

جمع قرآن

بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو پیشرفت‌های روش‌شناختی جدید*

هارالد موتسکی

ترجمه: فروغ پارسا**

چکیده

مسئله جمع و تدوین قرآن کریم و بررسی احادیث مربوط به آنان یکی از مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی است. عالمان اسلامی علاوه بر اهمیت خود موضوع از آن‌رو که فضل جمع قرآن را به خلیفه‌ای خاص نسبت دهند، درباره آن بحث کرده‌اند. اما دانشمندان غربی انگیزه‌های دیگری برای تحقیق در این مسأله داشته‌اند. خاورشناسان در مطالعات قرآنی خود همواره در پی مقایسه قرآن کریم با کتب مقدس در ویژگی‌های مختلف بوده‌اند و سعی کرده‌اند خاستگاهی یهودی برای قرآن و مفاهیم آن اثبات کنند. از سوی دیگر مشاهده می‌شود مناقشات مربوط به تاریخ تدوین متن عهدین را به تاریخ تدوین قرآن نسبت داده‌اند. پس از نولدکه، دانشمند آلمانی که دیدگاه مسلمانان در جمع قرآن را تقریباً پذیرفته است، خاورپژوهان دیگر در پی نقد و رد آرای مسلمانان در این باره بوده‌اند. پرفسور هارالد موتسکی در این مقاله، با استفاده از منابع و مآخذ متقدمی که اخیراً در دسترس قرار گرفته‌اند و نیز با به کار بردن روش‌های پژوهشی نوین در مطالعات تاریخی، همه احادیث جمع و تدوین قرآن با نقل‌های گوناگون آن در منابع متقدم و متأخر را بررسی کرده و با روش

The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments, Harald Motzki, Der Islam, 78, p. 1-31.

این مقاله نخستین بار در سمپوزیوم «مطالعات قرآنی در آستانه قرن بیست و یکم» در لیدن، در ژوئن ۱۹۹۸ ارائه شده است. ترجمه حاضر برگردان از متن انگلیسی است. لازم است از پیشنهاد‌های اصلاحی خانم‌ها دکتر نصرت نیل‌ساز و زهرا سادات مبلغ در این ترجمه سپاسگزاری کنم.

** ویرایش علمی: سید محمد علی رضوی.

تحلیل ترکیبی اسناد و متن ثابت می‌کند، مطالعات قبلی خاورپژوهان در این موضوع هم به لحاظ مقدمات و پیش‌فرض‌ها و هم به لحاظ روش‌شناسی و نتایج قابل نقد است. پرفسور موتسکی پس از تبیین آرای دانشمندان غربی و نقد تفصیلی آنها به این نتیجه می‌رسد که مطالعات مسلمانان در این موضوع معتبرتر و قابل استفاده‌تر از مطالعات غربی است. کلید واژه‌ها: تاریخ قرآن، احادیث جمع قرآن، خاورشناسان، تحلیل اسناد، حلقه مشترک، تحلیل اسناد و متن.

۱. قرآن به عنوان منبعی تاریخی

از آن زمان که قرآن وجود زمینی یافت، آن را به گونه‌های مختلف استفاده کرده‌اند. قرآن برای مسلمانان همواره مایه برکت و الهامات اخلاقی و دینی بوده است. دانشمندان اسلامی عمدتاً آن را به عنوان مبنای نظریه‌های فقهی و کلامی و به ندرت، در مباحث تاریخی صرف مطالعه کرده‌اند؛ در حالی که دانشمندان غربی (غیرمسلمان) در دوران جدید، بیشتر به جنبه‌های تاریخی قرآن علاقه‌مند هستند. در این رویکرد، قرآن به مثابه منبعی در بررسی رسالت تبلیغی محمد ﷺ، جزئیات سیره نبوی، و نیز به عنوان سندی از تاریخ صدر اسلام، و حتی به عنوان منبعی برای تحقیق درباره جامعه و دین عرب پیش از اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اگر کسی قرآن را چونان منبعی تاریخی بکاود، باید این کتاب را در معرض نقادی منبع (Source Criticism) قرار دهد که یکی از دستاوردهای بزرگ روش‌شناختی در مطالعات نوین تاریخی است.

هدف از نقادی منبع بازبینی وثاقت، اصالت و صحت دعاوی آن منبع یا اطلاعات متوقع از آن است. معمولاً نخستین پرسش‌های هر موزه در هنگام تعیین اعتبار منبع این است:

۱. فاصله زمانی و مکانی منبع از رویدادی که درباره‌اش خبر می‌دهد، چقدر است؟

۲. آیا خواستگاه زمانی و مکانی شکل‌گیری که منبع از خود ارائه می‌دهد، واقعی است؟

با این همه، بسیاری از دانشمندان، چنین پرسش‌هایی را طرح نمی‌کنند و مسلم می‌گیرند که قرآن به محمد ﷺ وحی شده است و این باورند که حتی زمان و مکان وحی شدن بخش‌های مختلف آن، با درصدی از خطا، قابل تعیین است؛ اما تردید اقلیتی از این دانشمندان در این مسأله تقریباً اجماعی، و نیز تشکیک ایشان در این که مؤلف تمام بخش‌های قرآن واقعاً واحد است، به ما یادآور می‌شود که برداشت‌های تاریخی هرگز قطعی نیستند و پیوسته باید مورد تأمل و تجدید نظر قرار گیرند. بنابراین جایز است بار دیگر برخی سوالات نقد منبعی درباره قرآن مطرح شود. بر مبنای دیدگاه تقریباً اجماعی در میان مسلمانان، قرآن شامل مجموعه مطالبی است که در طی سه دهه اول قرن هفتم

میلادی در مکه و مدینه بر پیامبر وحی شده است. در آغاز ممکن است بپرسیم این بخش از اطلاعات از کجا آمده است؟

برای پاسخ به این سؤال بر اساس روش علمی تجربی، سه منبع اطلاعاتی در اختیار داریم: الف. مخطوطات قدیمی قرآن، ب. متن خود قرآن، ج. روایات اسلامی درباره قرآن. نخست ببینیم آیا این منابع سرنخ‌های لازم را به ما می‌دهند.

این پرسش را، چنانچه دست‌نوشته‌هایی از متنی کهن را بیابیم، به آسانی می‌توان پاسخ داد که آیا متن مورد نظر واقعاً به مؤلف آن بازمی‌گردد.

الف. در مورد قرآن، تاکنون دست‌نوشته‌ای یافت نشده است؛ نه از خود پیامبر و نه از هیچ یک از کاتبان؛ حتی نسخه‌های خطی کهن از قرآن بسیار کمیاب‌اند و در تاریخ کتابت‌شان اختلاف است. درست است که برخی دانشمندان تکه‌هایی از نوشته‌های قرآنی بر روی پوست یا پاپیروس را مربوط به اواخر قرن اول یا نیمه اول قرن دوم هجری دانسته‌اند، اما برخی دیگر، این تاریخ‌گذاری را رد کرده‌اند. و تاکنون اتفاق نظری در این باره حاصل نشده است.^۱ افزون بر این، به دلیل پراکندگی و نامنسجم بودن بیشتر نسخه‌های متقدم قرآن نمی‌توان چنین استنباط کرد که قرآن‌های اولیه، از نظر شکل، اندازه و محتوا قطعاً مانند نسخه‌های بعدی بوده‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد نسخه‌های خطی قرآن در این باره به ما کمکی نمی‌کنند.

ب. خود متن قرآن چگونه است؟ آیا در متن قرآن هیچ اشاره آشکاری بر مؤلف یا مدوّنان آن وجود ندارد؟ این پرسش نیز بحث و اختلاف برانگیز است. در قرآن تنها تعداد بسیار اندکی از واقعیات تاریخی ملموس ذکر شده است.^۲ در بسیاری موارد ما نمی‌توانیم شرایط تاریخی مورد اشاره متن را با

۱. ر. ک:

O. PRETZL, "Die Koranhand-Schriften", in TH. NÖLDELE Geschichte des Quran, Part 3, Leipzig 1938, 249 - 274.

A. GROHMANN, "The problem of Dating Early Qurâns", in Der Islam 33, (1958), 213 - 231.

A. NEUWIRTH, "Koran", in: H. GÄTJE, Gundriß. der arabischen Philologie, Vol. 2. Wiesbaden 1987, 112.

احتمالاً پیدا شدن قطعاتی از نسخ قرآنی در یمن در ۱۹۷۲ زمینه‌ای برای تاریخ‌گذاری قطعی تر آن خواهد بود. ر. ک:

G. R. Puin, "Observations on Early Quran Manuscripts in Sana in: S. Wild, The Quran as Text, Leiden 1996, 107 - 111.

۲. برای مجموعه‌ای از این موارد ر. ک:

N. ROBINSON, Discovering the Quran, Landon 1996, 30 - 31.

کمک خود متن دریابیم.^۳ نام محمد ﷺ فقط چهار بار، آن هم همواره به صورت سوم شخص مفرد آمده است.^۴ به طور معمول، متن ناظر به شخصی است که «الرسول» یا «النبی» خوانده می شود و بنا بر قاعده در بسیاری موارد همان محمد ﷺ است. می توان استدلال کرد و استدلال هم شده است که شخصی که به عنوان دوم شخص مفرد در قرآن مخاطب واقع شده، لزوماً همیشه پیامبر نیست و مواردی، مخاطب متن ممکن است خواننده یا قاری قرآن باشد.^۵ در صورت پذیرش این دیدگاه، این مسأله که محمد ﷺ مؤلف یا ناقل تمامی قرآن است، محل بحث و مناقشه قرار می گیرد.

جان ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی خود مؤکداً از این نظریه جانبداری می کرد. او بر پایه نقد ساختاری متن قرآن و دلایل دیگر، نتیجه می گیرد که قرآن از گزیده هایی از آموزه های نبوی (Prophetic logia) که در خلال دو قرن نخست هجری به طور مستقل در بین النهرین مطرح بوده، پدید آمده است. به نظر ونزبرو، مصحف رسمی، یعنی قرآن در شکل کنونی اش، پیش از آغاز قرن سوم نمی توانسته وجود داشته باشد. در نتیجه، قرآن در توصیف زندگی و محیط پیامبر نمی تواند منبعی موثق به حساب آید بلکه منبعی برای اطلاع از نحوه شکل گیری گونه ای از نوشته های مذهبی در جوامع اسلامی اولیه در جایی دیگر است.^۶

نتیجه گیری ونزبرو به اشکال مختلف نقد شده است.^۷ و تنها شمار اندکی از دانشمندان دیدگاه های وی را پذیرفته اند. با این همه، کتاب وی این نکته را به ما می آموزد که دشوار می توان با تکیه صرف بر متن، اثبات کرد که محمد ﷺ مؤلف تمامی قرآن است، اگر چه این امر ناممکن

۳. برای مطالعه خلاصه ای از ساختار تاریخی قرآن ر. ک:

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

۴. حتی برخی دانشمندان تصور می کنند این چهار آیه بعداً به قرآن اضافه شده است؛ برای نمونه:

H. HIRSCHFELD, New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran, London 1902, 139.

۵. چنان که در این مورد بحث شده است.

A. Rippin, in: "Muhammad in the Quran" Reading scripture in the 21st Century, in; H. Motzki, "The Biography of Muhammad" Leiden 2000, 298 - 309.

6. J. WANSBROUGH, Quranic studies, Oxford 1977, 1, 52.

۷. ر. ک: نقد و بررسی های این اثر:

G. H. A. JUYNBOLL, in: Journal of Semitic Studies 24, (1979), 293 - 296 W.A. GRAHAM, in: Journal of the American Oriental Society 100 (1980), 137 - 141.

A. NEUWIRTH, in: Die Welt des Islam, 23 - 24 (1984), 539 - 542.

هم نیست.^۸

ظاهراً باور دانشمندانی که قرآن را مجموعه‌ای از وحی‌های محمد ﷺ می‌دانند، باید بر مرجعی دیگر تکیه دارد. با صرف نظر کردن از منابع غیر تجربی، تنها منبع دیگری که باقی می‌ماند، روایات اسلامی است. روایات اسلامی را، به طور کلی، بر تمام انواع روایات تفسیری و تاریخی اطلاق می‌کنیم که مدعی ارائه اطلاعاتی درباره پیشینه قرآن و جزئیات مربوط به آن‌اند، یا به نظر می‌رسد که چنین اطلاعاتی را به دست می‌دهند. این منابع که در متون مختلف اعم از تفسیر، سیره، مجموعه‌های سنن یا روایات تاریخی آمده‌اند، حدیث نامیده می‌شوند.

به این‌جا که می‌رسیم، تناقضی در اسلام‌شناسی غربی معاصر می‌بینیم. بیشتر دانشمندان غربی درباره اعتبار تاریخی حدیث تردید فراوان اظهار می‌کنند، اما در عین حال، با استناد به گزارش‌های حدیثی می‌پذیرند که قرآن وحی‌ای ابلاغ‌شده از جانب محمد ﷺ است که حوادث و اوضاع و احوال تاریخی زندگی او را منعکس می‌کند. حتی کسانی چون ایگناز گلدتسیهر و یوزف شاخت - که بیشتر روایات را جعلی و فاقد ارزش تاریخی می‌دانند - در این مسأله اختلافی ندارند که قرآن به محمد ﷺ برمی‌گردد و قرآن را به مثابه معتبرترین منبع شناخت سیره و رسالت تبلیغی پیامبر می‌دانند.

پیروان نظریات افراطی شاخت درباره حدیث، نظیر ونزبرو، مایکل کوک و پاتریشیا کرونه، آندرو ریبن، چرالد هاوتینگ و دیگران، به تازگی این دیدگاه متناقض را درباره حدیث کنار گذاشتند و در خصوص این‌که روایات اسلامی بتوانند از نظر تاریخی مرجعی موثق برای قرآن باشد تردید می‌کنند؛ زیرا به طور کلی مشخص نیست اطلاعاتی که در روایات مرتبط با قرآن می‌یابیم، مبتنی بر اخبار عینی و مستقل از متن خود قرآن باشد و نیز معلوم نیست این روایات از ذهنیات جدلی، کلامی و فقهی دوره‌های متأخر تأثیر پذیرفته باشد. در نتیجه، ایشان در این باور عمومی که قرآن مجموعاً گزارشی معاصر از بیانات محمد ﷺ است، تردید می‌کنند.

آیا برای گریز از این تناقض، تنها همین راه حل وجود دارد؟ راه حل روشن دیگر اصرار بر اعتبار تاریخی روایات اسلامی، دست‌کم در نکات اساسی آن است. این دیدگاه امثال منتگوری وات است که سیره نبوی را مشتمل بر هسته‌ای اصیل از مطالب صحیح می‌داند و گمان می‌برد بدون فرض صحت این هسته، فهم مطالب تاریخی قرآن ناممکن است.^۹ اما چگونه می‌توان این هسته اصیل سیره را شناخت؟ روش‌شناسی ضعیف وات در پاسخگویی به این سؤال، و رد انتقادهای شاخت به

۸. بنگرید به مقالاتی در:

H. BERG, Islamic Origins Reconsidered, John. Wansbrough and the Study of Early Islam, in: Method & Theory in the Study of Religion ویژه‌نامه، ارزیابی‌های مثبت از مطالعات ونزبرو 9/1, 1997.

9. W. MONTGOMERY Watt, Muhammad's Mecca, Edinburgh 1988, 1.

این صورت که نقدهای ساخت بر متون سیره وارد نیست، نه تنها ذهن‌های نقاد را متقاعد نساخته، بلکه خود وات را ساده‌لوح قلمداد کرده است. دانشمندانی که معتقدند قرآن شامل رسالت و تعالیم پیامبر است، و لذا برای روایات اسلامی اعتباری خاص قایل‌اند، در ردّ این انتقاد، یعنی شبهه عدم اعتبار روایات اسلامی ناتوان بوده‌اند.

در دهه اخیر، دانشمندان بسیاری، از جمله خود من (موتسکی) بدین امر اهتمام داشته‌اند. من راهبردهای مختلفی برای مواجهه با این مسأله طراحی کرده‌ام.

الف. ارزیابی مجدد و نقادانه نوشته‌هایی که گزارش‌های حدیثی قرن نخست هجری را فاقد ارزش تاریخی در بیان حوادث می‌دانند.

ب. اصلاح و تکمیل روش‌های تحلیل و تاریخ‌گذاری احادیث.

این دو راهبرد هم به شکل عام، درباره انواع خاصی از حدیث مانند احادیث تفسیری یا فقهی،^{۱۰} و هم در سطح خاص فی‌المثل درباره یک حدیث یا مجموعه‌ای از احادیث کاربرد دارد.^{۱۱} در ادامه، من موضوع جمع قرآن را بررسی خواهم کرد که در تعیین مؤلف و تاریخ‌گذاری متن رسمی قرآن اهمیتی اساسی دارد. این نوشتار تنها به طرح برخی جوانب مسأله می‌پردازد؛ چه بحث کامل و جامع در این باره را به زودی در اثر مفصل‌ترم ارائه خواهم کرد.

۲. روایات جمع قرآن

دیدگاه مسلمانان

بنابر عقیده کنونی مسلمانان، متن رسمی قرآن موجود - که در نسخه‌های خطی منسوب به دست کم قرن سوم هجری یا حتی احتمالاً قدیم‌تر از آن می‌یابیم، این‌گونه وجود یافته است: هنگام رحلت پیامبر ﷺ، مجموعه کامل و مشخصی از آیات قرآن در دست نبود که ایشان خود بر آن صحنه گذاشته باشد. پیروان وی قطعات نسبتاً بلندی از آیات وحی را به حافظه سپرده، و اشخاص مختلف برخی از

۱۰. برای مطالعه این‌گونه رویکرد، ر. ک:

H. Motzki, Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz, The Stuttgart 1991, ترجمه انگلیسی آن Origins of Islamic Jurisprudence, Leiden 2001.

۱۱. نمونه‌های این‌گونه مطالعات عبارت‌اند از:

H. Motzki, The Jurisprudence of Ibn Sihāb az-Zuhrī. A Source Critical study, Nijmegen 2001, 1, 55.

-http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki_h/Juriofibs.pdf.

-Quo vadis Hadit-forschung? In Der Islam 73, 1996, 40 - 80, 193 - 231.

آن قطعاتی را بر روی مواد گوناگون نوشته بودند. اندکی پس از درگذشت ایشان، نخستین مجموعه از کل قرآن به دستور خلیفه اول ابوبکر، تهیه و بر روی اوراقی نوشته شد. علت این گردآوری آن بود که عده کثیری از حافظان قرآن، در خلال جنگ‌های رده کشته شدند و مردم برای از بین رفتن بخش‌هایی از قرآن نگران شدند. ابوبکر زید بن ثابت را - که از کاتبان سابق وحی بود - مأمور جمع قرآن کرد. پس از مرگ ابوبکر، ورق‌هایی که زید قرآن را بر روی آنها نوشته بود، به جانشینش، یعنی عمر و بعد از مرگ او، به دخترش حفصه رسید که یکی از همسران محمد ﷺ بود. بیست سال پس از جمع ابوبکر، در دوران خلافت عثمان، اختلاف و مشاجره میان پیروان مصاحف مختلف، خلیفه را بر آن داشت که مجموعه‌ای رسمی از قرآن فراهم آورد و نسخه‌هایی از آن را به مهم‌ترین مراکز اجرایی امپراتوری بفرستد و دیگر مصاحف را از بین ببرد. یک نسخه رسمی بار دیگر توسط زید بن ثابت مدنی، با کمک سه تن از قریشیان [مکی] بر مبنای مجموعه‌ای نوشتند که پیش‌تر ابوبکر آن را تهیه کرده بود و نسخه آن را حفصه در اختیار ایشان قرار داده بود. عموم مسلمانان این تدوین رسمی قرآن یا همان «المصحف العثماني» را خیلی زود در میان خود پذیرفتند و از این رو، به متن رسمی مسلمانان مبدل شد.^{۱۲}

دیدگاه‌های دانشمندان غربی

تئودور نلدرکه، مؤلف نخستین اثر جدی غربیان درباره قرآن، در کتاب تاریخ قرآن (منتشر شده در ۱۸۶۰م)، گزارش مشهور مسلمانان از تاریخ قرآن را پذیرفت. در آخرین دهه قرن نوزدهم میلادی، تشکیک‌های دانشمندان غربی در اعتبار تاریخی روایات زمان پیامبر و تاریخ صدر اسلام رو به فزونی نهاد. سبب این تحول، مطالعات گلدتسیهر درباره حدیث بود که در جلد دوم کتاب مطالعات اسلامی در سال ۱۸۹۰ منتشر شد. نظریه‌ای که وی در این اثر مشهور خویش طرح می‌کرد چنین بود: روایاتی که همگان می‌پندارند گزارش‌هایی درباره پیامبر و صحابه می‌دهند، قاعدتاً دارای اعتبار تاریخی نیستند، زیرا تحولات سیاسی، اعتقادی و فقهی جامعه اسلامی در دوره‌های بنی‌امیه و عباسیان را منعکس می‌کنند.^{۱۳} این شبهه دانشمندان غربی درباره حدیث اسلامی که در آخر قرن نوزدهم میلادی پا گرفت، در نسخه بازنگاری شده تاریخ قرآن نلدرکه خود را نمایان کرد. فریدریش شوالی^{۱۴} در بازنگاری جلد نخست کتاب، بررسی جدید و بسیار مفصلی در باب جمع و تدوین قرآن^{۱۵}

۱۲. برای گزارش مشهور مسلمانان از تاریخ قرآن می‌توان آثار مؤلفان مسلمان بسیاری را ذکر کرد. من شخصاً این اثر نسبتاً جدید را می‌پسندم. رسم المصحف، غانم غدوری الحمد، بغداد، ۱۴۰۲/۱۹۸۲، ۱۰۰-۱۲۸.

13. Goldziher, Mhuammedanische Studien, Halle 1889- 90, vol. 2. Passim.

۱۴. جلد اول آن در ۱۹۰۹ منتشر شد. جلد دوم آن که در ۱۹۱۴ تمام شده بود، در ۱۹۱۹ منتشر شد.

15. Die Sammlug des Qorāns'.: TH. NOLDEKE, Geschichte des Qorāns Part 2, Leipzig 1919, 1 -

انجام داد و به نتایجی کاملاً متفاوت با آرای نلدکه دست یافت.

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

۱. پیوندی که آن روایت میان جمع قرآن و کشته شدن حافظان قرآن در جنگ گزارش می‌کند، به دو دلیل ساختگی است. نخست آن‌که در فهرست کشته شدگان این جنگ، تنها نام افراد بسیار کمی از حافظان قرآن ذکر شده است.^{۱۷} دیگر این‌که اصل این پیوند منطقی نیست، زیرا شواهد محکمی در دست است که کتابت قرآن در زمان پیامبر ﷺ را به صورت پراکنده تأیید می‌کند. لذا فقدان چند تن از متخصصان قرآن یا همان حافظان قرآن نمی‌توانسته باعث تصمیم بر جمع قرآن گردد.

۲. گزارش‌ها درباره این‌که جمع قرآن خلیفه نخست با نسخه رسمی تدوین یافته در عهد عثمان یکی بوده یا نه، متناقض‌اند. شوالی از این تناقض‌ها نتیجه می‌گیرد که روایان حدیث تدوین عثمان هیچ اطلاعی از جمع قرآن ابوبکر نداشته‌اند، بلکه فقط تصورات خود را درباره حوادث زمان ابوبکر مطرح ساخته‌اند. افزون بر این، این امر را غیرعادی است که عثمان گروهی را برای گردآوری و تصحیح قرآن به سرپرستی زید بن ثابت تعیین کند، در حالی که زید بن ثابت قبلاً در زمان ابوبکر قرآن را جمع کرده، بر روی اوراقی نوشته و از روی آن متن نسخه برداری شده بود.

۳. از این ادعای گزارش‌ها که جمع نخست قرآن به فرمان ابوبکر انجام گرفته و او نسخه خود را به جانشینش عُمَر داده است، باید نتیجه بگیریم این نسخه یک نسخه رسمی بوده است. این روایت با نقل‌های دیگر سازگار نیست که تصریح می‌کنند برخی از صحابه در استان‌های دیگر، مصاحف دیگری جمع کرده و به طور گسترده از آنها استفاده می‌کرده‌اند همچنین این سخن بسیار عجیب می‌نماید که عُمَر نسخه خود را به جای آن‌که به خلیفه بعدی دهد، برای دخترش حفصه به ارث گذاشته است.

شوالی بر اساس این دلایل، نتیجه گرفته که اخبار جمع نخست قرآن ابوبکر برای اعتبار بخشی بیشتر به جمع عثمان جعل شده است؛ زیرا برخی فرقه‌های اسلامی اقدام عثمان را محکوم

۱۶. او خلاصه‌ای از استدلال‌های خود را در این مقاله بیان کرده است:

"Betrachtungen über die koran sammlung des Abû Bekr", in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzgstan Geburtstage, Berlin 1915, 321 - 325.

۱۷. لئونه کایتانی قبلاً در:

Annali dell' Islam, Milano, 1906 26, vol. 2, 702 - 715, 738 - 754, vol. 7, 388 - 418.

به این تناقض اشاره داشته و به این نتیجه رسیده که روایت اولی مربوط به جمع قرآن به دستور ابوبکر، به لحاظ تاریخی گزارش معتبری نیست و به دلیل موجه جلوه دادن کار عثمان جعل شده است.

می‌کرده‌اند. باین همه، شوالی محتوای روایات تدوین مصحف رسمی قرآن به دست عثمان را دارای اعتبار تاریخی می‌شمرد؛ هرچند در برخی جزئیات آنها تناقضات و امور بعیدی هم نشان می‌داد، مثل این‌که قرآن به زبان یا همان لهجه قریش نازل شده است.^{۱۸}

تقریباً در همان ایام، دانشمندان دیگری با نظریات افراطی‌تری داشتند و حتی جمع رسمی قرآن در زمان عثمان را نیز به لحاظ تاریخی معتبر نمی‌دانستند. پُل کازانووا نخستین کسی بود که ادعا کرد قرآن پیش از خلافت عبدالملک اموی جمع و انتشار رسمی نیافته و این مهم به ابتکار سردار بدنام حجاج بن یوسف^{۱۹} انجام گرفته است. آلفونس مینگانا در مقاله‌ای با عنوان «نقل قرآن»، این دیدگاه را پذیرفت و با جزئیات بیشتری مستدل ساخت.^{۲۰} دلایل وی از این قرار است:

۱. قدیمی‌ترین گزارش مکتوب درباره جمع و تدوین قرآن از کتاب طبقات ابن‌سعد (متوفای ۲۲۹ق/ ۸۴۴م)، حدود دویست سال پس از وفات پیامبر به ما رسیده است. درباره انتقال شفاهی گزارش‌های حدیثی در خلال این دو قرن هیچ اطلاع معتبر تاریخی در دست نداریم.

۲. ابن‌سعد درباره صحابیانی که قرآن را در زمان پیامبر و نیز در عهد خلافت عمر جمع کرده‌اند، خبری نقل کرده، ولی درباره جمع ابوبکر یا عثمان هیچ سخنی نگفته است.

۳. اطلاعات ما درباره جمع عثمان، تنها محدود به منقولات بخاری در الجامع الصحیح - که ربع قرن بعد از ابن‌سعد از دنیا رفته - و دیگر منابع حدیثی پس از اوست. به نظر مینگانا، دلیلی برای ترجیح گزارش‌های متأخرتر بخاری بر اخبار ابن‌سعد، چنان‌که مسلمانان و دانشمندان و غربی‌ها تمایل دارند، وجود ندارد. به علاوه، گزارش‌های جوامع متقدم در این موضوع آن‌چنان آشفته و متناقض‌اند که نمی‌توان روایت معتبر را در این میان شناسایی کرد. مینگانا، با توجه به عدم اعتبار تاریخی گزارش‌های حدیثی، پیشنهاد می‌کند که به منابعی خارج از سنت اسلامی رجوع شود. به نظر وی، برخی منابع مسیحی - سوری به سبب تقدمشان بر منابع اسلامی، برای مطالعات تاریخی مناسب‌ترند. مینگانا منابع زیر را برمی‌شمارد:

۱. مناظره میان عمرو بن عاص اسقف اعظم مونوفیزیت اصل انطاکیه که در سال ۱۸ هجری (۶۳۹ میلادی) رخ داده و به ثبت رسیده است.

۲. نامه‌ای که اسقف نی‌نوه (که بعدها به ایشویاب سوم، اسقف اعظم سلوکی معروف شد) در سال‌های نخست خلافت عثمان نوشته و در آن به مسلمانان اشاره کرده است.

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

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

۲۰. مقاله مینگانا در این مجله چاپ شده است.

۳. گزارشی دربارهٔ مسلمانان که مسیحی گمنامی در سال ۶۰ هجری (۶۸۰ میلادی) نوشته است.
 ۴. وقایع‌نامهٔ جان بار پینکایی که در سال ۷۰ هجری (۶۹۰ میلادی) نخستین سال‌های خلافت عبدالملک نوشته شده است.

مینگانا استدلال می‌کند که در هیچ‌یک از این منابع قرن نخست هجری (قرن هفتم میلادی)، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید ایشان، اصلاً اشاره‌ای به هیچ کتاب مقدس اسلامی نشده است. به نظر وی، این امر در نوشته‌های مورخان و متکلمان آغاز قرن دوم هجری (قرن ۸ میلادی) نیز صادق است. تنها در اواخر ربع اول این قرن دوم هجری است که قرآن در محافل کلیسای نسطوری و یعقوبی و ملکایی موضوع بحث شد.^{۲۱}

مینگانا، بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن پیش از پایان قرن هفتم میلادی وجود نداشته است.

همچنین به عنوان یکی از قدیمی‌ترین گزارش‌های غیرمسلمانان دربارهٔ تاریخ قرآن، مینگانا به قطعه‌ای از کتاب دفاعیه از اعتقادات مسیحیت اشاره می‌کند که کندی در حوالی ۸۳۰ میلادی (حدود چهل سال پیش از بخاری) نوشته است.^{۲۲} در این متن به جمع نخست قرآن در زمان خلافت ابوبکر اشاره شده (گرچه سبب دیگری برای آن ذکر شده) است و تدوین رسمی آن به دست عثمان مشابه نقل بخاری توصیف شده است. در پایان، کندی اظهار می‌کند که نسخه‌های قرآن به دستور سردار عبدالملک (حجاج بن یوسف)، گردآوری و بازنگری شده است (حجاج همان است که متهم به حذف بخش‌های عمده‌ای از قرآن گردید). سپس شش نسخهٔ جدید از قرآن نوشتند و به مراکز اجرایی استان‌ها فرستادند. حجاج نیز همانند عمل پیشین عثمان، نسخه‌های قدیمی را از بین برد. بنا بر نقل کندی، گزارش وی کاملاً مبتنی بر منابع معتبر مسلمانان است.

مینگانا با جمع‌بندی یافته‌های خود از منابع مسیحی، نتیجه می‌گیرد که چه بسا افرادی به صورت شخصی و غیررسمی اقدام به گردآوری و تدوین قرآن کرده‌اند، و حتی یکی از آنها از آن عثمان بوده است، اما پیش از خلافت عبدالملک اموی - که قرآن با دستور و نظارت حجاج بر مبنای نوشته‌های موجود و اطلاعات شفاهی جمع و تدوین شد - مصحف رسمی وجود نداشت.^{۲۳}

21 . A. Mingana, "Transmission" 39.

۲۲. همان، ص ۴۰.

۲۳. همان، ص ۴۶، رویکرد مینگانا و نتیجه گیری‌های وی دربارهٔ تاریخ‌گذاری قرآن، حدود شصت سال بعد در کتاب پاتریستیکارونه و مایکل کوک با عنوان هاجریسم، دوباره ظاهر می‌شود.

P. Crone/ M. Cook, Hagarism, The Making of the Islamic World, Cambridge 1977, chapter 1

اگر چه در آن کتاب آنها از مقالهٔ مینگانا یاد نکرده‌اند.

بسیاری از دانشمندان غربی تا چندین دهه پس از مینگانا، این دیدگاه افراطی را نپذیرفتند و از موضع نسبتاً میانه شوالی، و حتی اقلیتی از موضع نلده که موافق احادیث اسلامی غالب بود - دنباله‌روی می‌کردند^{۲۴} تا این‌که در سال ۱۹۵۰، با انتشار کتاب مبادی فقه اسلامی یوزف شاخت، این وضع تغییر کرد. شاخت در این کتاب، در پی اثبات قطعی نظریه گلدتسیهر مبنی بر عدم اعتبار تاریخی اغلب گزارش‌های حدیثی بود. نتیجه‌های وی بسیار عام‌تر و افراطی‌تر بودند، او بر آن بود که روایات به‌ظاهر فقهی منسوب به پیامبر و صحابه عموماً ساختگی‌اند و در قرن دوم یا پس از آن، همزمان با نظریه‌پردازی فقهای مسلمان جعل شده‌اند. با آن‌که شاخت دیدگاه‌های خود را از احادیث فقهی اخذ کرده بود، نظریه‌اش را به این نوع احادیث محدود نکرد و بر انواع دیگر حدیث نیز تعمیم دارد. بیشتر دانشمندان غربی از دیدگاه‌های شاخت درباره حدیث تأثیر پذیرفتند و در دهه‌های بعد از انتشار کتاب وی، شکاکیت، اصل مهم و اساسی مطالعات غربی درباره صدر اسلام شد.

موضوع جمع قرآن نیز از این رویه برکنار نماند. در سال ۱۹۷۷، دو کتاب درباره جمع قرآن انتشار یافت: یکی مطالعات قرآنی اثر جان ونزبرو و دیگری جمع قرآن اثر جان برتون.^{۲۵} هر دو مؤلف دیدگاه‌های گلدتسیهر و شاخت را در مطالعات خود مبنی و مفروض گرفتند و به این نتیجه رسیدند^{۲۶} که هیچ‌یک از روایات اسلامی درباره جمع و تدوین قرآن اعتبار تاریخی ندارند، بلکه باید آنها را بازتابی از بحث و جدل‌های اعتقادی یا فقهی از اواخر قرن دوم هجری به بعد دانست.

ونزبرو نظریه خود را نه از پژوهش در متن روایات مربوط، بلکه بر پایه نتایج شاخت و نیز تحلیلی ساختاری قرآن و متون تفاسیر اسلامی به دست آورده بود. به نظر او در ساختار قرآن در شکل فعلی - که «ساخته و پرداخته احادیث مختلف است - حذف‌ها و تکرارها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را اثر دقیق و محاسبه شده یک یا چند نفر دانست. این کتاب محصول بسط و پرورش طبیعی روایات

۲۴. ر. ک:

N. ABBOTT. The Rise of the North Arabic Script and its Kurānic Development. Chicago 1939. 47 ff.

A. Jeffery Materials for the History of the Text of the Quran, Leiden 1937, 4 - 10

W. MONTGOMERY Watt: Ball's Introduction to the Quran, Edinburgh 1970, 40 - 44.

A. Welch, Kurān, in: The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1954, Vol. 5. 404 F.

R. Blachere, Introduction au coran' Paris 1977, 27 - 34, 52 - 62.

25 . J. Wansbrough, Quranic studies, Oxford 1977. J. Burton, Collection of the Qurān, Cambridge 1977.

اولیه مستقل از هم طی دوران طولانی نقل است.^{۲۷} این روایات را می‌توان آموزه‌هایی از بیانات نبوی تلقی کرد که در دوره‌ای طولانی شفاهاً نقل شده بوده‌اند و نهایتاً همه با هم در یک نسخه رسمی جمع شده‌اند. پایان این فرآیند، یعنی رسمیت یافتن یک مصحف، نمی‌توانسته زودتر از آخر قرن دوم هجری باشد. همچنین پایه‌گذاری یک متن رسمی نظیر آن مصحفی که گردآوری‌اش را به عثمان نسبت می‌دهند، نمی‌توانسته زودتر از این تاریخ ایجاد شده باشد.^{۲۸} بر این اساس، این روایات و دیگر اخبار دربارهٔ نخستین جمع قرآن را نمی‌توان گزارش‌های تاریخی معتبری دانست، بلکه باید آنها را معمولاتی برای اهدافی خاص تلقی کرد. این گزارش‌ها را، چنان‌که برتون مطرح می‌کند، چه بسا فقیهان جعل کرده‌اند تا نظریه‌های فقهی را که در متن قرآن وجود ندارند، موجه جلوه دهند و یا در جعل آنها از منقولات خاخامی در تدوین متن اصلی اسفار پنجگانه و تثبیت متون مقدس عبری الگو گرفته‌اند. این مراحل پیش زمینه‌های تدوین نسخه رسمی‌اند. بنابراین، ممکن نیست این نسخه به قبل از قرن سوم هجری بازگردد.^{۲۹}

برتون در کتاب جمع قرآن خود، روایات مربوط را به تفصیل بررسی کرده است. او در تلاش بود تا نشان بدهد که منشأ پیدایش این روایات، منازعات دانشمندان اصولی (اصولیان) بر سر مرجعیت دو منبع اصلی فقه اسلامی، یعنی قرآن و سنت نبوی و موضوع نسخ آیات قرآن بوده است. بنابراین، تمام روایات مربوط به جمع قرآن پس از مرگ پیامبر جعلی‌اند. بنابه نظر برتون، نه داستان جمع قرآن از سوی ابوبکر بهره‌ای از حقیقت دارد و نه تدوین رسمی قرآن به فرمان عثمان اصلاً وجود خارجی داشته است. انگیزه فقیهان در جعل جمع‌های مختلف و اظهار این ادعا که قرآن موجود نتیجه تنظیم ناقص وحی در زمان عثمان است، چه بوده است؟ برتون معتقد بود فقیهان مسلمان نیازمند متنی ناقص و نیمه تمام از قرآن بوده‌اند، زیرا ایشان احکامی فقهی را طرح کرده‌اند هیچ مبنای قرآنی نداشت و به همین دلیل، مورد اختلاف و نزاع قرار گرفته بود. ایشان مدعی شدند مبنای این احکام آیاتی از قرآن است که نوشته نشده است. پیش فرض لازم این دیدگاه آن بود که پیامبر وحی را به صورت مجموعه‌ای مشخص باقی نگذاشت. برای اثبات این فرضیه، گزارش‌هایی دربارهٔ وجود مجموعه‌های غیر رسمی جعل کردند و در تبیین این‌که تنها یک قرآن واقعی وجود دارد، نظریهٔ تدوین رسمی ناقص قرآن به دستور عثمان را مطرح کردند. اگر همه روایات جمع‌های مختلف و مصاحف متعدد قرآن ساختگی باشند، تنها واقعیت معتبر تاریخی که باقی می‌ماند، خود قرآن است. برتون معتقد است این قرآن را، به شکل معروف امروزی‌اش، خود پیامبر به‌جا گذاشته است.^{۳۰} او به

۲۷. مطالعات قرآنی، ونز برو، ص ۴۷.

۲۸. همان، ص ۴۴.

۲۹. همان، ۴۳-۵۲. در اینجا ونز برو به مقالاتی که از «برتون» قبل از ۱۹۷۷ منتشر شده ارجاع می‌دهد.

روشنی نمی‌گفت که دقیقاً چه زمانی بسیاری از روایات اسلامی مربوط به جمع و تدوین قرآن شکل گرفته‌اند. عقیده برتون مبنی بر این‌که این روایات برگرفته از منازعات موجود در میان دانشمندان اصول فقه بوده، و جانبداری وی از نظریه‌های شاخست در تطور فقه اسلامی، به آغاز قرن سوم هجری به بعد اشاره دارد. این تاریخ‌گذاری برای پیدایش این روایات تقریباً با نظر ونزبرو و مینگانا هماهنگ است.

این گزارشی بسیار موجز بود از سیر تاریخی پژوهش‌های دانشمندان غربی در مسئله جمع قرآن. خصلت اساسی این پژوهش‌ها آن است که به کاستن از ارزش تاریخی روایات اسلامی در این موضوع، و جایگزینی آنها با منابع دیگر و نیز دیدگاه‌های خودشان تمایل بسیار دارند تا بتوانند چگونگی پیدایش قرآن در شکل کنونی‌اش و نیز تکوین دیدگاه مسلمانان در باب تاریخ قرآن را تبیین کنند. چهار دانشمند اصلی قرن معاصر (بیستم) این مسأله را مورد پژوهش قرار دادند، چهار دیدگاه کاملاً متفاوت در باب تاریخ جمع رسمی قرآن ابراز داشته‌اند: شوالی جمع قرآن را به دوران خلیفه سوم، مینگانا به دوره خلافت عبدالملک در پایان قرن نخست هجری، ونزبرو آن را به آغاز قرن سوم و برتون آن را به زمان حیات پیامبر نسبت می‌دهد.

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

شوالی با بررسی تفصیلی روایات جمع قرآن، می‌کوشد گزارش‌های معتبر تاریخی را از موارد غیر معتبر جدا کند. او متن روایت‌های مختلف را با یکدیگر، با اطلاعات تاریخی از وقایع و اشخاص مذکور در آن روایات و با متن خود قرآن مقایسه می‌کند، و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که هر روایت یا بخشی از آن معتبر است یا باید آن را جانب‌دارانه و جعلی دانست. این رویکرد چندان بی‌اشکال نیست. پرسش اساسی این است که آیا جوانب و نکاتی که مورد مقایسه قرار می‌گیرند و چونان واقعیت تاریخی تلقی می‌شوند، واقعاً بلامنازع‌اند؟ مثلاً، نقطه شروع کار شوالی این فرض بوده است که دو واقعیت غیرقابل انکار داریم: نخست آن‌که متن شناخته‌شده قرآن شامل مطالبی است که بر محمد ﷺ وحی شده است. دوم آن‌که این متن محصول تدوین رسمی است که به دستور عثمان انجام گرفته است. دلایل شوالی برای این دو فرض اصلی خود آن است که این موارد مقبول عموم و بلامنازع بوده است.^{۳۱} این دلایل نقطه شروع مطمئنی نیستند، زیرا اتفاق نظر در هر مسئله علمی،

پدیده‌ای موقتی است. روشن است که پیش از شوالی، اعتبار تاریخی تدوین رسمی عثمان را کازانووا مورد تردید قرار داده بود و پس از آن نیز از جانب مینگانا، ونزبرو و برتون، محل بحث و مناقشه قرار گرفت. افزون بر این، ونزبرو و دیگران با این فرض مسلم شوالی مخالفت ورزیده‌اند که متن قرآن چیزی جز وحی‌های نازل شده بر محمد نیست.

روش شوالی در مقابله و مقایسه داده‌های اطلاعاتی در روایات با یکدیگر نیز اغلب دل‌نخواهی می‌نماید. مثلاً در مجموعه روایات مربوط به جمع نخست قرآن به دست ابوبکر، شوالی به تناقضی اشاره می‌کند: از یک سو، نقل است که مجموعه نخست را برای ابوبکر تهیه کردند و با مرگ او این مجموعه به جانشین‌اش عمر رسید. این نشان می‌دهد که مجموعه فوق شأن رسمی و حکومتی داشته است. در جای دیگر، آمده است که عمر این صحیفه‌های قرآنی را چونان میراث برای دخترش حفصه باقی گذاشت که این امر موضوع را ملک شخصی جلوه می‌دهد. آنگاه شوالی دلیل می‌آورد که از نظر تاریخی، تنها یکی از این دو ادعا می‌تواند صحیح باشد. او دومی را انتخاب می‌کند، زیرا مصحف حفصه نقش مهمی در روایات مربوط به تدوین رسمی عثمان ایفا می‌کند. سپس وی نتیجه می‌گیرد که مصحف حفصه از نظر تاریخی اعتبار دارد؛ حال آن‌که از نظر وی، سراسر تاریخچه این صحیفه‌ها، آن‌گونه که روایات مربوط به جمع قرآن ابوبکر توصیف می‌کنند، مجعول است. آدمی همچنان درمی‌ماند که چرا تناقض‌های درونی شوالی را به رد و انکار روایات جمع ابوبکر کشانیده، اما روایات، تدوین رسمی عثمان را پذیرفته است، در حالی‌که بنا به نظر خود شوالی، در دسته روایات اخیر نیز تناقض‌هایی وجود دارد. سرانجام باید گفت که بی‌تردید، شوالی روایات را از میان منابع فراوان متقدم و متأخر گردآوری، و گاه به تفاوت گزارش‌های یک واقعه در نقل‌های مختلف اشاره کرده است، اما وی این روایات و نقل‌های مختلف را به لحاظ تاریخی ارزش‌گذاری نکرده است.^{۳۲}

مینگانا در مقایسه با شوالی، در کار تاریخ‌گذاری منابع دقت نظر بیشتری دارد، اما او هم پیش‌فرض‌های زیر را مسلم انگاشته، که می‌توان در آنها تردید کرد:

۱. گزارش‌های حدیثی اعتبار تاریخی ندارند، زیرا شفاهاً منتقل شده‌اند.
۲. زمان پیدایش روایت را می‌توان با تاریخ‌گذاری مجموعه‌ای که این گزارش نخستین بار در آن دیده شده است تعیین کرد. بنابراین گزارش‌هایی که در الصحیح البخاری یافت شده، اما در طبقات ابن سعد نیستند، متأخرتر از روایات ابن سعد به‌شمار می‌آیند.
۳. مطالبی که در منابع متأخر آمده، قاعدتاً از آنچه در منابع متقدم است، اعتبار کمتری دارد و

۳۲. برای استدلال‌های دیگر در برابر دیدگاه شوالی، ر. ک.:

می‌توان آنها را نادیده گرفت.

۴. منابع مسیحی از منابع مسلمانان معتبرتر است، زیرا هم مکتوب‌اند و هم متقدم‌تر.

مقالهٔ مینگانا دو نقطه ضعف دیگر هم دارد:

الف. وی از «برهان خُلف» استفاده زیادی می‌کند؛ بدین معنا که وی از این‌که منابع متقدم مسیحی در گزارش‌های خود درباره مسلمانان از قرآن یاد نکرده‌اند، نتیجه می‌گیرد که لابد در خلال قرن اول هجری قرآن رسمی شناخته شده‌ای وجود نداشته است.

ب. در نوشتهٔ مینگانا، مقایسه‌ای میان گزارش کندی از تاریخ جمع قرآن و روایات اسلامی در این باره صورت نگرفته است. چنین مقایسه‌ای می‌توانست نشان دهد که گزارش مسیحیان (کندی) خلاصه‌ای تحریف شده از چندین روایت اسلامی است و تاریخ‌گذاری مینگانا از روایات اسلامی نادرست است.

و نزبرو به دو دلیل روایات مربوط به جمع قرآن و تدوین مصحف را بدون نقد و بررسی مردود می‌شمرد: نخست، به این دلیل که با نظریهٔ وی دربارهٔ تاریخ متن قرآن مخالف‌اند. نظریهٔ 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 قرن نخست هجری را اثبات کرده است. نوشتهٔ حاضر جای مناسبی برای بحث و بررسی در این دو موضوع نیست. برخی مطالب در نقد روش‌های ونزبرو را در مقالاتی که دربارهٔ کتاب مطالعات قرآنی نوشته شده است، می‌توان یافت.^{۳۳} در مقاله‌های اخیر درباره نظریات ساخت در تکوین فقه و تطور حدیث اسلامی تردیدها و پرسش‌هایی جدی درآفکنده‌اند.^{۳۴}

پژوهش‌های برتون در موضوع روایات جمع قرآن، به کلی فاقد بُعد تاریخی است. وی روایات مختلف را به گونه‌ای دسته‌بندی می‌کند تا بحث و منازعه‌ای پدید آورد که خود معتقد است این منازعه مدتی طولانی میان عالمان اسلامی وجود داشته است. او برخی اخبار را عکس‌العملی به برخی دیگر می‌شمارد و لذا نتیجه می‌گیرد که این روایات متأخرترند. همچنین وی از مراحل دوم و سوم شکل‌گیری پیدایش این روایات سخن می‌گوید، اما منازعاتی که تصویر می‌کند، با آن‌که

۳۳. به‌طور مثال: نقد و بررسی‌های پینل و گراهام و نیورت.

۳۴. ر. ک.

H. Motzki, Die Anfänge, و همچنین Der Figh des - zuhri The Musannaf of Abd al-Razzāg al-San'āni as a Source of Authentic in: Journal of Near Eastern Studies 50 (1991) 1 - 21.

Dating Muslim Traditions, A Survey in: P. Hardy, Traditions of Islam Understanding the Hadith, London 2002.

توجیه‌پذیرند، در مجموع بیشتر ساختگی و غیرواقعی می‌نمایند. اندک اطلاعات قطعی که برتون در پژوهش خود ارائه داده است، نشان می‌دهند این روایات در قرن سوم هجری رو به گسترش و تکامل نهاده‌اند. با این همه، وی سعی نکرده توضیح دهد که آیا هیچ منبعی ترسیم وی از تکامل حدیث را از نظر تاریخی تأیید می‌کند؟ او ترجیحاً از منابع خیلی متأخر نظیر *الإتقان فی علوم القرآن*، اثر سیوطی (متوفای قرن دهم هجری) و فتح الباری اثر ابن حجر (متوفای قرن دهم هجری) استفاده کرده، بی‌آن‌که در نظر گیرد چه بسا برخی از این روایات در منابع متقدم‌تر نیز هستند و می‌توان آنها را دقیق‌تر حتی پیش از قرن سوم هجری تاریخ‌گذاری کرد.

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

۳. روایات جمع قرآن در پرتو پیشرفت‌های جدید روش‌شناختی

حدیث پژوهی در دو دهه اخیر پیشرفتی چشمگیر داشته و این مرهون دو امر بوده است: نخست شمار زیادی از منابع که در دسترس قرار گرفته‌اند. دوم، پیشرفت‌های روش‌شناختی. در میان منابع جدید، جوامع حدیثی متقدم بر کتب صحاح، از قبیل *المُصنّف عبدالرزاق* و *ابن ابی شیبّه*، تاریخ *المدينة* تألیف *عمر بن شَبّه* و بسیاری دیگر را باید نام برد که اهمیتی فراوان دارند.^{۳۵} در زمینه روش‌شناسی نیز دو پیشرفت اساسی را باید خاطر نشان کرد:

نخست، تحلیل اسناد برخی روایات خاص که ابزاری کارآمد در امر تحقیق است و نخستین بار خوتیر یُنْبُل از این روش بهره برد.^{۳۶}

دوم تحلیل متن احادیث که با بررسی گونه‌های مختلف یک روایت و تلفیق این رویکرد با تحلیل اسناد تکمیل شده است. از میان دانشمندانی که با این روش پژوهش می‌کنند، باید به یُنْبُل، شولر و خوادم اشاره کنم.^{۳۷}

۳۵. *المصنّف عبدالرزاق بن همام الصنعانی*، ۱۱، بیروت، ۱۹۷۲-۱۹۸۳ م / ۱۳۹۱، *الکتاب المصنّف فی الاحادیث والآثار*، ابن ابی شیبّه، ۱۵، حیدرآباد، ۱۹۶۶-۱۹۸۳ م / ۱۳۸۶-۱۴۰۳ م؛ *تاریخ المدينة المنورة*، عمر بن شَبّه، ۴، جدّه.

۳۶. بنگرید به این مقاله یُنْبُل:

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

نتایج به دست آمده از این دو رویکرد جدید روش‌شناختی، به کارگیری آنها را درباره روایات جمع قرآن مطلوب می‌سازد. من یافته‌های اولیه خود را پیش‌تر در «نشست بین‌المللی حدیث» که در سال ۱۹۹۱ در آمستردام برگزار شده مطرح کردم و خلاصه آن را در مقاله‌ای به زبان هلندی نوشتم.^{۳۸} از آن زمان تاکنون، منابع جدیدی در اختیار من قرار گرفته که برای روزآمد کردن نظریات قبلی‌ام مفید بوده؛ گو این‌که نتایج اصلی تغییر نکرده است.

تاریخ‌گذاری بدون در نظر گرفتن اسناد

غربیان در پژوهش‌های گذشته با این واقعیت روبه‌رو بودند که قدیمی‌ترین منبع شناخته شده که روایات مربوط به تاریخ مصحف را گزارش کرده، صحیح البخاری (متوفای ۲۵۶ق / ۸۷۰م) است که منبعی نسبتاً متأخر است. این فاصله تقریباً دوپست ساله بین رویدادهای ادعا شده و ثبت گزارش‌های مربوط در قالب منبعی مکتوب، مینگانا را به انکار اعتبار تاریخی آنها کشانده بود. همچنین ظهور دیر هنگام این گزارش‌ها در منابع مکتوب، به گونه‌ای شگفت‌آور با فرضیه‌های و نزبرو و برتون تطابق دارد که معتقدند این روایات در زودترین زمان ممکن در نیمه اول قرن سوم ساخته شده‌اند. با تمام این احوال باید گفت هم بر اساس منابعی که تا سال ۱۹۷۷ قابل دسترس بوده‌اند و هم با استناد به منابعی که بعداً در تصحیح و انتشار یافته‌اند، می‌توان نشان داد این فرضیه که صحیح البخاری قدیمی‌ترین منبع روایات جمع قرآن است، اشتباهی بیش نیست.

اجازه بدهید نخست به بررسی منابعی بپردازیم که روایات مربوط به جمع قرآن ابوبکر در آنها آمده است. من با صحیح البخاری شروع می‌کنم که غالباً مورد استناد قرار می‌گیرد. اگر در صحیح البخاری یک روایت درباره جمع ابوبکر بیابیم، با سهولت می‌توان پذیرفت که بخاری خود این داستان را ساخته، یا از کسی دیگر - که آن را جعل کرده - گرفته است؛ حال آن‌که نه یکی، بلکه چهار روایت در صحیح البخاری می‌یابیم؛^{۳۹} واقعیتی که نلدرکه در ۱۸۶۰ میلادی به آن اشاره کرده است.^{۴۰} دانشمندان

↔ G.H.A. JuynBoll, Early Islamic society as Reflected in its use of Isnāds, in: Le muséeon 107 (1994), 151 - 194.

G. Scholer, charakter und Authentie der muslimischen Uberlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin / New York, 1990.

H. Motzki, Quo vadis Hadit- Forschung?

38 . H. Motzki, Do tradities over het ontstaan van de Korantekst: verzinsel of waarheid? In: M.

Buitelaar H.Motzki De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk, Muiderberg 1993, 12 - 29.

۳۹. الجامع الصحیح، البخاری، ج ۳، ص ۶۶، ج ۹، ص ۶۵.

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

منابع کهن‌تر استنتاج کنونی ما تأیید می‌کنند که نقل‌های مختلف این روایات در نسل پیش از بخاری متداول بوده‌اند. دو روایت در مُسْنَدِ ابْنِ حَنْبَلٍ (متوفای ۲۴۱ ق) آمده که یکی مفضل و دیگری کوتاه‌تر است.^{۴۱} روایت مفضل شباهت بسیار به روایات بخاری دارد، اما عین هیچ‌یک از آنها نیست. به علاوه، متن ابن‌حنبل خیلی کوتاه‌تر از متن بخاری است؛ یعنی وی سخن خود را چنین به پایان می‌رساند که زید بن ثابت در برابر جمع قرآن مقاومت می‌کرد، و از این که سرانجام مجموعه‌ای از قرآن فراهم آمد گزارشی نمی‌دهد. پس احتمال می‌رود که روایت ابن‌حنبل مستقل از روایت‌های بخاری باشد؛ یعنی بعید است بخاری روایت خود را از ابن‌حنبل گرفته باشد. به هر حال، روایات ابن‌حنبل، ما را به بیش از یک نسل پیش از بخاری نمی‌برد.

می‌توان فرض کرد که ابن‌حنبل روایت را از استادان خود، یعنی از نسل قبلی دریافت کرده باشد، اما بدون تکیه به آسانید، نمی‌توانیم در این مورد مطمئن باشیم. قدمت این روایت در واقع با توجه به مُسْنَدِ طَالِسِيِّ^{۴۲} اثبات می‌شود. متن روایت او شبیه نقل طولانی‌تر ابن‌حنبل است که به بیان امتناع

۴۰. تاریخ قرآن، گرتینگن نولدکه، ۱۸۶۰، ص ۱۹۰.

۴۱. مسند ابن حنبل، بیروت، ۱۹۹۳، ج ۱۰، ص ۱، حدیث ۱۳، ۵۸، ۷۷ و ج ۵، ص ۱۸۸-۱۸۹، حدیث ۲۱۷۰۰.

۴۲. مسند طالیسی، حیدرآباد، ۱۳۲۱ق، ص ۳.

زید بن ثابت از جمع قرآن بسنده می‌کند. اما نه کاملاً عین آن است و نه به بخش‌های مربوط از روایت بخاری شباهت دارد. این نشان می‌دهد که روایت طیالسی مستقل بوده و الگوی روایت ابن‌خَنبَل و بخاری نیز نبوده است. بررسی آسانید این روایات با طرق و راویان مختلفشان نیز این مطلب تأیید می‌کند. روایت طیالسی از طریق ابراهیم بن سعد است، اما روایت ابن‌خَنبَل و نقل کوتاه‌تر بخاری از طریق یونس است. در هر صورت، همین‌که روایت مربوط به جمع قرآن ابوبکر در مُسند طیالسی یافت می‌شود، زمان پیدایش این روایت را به پایان آخر قرن دوم هجری بازمی‌گرداند. روایات جمع قرآن در آن زمان (پایان قرن دوم) چه شکلی داشته‌اند؟ من به این نتیجه رسیده‌ام این روایات تمام جزئیات روایت طولانی بخاری را دارا بوده و نقل‌های طیالسی و ابن‌خَنبَل کوتاه شده‌اند. در «همایش آمستردام»، پاتریشیا کرونه این نظر را رد کرد و گفت که آن روایت کوتاه‌تر - که به جمع قرآن ابوبکر اشاره نمی‌کند - همان روایت اصلی است که بعدها تفصیل بیشتر یافته است. در سال ۱۹۹۱، نمی‌توانستم این اعتراض را بر اساس تاریخ متن رد کنم؛ اما بعد از آن، سه منبع در دسترس من قرار گرفته که ثابت می‌کند فرض خانم کرونه اشتباه است. نخست، کتاب فضائل القرآن ابو عبیدة بن سلام (متوفای ۲۲۴ق / ۸۲۸م)^{۴۳} و دوم، تفسیر عبدالرزاق^{۴۴} (متوفای ۲۱۱ق / ۸۲۷م). در این هر دو مجموعه، روایت‌هایی آمده که عین هیچ کدام از روایات طولانی بخاری نیستند، اما به همان اندازه کامل‌اند. سومین منبع مهم، بخش اول جامع عبدالله بن وهب (متوفای ۱۹۷ق / ۸۱۲م) است که در ۱۹۹۲ منتشر شده است.^{۴۵} تکه‌هایی از روایات در این جامع یافت می‌شود که اثبات می‌کند قسمت پایانی روایت جمع قرآن - که در مُسند طیالسی وجود ندارد - پیش‌تر در ربع آخر قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.^{۴۶} این تاریخی است که در حال حاضر با بررسی قدیم‌ترین

۴۳. فضائل القرآن، ابو عبید قاسم بن سلام، بیروت، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م، ص ۱۵۲-۱۵۶.

۴۴. تفسیر القرآن العزیز، عبدالرزاق الصنعانی، ج ۱، بیروت، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م، ص ۵۷-۵۸. در این چاپ متن نسخه خطی (قاهره، دارالکتب، رقم ۲۴۲ تفسیر) که نوشته‌های اوراق مورد بحث آن تقریباً خوانا نیست، نیامده است. این چاپ متن حدیث موسی بن اسماعیل را ارائه داده است (ر. ک: جامع البخاری، ج ۳، ص ۶۶) در صورتی که نسخه خطی روایت محمد بن عبیدالله (ابو ثابت) را دارد. (ر. ک: همان، ج ۳، ص ۹۳، ح ۳۷). ویرایش صحیح آن در چاپ جدید به کوشش محمود محمد عبده، بیروت، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۲۴۹، آمده است. در چاپ دیگر این کتاب به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض ۱۹۸۹، که از این نسخه خطی استفاده کرده، نیز متن روایت اول مفقود است.

45. ABDALLAH B. WAHB, a- Jami, Die koranwissenschaften, Wiesbaden 1992, 13 - 18.

۴۶. از نسخه خطی مسند طیالسی به وضوح برمی‌آید که مربوط به تقریر بعدی از کتاب وی است. ابن‌ابی‌داوود نسخه کاملی از مسند طیالسی را در کتاب خودش کتاب المصاحف روایت کرده است. لیدن، ۱۹۳۷م، ص ۶-۷، همچنین ر. ک: فتح الباری، ابن‌حجر،

بیروت، ۱۹۸۹م، ج ۹، ص ۱۷.

منابعی که روایت جمع قرآن ابوبکر در آنها آمده است، و بدون توجه به آسانید نقل‌های مختلف این روایت می‌توان تعیین کرد.

تا چندی پیش، تاریخ‌گذاری روایات تدوین مصحف رسمی عثمان با همین روش نتیجه روشنی به‌دست نمی‌داد. متن تنها روایت کاملی را که در صحیح البخاری آمده است،^{۴۷} در منابع قدیم‌تر نمی‌توان یافت. با این حال، این استنتاج که روایت فوق‌الذکر متأخرتر از روایت جمع قرآن ابوبکر است، مردود است؛ نظر به دو بخش از روایت دیگری که در صحیح البخاری آمده و قطعاً مستقل از آن روایت کامل است و نیز با توجه به گزارش‌های دیگری که در مُسند ابن‌حنبل و طبقات ابن‌سعد نقل شده است. این مدارک مستلزم آن است که روایت تدوین مصحف رسمی عثمان دست‌کم در منابع یک نسل پیش از بخاری بوده باشد.^{۴۸} منابعی یادشده در بند قبل که در سال‌های اخیر در دسترس من قرار گرفته‌اند، اکنون اثبات می‌کنند که این روایت نه تنها دو نسل پیش از بخاری مشهور بوده (روایتی که در فضائل القرآن ابوعبید آمده، تنها اندکی متفاوت است)، بلکه در ربع آخر قرن دوم هم شناخته شده بوده است، بنابر هر دو نقل ابن‌شبهه که به طیالسی برمی‌گردد.^{۴۹} اما این روایت در مُسند ابن‌وهب و تکه روایات یافت شده در جامع ابن‌وهب نیامده است؟

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

این نتیجه موقتی را چنان‌که خواهیم دید بعداً با تحلیل اسناد می‌توان تکمیل کرد و چنان‌که به زودی خواهیم دید، ضعف ادله مینگانا و نظریه‌های ونزبرو و برتون درباره این روایات را نشان می‌دهد. ادعای مینگانا مبنی بر تقدم زمانی گزارش‌کننده مسیحی و ترجیح آن از این جهت بر گزارش بخاری نادرست است. حتی اگر نامه‌کننده واقعاً متعلق به زمان مأمون باشد،^{۵۰} روشن است

۴۷. صحیح البخاری، ج ۳، ص ۶۶.

۴۸. همان، ج ۲، ص ۶۶ و ج ۳، ص ۶۱؛ مُسند ابن‌حنبل، ج ۱، حدیث ۳۹۹ و ۴۹۹؛ کتاب طبقات الکبیر، ابن‌سعد، ج ۲، بخش دوم، لیدن، ۱۹۰۵م، ص ۱۷ و ۱۰۵.

۴۹. تاریخ المدینه، ابن‌شبهه، ج ۴، ص ۹۹۲.

۵۰. تاریخ این نامه و این‌که مؤلف واقعی آن‌کندی است، از دیرباز موضوع مورد مناقشه‌ای بوده است؟ با این‌که، این نامه به عنوان

که گزارش او در باب تاریخ قرآن خلاصه‌ای تحریف‌شده از منقولات شناخته‌شده ما در منابع متقدم یا معاصر اسلامی است. نمی‌توان به قطع و یقین گفت کندی خود مسبب این تحریف است یا مخبران مسلمان وی چنین کرده‌اند. بنابر نظر ونزبرو و برتون، ممکن نیست روایات جمع و تدوین قرآن پیش از قرن سوم هجری به‌وجود آمده باشند، زیرا پیش زمینه این روایات، رسمیت یافتن متن قرآن یا پایه‌گذاری کلی نظریه اصول فقه بوده است که در نظر این دو تن نمی‌توانسته است پیش از پایان قرن دوم به‌وقوع پیوسته باشد. اگر این روایات پیش از این تاریخ رایج بوده‌اند، یا باید فرض کنیم که رسمی‌سازی قرآن و پایه‌گذاری کلی نظریه اصول فقه نیز زودتر از زمان مورد ادعای ونزبرو و برتون رخ داده است، یا بپذیریم که میان روایات مورد بحث و پیدایش فرضی این دو نظریه رابطه‌ای وجود ندارد. در هر دو صورت، اجزای اساسی استدلال آنها دیگر پذیرفتنی نخواهد بود. یک راه فرار از این نتیجه آن است ادعا کنیم منابعی که این روایات نخستین بار در آنجا ظاهر شده‌اند، واقعاً به‌دست مؤلفان شناخته‌شده آنها تألیف نشده‌اند، بلکه شاگردان و نسل‌های بعدی آنها را تألیف کرده‌اند. ونزبرو برای سازگار کردن نظریه‌اش در باب شکل‌گیری و تحول تفاسیر اسلامی با منابع موجود، از این احتجاج بهره برده است. نورمن کالدِر نیز اخیراً با پیروی از وی، برخی جوامع حدیثی و فقهی را بسیار متأخرتر از آنچه تاکنون تصور می‌شد تاریخ‌گذاری کرده است.^{۵۱} به هر حال، بنابر آنچه من و دیگران اینجا و آنجا به‌تفصیل نشان داده‌ایم، چنین تلاش‌هایی برای تجدیدنظر در تاریخ همه یا اکثر منابع منسوب به مؤلفان مسلمان قرن دوم و سوم هجری، قطعی و قانع‌کننده نیست.^{۵۲}

تاریخ‌گذاری بر پایه اسناد و متن

روشی که تاریخ پیدایش روایات را با استفاده از تاریخ تقریبی منابع مکتوبی که نخستین بار این روایات در آنها ظاهر شده‌اند، تعیین می‌کند، به‌اشتباه تاریخ‌ها را به جلو می‌آورد (تاریخ روایات را

↔ نوشته‌ای مربوط به یک صاحب منصب مسیحی دربار مأمون معرفی شده، و. میور با توجه به چند واقعه تاریخی که در متن نامه ذکر شده آن را متعلق به سال ۸۳۰ م / ۲۱۵ ق دانسته است، ولی ل. ماسینیون و پ. کراوس، به دلیل برخی جزئیات آن نامه را متعلق به تقریباً یک قرن بعد دانسته‌اند. ر. ک:

G. Troupeau, "AL-kindī Abd al-Masih", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, 120 - 121.

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

۵۲. به طور مثال:

H. Motzki, "The Prophet and the Cat".

M. Muranyi, "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", in: *Islamic law and Society* 4, (1997), 224 - 241.

حداکثر به ربع آخر قرن دوم هجری می‌رساند). این روش چشم خود را عمداً بر این واقعیت می‌بندد که چه‌بسا روایات، پیش از زمان ثبت در منابع موجود، پیشینه‌ای داشته باشند. تحقیقات ما دربارهٔ متون و روایات مختلف در منابع متقدم، تا این‌جا وجود پیشینه‌ای برای روایات جمع قرآن را اثبات کرد؛ اما اکنون پرسش این است که آیا روش‌هایی برای یافتن تاریخی قدیمی‌تر برای این روایات در دست است؟

معمولاً برخی قراین تاریخی روایات را از میان سلسلهٔ راویانمی‌توان شناخت. بیشتر دانشمندان غربی از زمان گلدتسیهر به این سو، بر اسناد روایات اعتماد ندارند سند را معتبر نمی‌دانند و غالباً آن را به‌کلی نادیده می‌گیرند. در تمام مطالعات مربوط به مسئلهٔ جمع قرآن، چنین رویکردی غالب بوده است. با این همه، ساخت استدلال می‌کرد که به‌رغم ویژگی نسبتاً جعلی اسناد، می‌توان برای کشف جاعل روایت، با مقایسهٔ تمام اسانید مختلف متن آن روایت و یافتن حلقهٔ مشترک از این سلسله سندها استفاده کرد. نظریه‌های روش‌شناختی ساخت در ۲۵ سال گذشته تحول و تکامل بیشتری یافته است، به‌گونه‌ای که امروزه می‌توان از روش تحلیل اسانید سخن گفت؛ اگرچه بعضی از مقدمات روش تحلیل اسناد همچنان محل اختلاف است، اما این روش مورد توجه مورخان علاقه‌مند به حوادث نخستین سده‌های اسلامی قرار می‌گیرد.

قدم اول برای تعیین حلقهٔ مشترک، جمع‌آوری اسانید تمام نقل‌های مختلف یک روایت واحد از منابع مختلف است. پذیرفتنی آن است که تمام منابع قابل دسترس حتی کتب متأخر را در نظر بگیریم؛ اما در این بررسی به نمونه‌هایی از منابع قرون دوم و سوم بسنده خواهیم کرد. من نخست موضوع جمع قرآن ابوبکر و سپس روایت تدوین مصحف رسمی عثمان را تحلیل خواهم کرد.^{۵۳} روایت جمع قرآن به دستور خلیفهٔ نخست در بسیاری از منابع و با اسانید متعدد آمده است؛ بنابراین مناسب‌تر است که برای کمک به شفافیت بحث، این منقولات را در دو مرحله مورد بحث قرار دهیم. نخست: اسانید مجموعه‌هایی که تا سال ۲۵۶ (سال وفات بخاری) تدوین شده‌اند و سپس کتاب‌هایی که مؤلفانشان تا سال ۳۱۶ (تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن‌ابی‌داوود) زندگی کرده‌اند. این مطلب را در نمودارهای (۱) و (۲) نمایش داده‌ام.

در دورهٔ نخست، روایت در شش منبع وجود داشته است: صحیح البخاری، مسند ابن‌حنبل، فضائل القرآن ابوعبید، تفسیر عبدالرزاق، مسند طیالسی و مغازی موسی بن عقبه.^{۵۴} طیالسی و عبدالرزاق فقط

۵۳. در این مقاله، من بحث را به موارد مهم یعنی احادیث متداول و مورد قبول در موضوع مورد بحث محدود می‌کنم. روایت‌های

دیگری که به لحاظ ساختار و جزئیات متفاوت هستند، باید به همین روش مطالعه شوند.

۵۴. ر. ک: یادداشت‌های ۴۱-۴۵. کتاب المغازی، موسی بن عقبه (متوفای ۷۵۸ م / ۱۴۱ق) فقط در خلال قطعاتی که در منابع متأخر

یک نمونه نقل روایت را با سند آورده‌اند، اما ابو عبید بجز آن، به دو نقل بسیار مشابه دیگر اشاره و تنها سند آنها را ذکر کرده است. ابن خنبل 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 با هم مشترک‌اند. او کسی نیست جز ابن شهاب زهری (متوفای ۱۲۴ق / ۷۴۲م) که در این جا حلقه مشترک به‌شمار می‌آید. پیش از او، تنها یک طریق منفرد از طریق ابن سبّاق به راوی ادعاشده 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 را تشکیل می‌دهند. دو اصطلاح اخیر، یعنی «طریق منفرد» و «حلقه مشترک فرعی» را یئبُل در تحلیل اسناد ابداع کرده است. در طبقه پیش از حلقه مشترک، دو نفر از پنج راوی زهری حلقه مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد^{۵۵} به خاطر شش نفری که از او روایت می‌کنند (طیالسی، عبدالرحمن بن مهدی، ابوکامل، یعقوب بن ابراهیم، محمد بن عبیدالله و موسی بن اسماعیل) و یونس^{۵۶} به خاطر دو نفری که از او روایت می‌کنند (آیث و عثمان بن عمر). در میان نه راوی طبقه دوم بعد از حلقه مشترک، چهار حلقه مشترک فرعی می‌یابیم که عبارت‌اند از: ابوالیمان، لیث، عثمان بن عمر و محمد بن عبیدالله.

وقتی به مجموعه‌های حدیثی که در فاصله شصت سال پس از بخاری تألیف شده‌اند، دقت می‌کنیم، همین تصویر را می‌بینیم. در اینجا پنج منبع داریم که روایات جمع قرآن در آنها آمده است: المصاحف ابن ابی داود، جامع طبری، مسند ابویعلی، السنن الکبری نسایی و الجامع الصحیح ترمذی^{۵۷} که چهارده سلسله سند دارند. در این جا نیز دوباره همه این طُرُق در ابن شهاب زهری به هم می‌رسند

◀ ذکر شده، قابل شناسایی است. (مجموعه سودمندی از این قطعات منتشر شده است. المغازی، محمد باغشیش ابومالک، موسی بن عقبه. ۱۹۹۴) روایت موسی درباره جمع قرآن ابوبکر بنابر آنچه در فتح الباری، ابن حجر، ج ۹، ص ۱۹ ضبط شده است، یک روایت خلاصه است. من جامع ابن زُهَب را حذف کردم، زیرا قطعات احادیث آن نه اسناد دارد و نه می‌توان آن را به بخش‌های دیگری از یک گزارش مرکب مربوط دانست.

۵۵. ابراهیم بن سعد بن ابراهیم الزهری المدنی، متوفای ۱۸۳ق / ۷۹۹م و یا ۱۸۴ق / ۸۰۰م: تذکره الحفاظ، الذهبی، حیدرآباد، ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۲۵۲.

۵۶. یونس بن یزید الایلی، متوفای ۷۶۹ / ۱۵۲ق و یا ۷۷۶ / ۱۵۹ق: تذکره الحفاظ، الذهبی، ج ۱، ص ۱۶۲؛ کتاب الفیات، ابن حبان، حیدرآباد، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴۹-۶۴۸.

۵۷. المصاحف، ابن ابی داود، ص ۶-۸، ۲۰، ۲۳؛ جامع البیان عن تاویل آیات قرآن، طبری، قاهره، ۱۹۵۴، ج ۱، ص ۵۹-۶۲؛ مسند، ابویعلی، دمشق و بیروت ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۶۳، ۶۵، ۷۱، ۹۱؛ السنن الکبری، النسائی، بیروت، ۱۹۹۱، ج ۵، ۷، ۸ و ۹، ۷۸؛ الجامع الصحیح، الترمذی، قاهره، ۱۹۷۵م، ج ۵، ص ۱۰، ح ۴۸.

و سپس (بجز دوتا از این سلسله سندها)^{۵۸} از طریق منفردی به ابن سبّاق و زید بن ثابت می‌رسند. دو نفر از چهار راوی در طبقه قبل از حلقه مشترک، حلقه‌های مشترک فرعی‌اند: ابراهیم بن سعد به دلیل شش نفری که از او روایت کرده‌اند، و یونس به دلیل دو نفری که از وی روایت کرده‌اند. در طبقه دوم قبل از حلقه مشترک، چهار حلقه مشترک فرعی در بین ده راوی وجود دارد، الدراوردی، عبدالرحمن بن مهدی، یعقوب بن ابراهیم و عثمان بن عمّار.

اگر دو دسته راویان نمودارهای (۱) و (۲) را در یک دسته ترکیب کنیم (که من برای پرهیز از شلوغی این نمودار ترکیبی را به صورت جداگانه ارائه نداده‌ام)، این نمودار ۲۹ طریق نقل روایت را نشان می‌دهد که همه در نام «ابن شهاب زهری» جمع می‌شوند. این امر نمی‌تواند صرفاً تصادفی باشد. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان این پدیده را تبیین و تفسیر کرد؟ دو احتمال می‌دهیم: نخست آن‌که سلسله آسانید جریان واقعی نقل را منعکس کرده است. معنای این سخن آن است که روایت مورد بحث حقیقتاً به ابن شهاب زهری می‌رسد، و او «مصدر» یا عامل ترویج روایت جمع قرآن بوده است. دوم این‌که حلقه مشترک نتیجه جعلی روشمند است. برخی دانشمندان غربی چنین نظریه‌ای مطرح کرده‌اند که شاید فردی از نسل دوم بعد از ابن شهاب زهری (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 ادعاشده وی، یعنی ابراهیم بن سعد نقل کرده‌اند؛ و برخی ابراهیم بن سعد را با نام دیگری مثلاً یونس جابه‌جا کرده‌اند.^{۵۹} نسل‌های بعدی (فی‌المثل عبدالرزاق، ابن خنبل، بخاری و طبری) از این هم فراتر رفته، و سلسله سندی کاملاً جدید اختراع کرده‌اند که با اسنادهای موجود شباهت بسیار داشته و در نام ابن شهاب زهری آن طرق را قطع کنند (و با آنها مشترک شود).^{۶۰} به این ترتیب، ابن شهاب توانسته بی‌هیچ دخالتی، حلقه مشترک روایتی شود که دو نسل بعد از وی جعل شده است.

۵۸. یک استثنا روایت موسی بن عقبه است که فقط «ابن شهاب» را به عنوان راوی ذکر کرده و اسناد بیشتری ندارد. استثنای دوم،

حدیث عماره بن غزیه است که من (یادداشت، شماره ۶۳) در زیر آن را بررسی خواهم کرد.

۵۹. در مقابل نظریه حلقه مشترک برای تاریخ‌گذاری احادیث، مایکل کوک، گونه‌های ممکن جعل حدیث را نشان داده است، ر. ک:

کتاب وی،

Early Muslim Dogma, Cambridge 1981, 109 - 111.

۶۰. خوتیر یونیل از این فرضیه‌ها برای توضیح احادیث تک رشته‌ای در دسته آسانید استفاده کرده است. ر. ک: مقاله وی:

Nāfi the Mawlā of Ibn Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature', in: Der Islam 70, 1993, 207 - 244.

چنین تبیین و تفسیری از پدیده حلقه مشترک که آن را نتیجه جعل سندها می‌انگارد، چندین اشکال اساسی دارد: نخست آن که این‌گونه جعل صرفاً فرضی است. قطعاً مواردی هست که اثبات می‌کنند گاهی اوقات جعل اسناد روی داده، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد روند عمومی پیدایش اسناد جعل روش‌مند بوده است. دوم این که فرض جعل بویژه در بحث ما، یعنی در سلسله اسانیدی که قبلاً شرح دادیم، بسیار تصنعی می‌نماید، زیرا مطابق این نظریه، شمار زیادی از راویان و مدوّنان روایت باید شیوه دقیقاً یکسانی در جعل سند به کار گرفته باشند، حال آن که به لحاظ نظری، استفاده از روش‌های دیگر نیز ممکن بوده است. سومین و مهم‌ترین دلیل این است که بررسی تطبیقی متون تمام اسانید و طُرُق^{۶۱} نشان از ارتباطی دقیق میان متن و اسناد روایات می‌دهد. متن‌ها را می‌توان بر اساس محتوای مشابه‌شان در گروه‌هایی دسته‌بندی کرد. هر گروه با توجه به برخی خصوصیات از گروه دیگر متفاوت است. این پدیده منحصر به مجموعه روایاتی نیست که در بالا توضیح دادیم، بلکه در بسیاری از احادیث می‌توان آن را مشاهده کرد.^{۶۲} این امر در مورد نسخه‌های خطی نیز کاربرد دارد که غالباً این نسخه‌ها را بر اساس تعلق به شاخه‌های مختلف، طبقه‌بندی می‌کنند. نکته شایان توجه در روایات مورد بحث ما این است که دسته‌های مختلف متون با گروه‌های مختلف اسناد هماهنگی دارند: منظمأ یک دسته گروه متن ابراهیم بن سعد است؛ دسته دیگر گروه متن یونس تا آخر، که ویژگی‌های هریک با دیگری متفاوت است.^{۶۳}

هماهنگی نزدیک میان متن و اسانید این نظر را تقویت می‌کند که حلقه مشترک نتیجه روند

۶۱. تعداد متن‌ها بیست تاست. طرق نقل باقی مانده یا مربوط به متن اسنادهای دیگر هستند یا با یک متن اصلاً پیوسته نیستند؛ اما گاهی اوقات با روایات دیگر تشابه یا اختلاف‌هایی را نشان می‌دهند. این مقاله مجالی برای بیان تحلیل تفصیلی متن‌های مختلف نداشت. من در مقاله جداگانه‌ای آنها را بیان خواهم کرد.

۶۲. ر. ک:

Motzki, "Quo vadis Hadit-Forschung?" و "The Prophet and the Cat", "The Murder".

۶۳. تحلیل ترکیبی اسناد و متن بیان می‌دارد که روایات‌هایی که از ابراهیم بن سعد، یونس، شعیب بن ابی حمزه حمصی متوفای ۱۶۲ / ۷۷۹ م یا ۱۶۳ / ۷۸۰ م و ابراهیم بن اسماعیل بن مجامع بن یزید المدنی گزارش شده‌اند همه در ساختار شبیه هم هستند. روایت‌هایی که به عماره بن غزیه (المازنی، متوفای ۷۵۷ ق / ۱۴۰ م) برمی‌گردد، برعکس، با روایت‌های دیگر تفاوت زیادی دارد. نه تنها در متن بلکه در اسناد، چنان‌که او خارجه پسر زید بن ثابت را به جای ابن سبّاق به عنوان راوی زهری ارائه داده است. بررسی دقیق روایت عماره نشان می‌دهد که:

آن، روایت، تقریر تازه‌ای است که از گزارش زهری گرفته شده است، ولی در بسیاری موارد از آن منحرف شده است. انحراف در اسناد از دو حدیث دیگر زهری درباره جمع قرآن اقتباس شده است. این که گزارش عماره روایت معتبر زهری نیست قبلاً

مورد توجه خطیب و در پی وی ابن حجر قرار گرفته است. ر. ک: جامع الطبری، ج ۱، ص ۶۱.

واقعی نقل است. پذیرفتن جعل به این معنی است که بگوئیم جاعلان هم سلسله اسانید جدید وضع کرده‌اند و هم به موازات آن، متون روایات را به گونه‌ی سازمان‌یافته‌ای تغییر داده‌اند. مسلماً چنین فرضی عقلاً ممکن است، اما بسیار بعید می‌نماید که چنین جعل‌هایی در مقیاسی وسیع روی داده باشد.^{۶۴} لذا معقول‌تر آن است که حلقه‌ی مشترک را به‌مثابه‌ی منبع مشترک برای همه‌ی روایت‌های مختلفی تفسیر کنیم که در منابع ما یافت می‌شوند. با این حساب، ما می‌مانیم و ابن‌شهاب زُهری که باید او را مَرُوج 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 اوّل قرن دوم هجری شناخته شده بوده است.

با همین روش می‌توانیم روایت مربوط به تدوین رسمی مصحف به دستور خلیفه سوم عثمان را تاریخ‌گذاری کرد. از آنجا که من قبلاً تحلیل ترکیبی اسناد+متن را مفصلاً شرح داده‌ام،^{۶۵} اکنون می‌توانم اختصار را رعایت کنم. این روایت را در منابع متقدم، کمتر از روایت مربوط به جمع قرآن ابوبکر می‌یابیم. تا آنجا که من می‌دانم، روایات کامل در این باره تنها در منابعی هست که مدونان شناخته‌شده آنها در قرن سوم یا پس از آن وفات یافته‌اند. در این جا هم تحقیق خود را به مراجع و مؤلفانی محدود می‌کنم که پیش از ۳۱۶ هجری [تاریخ وفات آخرین منبع مورد بررسی، یعنی ابن‌ابی‌داوود] می‌زیسته‌اند. فضائل القرآن ابو عبید سه سلسله سند دارد؛ ابن‌شبه در تاریخ المدینه پنج 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 ابن‌ابی‌داوود چهار طریق دارند.^{۶۶} این هشت منبع بر روی هم بیست و دو سلسله سند دارند که شانزده سند آن همراه با متن است (رک: نمودار ۳) تمام اسانید در نام ابن‌شهاب زُهری به هم می‌رسند. در طبقه بعد از وی چهار راوی قرار دارند که سه تای آنها حلقه‌ی مشترک فرعی‌اند. این سه تن عبارت‌اند از: ابراهیم بن سعد که نه نفر از

۶۴. من دلایل این را که چرا محتمل به نظر نمی‌رسد، با جزئیاتی ارائه داده‌ام.

The Prophet and the Cat, 44.

۶۵. تفاوت بین تحلیل ترکیبی اسناد و متن و متن و اسناد این است که اولی اساساً یک گونه تحلیل اسناد است که با توجه به متن‌ها بررسی می‌شود در حالی که دومی در مرحله اول تحلیل متن است که با نتایج تحلیل اسناد ترکیب شده است.

۶۶. فضایل، ابو عبید، ۱۵۳-۱۵۶ (در حدیث ص ۱۵۶، ش ۱۰ در ویرایشی که براساس نسخه خطی که در دمشق نگهداری شده است نام معمر به جای یونس به عنوان مخبر (راوی) لیث آمده است. این احتمالاً نادرست است؛ زیرا در دو نسخه خطی از کتاب فضایل که در توپینگن و برلین است، نام یونس آمده است؛ چنان‌که روایت بخاری از لیث، یونس دارد). تاریخ مدینه، ابن‌شبه، ج ۴، ص ۹۹۱ و ۹۹۳ و ۱۰۰۲؛ جامع البخاری، ج ۳، ص ۶۶، ج ۲، ص ۶۶، ج ۱، ص ۶۶؛ جامع الترمذی، ج ۴۸، ص ۵، ح ۱۰؛ سنن النسائی، ج ۵، ص ۶، ج ۶، ص ۴۳۰؛ مسند ابویعلی، ش ۶۳، ۹۱؛ جامع الطبری، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۲؛ مصاحف ابن‌ابی‌داوود، ص ۱۸

وی روایت می‌کنند، یونس به سبب روایت سه یا چهار نفر از وی، و عماره بن غزیه به خاطر روایت دو نفر از او. جایگاه ابن شهاب به عنوان «حلقه مشترک» تمام این سلسله اسانید کاملاً تثبیت می‌شود و متون مختلف روایات نیز آن را تأیید می‌کند. این متون مختلف را می‌توان در دسته‌هایی هماهنگ با اسانیدشان طبقه‌بندی کرد.^{۶۷} اکنون می‌توان نتیجه گرفت 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 قرن دوم هجری بدانیم. بنابراین، تاریخ وفات زهری انتهای حد زمانی برای این روایت است.^{۶۸}

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

۶۷. روایت عماره بن غزیه تفاوت‌های زیادی در متن را نشان می‌دهد و همچنین از روایت‌های دیگر در اسناد منحرف شده است. ر. ک: یادداشت شماره ۶۳.

۶۸. این‌که هر دو حدیث به زهری برمی‌گردد، از این واقعیات برداشت می‌شود که آن دو، نه تنها ش از یک حلقه مشترک ناقص دارند، بلکه هر دو روایت به وسیله همان شاگرد زهری روایت شده‌اند، نه به وسیله ابراهیم بن سعد متفرد، بلکه به وسیله یونس، شعیب و حتی عماره بن غزیه غیر موقت.

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

Juynbood, Some Isnad Analytical Methods. 359 - 369.

این حساب، اکنون باید بهر سیم اطلاعاتی که در قالب روایت به دست «حلقه مشترک» انتشار یافته، از کجا آمده است.

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

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

نباید از این سخن من چنین برداشت شود که زُهری گزارش‌هایش را کلمه به کلمه از راویان و مخبران پیش از خود اخذ کرده و تمام جزئیات این دو داستان جمع قرآن لزوماً از آنان صادر شده است. این امر با توجه به ویژگی عمدتاً شفاهی نقل روایت در زمان زُهری چندان محتمل نمی‌نماید.^{۷۱} با تمام این احوال، ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که اخبار مربوط به جمع نخست قرآن به

↔ Motzki, "Quo vadis Hadith Forschung?", 45

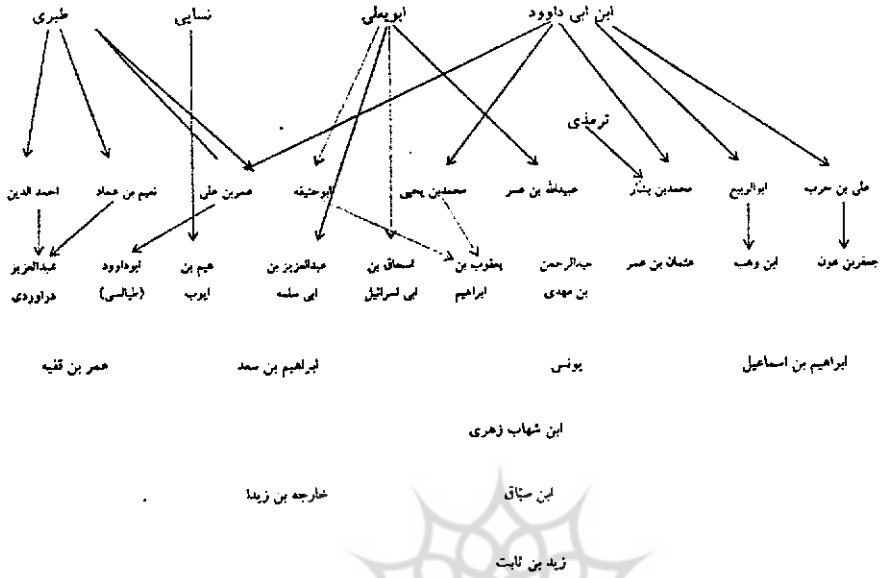
ممکن است سوابقی اتفاقی، قبلاً در نزد راویان نسل قبل از زُهری وجود داشته باشد که برای برخی از حلقه‌های مشترک در بین تابعین متقدم گزارش می‌کرده‌اند. برای شواهد بیشتر درباره حلقه مشترک ر. ک:

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

۷۱. برای اطلاع از ویژگی‌های نقل روایت در زمان زُهری، ر. ک:

Motzki, "Der Figh des Zuhri".

نمودار ۲: روایت جمع قرآن ابوبکر در فاصله بخاری تا ابن ابی داود



نمودار ۳: روایت تدوین عثمان تا زمان ابن ابی داود

