

دیدگاه‌های آلیزا شنیزر در تاریخ قرآن

روح‌الله نجفی*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹]

چکیده

آلیزا شنیزر، در مقاله «قداست و گردآوری قرآن» با اتکا و استشهاد به روایات موجود در منابع اسلامی، از برخی مباحث مطرح در حوزه تاریخ قرآن سخن می‌گوید. هرچند رویکرد وی در عموم مباحث، توصیفی است، اما در صدد نشان دهد که با وجود تأکید مسلمانان نخستین بر قداست قرآن و منشأ آسمانی‌اش، در دسته‌ای از روایات تاریخ قرآن، تفکیک میان دو نسخه قرآن، یکی در آسمان و دیگری مصحف عثمانی، به شفافیت انجام شده است. وی با استشهاد به گزارش‌های اسلامی و کنار هم نهادن آنها به نحوی معین، در گام نخست، تصاویری از قدسی‌انگاری قرآن آسمانی را، که منشأ قرآن زمینی بوده است، به نمایش می‌گذارد. در گام دوم، قداست نسخه زمینی و رسمیت‌یافته قرآن را با رویکرد هواداران مصحف عبدالله، که با مصحف عثمانی مخالفت می‌کردند، نقض شده معرفی می‌کند. مقاله حاضر نظرگاه‌های شنیزر راجع به تاریخ قرآن را تقریر، تبیین و نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آلیزا شنیزر، قدسیت قرآن، جمع قرآن، تاریخ قرآن، مصحف عبدالله، مصحف عثمانی، خطانپذیری قرآن.

۱. طرح مسئله

راهنمای قرآن بلک‌ول (*The Blackwell Companion to the Qur'an*) مجموعه ۳۳ مقاله علمی در زمینه قرآن‌شناسی به زبان انگلیسی است که انتشارات بلک‌ول در ۲۰۰۶ منتشر کرده است. اندرو ریپین (Andrew Rippin) استاد پیشین مطالعات قرآنی در دانشگاه ویکتوریا، در کانادا، ویراستاری این مجموعه را به عهده داشته است. مقاله «قدسیت و گردآوری» (Sacrality and Collection) یکی از مقالات در خور توجه این مجموعه است که به قلم آلیزا شنیزر تألیف شده است. وی در این مقاله بر آن است تا نشان دهد که روایات منقول از صحابه، قداست بسیار برای «قرآن آسمانی» به تصویر کشیده‌اند و بر آن تأکید دارند که نسخه‌های آسمانی و زمینی قرآن، یکسان و برابرند، اما از دیگر سو، در روایات حامی مصحف عبدالله بن مسعود و در روایات جمع قرآن، قداست نسخه رسمی قرآن در معرض پرسش قرار می‌گیرد. نگاه مزبور، بررسی دیدگاه‌های تاریخ قرآنی شنیزر را موضوعی در خور پژوهش جلوه می‌دهد. مقاله حاضر، متکفل این مسئله شده است. پرسش آن است که: دیدگاه‌های تاریخ قرآنی آلیزا شنیزر در مقاله «قدسیت و گردآوری» چگونه است؟ و در مقام پاسخ به مواضع در خور نقد وی، چه می‌توان گفت؟

۲. بررسی محورهای دیدگاه آلیزا شنیزر

مهم‌ترین مباحث شنیزر در پنج محور می‌گنجد: قدسی بودن قرآن، نزول دفعی یا تدریجی قرآن، وساطت فرشته در وحی قرآنی، تقابل میان «مصحف عبدالله» و «مصحف عثمانی»، ماجرای جمع قرآن و ادعای راه‌یابی نقصان و خطا به «مصحف عثمانی». در ادامه، بر وفق پنج محور فوق، دیدگاه‌های آلیزا شنیزر در مقاله «قدسیت و گردآوری» را تبیین می‌کنیم و چون سخن وی در خور نقد جلوه کند، به دیده‌ای سنجشگرانه در آن می‌نگریم.

۲.۱. قداست قرآن

به باور شنیزر، رقم فراوان عنوان‌ها، توصیف‌ها و کنایه‌های استفاده‌شده در قرآن برای توصیف ماهیت خودش به عنوان کتابی الهی و متجلی‌شده از طرف خود خداوند، واقعاً بی‌نظیر است (Shnizer, 2006: 159). وی بر آن است که احادیث اسلامی نیز بدین عنوان‌ها و کنایه‌ها افزوده‌اند و توصیف‌های فراوانی درباره منشأ الهی قرآن و شیوه وحی شدنش به حضرت محمد فراهم آورده‌اند. شنیزر به فرآیندی اشاره می‌کند که در آن، مقام قرآن در جامعه اسلامی تثبیت شد (Ibid.). به دیگر بیان، وی مدعی است موقعیت قرآن در جامعه اسلامی، در روندی تدریجی و عمدتاً با روایات و احادیث، تکامل یافته است. اما این ادعا، چندان با شواهد تاریخی همخوانی ندارد. زیرا در همان نخستین آیات و سوره‌های نازل‌شده بر رسول اسلام، قداستی فوق‌العاده درباره قرآن دیده می‌شود. در واقع، آغاز دعوت پیامبر با قرآن است: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (علق: ۱) و قرآن در نظرگاه مسلمانان، همواره مقدس و آسمانی بوده است.

حتی خود شنیزر هم اذعان دارد که مسلمانان نخستین، آرای خود درباره ماهیت الهی قرآن را، در درجه نخست و پیش‌تر از هر چیز، بر آیات قرآن بنا کردند و این قرآن بود که ایشان از آن اصطلاحات «لوح حفاظت‌شده» (لوح محفوظ)، «مادر کتاب» (ام الكتاب)، «کتاب پوشیده» (کتاب مکنون) و «یادآوری‌کننده» (الذکر) را اقتباس کردند (Ibid.: 160). به گفته شنیزر، اصطلاحات مزبور در سنت و حدیث اسلامی، با «نسخه اصلی آسمانی قرآن» مترادف شد (همان). مراد وی از نسخه اصلی آسمانی قرآن، نمونه‌ای اولیه و ماورایی است که از آن، وحی‌ها و پیام‌های خداوند به پیامبر فرو فرستاده شد. شنیزر بر آن است که مفهوم «قرآن آسمانی» در احادیث اولیه، ارتباط تنگاتنگ میان خود خدا و قرآن عینی‌یافته زمینی را نشان می‌دهد و نیز این تصور را که نسخه‌های آسمانی و زمینی، یکسان و برابرند. به عقیده او، محققان مسلمان متأخر نیز این اندیشه را تکرار کردند که همه کتب مقدس از

مصدوری آسمانی هستند و این مدعا را ساده و صریح کردند که قرآن و دیگر کتب آسمانی مقدّس، همگی از «مادر کتاب» نسخه‌برداری شده‌اند (Ibid.).

۲.۲. نزول دفعی یا تدریجی قرآن

شنیزر می‌گوید قرآن از یک سو وحی شدن خودش را به عنوان واقعه‌ای واحد در ماه رمضان (بقره: ۱۵۸) یا در شبی مبارک (دخان: ۳) یا در شب تقدیر الاهی (قدر: ۱) وصف می‌کند و از دیگر سو در آیه ۳۲ فرقان، آن را واقعه‌ای مداوم و تدریجی می‌شمرد (Ibid.: 162). به عقیده وی، مسلمانان نخستین از ماهیت مشکل‌آفرین توصیف پدیدارشدن وحی قرآنی در شبی واحد یا حتی در ماهی واحد، آگاه بودند. زیرا چنین توصیفی نه تنها با دیگر آیات قرآن (به‌ویژه آیه ۳۲ سوره فرقان) بلکه با روایات کهن فراوانی که درباره موجبات وحی (اسباب نزول) شکل گرفته و توسعه یافته بود، در تعارض مستقیم بود. وفق روایات سبب نزول آیات مختلف قرآن در طول سال‌ها و در پاسخ به حوادث مختلف زندگی پیامبر وحی شده‌اند. یعنی وحی فرآیندی ادامه‌دار و در حال جریان بوده است. به باور شنیزر، مسلمانان نخستین، مایل به جمع نظرگاه «وحی به عنوان عملی ادامه‌دار و مکرر» با نظرگاه «وحی به یکباره کل قرآن» بودند و گرایش به یافتن توافقی میان این نظرگاه‌های دوگانه، به پردازش راهی هماهنگ‌کننده منجر شد که بر وفق آن قرآن در گام نخست، در مرحله آسمانی نزول یافت و به دنبال آن در مرحله دوم، در طول سالیانی بسیار، قطعه‌قطعه به حضرت محمد وحی شد. شنیزر می‌گوید بر وفق غالب توصیف‌های مندرج در روایات، قرآن در دو مرحله وحی شده است (Ibid.). یعنی نخست، قرآن در کلیت آن و در واقعه‌ای واحد از بالاترین آسمان به پایین‌ترین آسمان فرستاده شده و سپس قطعه‌قطعه در طول سالیانی بسیار به حضرت محمد نازل گردیده است (Ibid.: 160-161). بدین‌سان شنیزر مدعی ابهام و ناسازگاری محتوای قرآن درباره نزول دفعی یا تدریجی می‌شود و مسلمانان نخستین را در حال تلاش برای حلّ ناسازگاری‌های قرآن به تصویر می‌کشد.

به نظر می‌رسد ادعای تعارض درونی محتوای قرآن درباره نزول دفعی یا تدریجی، چندان موجّه جلوه نمی‌کند؛ زیرا به وضوح آشکار است که قرآن در طول سالیان بسیار نزول یافته است. آیه «و قال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآن جملةً واحدةً کذلک لثبّت به فؤادک و رتلناه ترتیلاً» (فرقان: ۳۲) ادعای مشرکان مبنی بر نزول پراکنده قرآن را تصدیق می‌کند. بدین سان قرآن به صورت بیانی واحد وحی نشد، بلکه واقعاً تدریجی و هر قطعه‌ای از آن در زمانی خاص نازل شد. به همین سان، آیه «و قرآناً فرّقناه لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِیلاً» (اسراء: ۱۰۶) بر نزول پراکنده و تدریجی قرآن گواهی می‌دهد. در نتیجه، آیاتی از قرآن که از نزول آن در شبی مبارک یا در شب قدر یا در ماه رمضان سخن می‌گویند، در حقیقت به آغاز حادثه نزول قرآن اشاره دارند. با این همه، بعید نیست که برخی از روایان در طبقه صحابه یا تابعان، در این باره دچار توهم ناسازگاری شده باشند و چنان‌که شنیزر می‌گوید در مقام رفع آن ناسازگاری برآمده باشند، اما توهم برخی روایان را نباید به عموم مسلمانان نخستین نسبت داد. چون آیات قرآن در این باب، قابل جمع‌اند.

۲.۳. وساطت جبرئیل در وحی

به عقیده شنیزر، درباره وساطت در وحی، دو نظرگاه در روایات اسلامی مطرح است. بر وفق نظرگاه نخست، فروفرستادن قرآن به عنوان وحی مستقیم الهی، بی هیچ وساطتی میان خدا و پیامبر به تصویر درمی‌آید (Ibid.: 162). در روایتی از ابن‌سرخ، ابن‌عباس می‌گوید خدا در شب تقدیر الهی، قرآن را به پایین‌ترین آسمان نازل کرد و چون او اراده کرد که چیزی از آن را وحی کند، آن را وحی می‌کرد (طبری، ۱۹۷۲: ۵/۲-۸۴؛ نیز نک: ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۹۸۹: ۱۹۱/۷).

شنیزر می‌گوید در نظرگاهی دیگر، جبرئیل به عنوان وساطت‌کننده میان خدا و پیامبر معرفی می‌شود و همین گرایش اخیر است که به پذیرش عمومی می‌رسد (Shnize, 2006: 162). در روایتی از ابن‌سرخ، ابن‌عباس می‌گوید قرآن در قطعه‌ای واحد از لوح محفوظ به پایین‌ترین آسمان فرو فرستاده شد و سپس جبرئیل آن را به حضرت محمد وحی کرد

(ابن منده، ۱۹۹۶: ۷۰۵/۲). شنیزر معتقد است در این سنخ روایات، جبرئیل جایگزین خدا شده است (Shnizer, 2006: 162). وی می‌گوید احتمالاً انگیزه نهان در پس اسناد دادن عمل وحی به جبرئیل، میل برخی از مسلمانان نخستین به اجتناب از توصیف خدا در تعبیری انسان‌وار بوده است، اما دیگر مسلمانان که خواهان تأکید بر نزدیکی خدا با قرآن بودند، از آن سنخ تعبیر عدول نکردند و عمل وحی را، به نحو حقیقی، به خدا نسبت دادند (Ibid.).

ادعای جایگزینی جبرئیل به جای خدا در برخی روایات اسلامی، چندان موجه نیست و مسلمانان به دلیل تصریح آیات قرآن، در عین آنکه به نزول قرآن از سوی خدا باور دارند، وساطت جبرئیل در انزال وحی را هم پذیرفته‌اند و این دو باور قابل جمع جلوه می‌کنند. آیه «ما کان لبشرٍ أن ینزل من السماء» (شوری: ۵۱) گونه‌های تکلم خدا با بشر را به سه سان توصیف می‌کند: ۱. الهام قلبی؛ ۲. سخن گفتن خدا از پس پرده؛ ۳. فرستاده شدن فرشته واسطه. بدین سان فرستاده شدن فرشته با توجه به واسطه بودن وی، یکی از شیوه‌های سخن گفتن خدا با پیامبران است. به همین سان، آیه «قل من کان عدواً لجبرئیل فإِنَّه نزلهُ علی قلبک بإذن الله» (بقره: ۹۷) و آیات «وإنه لتنزیل رب العالمین» * نزل به روح الامین * «علی قلبک لتکون من المنذرین» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴) گویای واسطه بودن جبرئیل‌اند و وساطت مزبور، نافی نزول وحی از جانب خدا نیست.

۲.۴. تقابل میان مصحف عبدالله و مصحف عثمانی

به عقیده شنیزر، مسلمانان نخستین بر ماهیت و منشأ الهی قرآن تأکید ورزیدند و شیوه وحی و تنزیلش را ستودند، اما میان قرآن آسمانی و متن فعلیت یافته زمینی، که در دست مؤمنان است، تفکیک کردند (Shnizer, 2006: 165). وی می‌گوید مصحف عثمانی، بر وفق رایج‌ترین دیدگاه پذیرفته شده در سنت اسلامی، سی سال پس از درگذشت حضرت محمد و تحت اوامر خلیفه سوم، عثمان بن عفان (متوفای ۳۵ ه.ق.)، گردآوری و تثبیت شده است. کار گردآوری این مصحف نیز به زید بن ثابت صحابی (متوفای ۴۵ ه.ق.) واگذار شد که قبلاً

به عنوان کاتب وحی پیامبر خدمت کرده بود. بدین‌سان، شنیزر معتقد است تنزیل‌های مختلف تا پایان دوره رسالت پیامبر، به هم پیوند داده شدند ولی به هم پیوند دادن و بستن تمام کتاب، پس از آن به انجام و فرجام رسید که زمان چشمگیری سپری شده بود (Ibid.).

وفق روایتی از ابن عباس، هر سال پیامبر در ماه رمضان «کتاب» را نزد جبرئیل عرضه می‌کرد و در آن ماه که وفات یافت، دو بار آن را نزد او [جبرئیل] عرضه کرد (نک: ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۹۸۹: ۲۰۴/۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۵۹: ۴۳/۹). به عقیده شنیزر، عرضه قرآن در دو مرتبه، گردآوردن همه وحی و تنزیل‌های قرآنی را در نسخه‌ای نهایی و جامع معنا می‌دهد (Shnizer, 2006: 166). با این همه، وی ادعا می‌کند نسخه رسمی قانونی که در ایام عثمان خلیفه، زید بن ثابت فراهم آورد، با نسخه نهایی قرآن، که در سال پایانی حیات پیامبر، فرشته وحی به دقت دوره و مرور کرد، متفاوت است. شنیزر مدعای خود را بر پایه روایات حامی مصحف ابن مسعود (متوفای ۳۲ ه.ق.) بنا می‌کند و می‌گوید روایات، میان نسخه بکر وحی شده، که تاریخش به ایام پیامبر برمی‌گشت، و نسخه پیش‌عثمانی «عبدالله بن مسعود» صحابی پیامبر، اتصالی پیوسته آفریده‌اند. به عقیده شنیزر، این ادعا که نسخه عبدالله بن مسعود با متن وحی شده اصلی برابر است، در روایات کوفی ترکیب‌بندی شده است (Ibid.).

روایاتی که بر وفق آنها، هنگامی که نسخه نهایی قرآن به پیامبر عرضه شد، عبدالله بن مسعود، نزد آن حضرت حاضر بود. در روایتی از ابن سنخ، ابن عباس می‌گوید قرآن هر ساله یک بار در ماه رمضان نزد پیامبر عرضه شد تا آن سالی که وی در آن وفات یافت. در آن وقت، قرآن دو بار نزد او عرضه شد؛ در حضور عبدالله که نسخه‌ها و تغییرات انجام‌شده در آن را شاهد بود (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۹۸۹: ۲۰۴/۷).

در روایتی دیگر، قول ابن عباس در مقام پرسشگر نقل می‌شود: به گمان تو، کدام یک از دو نسخه، «نخستین» است؟ هنگامی که به او گفته شد که نسخه عبدالله نخستین بود، وی پاسخ داد: نه! در حقیقت این نسخه، متأخرتر است. این روایت با این گفته پایان می‌یابد که عبدالله نسخه‌ها و تغییرهای انجام‌شده در نسخه وحی‌شده را مطابق زمان پیامبر شاهد بود (ابن‌حنبل، ۱۸۹۵: ۳۶۲/۱). به عقیده شنیزر، روایت اخیر، این تصور را که اعتبار مصحف

عبدالله بن مسعود با مصحف عثمانی جایگزین شده است، رد، و تقابل میان این دو مصحف را تثبیت می‌کند (Shnizer, 2006: 166).

در روایتی دیگر، مصحف عثمانی صراحتاً «قرائت زید» نامیده می‌شود. وفق این روایت، ابن عباس از مخاطبش می‌پرسد: تو می‌پنداری کدام یک از دو نسخه، متأخرتر باشد؟ و پاسخی که دریافت می‌کند، «نسخه زید» است. اما ابن عباس بدین پاسخ، جواب رد می‌دهد: نه! پیامبر هر سال قرآن را نزد جبرئیل عرضه می‌کرد و در سال وفاتش، آن را نزد وی دو بار عرضه کرد. بدین‌سان نسخه ابن مسعود، نسخه متأخرتر است (حاکم نيسابوری، ۱۹۹۰: ۲/۲۵۰). به گفته شنیزر، برخی تا بدانجا پیش رفتند که روایتی را منتشر و پراکنده کردند که در آن پیامبر خودش ظاهر می‌شود تا مقام مصحف عثمانی را از بنیان ویران کند (Shnizer, 2006: 167). در این روایت، گفته پیامبر چنین نقل می‌شود: «هر که می‌خواهد قرآن را خالص و ناب بخواند، چنان‌که نازل شده است، پس به قرائت ابن امّ عبد [ابن مسعود] بخواند» (ابن ابی شیبّه، ۱۹۸۹: ۱۴۸/۷). شنیزر می‌گوید رجحان کوفی برای نسخه عبدالله بن مسعود، با تعابیر تند مخالفت با زید بن ثابت همراه شد؛ همو که هم به دلیل جوان‌تر بودنش از ابن مسعود و هم به دلیل اصل و تبار تحقیرآمیزش، برای گردآوردن و ویرایش نسخه رسمی قرآن نامناسب شمرده شد (Shnizer, 2006: 167). در نقلی از عبدالله بن مسعود آمده است که من از دهان پیامبر، هفتاد و اندی سوره آموختم، زمانی که زید بن ثابت هنوز بچه‌ای بود با دو حلقه گیسوی آویخته و با پسر بچه‌ها بازی می‌کرد (ابن حنبل، ۱۸۹۵: ۱/۴۱۱). دو حلقه گیسوی آویخته (ذؤابتان)، نشانی از یهودی بودن است.

در روایتی دیگر، زید به اسم یاد نمی‌شود، اما از عبدالله بن مسعود خبر داده می‌شود که در معرض پرسش واقع شد: «چرا قرآن را بر وفق نسخه کذا و کذا نمی‌خوانی؟». وی پاسخ می‌دهد: «من هفتاد سوره پیش پیامبر عرضه کردم و او به من گفت که به نیکی و دقت، ارائه دادم. آن فرد که تو دوست داری من نسخه او را تلاوت و عرضه کنم، آن هنگام هنوز نطفه‌ای در اصلاّب یک کافر بود» (ابن شیبّه، ۱۹۷۹: ۳/۱۰۰۶). به عقیده شنیزر، تندترین عبارت مخالفت‌آمیز با زید بن ثابت و نسخه قرآنی‌ای که او ویرایش کرد، در روایتی دیده می‌شود

که ابن مسعود، به دلیل تبار یهودی زید، در مصحف عثمانی تشکیک می‌کند (Shnizer, 2006: 167). وفق این روایت، از عبدالله بن مسعود پرسیده شد: «تو قرآنی را بر وفق نسخه زید نمی‌خوانی؟». وی پاسخ داد: «چرا باید مرا با زید یا نسخه او کاری باشد؟ من هفتاد سوره از پیامبر آموختم، هنگامی که زید هنوز یک یهودی بود با دو حلقه گیسوی آویخته» (ابن‌شبه، ۱۹۷۹: ۱۰۰۸/۳).

به نظر می‌رسد اختلاف ابن مسعود با زید بن ثابت بیش از آنکه بازتاب رقابت میان دو متن متفاوت از قرآن باشد، بازتاب رقابت میان دو تن از صحابه است. در اعتراضات ابن مسعود نیز شخص زید، آماج حمله قرار گرفته است نه مصحف تدوین شده به دست او. هویدا است که در این نزاع، جماعت مسلمانان نمی‌توانستند نظرگاه عموم اصحاب پیامبر را رها کنند و به نظرگاه ابن مسعود متمسک شوند. گرچه ایشان، شخصیت برجسته ابن مسعود را هم منکر نبودند. بدین سان جماعت مسلمانان، متن عثمانی را به عنوان نسخه رسمی قرآن پذیرفتند، اما وجوه منقول از مصحف ابن مسعود، صرفاً به عنوان قرائتی «شاذ» [خلاف مشهور] جایگاه خود را حفظ کرد و اهل تفسیر در سده‌های بعد، از آن بهره‌های تفسیری بردند.

شنیزر ضمن برجسته‌سازی نزاع عبدالله بن مسعود با عثمان و زید بن ثابت، بر آن است تا خواننده را به این نتیجه برساند که عموم یا اکثریت مسلمانان نخستین در این نزاع، حامی مصحف ابن مسعود بوده و آن را برابر با متن مصون وحی شده می‌انگاشتند و از دیگر سو، مصحف عثمانی را هم به نقصان و خطا توصیف می‌کردند. اما متصور نیست نفوذ و اعتبار ابن مسعود از نفوذ و اعتبار خلیفه سوم بیشتر بوده باشد؛ آن هم در مسئله‌ای که عموم صحابه مؤید عملکرد خلیفه سوم بوده‌اند. حتی خود شنیزر اذعان دارد که روایات حامی مصحف ابن مسعود به راویان کوفی برمی‌گردند (Shnizer, 2006: 166). حال چگونگی می‌توان این گرایش حاشیه‌ای را به عموم یا اغلب مسلمانان نخستین نسبت داد؟ حتی به اذعان رژی بلاشر، خاورشناس فرانسوی، اثری به چشم نمی‌خورد که آن دسته از رجال صحابه که در هیئت منصوب عثمان مشارکت داده نشدند، او را متهم کرده باشند به اینکه از روی علم،

متن قرآن را مقلوب کرده باشد (بلاشر، ۱۳۷۴: ۷۷). همچنین، بلاشر می‌گوید دست‌کم در برخی محافل مکی و مدنی جز این نمی‌توانست باشد که متن عثمانی بدون اشکال و بلافاصله پذیرفته شده باشد (همان: ۸۰).

از دیگر سو، به عقیده شنیزر، دیری نمی‌پاید که در مقابل ادعای برتری نسخه ابن مسعود نسبت به مصحف عثمانی، پاسخی نهاده می‌شود (Shnizer, 2006: 169). وی قول عبید بن عمر کوفی (متوفای ۷۴ ه.ق.) را شاهد می‌آورد که گفته است نسخه‌ای که به پیامبر عرضه شد در سالی که در آن وفات کرد، نسخه‌ای است که امروزه مردم می‌خوانند (ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۹۸۹: ۲۰۴/۷). به همین سان، محمد بن سیرین بصری (متوفای ۱۱۰ ه.ق.) می‌گوید در سال وفات پیامبر، جبرئیل دو بار قرآن را نزد پیامبر عرضه کرد و من انتظار دارم قرائت ما [نسخه عثمانی] با عرضه نهایی، برابر و یکسان باشد (ابن‌سعد، ۱۹۵۷: ۱۹۵/۲؛ نیز نک: ابن‌شبه، ۱۹۷۹: ۹۹۴/۳).

فراتر از این نمونه‌ها، به عقیده شنیزر، تغییر اساسی در نحوه تلقی و مواجهه با متن قرآنی در قرون بعد رخ داد. یعنی محققان مسلمان بعدی، موضعی را که نسل‌های پیش‌تر درباره متن عثمانی اتخاذ کرده بود، رد کردند و تأکید ورزیدند که نسخه اخیر در واقع با متن نبوی، برابر و یکسان است (Shnizer, 2006: 170). شنیزر، بغوی (متوفای ۵۱۰ ه.ق.) را مثال می‌زند که گفته است مصحف عثمانی، عرضه نهایی قرائت‌شده بر حضرت محمد، پیش از وفات او است و این عرضه را زید بن ثابت مشاهده کرد [نه ابن‌مسعود] (نک: سیوطی، ۱۹۹۱: ۱۱۰/۱).

به عقیده شنیزر، محققان متأخر، چون با مشکلات مطرح‌شده در روایات گذشتگان مواجه شدند، معمولاً دقت بسیار کردند تا آشکارا، روایات کهنی را که اعتبارشان ماوراء تردید تلقی می‌شد، مردود نشمرند. وی ابن‌حجر (متوفای ۸۵۲ ه.ق.) را مثال می‌زند که از تردید در اعتبار و وثاقت روایات این موضوع، منع کرده است. به گفته وی، ابن‌حجر ادعای ارتباط مداوم میان نسخه نهایی وحی‌شده قرآن در زمان حیات پیامبر و نسخه پیش‌عثمانی ابن‌مسعود را رد نمی‌کند، اما می‌کوشد همان ارتباط را میان نسخه شکل‌گرفته در زمان

دیدگاه‌های آلینا شنیزر در تاریخ قرآن / ۱۱۵

حیات پیامبر و مصحف عثمانی بیابد (Shnizer, 2006: 170). ابن حجر می‌گوید به هم پیوند دادن دو عرضه نهایی با یکدیگر (دو عرضه قرآن در سال پایانی پیامبر) و باقی نهادن آن دو، که یکی نسخه ابن مسعود و دیگری نسخه زید باشد، امکان‌پذیر است (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۵۹: ۴۵/۹).

خلاصه آنکه، به باور شنیزر، بررسی مقایسه‌ای رویکردهای مسلمانان نخستین و مسلمانان متأخر نشان می‌دهد که نظرگاه‌های این دو گروه درباره متن قرآنی در دست، متفاوت بوده است (Shnizer, 2006: 170). یعنی مسلمانان نخستین، متن عثمانی را پایین‌تر از نسخه ابن مسعود تلقی می‌کردند و به این دیدگاه تمایل داشتند که جمع عثمانی قرآن، ناکامل و دربردارنده خطا است (Ibid.: 170-171). اما محققان مسلمان بعدی، متن عثمانی را به عنوان متن ناب و بی‌پیرایه وحی، و کتابت‌شده به نحو کامل در زمان حیات پیامبر، به نمایش می‌گذارند. شنیزر اذعان دارد که البته این دیدگاه را پیش از این، در ادوار نخستین هم می‌توان یافت، اما وی مدعی است در آن زمان، آن نظرگاه در حاشیه روایات اسلامی است (Ibid.: 171).

به نظر می‌رسد تشکیک در صحت و کمال مصحف عثمانی، چندان موجه جلوه نمی‌کند، زیرا نگارش قرآن در عهد نبوی، رایج بوده و مصحف عثمانی نیز، در حضور اصحاب پیامبر، مبتنی بر مکتوباتی قرآنی تدوین شد که در زمان حیات رسول اسلام و تحت نظارت او نگاشته شده بود. از امام علی (ع) درباره عمل عثمان در توحید مصاحف، چنین نقل کرده‌اند: «اگر عثمان چنان نمی‌کرد، حتماً من آن را انجام می‌دادم» (سجستانی، ۱۹۳۶: ۱۲)، و نیز «سوگند به خدا، آنچه درباره مصاحف کرد، در حضور همه ما بود» (همان: ۲۲). مصعب بن سعد در این باره گفته است: «هنگامی که عثمان مصاحف را سوزاند، مردم را فراوان و کثیر یافتیم و ایشان آن کار را پسندیدند» (همان: ۱۲).

۲.۵. ماجرای گردآوری قرآن و ادعای نقصان مصحف عثمانی

به باور شنیزر، بر وفق روایات چگونگی جمع شدن قرآن، وقتی حضرت محمد وفات کرد، هیچ نسخه کامل گردآوری‌شده و ویرایش‌شده‌ای از قرآن موجود نبود؛ بلکه صرفاً وحی و

تنزیل‌های پراکنده‌ای وجود داشت که پاره‌ای از آنها با کتابت تثبیت شده بود، اما بیشترشان فقط در سینه‌ها یادآوری می‌شد. وی شکاف و وقفه در ذکر ترتیبی وقایع از دوران حیات پیامبر تا دوره‌ای را که در آن متن قرآن گردآوری شد و نیز محروم‌سازی پیامبر از گردآوری و ویرایش قرآن را سیمای کلی روایات جمع قرآن معرفی می‌کند و می‌گوید بر اساس روایات جمع قرآن، در اعتبار و صحّت مصحف، تردید رخ می‌دهد و روایات جمع قرآن بود که راه را برای شکل‌گیری روایات کوفی حامی مصحف ابن مسعود گشود. شنیزر به روایاتی اشاره می‌کند که بر وفق آنها، آیه‌هایی معین، که بخشی از قرآن بوده‌اند، گم شده یا از قلم افتاده‌اند. وی می‌گوید این آیه‌های گم‌شده شامل احکام، مواعظ، آموزه‌های اخلاقی و فضایل پیامبر می‌شد که بعداً در نسخه در دست مؤمنان ظهور و بروز نمی‌یابد. به‌علاوه، در برخی روایات ادعا می‌شود که فقراتی کامل در حال از دست شدن است بی‌آنکه هیچ جزئیاتی از مندرجات آنها مطرح شود. به عقیده شنیزر، ادعاهای مزبور صرفاً در مقام دلیل‌آوری اجمالی علیه کامل‌بودن مصحف عثمانی است (Shnizer, 2006: 168).

شنیزر می‌گوید در روایات، تعبیر «به آسمان بالا برده شد» (رُفِعَ) و «از قلم افتاد» (أَسْقَطَ) برای ارجاع‌دادن به نقصان آیات استفاده شده است. وی معتقد است تعبیر «رُفِعَ»، آسیب به صحت و کمال کتاب را به حداقل می‌رساند؛ چون وفق آن، آیه با اراده و خواست خدا منسوخ شده، اما تعبیر «أَسْقَطَ» دلالت تلویحی بر محو شدن عامدانه دارد و گاه مسئولیت از قلم افتادگی فقرات قرآن متوجه عثمان می‌شود. شنیزر اذعان می‌کند که محققان غربی بر صحت و درستی این روایات تردید افکنده‌اند، یا مدلل کرده‌اند که آن آیات مفروض نمی‌توانسته‌اند بخشی از قرآن باشند. از دیگر سو، شنیزر بر آن است که گرایش غالب در روایات اسلامی برای نسبت‌دادن نقصان و اشکالات به جمع عثمانی قرآن با جفت روایتی محفوظ در *تاریخ المدینة المنورة* اثر ابن شیبّه (متوفای ۲۶۲ ه.ق.) ناسازگاری پیدا می‌کند. هرچند آن دو، گزارش عموماً مقبول مسلمانان درباره چگونگی به وجود آمدن مصحف عثمانی را نمایش نمی‌دهند (Shnizer, 2006: 168).

وفق یکی از این روایات، عبدالله بن زبیر (متوفای ۷۳ ه.ق.) می‌گوید پیامبر تمام قرآن را بر طومارها (صُحُف) کتابت کرده بود؛ طومارهایی که بعداً عثمان برای پدید آوردن نسخه رسمی قرآن از آن استفاده کرد. ابن‌زبیر شرح می‌دهد که چون در دوران خلیفه سوم، نسخه‌های قرآن فراوان بود، عثمان نسخه‌های پیش‌عثمانی را جمع کرد و وی [ابن‌زبیر] را نزد عایشه همسر حضرت محمد فرستاد. ابن‌زبیر می‌افزاید من طومارهایی را که پیامبر در آنها قرآن را کتابت کرده بود از نزد عایشه آوردم. پس از آنکه ما آنها را خواندیم و ویرایش کردیم، عثمان فرمان داد که دیگر نسخه‌ها پاره شوند (ابن‌شبهه، ۱۹۷۹: ۳/۹۹۷-۹۹۸). ملاحظه متن روایت ابن‌زبیر نشان می‌دهد که شنیزر در خوانش این روایت دچار خطا شده است. متن روایت چنین است: «جمع عثمان المصاحف ثم بعثني الى عائشة فجئت بالصحف التي كتب فيها رسول الله القرآن فعرضناها عليها حتى قومناها ثم امر بسائرها فشققت». در عبارت «جمع عثمان المصاحف»، مراد از «المصاحف»، مصحف‌های عثمانی است که به فرمان عثمان گردآوری شدند، اما شنیزر آن را مصاحف پیش‌عثمانی انگاشته است. سخن ابن‌زبیر در عبارت «فعرضناها عليها حتى قومناها» نیز آن است که ما مصاحف گردآوری شده به امر عثمان را بر صحیفه‌های عایشه عرضه، و ویرایش کردیم، اما شنیزر گمان کرده است صحیفه‌های عایشه، ویرایش شده‌اند. از این دو نکته که بگذریم، اصل استشهاد شنیزر به روایت ابن‌زبیر، عاری از اشکال است.

در روایت دومی که شنیزر به آن استشهاد کرده آمده است که تمام قرآن از دهان پیامبر بر پوست آهو کتابت شده بود. این روایت از فردی به نام ابومحمد القرشی چنین نقل می‌کند: «عثمان به ایالات خود نوشته بود که به منظور ممانعت از منازعات در باب متن قرآن، وی از عایشه درخواست کرده که پوست آهوان را نزد او بفرستد. در آن پوست‌ها، قرآنی بود که از دهان پیامبر کتابت شده بود. هنگامی که خدا آن را به جبرئیل وحی کرد و جبرئیل آن را به حضرت محمد نازل کرد و متن، خالص و ناب بود. پس از آن عثمان، وظیفه ویرایش قرآن را به زید بن ثابت و دیگر کاتبان از مدینه سپرد» (همان).

به عقیده شنیزر، این روایات حاشیه‌ای با تمایل به متصل کردن مصحف عثمانی به پیامبر و با تأکید بر زنجیره وحی (الله ← جبرئیل ← محمد) نشان می‌دهند که در اسلام نخستین، کسانی بودند که می‌خواستند متن فعلیت یافته در دست مسلمانان را بسان برابر با اصل کامل و خالص آسمانی به نمایش بگذارند. این گرایش، به پذیرشی گسترده و همه‌جایی دست نیافت، بلکه اولویت به گرایشی داده شد که متون قرآنی را به شکل ناکامل معرفی می‌کرد. در روایات حامی مصحف ابن مسعود و نیز در روایات مربوط به جمع‌آوری قرآن و ادعاهای ملازم آن درباره آیات از قلم افتاده، این گرایش رخ می‌نماید. شنیزر می‌گوید از ملاحظه مجموع روایات، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ایمان آورده‌ها، در اسلام نخستین، قرآنی را که در دستشان بود، نسخه‌ای ناکامل فرض می‌کردند که الحاقات بدان ممکن بود (Shnizer, 2006: 169).

به نظر می‌رسد، هرچند روایاتی در مصادر اهل سنت هست که وفق آنها، مثلاً، خلیفه دوم از امکان افزودن آیه رجم به مصحف سخن گفته (نک: ابو عبید، ۲۰۰۵: ۱۱۶) اما نسبت دادن پندار جواز افزودن به مصحف به عموم مسلمانان نخستین، آن هم به استناد این روایات، ادعایی ناصواب است. زیرا غایت دلالت این سنخ روایات آن است که برخی از صحابه، دچار اجتهدهایی نادرست شده‌اند که جماعت مسلمانان هم از تأیید این گونه مواضع اجتناب ورزیده‌اند. چنان‌که ابن قتیبه، نقصان مصحف عبدالله بن مسعود از «معوذتین» و اضافه‌بودن دو سوره قنوت در مصحف ابی بن کعب را حمل بر اجتهاد آن دو می‌کند و تلویحاً این دو اجتهاد را خطا می‌شمرد. وی نمونه‌های متعددی از آرای شاذ صحابه برمی‌شمرد که نشان می‌دهد چندان غریب نیست که یکی از صحابه، برخلاف مشهور، دچار اجتهدی خطا شود (ابن قتیبه، ۲۰۱۱: ۶۶-۶۷).

به هر تقدیر، شنیزر مدعی است تقریظ‌های نخستین بر نقصان و اشکالات نسخه عثمانی قرآن، بعداً با رویکردی به شدت مخالف جایگزین شد که متن کنونی در دست مؤمنان را بی‌پرسش می‌پذیرد (Shnizer, 2006: 171). وی از تلاش‌های عالمان متأخر مسلمان برای برطرف کردن خطاها و اشکالاتی سخن می‌گوید که مسلمانان متقدم در مصحف عثمانی

یافته بودند. به باور وی، محققان مسلمان متأخر در تقابل با روایات حامی مصحف ابن مسعود و روایات جمع قرآن موضع گرفتند و برای نشان دادن متن عثمانی به عنوان نسخه خالص و کامل قرآن کوشیدند (Ibid.: 170). به نظر شنیزر، اختلاف نظرگاه‌های مسلمانان نخستین و متأخر، طرز تلقی‌های تغییریابنده نسبت به متن قرآنی را در طول قرون بازنتاب می‌دهد و نشان از روندی دارد که در آن، قرآن، به متنی مقدس، تمام‌عیار و عاری از خطا تکامل یافت (Ibid.: 171). اما هویدا است که قرآن همواره در نظر مسلمانان، مقدس و خطاناپذیر بوده و انگاره راه‌یابی نقصان و خطا به مصحف عثمانی، برخلاف پندار شنیزر، حاشیه‌ای بوده است. به علاوه، «مصحف» مترادف با «قرآن» نیست و قرآن می‌تواند در سینه‌ها محفوظ بماند. افزون بر این، در باور شیعیان، محفوظ‌ماندن قرآن نزد امامان نیز مطرح است.

به عقیده شنیزر، رویکرد محققان مسلمان بعدی، که متن موجود را موثق و کامل می‌شمردند، نه تنها جایگزین دیگر نظریات قدیمی‌تر شده، بلکه در واقع آمده است تا نظرگاهی را که امت مسلمان درباره کتاب مقدس آسمانی‌اش، استاندارد و معیار می‌داند، به نمایش بگذارد (Ibid.: 171).

نتیجه

آلیزا شنیزر در مقاله «قدسیت و گردآوری قرآن» بر آن است تا با استفاده از روایات موجود در منابع اسلامی، نشان دهد که مسلمانان نخستین، متن قرآنی در دستشان، معروف به مصحف عثمانی، را متنی خطادار و ناکامل می‌دانستند. به عقیده وی، انگاره ناکامل بودن مصحف عثمانی در مضامین روایاتی کوفی دیده می‌شود که جامعیت و اصالت را به نسخه ابن مسعود نسبت می‌دهند. به باور شنیزر، این روایات، جمع عثمانی قرآن را به مبارزه می‌طلبند و نسخه ابن مسعود را به عنوان نمونه کامل قرآن معرفی می‌کنند. بدین سان وی، میان روایات مدعی تحریف و روایات حامی مصحف ابن مسعود پیوند برقرار می‌کند و خاستگاه بسیاری از روایات تحریف را حمایت از مصحف ابن مسعود می‌داند. این نکته، از

نگاه برخی نویسندگان مسلمان که در باب روایات مدعی تحریف چاره‌اندیشی کرده‌اند، پنهان مانده است. به دیگر بیان، برخی، مدعی روایات تحریف را تحریف در قرآن دانسته و از این منظر به نقد آنها پرداخته‌اند، اما رویکرد شنیزر نشان می‌دهد که مدعی این روایات، نقصان و خطا در جمع عثمانی قرآن است (نه در نفس قرآن). از دیگر سو، شنیزر، روایات دالّ بر حمایت از مصحف عثمانی را، که از زبان همان مسلمانان نسل نخست منقول است، گاه نادیده گرفته و گاه در فرض یادکردن، کوششی متأخر از سوی عالمان مسلمان فرض کرده است. این رویکرد شنیزر، با بی‌طرفی علمی و داوری محققانه همخوانی ندارد. به علاوه، وی انگاره راه‌یابی نقصان و خطا به مصحف عثمانی را که ادعایی حاشیه‌ای است، به عموم مسلمانان نخستین نسبت می‌دهد. حال آنکه در روایاتی که شنیزر به آن استشهاد کرده، هرچند حمایت از مصحف ابن مسعود و متهم کردن مصحف عثمانی آشکار است، اما نمونه‌ای نیست که نشان دهد این گرایش در میان مسلمانان نخستین، گرایش و رأی غالب بوده است.

منابع

- ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد (۱۹۸۹). *المصنّف فی الاحادیث والآثار، تصحیح: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر.*
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۹۵۹). *فتح الباری شرح صحیح البخاری، تصحیح: عبد العزیز بن باز، بیروت: دار الفکر.*
- ابن حنبل، احمد (۱۸۹۵). *المسند، بیروت: دار الفکر.*
- ابن سعد، محمد (۱۹۵۷). *الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.*
- ابن شیبہ، عمر (۱۹۷۹). *تاریخ المدینة المنورة، تصحیح: فهیم محمد شلتوت، مکه: دار التراث.*
- ابن قتیبه، ابو محمد عبد الله بن مسلم (۲۰۱۱). *تأویل مشکل القرآن، تصحیح: سعد بن نجدت عمر، دمشق: مؤسسة الرسالة.*
- ابن منده، ابو عبد الله محمد (۱۹۹۶). *کتاب الايمان، تصحیح: علی بن محمد الفقیهی، بیروت: بی‌نا.*
- ابو عبید، قاسم بن سلام (۲۰۰۵). *فضائل القرآن، بیروت: المكتبة العصرية.*
- بلاشر، رژی (۱۳۷۴). *در آستانه قرآن، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.*
- حاکم نيسابوری، محمد (۱۹۹۰). *المستدرک علی الصحیحین، تصحیح: مصطفى عبد القدير عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.*
- سجستانی، عبد الله ابن ابی داود (۱۹۳۶). *کتاب المصاحف، تصحیح: آثر جفری، قاهره: المطبعة الرحمانية.*
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۹۱). *الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.*
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۹۷۲). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار الحدیث.*
- Shnizer, Aliza (2006). "Sacrality and Collection", in: *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Edited by Andrew Rippin, Oxford: Blackwell, pp. 159-171