معروف تاریخ قرآن هستند: اول تئودور نولدکه (Theodor Noldeke) که در سال ۱۸۶۰ روایت سنتی مسلمانان از تاریخ قرآن را

پذیرفت، سپس ادامه‌دهندگان راه او، گوتلف برگشترسر (Gothelf Bergsträsser) و اتو پرتزل (Otto Pretal)، در این میان فردریش شوالی (Friedrich Schwally)، مؤلف نسخه‌ی بازبینی‌شده‌ی بعد از ۱۹۰۹، با پیروی از روش گلدتسیهر در مطالعه‌ی حدیث، بسیاری از روایات سنتی موجود درباره‌ی لهجه‌ی قریشی قرآن و جمع اولیه‌ی آن به وسیله‌ی ابوبکر را رد کرد. او فقط این نظر را پذیرفت که بخش قابل‌توجهی از قرآن در همان زمان پیامبر(ص) شکل نهایی خود را یافته و جمع‌آوری نهایی نیز در زمان خلافت عثمان صورت گرفته است (شوالی، ۱۹۱۹: ۱/۲-۱۲۱). گرایش انتقادی در ادامه، چند مدافع مهم در بریتانیا، به‌خصوص ریچارد بل (بل، ۱۹۳۷-۱۹۳۹)، یافت. بل با در نظر گرفتن آیات به‌عنوان واحد اصلی وحی از نظریه‌ی بازبینی‌ها و اصلاحات گوناگون قرآن در زمانی بسیار قدیمی که بخش عمده‌اش بلافاصله بعد از رحلت رسول‌الله(ص) صورت گرفته است، دفاع کرد. موننگمری وات و رابرت ر. سرجنت (Robert R. Serjent) راه او را ادامه دادند. چند سال قبل از این دو نفر، دانشمند انگلیسی جان برتن یکی از به‌یادماندنی‌ترین آثار این گرایش را عرضه کرد: *جمع‌آوری قرآن* (۱۹۷۷). این اثر با *مطالعات قرآنی* ونزبرو در یک سال منتشر شدند.

علی‌رغم اینکه هر دو دانشمند بر پایه‌ی روش گلدتسیهر و شاخت برای بررسی اساسی صحت سنت اسلامی عمل کردند، ولی برتن در مورد تاریخ‌گذاری جمع‌آوری نهایی قرآن به نتایجی کاملاً متفاوت با نتایج ونزبرو رسید. برتن گزارش‌هایی را که مدعی بودند مصحف ابتدا در زمان ابوبکر و سپس در زمان عثمان جمع‌آوری شده است به‌عنوان «گزارش ایدئولوژیک» رد کرد؛ او این گزارش‌ها را ساخته‌ی علمای متأخر می‌داند. برتن بین «قرآن به‌عنوان سند» که بسیار قدیمی است و «قرآن به‌عنوان منبع» که متأخرتر است، تفاوت می‌گذارد تا نتیجه بگیرد که متن قرآن رایج اصولاً در زمان خود پیامبر(ص) تدوین شده است.

از میان هواداران متعدد روش‌شناسی انتقادی می‌توان از آلفرد ت. ولس (Aford T. Welch) و رودی پارت (Rudi Paret) و همین‌طور از گرگور شوپلر، که در این زمینه آشکارا به‌عنوان ادامه‌دهنده‌ی راه نولدکه شناخته شده است، نام برد. شوپلر با استناد به نسخه‌ی معروف قرآن صنعاء در یمن و پژوهش‌های گروه گرد رودیگر پوئین (Gerd Rubriger Puin) که با استفاده از روش کربن ۱۴ این نسخه را بین سال‌های ۳۷ تا ۷۱ - یعنی کمی بعد از

مرگ عثمان - تاریخ گذاری کرده‌اند، حدس‌های ونزبرو را کنار می‌گذارد. با وجود این، به علت عدم انتشار علمی این نسخه، معلوم نیست تکه‌های متعدد این نسخه قرآن که تا به امروز قدیمی‌ترین نسخه‌ای است که کشف شده، تمام قرآن را دربرمی‌گیرد یا نه. از سوی دیگر می‌توانیم از خودمان پرسیم چرا با گذشت چند دهه از کشف مهم این قرآن، پونین و همکارانش تنها چند مقاله کوتاه در این باره منتشر کرده‌اند (پونین، ۱۹۸۵ و ۱۹۹۶، لون بوتمر و دیگران، ۱۹۹۹).^۱

روش محققان انتقادی را می‌توان این‌طور جمع‌بندی کرد: یک منبع کهن یا یک روایت و محتوایش را باید تا جایی قابل قبول شمرد که دلیلی ارزشمند و بی‌طرفانه برای ردش پیدا نشود. در مقابل این گرایش، مایکل کوک، نماینده معروف روش کلان‌انتقادی، می‌گوید اگر هر آنچه را که دلایل مشخصی برای قبولشان نداریم رد کنیم، به احتمال زیاد به‌خوبی موفق می‌شویم که به واقعیت تاریخی نزدیک شویم.

هارالد موتسکی (Harald Motzki)، دانشمندی که طرفدار روش انتقادی است، به‌خوبی اختلاف شدید دانشمندان غربی در تاریخ‌گذاری نسخه نهایی قرآن را با گزارش نتیجه‌گیری‌های چهار تن از مهم‌ترین این دانشمندان به تصویر می‌کشد: به ترتیب زمانی، فردریش شوالی این نسخه را متعلق به دوره عثمان می‌داند، مینگانا متعلق به دوره عبدالملک، ونزبرو متعلق به ابتدای قرن سوم هجری و معاصرش جان برتن متعلق به زمان پیامبر(ص).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

چند مسئله مبهم در متن قرآن
جدا از مشکلاتی که منبعت از سنت نوشتاری اسلام است، عناصری درون‌متنی نیز در

۱. آنان علت مطالعات بسیار کمی که بر روی این نسخه انجام شده است را محدودیت‌های ایجاد شده توسط دولت یمن و موانع مختلفی که پیش روی محققان قرار می‌دهند ذکر می‌کنند. علاوه بر این، این نسخه تفاوتی جدی با متن رسمی قرآن دارد. مقالات فوق‌الذکر به چند مورد از این تفاوت‌ها اشاره کرده‌اند: به‌جز چند تفاوت رسم‌الخطی و معنایی جزئی، در ۲۲٪ از نهد و بیست و شش دسته از تکه‌های بررسی شده، ترتیب سوره‌ها کاملاً با ترتیب رایج متفاوت است؛ قطع آیت با هیچ یک از نظام‌های بیست و یک‌گانه مرسوم هماهنگی ندارد. آنچه قابل توجه است این است که ترتیب سوره‌ها بسیار شبیه مصحف اسی‌ابن‌کمب و ابن‌مسعود است که هر دو نزد شیعیان دارای ارزش خاصی بوده‌اند.

قرآن هست که برای شرق‌شناسان ایجاد پرسش می‌کند؛ برای مثال واژه‌ها و عبارات‌هایی هستند که نه تنها برای متخصصان مدرن، بلکه برای دانشمندان قدیمی مسلمان نیز همیشه رازآمیز باقی مانده‌اند. تفسیرهای (commentaires) این دانشمندان مسلمان قرون میانه همان اندازه که متعدّدند، متضاد هم هستند، تا جایی که گاه این تضاد در آثار یک مؤلف نیز دیده می‌شود. این تضادها نشان از تردیدها و یا حتی ناآگاهی محض و ساده دارد؛ برای مثال بررسی اصطلاح «الجزیة عن ید» (توبه: ۲۹) از پژوهش‌های اولیه فرانتس روزنتال (Franz Rosental) آغاز شده و تا بررسی دقیقی که اخیراً آری روبین (Uri Rubin) انجام داده ادامه یافته است. در این میان مقالات کلود کهن (Claude Cahen)، مایکل م. برومن (Michael M. Bravman) و میر ج. کیستر (Meir J. Kister) طی سالیان متمادی مجله عربیکا (Arabica) را تبدیل به تریبون بحث‌های عالمانه درباره این اصطلاح کرده است. کلمه «ایلاف» در سوره قریش نیز توسط هریس برکلند (Harris Birkeland)، مایکل کوک، پاتریشیا کرونه و آری روبین مورد بحث قرار گرفته است. دیوید پاورز (David Powers) کلمه «کلالة» (نساء: ۱۲) را در نوشته‌های متعددی بررسی کرده است. همچنین فرانتس روزنتال، رودی پارت (Rudi Paret) و آن ا. امبروس (Anne A. Ambros) و چند تن دیگر غریب و مشکل بودن کلمه «صمد» را در سوره اخلاص مطرح کرده‌اند. می‌توان به این سیاهه — که کامل نخواهد شد — واژه «حنیف»، حروف مقطعه یا فواتح بعضی از سوره‌ها و یا همین‌طور واژه‌هایی چون «ابابیل»، «سجیل»، «قارعة» و «کوثر» را هم اضافه کرد.

پرسش اساسی‌ای که باید از کسانی که با بحث جمع‌آوری و تکوین قرآن سر و کار دارند پرسید این است که به چه دلایلی دانشمندان مسلمان از گذشته بسیار دور، چند دهه پس از رحلت پیامبر (ص)، معنای این واژگان، اصطلاحات و حروف اسرارآمیز مقطعه را نمی‌دانستند (و حتی هنوز هم نمی‌دانند)؟ مایکل کوک این ایده را مطرح می‌کند که معنای برخی کلمات قرآن از قبل از نگارش، یعنی چند دهه پس از رحلت پیامبر (ص)، دیگر در دسترس نبوده‌اند و بسیاری از اصطلاحات موجود در متن قرآن، به دلایلی، دیگر در آن زمان استفاده نمی‌شدند (کوک، ۲۰۰۰: ۱۳۷-۱۳۸).

گسست دیگری هم در حوزه فقه هست. یوسف شاخمت در اثر سترگش با نام ریشه‌های فقه اسلامی (Origins of Muhammadan Jurisprudence) اعلام کرد بخش عمده حقوق

اسلامی‌ای که ما از قرن دوم هجری می‌شناسیم غیرقرآنی است. در ادامه، جان برتن با تحقیقاتش روی قوانین ارث، حقوق بیوگان یا سنگسار زانی، دیوید پاورز با نوشته‌هایش درباره حقوق ارث و یا جرالد هاوتینگ (Gerald Hawting) با تحلیل مسئله حقوق زن مُطلّقه در دوران عده، نشان دادند که با گذشت کمتر از یک قرن از رحلت پیامبر (ص)، نه تنها بعضی از جنبه‌های مهم حقوقی اسلام (به قول ساخت) دیگر قرآنی نبودند که گاه ضدقرآنی هم بودند. در تمام موارد بررسی‌شده، برداشت کلی این است که ظاهر قرآن و یا سخنان منتسب به پیامبر (ص) مورد غفلت قرار گرفته و یا عمل به آنها ترک شده بود. چرا؟ ممکن است دلایل مثلاً جمع‌آوری دیر هنگام و عدم اتفاق نظر در مورد قرآن باشد و یا ممکن است کاملاً به دلیل اتکای بیش از حد به رأی — نظر شخصی فقیه — باشد؛ رأی و نظری که برآمده از قرآن نبوده است. این مسئله همچنان بدون پاسخ مانده است.

این پرسش‌ها و گسستگی، که تا به حال جوابی که به اندازه کافی قانع‌کننده باشد برایشان یافت نشده است، زیربنای گرایش کلان‌انتقادی را تشکیل می‌دهند. در اینجا بررسی تزه‌های رادیکال‌ترین و بی‌شک معروف‌ترین نماینده این گرایش، جان ونزبرو، خالی از فایده نیست (ونزبرو، ۱۹۷۷؛ همان، ۱۹۸۷). از نظر او قرآن نه ریشه در شبه‌جزیره عرب دارد و نه حتی در اسلام. [به نظر او] در واقع، اعراب جامعه دینی جدیدی ایجاد نکردند بلکه سرزمین مادری‌شان را به قصد جهان‌گشایی ترک کردند. بعد از فتوحات و خارج از شبه‌جزیره بود که یک «محیط فرقه‌ای» در خاورمیانه، به‌خصوص عراق، یافتند و با بازنویسی تاریخشان و کاملاً عربی کردن آن، به تدریج به سازگاری با این «محیط» و سازگار کردن محیط با روش خودشان پرداختند. با در نظر گرفتن این مسئله، قرآن از میان منابع متعدد و در فرایندی پدید آمده است که واعظان مردمی (قصاص و جمع آن قُصاص) در آن نقش اول را بازی می‌کردند؛ وعظ مردمی همان قدر که ابزار انتقال بوده، ابزار شرح و تفسیر سخنان پیامبر (ص) هم بوده است؛ و این شرح و تفسیر به‌شدت متأثر از محیط فرقه‌ای بوده است. با توجه به اینکه کتاب مقدس مسلمانان ریشه در آبشخورهای متعدد و گونه‌گونی دارد، به هیچ وجه نمی‌توان به آن جدای از این آبشخورها نگریست. تثبیت متن آن‌چنان با تأخیر صورت گرفت که نمی‌توان متن نهایی آن را پیش از سال ۱۸۰ هجری، دوران ابتدایی حکومت عباسی، تاریخ‌گذاری کرد.

با وجود اینکه استدلال‌های ونزبرو غالباً محکم و بلیغ هستند، اما نظرش در باب تاریخ تثبیت نسخه نهایی قرآن دیگر قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. جدا از دلایلی که تا به حال مطرح شده است، با در نظر گرفتن ادله دیگر دانش‌ها مثل کدیکولوژی (Codico-lagie)، باستان‌شناسی و کتیبه‌شناسی هم این تاریخ‌گذاری قابل دفاع نیست؛ علاوه بر نسخه صنعا، پاره‌های خربة المرء (در شبه جزیره) نشان از یک متن تثبیت‌شده در پایان دوره اموی دارد. این پاره‌ها حاوی آیه‌های ۱۰۲ به بعد سوره آل‌عمران هستند که آدولف گرومان (Adolf Grohmann) آنها را کشف و میرکیستر تحلیلشان کرده است. به نظر هاینز و سکوت (Sakkout) «پاپیروس نویبانی» (Papyrus nubien) مربوط به سال ۱۴۸ هجری نیز مؤید نظر اخیر است؛ این سند حاوی دو نقل قول از قرآن است که با جمله «قال الله عز و جل فی کتابه» آغاز می‌شوند. گواه دیگر، سکه‌های کشف‌شده مربوط به دوره اموی هستند که پاتریشیا کرونه و مارتین هاینز آنها را مورد مطالعه قرار دادند. بر روی این سکه‌ها از حضرت محمد (ص) با عنوان فرستاده خداوند نام برده شده و چند نقل قول هم از قرآن آمده است. گزارش‌های مربوط به جمع نظام‌مند قرآن در زمان خلافت ابوبکر در منابع قدیمی مانند *الردة و الفتح منسرب* به سیف بن عمر (و. ۱۸۴)، *الجامع* نوشته عبدالله بن وهب (و. ۱۹۷)، *مسند طرابلسی* و یا کتاب *فضائل القرآن* اثر ابو عبید القاسم بن السلام (و. ۲۲۴) آمده است. هارالد موتسکی در آخرین اثرش به گونه‌ای قانع‌کننده نشان می‌دهد که تقریباً تمام این گزارش‌ها از طریق دانشمندان و محدث مشهور، ابن شهاب زهری (و. ۱۲۴)، به دست ما رسیده‌اند (موتسکی، ۲۰۰۱: ۲۲-۲۹). این مطالب دوباره ما را به تاریخی برمی‌گردانند که مینگانا از آن دفاع می‌کرد، یعنی دوران اولیه حکومت اموی. این تاریخ بسیار قدیمی است؛ اما به هر صورت، چند دهه بعد از سومین خلیفه است؛ چند دهه‌ای که چند قرن به شمار می‌آیند، زیرا در میان این دو دوره پیامدهای عظیم جنگ‌های داخلی و نتایج فتوحات بزرگ و برق‌آسا، تاریخ و ذهنیت مسلمانان متقدم را زیر و رو کرد.

تردید و تضاد در منابع اسلامی

سنت نوشتاری اسلامی نیز، مانند پژوهش‌های غربی درباره تاریخ و متن قرآن، حاوی حوزه‌هایی مبهم و تضادهایی پنهان ولی معنادار است. این مطالب نشان از آن دارند که

نگارش نهایی قرآن دیرتر از آن زمانی صورت گرفته است که سنت اسلامی نهایتاً مطمح نظر دارد.

بر اساس رایج‌ترین روایت در سنت اسلامی و اقوال مشهور، بعد از رحلت پیامبر (ص) هیچ مصحف کاملی که به تأیید آن حضرت (ص) رسیده باشد وجود نداشته است. گزیده‌های کوتاه و بلند نوشته شده بر روی انواع مختلف اشیاء نزد اصحاب نگهداری می شده است. اولین بار ابوبکر به پیشنهاد عمر، جانشین آینده اش، تصمیم به جمع و مقابله مصاحف به سرپرستی زید بن ثابت گرفت. زید در آغاز مردد بود. جمع و مقابله منجر به تدوین یک نسخه شد که در سنت به آن «ما بین الدفتین» گفته شده است. بعد از فوت عمر این نسخه در میان خانواده او باقی ماند. حفصه، یکی از زنان پیامبر (ص) و دختر عمر، آن را به ارث برد. به جز این مصحف، مصاحف دیگری هم وجود داشتند که شایان توجه بودند. معروف‌ترین این مصاحف متعلق به علی بن ابی طالب (ع)، ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود و یا ابوموسی اشعری بودند. خلیفه سوم، بر اساس پیشنهاد فرمانده مشهورش حدیفة، تصمیم گرفت نسخه‌ای نهایی و رسمی از متن قرآن آماده سازد: المصحف الإمام (به معنای الگو) یا المصحف العثماني. این وظیفه به زید بن ثابت واگذار شد تا با کمک انجمنی از قریشیان (عجیب اینکه منابع در مورد تعداد و هویشان اتفاق نظر ندارند) این کار را سامان دهد. در تدوین این مصحف از مصحفی که نزد حفصه بود استفاده کردند. سپس عثمان این نسخه مقابله شده را رسمی و اجباری اعلام کرد و آن را به شهرهای بزرگ امپراتوری اسلامی فرستاد تا همه جا به عنوان الگوی مرجع مورد استفاده قرار گیرد. خلیفه در آخر برای تکمیل کارش دستور داد که همه مصاحف دیگر را از بین ببرند. چند قرن طول کشید تا این نسخه نهایی به عنوان «متن مقبول» (textus receptus) مورد پذیرش عموم مسلمانان قرار گیرد.

اختلاف درباره ماهیت و انتقال متن

در قدم اول، پژوهش‌های فقه اللغوی نشان می دهند که مهم‌ترین اصطلاحات تحقیق ما در زمان‌های بسیار دور نیز به نظر گنگ و دو پهلو بوده‌اند. اول از همه خود واژه «قرآن» است که گاه به سخنان پیامبر (ص) اطلاق می شده است. در چند منبع به نظر می رسد که قرآن اسم عام است و به تمام گفته‌های پیامبر (ص) اطلاق می شده است. بر اساس

سخنی که ابن‌سعد از سلمه الجرمی صحابی نقل کرده است، او «قرآن‌های بسیاری (قرآناً کثیراً) از محمد[ص]» درباره احکام نماز (الصلوة) جمع کرده است^۱ (ابن‌سعد، ۱۹۸۵: ۸۹/۷-۹۰). به نظر می‌رسد تفاوت روشن میان حدیث و قرآن متأخر باشد؛ مثلاً در مکتوبی که منسوب به پیشوای شیعیان زیدی، زید بن علی، است، دو حدیث با عبارت «محمد[ص] گفت» شروع می‌شود که محتوایشان با اندکی تغییرات ناشی از سبک، در آیه ۵۶ سوره مائده و آیه ۲۴ سوره انبیاء دیده می‌شوند. برعکس این مصداق، در آیه چهارم سوره انبیاء قرائت یک کلمه بین «قَالَ» و «قُل» است و میان مفسران اختلاف شدیدی وجود دارد که این کلام پیامبر است یا دستور خداوند. آلفرد لویی دو پرمار (Alfred-Louis de Prémare) با توجه به خطبه موسوم به *خطبة الوداع* — که پیامبر(ص) کمی پیش از رحلتش ایراد کرده بود — نمونه معتبر دیگری از عدم تمایز میان حدیث و قرآن در آغاز اسلام را بررسی کرده است. بخش‌هایی از این خطبه، مخصوصاً جاهایی که مربوط به زنان و ماه‌های حرام است، با اندک تفاوت‌هایی در قرآن موجودند (دو پرمار، ۲۰۰۱: ۳۰۱-۳۱۰). آخرین مورد نیز پدیده غریب احادیث قدسی است که از سوی خداوند هستند اما در سنت به پیامبر(ص) نسبت داده شده و نهایتاً در قرآن هم نیامده‌اند.

پرمار همین‌طور به مشکل بودن ریشه «جمع» در اصطلاح رایج «جمع القرآن» (۲۰۰۲: ۲۸۳-۲۸۴) اشاره می‌کند. این ریشه معنی «جمع کردن» و «گرد آوردن» را در بردارد؛ ولی بسیاری از فرهنگ‌نویسان مسلمان تأکید کرده‌اند که ممکن است معنی «حفظ کردن» و «به ذهن سپردن» را هم بدهد؛ برای این معنای دوم فعل معینی (حفظ) وجود دارد. همچنین در روایات متعددی نقل شده است که قرآن ابتدا «در سینه‌های مردمان جمع شده» — یعنی آن را حفظ کرده‌اند — و سپس توسط تنی چند از صحابه جمع (گردآوری) شده است. به نظر می‌رسد که ابهام موجود در فعل «جمع» عمدی است و ریشه آن تلاش برای فرار از تضادهای بسیار آشکاری است که در روایات مربوط به جمع‌آوری قرآن وجود دارد و یا آنکه برای پنهان کردن کشمکش‌هایی است

۱. می‌دانیم قرآنی که اکنون در اختیار ماست بسیار کم در مورد نماز سخن گفته است.

که حول این موضوع میان گرایش‌های مختلف دینی-سیاسی بالا گرفته بود. حضرت علی(ع) نیز کمی بعد از رحلت پیامبر(ص) گفته بود که تمام قرآن را در مصحفی جمع کرده است. حال آنکه ابن‌ابی‌داوود که این روایت را در کتابش *المصاحف* نقل کرده است بلافاصله می‌گوید که منظور علی(ع) از عبارت «جمعت القرآن کله» این است که «من تمام قرآن را از حفظ هستم» (۱۹۳۷: ۱۰). همین‌طور مشکل آن‌جا بیشتر می‌شود که خود قرآن می‌گوید: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۷). در اینجا گوینده کیست و واژه‌های «جمع» و «قرآن» دقیقاً چه معنایی دارند؟ مفسران در این مورد اتفاق نظر ندارند.

یک نکته مبهم دیگر: در روایات متعددی نقل شده است زمانی که ابوبکر و عمر زید را مأمور نگارش قرآن کردند، او ابتدا از این تصمیم عصبانی شده بود: «شما می‌خواهید کاری کنید که خود پیامبر نکرده‌؟». آیا پیامبر(ص) هم می‌خواست که قرآن نیز مانند شعر به شکل روایت شفاهی باقی بماند؟ اگر این‌طور باشد کارهای پدر ادموند بک (Edmond Beck) اهمیت خاصی می‌یابند. او اولین کسی بود که به شباهت بسیار اولین قرآء قرآن با روایت کهن شعر عربی در دوران پیش از اسلام اشاره کرد. این روایت ناقلین شعر، خصوصاً به شکل شفاهی، بودند. حال آنکه برای این روایت تغییرات اساسی‌ای که ما در خوانش شعرها مشاهده می‌کنیم نه تنها عیب شمرده نمی‌شد بلکه مطلوب هم بود؛ زیرا به آنها اجازه اصلاح شعر را می‌داد. به نظر ادموند بک همواره باید این احتمال را در نظر گرفت که قرآء اولیه از طریق فعلیتی که تا میانه قرن دوم داشتند، اختلاف قرائات را امتیازی برای بهبود زبان قرآن در نظر می‌گرفتند؛ البته این تغییرات در نسخه‌های مختلف بسیار جزئی بوده است. از اینجاست که شاید این حدیث منسوب به پیامبر(ص) در ستایش از قرآء اولیه درست باشد: «در مصحف، اصطلاحات لهجه‌ای وجود دارد؛ ولی عرب آنها را تصحیح می‌کند». بنا بر روایت طبری کسانی که شدیداً به عثمان بابت رسمی کردن مصحفش اعتراض کردند قرآء و متخصصان زبان عربی بودند: «قرآن بسیار بود. تو همه را کنار گذاشتی جز یکی را.» (طبری، ۱۸۷۹-۱۹۰۱: ۲۹۵۲/۱). همین‌طور انعکاسی از این اعتراضات را می‌توان در سخنی منسوب به عبدالله بن عمر، چهره برجسته قرآء، دید که در منابع متعدد و به صورت‌های مختلف آمده است: آنگاه که به عثمان می‌گوید: «اجازه نده کسی بگوید که تمام قرآن را در اختیار دارد. از کجا

بدانیم این تمام قرآن است؟ بسیاری چیزها از قرآن برای همیشه از بین رفته است [قد ذهب منه قرآنٌ کثیر]».

متون دیگری هم به حذف بخش‌هایی از قرآن و همچنین به اضافات اشاره کرده‌اند. اول حذفیات: ابو عبید القاسم بن سلام در *فضائل القرآن* به تعدادی از «سانسورهای» روی داده در متن قرآن اشاره کرده است که مربوط به زمان قبل از خلافت عثمان هستند. دو سوره کوتاه «الحفد» و «الخلع» آخر الامر در نسخه نهایی جای نگرفتند. این دو سوره در مصحف ابی‌ابن کعب و پاره‌های کوتاه منسوب به مصحف حضرت علی (ع) و عمر موجودند. این اتفاق برای چند آیه هم افتاده است — به خصوص آیه رجم و همین‌طور عبارت: «و لو کان لابن آدم وادیان من ذهب لاتبغی لهما ثالثاً و لایملأ بطن آدم إلا التراب و یتوب الله علی من تاب» (اگر فرزند آدم دو دره از طلا می‌داشت، باز دره سومی طلب می‌کرد. تنها خاک شکم فرزند آدم را خواهد انباشت. خداوند به سوی آنکه به او باز گردد باز می‌گردد). تا قرن چهارم بسیاری از شیعیان اعلام می‌کردند که نسخه رسمی قرآن نسخه‌ای است که بسیار سانسور شده و وحی حقیقی منزل بر پیامبر (ص) در آن تحریف شده است. به علاوه آنان در منابعشان قرائاتی را هم که در مصحف عثمانی نیامده بود ذکر می‌کردند. همین‌طور، بسیاری از قسمت‌هایی که از نسخه نهایی حذف شده، جداگانه در تاریخ قرآن نولدکه (۱۹۰۹-۱۹۳۸؛ ۱/۲۳۶-۲۶۱) نقل شده‌اند. در مورد اضافات نیز، گروه خاصی از خوارج، عجارده، و نیز بعضی از معتزلی‌ها معتقد بودند سوره «یوسف» جعلی است و بعداً به وحی حقیقی منزل بر پیامبر (ص) اضافه شده است. علاوه بر اینها، ابن مسعود معتقد بود که اولین سوره و همچنین دو سوره آخر مصحف رسمی جزو ادعیه هستند و نمی‌توان آنها را در شمار وحی قرآنی دانست. دست آخر، بر اساس گزارش منابع بسیار قدیمی، بسیاری از علمای دیگر — که اهل تسنن هم قبولشان دارند — صحت مصحف رسمی را زیر سؤال بردند (مدرسی، ۱۹۹۳). چنان‌که گذشت، «محافظان درست‌باوری» متأخرتر این‌گونه اطلاعات را مسکوت گذاشته‌اند.

وزن تاریخ

به نظر می‌رسد تدوین نهایی قرآن رابطه تنگاتنگی با کشمکش‌های سیاسی-دینی داشته

است. یکی از مؤیدهای این رابطه روایتی است که در صحیح بخاری و تفسیر طبری نقل شده است: اختلاف بر سر نحوه قرائت قرآن میان سربازان شامی و عراقی^۱ حدیفه، فرمانده فاتح ارمنستان در سال‌های ۲۲ تا ۲۶ هجری، را به وحشت انداخت. او از عثمان خواست که نسخه‌ای مکتوب و واحد از قرآن تدوین کند: «این امت را متحد کن پیش از آنکه مانند یهودیان و مسیحیان بر سر کتابشان اختلاف پیدا کنند». طبری اضافه می‌کند که در آن سپاه بر سر متن قرآن میان عراقیان و شامیان اختلاف درگرفته بود.

کمی پس از رحلت پیامبر(ص)، اعراب که عموماً تاجر بودند به فاتحان بزرگ تبدیل شده، پس از مدتی کوتاه صاحب قدرت و ثروت بسیار عظیمی شدند. به نظر می‌رسد چند تن از این حکمرانان فوق‌العاده ثروتمند، به‌ویژه، برای موضوع ما حائز اهمیت‌اند. پرمار برای گسترش این بحث در ادامه کارهای پل کازانوا، آلفونس مینگانا، پاتریشیا کرون و مایکل کوک، سه چهره را به‌عنوان نقش اول انتخاب می‌کند (دو پرمار، ۲۰۰۲: ۲۹۲-۳۰۱): اولین نفر عبیدالله بن زیاد (حکومت ۵۶-۶۷) حاکم معروف و خشن عراق است. او پسرخوانده ابوسفیان (که به خاندان قدرتمند حکمرانان اموی تعلق داشت) و یکی از آن تاجران ثروتمندی بود که به فاتحان بزرگ تبدیل شدند. عبیدالله بعد از فتح ماوراءالنهر، در سال‌های حکومت معاویه و یزید، حاکم عراق شد و در دوران حکومتش، قیام‌های شیعیان و خوارج را با قساوت هر چه تمام سرکوب کرد - به‌خصوص به شهادت رساندن امام حسین(ع) در کربلا. او که سیاستمدار ماهری بود، مروان را تشویق کرد تا برای خلافت در دمشق در برابر حاکم شورش‌گشا، ابن‌زبیر، بایستد. به این شکل مروان اولین خلیفه دوره دوم حکومت اموی شد. علاوه بر این، عبیدالله ادیبی بزرگ و عربی‌دانی چیره‌دست بود. ابوالفرج اصفهانی در *الأغانی* و همین‌طور یاقوت در *معجم‌الادباء* چند خطی را به او اختصاص داده‌اند. ابن‌ابی‌داوود سجستانی (قرن سوم) نوشته است که عبیدالله در تدوین متن قرآن دست داشته است. او کارپرداز ایرانی‌اش، یزید بن هرمز فارسی، را مأمور کرده بود که چیزهایی به متن اضافه کند؛ یزید بن هرمز گفته است: «عبیدالله دو هزار حرف [کلمه، جمله؟] به مصحف اضافه کرده. البته کارپرداز نه به هويت مصحف اشاره کرده است نه به وضعیت اضافات. بدون شک، چند پهلویی موجود در کلمه «حرف» مطمئناً تعمدی است و راه را برای فرضیه‌های مختلف باز می‌گذارد.

دومین شخصیت حجاج بن یوسف است. که او نیز در عهد اموی حاکم عراق بود و به اندازه عیدالله معروف است. او در زمان حکومت عبدالملک بن مروان به حکومت رسید. عبدالملک دومین و بدون شک مهم‌ترین خلیفه اموی در میان مروانیان است. در این دوره است که در واقع اولین جریانات سخت سنتگرا به وجود آمدند. جریاناتی که عمیقاً با مسئله مشروعیت دینی سیاسی در ارتباط بودند. در طول این دوران جنگ‌های بی‌وقفه داخلی، تصاحب نسخ قرآنی دارای اهمیت کلیدی شد. حجاج که خودش هم ادیب و هم عربی‌دان زبردستی بود بر خلیفه شورش مکه، ابن‌زبیر، غلبه کرد و [در نتیجه] بعد از ده سال (۶۲-۷۳) حکومت یک‌پارچه شد. طبری در تاریخش و جاحظ در *البیان* مثال‌هایی از نثر درخشان حجاج آورده‌اند. همچنین، تعداد بسیار زیادی از منابع نقل کرده‌اند که حجاج در [تدوین] متن قرآن دخالت فراوانی داشته است. بر اساس گزارش‌هایی که گاه متضادند حجاج اختلاف قرائات را تصحیح کرد، چند سوره و یا چند آیه را در جای درستشان قرار داد و شیوه نگارش را با ایجاد علامت زیر و زبر و مصوت‌ها که تا آن زمان وجود نداشت تکمیل کرد. بر اساس گزارش سمهودی، تاریخ‌نگار شهر مدینه، حجاج نسخه مقابله‌شده و نهایی خودش از قرآن را تدوین کرد و یک نسخه از آن را به مرکز ایالات بزرگ امپراتوری اسلامی فرستاد. او این کار را کرد تا این متن جایگزین متونی شود که خودش پیش از این در عراق از بین برده بود. بر اساس بعضی از روایات حجاج اولین کسی بود که چنین کاری کرد؛ اما بر اساس روایات دیگری، او نیز همان حرکت عثمان را در از بین بردن مصاحف موازی تکرار کرد. طبق بعضی از روایات، با همه این کارها مصاحف دیگر همچنان رواج داشتند و مصحف حجاج در زمان حکومت عباسی کاملاً از بین رفت. نام این حاکم عراق در متن معروف رديه‌نویس مسیحی-عرب، عبدالملیح الکندی، که احتمالاً متعلق به ابتدای قرن سوم است، آمده است. الکندی (یا کسی که به نام او نوشته است) در یکی از مکتوباتش می‌گوید: «بعد، دخالت حجاج بن یوسف [در متن قرآن] است که همه مجموعه‌ها را توقیف کرد. او چند آیه را حذف کرد. بنا به نظر برخی کارشناسان، آیات حذف‌شده مربوط به مردان بنی‌امیه و بنی‌عباس بودند و به آنان با اسم دقیقشان اشاره می‌کردند. از روی نسخه‌ای که مطابق متن مدون حجاج بود، شش نمونه تهیه شد: یکی به مصر فرستاده شد، یکی به دمشق، سومی به مدینه، چهارمی به مکه، پنجمی به کوفه و آخری

به بصره. او نیز مانند عثمان همه مجموعه‌های پیشین را در روغن داغ انداخت و از بین برد» (تارتار، ۱۹۸۵: ۱۹۰، متن عربی ص ۱۱۷).

سومین شخصیت خود عبدالملک (حکومت ۶۵-۸۱) است. بررسی تاریخ‌نگارانه پرمار — چنان‌که پیش از او پژوهش جرالدهاوتینگ درباره تاریخ اموی و همچنین مطالعه یهودا نوو (Yehuda Nevo) در باب مَهرشناسی و سکه‌شناسی آن دوره نشان داده بود — نشان‌دهنده این است که دوره خلافت عبدالملک در تبدیل اسلام به یک نظام دینی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است؛ عبدالملک می‌گوید: «من می‌ترسم در ماه رمضان بمیرم؛ من در این ماه به دنیا آمدم، در این ماه از شیر گرفته شدم و در این ماه قرآن را جمع کردم». مطمئناً، در اینجا نیز می‌توان ریشه «جمع» را مورد بحث قرار داد؛ اما با توجه به آنچه درباره دخالت دو حاکم عراق در [تدوین] متن قرآن در این دوره می‌دانیم، به نظر می‌رسد واژه جمع در اینجا بیش از «حفظ کردن» به «تدوین و جمع‌آوری» اشاره داشته باشد.

وجوه دیگری از حکومت عبدالملک نیز رابطه‌ای مستقیم با موضوع ما دارند. [یکی از آنها] نوشته مسجد قبة الصخره است که به دستور این خلیفه نوشته شده است. کریستل کسلر (Christel Kessler) و الگ گرابار (Oleg Grabar) ماهرانه این نوشته را تحلیل کرده‌اند. به نظر می‌رسد این نوشته اولین نگاره واقعی تاریخ‌گذاری شده است که تعریفی جزئی از توحید از نظر اسلام ارائه می‌دهد: قل هو الله أحد الله صمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً أحد. در داخل قبة الصخره، روی قسمت خارجی سباط هشت ضلعی، این متن با بسمله و «لا إله إلا الله» آغاز می‌شود. این نوشته بدون «لا إله إلا الله» همان سوره اخلاص است. اما چرا چنین اختلافی نسبت به متن قرآن وجود دارد؟ چرا «لا إله إلا الله» بلافاصله بعد از بسمله در قرآن نیست؟ این اختلاف در اثری چنین دقیق و به همان اندازه عیان نمی‌تواند حاصل غفلت باشد. آیا نمی‌توان دلیل آن را عدم تدوین متن قرآن تا آن زمان دانست (بلاشر، ۱۹۶۹: ۱۲۴/۲، پاورقی ۲)؟ جدا از کلامی بودن این متن، ما به جدلی بودن آن هم آگاهی داریم. باید بین عبارتهای توصیفی و جدلی

۱. رژیس بلاشر نیز به یک مشکل دیگر در رابطه با این سوره اشاره می‌کند، باید بدانیم که در مصحف ابن مسعود به جای الصمد، الواحد آمده است. در شش کتیبه داخل قبة الصخره چند اختلاف جزئی میان نوشته‌ها و آیات همانند آنها در قرآن وجود دارد.

که در قبه الصخره هستند تفاوت قائل شد؛ به خصوص که عبارت‌های جدلی در مقابل تثلیث و مسیح‌شناسی آئین مسیح قرار دارند؛ همچنین آن عبارت در آیه ۳۳ سوره توبه: «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون». از میان محققان، سلنج آری (Solange Ory) به درستی نشان داده است که کلمه «المشرکون» بر مسیحیان و یهودیان دلالت دارد. مسیحیان متهم به خداسپنداری مسیح و یهودیان متهم به خداسپنداری عَزِیر هستند (بر اساس آیه توبه: ۳۰). بنابراین و بر اساس مطالعات آمیکام الاد (Amikam Elad) و یهودا نوو اولین بزرگ‌داشت‌های واقعی از حضرت محمد(ص) به‌عنوان پیامبر دینی مستقل از مسیحیت و یهودیت نیز مربوط به دوره عبدالملک می‌شود. شاید عبدالملک به دنبال این بود که بیت‌المقدس را تبدیل به زیارتگاهی مهم مانند مکه کند. مکه ده سال بود که در تصرف خلیفه رقیب، عبدالله بن زبیر، بود. اما عبدالملک اهداف و غایات بزرگ‌تری را مدنظر داشت. تاریخ متقدم اسلام در واقع چند تصمیم جدی را مدیون اوست: عربی کردن زبان دیوان که تا آن دوره به‌وسیله رومی‌ها و ایرانی‌ها و به زبان خودشان اداره می‌شد، رسمی کردن وضعیت کافران ذمی - مسیحیان، یهودیان و نیز احتمالاً زرتشتیان - با وضع جزیه. جزیه علامت التزام آنها به حکومت اسلامی و محق بودن در حمایت‌شدن از سوی حکومت بود. علاوه بر اینها از دیگر کارهای او ضرب سکه اسلامی بدون تصویر بود که تنها منقوش به عبارت دینی به زبان عربی است.

در این پس‌زمینه، خلیفه نیز مانند بقیه حکمرانان اطرافش، نمی‌توانست به اهمیت اساسی تسلط بر مؤمنان بی‌اعتنا باشد. آنان می‌دانستند در جامعه‌ای که حرکت‌های اعتراضی دینی-سیاسی بسیار زیاد است، این تسلط تنها از طریق تسلط بر کتاب مقدس و البته تدوین آن امکان‌پذیر است. کتابی مدون، منحصر به فرد و مستقل از کتب مقدس پیشین - منظور مسیحی و یهودی - که بر اساس احکام دولتی تدوین یافته باشد، بهترین تضمین برای امنیت اعتقادی و البته سیاسی است. جالب است یادآوری کنیم که به نظر می‌رسد دومین منبع متنی اسلامی، یعنی حدیث هم اساساً در دوره عبدالملک تدوین گشته است. بنا بر تحقیقات گلدتسیهر، ما با اطمینان می‌دانیم که نگارش پراکنده حدیث پیش از این دوره آغاز شده است؛ اما تحقیقات هارالد موتسکی و میکائیل لکر (Michael Lecker) نشان می‌دهد اولین کسی که به صورت نظام‌مند به نگارش حدیث پرداخت

ابن شهاب زهري بود. او به دستور هشام (حکومت ۱۰۵-۱۲۷) اين کار را انجام داد. ابن شهاب دانشمند دربار پدر هشام، عبدالملک، نيز بود. بدین ترتیب، ابتکار ایجاد مصحف رسمی قرآن که در زمان عثمان آغاز شده بود در زمان عبدالملک یا کمی بعد به سرانجام رسید.^۱ در این میان، در پی فتوحات و با خواست حکمرانان مسلمان برای ایجاد تمایز آشکار میان دینشان با مسیحیت و یهودیت کاری جمعی و تدریجی — اعم از انشاء، بازنگاری، یکدست‌سازی، تدارک، اصلاح و غیره — صورت گرفت (زیلیو، ۲۰۰۴).

سنت اسلامی بر این تأکید می‌کند که تدوین نسخه رسمی قرآن بسیار قدیمی است (از زمان ابوبکر آغاز شده و در زمان عثمان پایان یافته است)؛ زیرا آنها به درستی می‌دانند که هر چه تدوین نهایی دیرتر باشد، خطر تحریف هم بیشتر است. حال آن‌که مثلاً، بنا بر روایت ابن ندیم (قرن چهارم)، تا قرن سوم نیز نمونه‌هایی از نسخه‌های موازی و غیررسمی ابی ابن کعب در منطقه بصره در جنوب عراق یافت می‌شده است. بدون شک مهم‌ترین نماد پذیرش دیرنگام قرآن رسمی محکومیت دو دانشمند، ابن مقسم و ابن شنبوذ، است که در آغاز قرن چهارم به دلیل استفاده از قرآنها غیررسمی محاکمه شدند. در پایان همین قرن، در سال ۳۹۸، جدالی میان شیعیان و سنیان در بغداد بر سر شرعی یا غیرشرعی بودن مصحف ابن مسعود در گرفت. در آخر، دادگاهی سنی رأی به انهدام آن داد. به علاوه، علی‌رغم تمام کوشش‌های «محافظان درست‌باوری» برای پنهان کردن این اختلافات، بررسی تردید و تضادهای موجود در منابع به روشنی نشان می‌دهد که در آغاز، حرکتی بزرگ در اعتراض به متن رسمی قرآن شکل گرفته بوده است. در واقع، در جامعه‌ای که نسخه‌های موازی ابزار مشروعیت گروه‌های مختلف دینی-سیاسی به شمار می‌آمده‌اند، نسخه معروف به «نسخه عثمانی» چند قرن طول کشید تا مورد قبول همه مسلمانان واقع شود.

۱. کمی بعد، اندکی از داده‌ها و اطلاعات تاریخی به این موضوع اشاره دارند؛ برای مثال قدیس یوحنا دمشقی، پس از اینکه دربار بنی‌امیه را رها کرد، رساله‌ای بر ضد اسلام نوشت که از آن چنین برداشت می‌شود که تا آن زمان متن قرآن هنوز کاملاً تثبیت نشده بوده است. او بین سال‌های ۷۰۰ تا ۷۰۵ میلادی در دربار اموی خدمت می‌کرده است که متقارن دوره پابانی حکومت عبدالملک است (یوحنا دمشقی، ۱۹۹۲: ۲۱۰-۲۷۷).

کتاب‌نامه

- ابن ابی داوود السجستانی، کتاب المصاحف، تصحیح آرتور جفری، در:
Jeffery, Arthur (1937), *Materials for the History of the Qur'ân: The Old Codices*, Le Caire, 1936, et Leyde: Brill, 1937, p.10.
- ابن سعد (۱۹۸۵)، *الطبقات الكبرى*، تصحیح احسان عباس، بیروت.
طبری (۱۸۷۹-۱۹۰۱)، *تاریخ الرسل و الملوک*، تصحیح دوخویه و همکاران، لیدن: بریل.
Abbott, Nabia (1957-1972), *Studies in Arabic Literary Papyri*, 3 Vol., Chicacago: ChicagoUniversity Press.
- Bell, Richard (1937-1939), *The Qur'ân* (traduction), Édinbourg: Edinburgh University Press.
- Blachère, Régis (1949), *Le Coran*, Paris : G. P. Maisonneuve.
- Burton, John (1977), *Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, Michael (2000), *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Crone, Patricia & Micheal Cook (1977), *Hagarism: The Making of Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Prémare, Alfred-Louis (2001), "Le discours-testament du prophète de l'Islam", dans Floréal Sanagustin (éd), *Paroles, signes, mythes: mélanges offerts à Jamel Eddine Benchelkh*, Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 301-310.
- (2002), *Les Fondations de l'Islam: entre écriture et histoire*, Paris: Le Seuil.
- Gilliot, Claude (2004), "Le Coran fruit d'un travail collectif?", dans Daniel De Smet, Godefroid de Callatay et Jan M. F. Van Reeth (éd), *Al-Kitâb: La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles: Acta Orientalia Belgica, p. 185-231.
- Jean, Damascène (1992), *Écrits sur l'Islam*, Paris: Le Cerf, édition de Raymond Le Coz.
- Mingana, Alphonse (1915-1916), "The transmission of the Kur'an", *Journal the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 5, p. 25-47.
- Modarresi, Hossein (1993), "Early debates on the integrity of the Qur'ân: A brief survey", *Studia Islamica*, 77, p. 5-39.

۱. این اثر به فارسی ترجمه شده است: بل، ریچارد (۱۳۸۱)، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن به زبان‌های خارجی.

۲. این اثر به فارسی ترجمه شده است: مدرسی، حسین (۱۳۸۰)، *دبررسی سنجیده‌های دیرین درباره‌ی تحریف قرآن*، ترجمه محمدکاظم رحمتی، *صفت آسمان*، شماره ۱۱، ص ۷۸-۴۱.

- Motzki, Harald (2001), "The collection of Qur'an: A reconsideration of western views in light of recent methodological developments", *Der Islam*, 87, p. 1-34.^۱
- Nöldeke, Theodor et al. (1909-1938), *Geschichte des Qur'ans*, Leipzig, 3 vol. (réimpression Hildesheim-New York, 1970 en un volume).
- Puin, Gerd R. (1985), "Methods of Research on Qur'anic Manuscripts: A Few Ideas", in *Maṣāḥif Ṣan'ā*, p. 9-17;
- (1996), "Observation on early Qur'ān manuscripts in Ṣan'ā", in Stefan Wild (ed), *The Qur'ān as Text*, Leyde: Brill, p. 107-111.
- Schoeler, Gregor (1996), *Charakter und Authentie der muslimischen über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York: W. de Gruyter.
- Schwally, Friedrich (1919), "Die Sammlung des Qur'āns", dans Nöldeke(1909-1938) vol. II, 1919, p. 1-121.
- Sezgin, Fuat (1967-1984), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyde: Brill.^۲
- Sprenger, Aloys (1869) *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2^e édition, Berlin: G. Parthey.
- Tartar, Georges (1985), *Dialogues islamo-chrétiens sous le calife al-Ma'mūn (813/834). Les épîtres d'al-Kindī*, Paris : Nouvelle Éditions latines.
- von Bothmer, Hans Casper Graf, Olig, Karl-Heinz & Puin, Gerd R.(1999), "Neue Wege der Koranforschung", *Magazin Forschung*, Universität Saarlands, 1, p. 33-46.
- Wansbrough, John (1977), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Londre: Oxford University Press.
- (1987), *Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Londre: Oxford University Press.

۱. این اثر به فارسی ترجمه شده است: موتسکی، هارالد (۱۳۸۵) *جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات روش‌شناختی*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، *هفت آسمان*، شماره ۳۲، صص ۱۵۵-۱۹۶.

۲. این اثر به فارسی ترجمه شده است: سزگین، فواد (۱۳۸۰)، *تاریخ نگارش‌های عربی، ترجمه و تدوین و آماده‌سازی مؤسسه فهرستگان، به اهتمام خانه کتاب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*