

خاورشناسان و چالش تحریف قرآن در نگاه امامیه

دکتر علی راد^۱

چکیده

خاورشناسان دهه‌های آغازین ۱۹۰۰م به‌رغم تقریرهای متنوع از انگاره باورمندی امامیه به تحریف قرآن، همگی در اصل اثبات اعتقاد مذهب تشیع به وقوع تحریف در مصحف فعلی قرآن دیدگاه مشترکی داشتند. نقدپذیری و عدم اعتبار مصحف عثمان، قرائت‌های متمایز و دارای افزوده از آیات، مصاحف قرآنی خاص امامیه چون مصحف امام علی علیه السلام و مصحف فاطمه علیها السلام از مهم‌ترین تقریرهای خاورشناسان هستند که به آنها به عنوان مستندات برای اثبات باورمندی امامیه به تحریف قرآن استناد نمودند. به‌زعم شماری از خاورشناسان باورمندی به تحریف قرآن به اقسام و اشکال متنوع آن، یکی از پیش‌فرض‌های مقبول نزد امامیه است؛ از این‌رو در نگاه‌های خاورشناسان این ادعا بارها تکرار شده است و گویی نزد ایشان اعتقاد امامیه به تحریف قرآن، امری ثابت و انکارناپذیر است. خاورشناسان متأخر نیز همین تلاش را دارند که دیدگاه خاورشناسان پیشین را در این ادعا تثبیت نمایند؛ البته گاه شاهد ارزیابی‌های دقیق و غیرتعمیم‌گرا نیز در این میان هستیم که البته بسیار اندک‌اند. مقاله با روش تحلیلی-انتقادی ضمن تقریر آرای خاورشناسان، به نقد «فرضیه‌ها»، «روش» و «مستندات» خاورشناسان در انتساب باورمندی امامیه به تحریف قرآن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: خاورشناسان، امامیه، تحریف قرآن، مصحف عثمان، قرائات قرآن.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۲۶. (ص ۴-۴۹)

اشاره

هر چند به تصریح نصوص موجود در میراث عالمان شیعه از آغاز تا کنون، امامیه باورمند به تحریف قرآن نبوده و نیست^۱، و پژوهش‌های فراوانی از سوی محققان شیعه در زدودن این پنداره نگاشته شده است (استادی، ش ۱۵۲، ۴۸-۱۰۶)، و عالمان سترگ اهل سنت نیز در نفی باورمندی شیعه به تحریف قرآن، ضمن دفاعیه‌هایی به این حقیقت اذعان دارند (موسوی دارابی، ۱۳۹۳: ۵۱۷-۵۵۲)، اما در سده اخیر با ورود جریان خاورشناسان به عرصه قرآن‌پژوهی، شیعه امامیه دوباره آماج تهمت باورمندی به تحریف قرآن و تردید در اصالت و جامعیت مصحف موجود قرار گرفت؛ به دنبال این موج، میزان پژوهش‌های انتقادی علیه امامیه در مسئله تحریف قرآن از سوی خاورشناسان و جریان‌های افراطی اهل سنت اوج گرفت (راد، ۱۳۹۰: ۳۷۶-۳۹۰).

البته نتایج پژوهش‌های خاورشناسان در مسئله تحریف به شیعه اختصاص ندارد، بلکه دامن‌گیر میراث و آموزه‌های کلامی و تاریخی اهل سنت نیز بوده و هست؛ از این رو نویسندگانی که هم‌صدای با خاورشناسان بر طبل تو خالی تحریف قرآن می‌کوبند باید نیک بدانند که در نگاه خاورشناسان، تأثیر منفی انگاره وقوع تحریف در قرآن، چنان شدید است که می‌تواند برخی از بنیان‌های اعتقادی و تاریخی مشترک امامیه و اهل سنت را در هاله‌ای از تردید و غبار فرو ببرد و دستاویزی برای ستیز با قرآن قرار بگیرد. برونر در مقاله خود* پیامدهای این انگاره را چنین به تصویر کشیده است:

«اگر تمامیت و وثاقت متن قرآن رایج زیر سؤال برود، می‌تواند خطر بزرگی ایجاد کند؛ اگر احتمال بدیم که بخش‌هایی از متن قرآن تضییع شده است، دیگر چگونه می‌توان

۱. بنگرید به: موسوی دارابی، سید علی، النص الخالد لم ولن یحرف ابدا. در این اثر دیدگاه ۱۱۴ عالم برجسته شیعه از گذشته تا دوره معاصر در نفی باورمندی امامیه به تحریف و تصریح به اصالت مصحف موجود گزارش شده است.

* Reiner Brunner، “La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine”، 1-42.

مقصود خدا را به درستی فهمید و اساساً چنین اعتقاد داشت که این متن واقعاً همان کلام خداست؟ در این صورت، چندین اصل مهم در الهیات قرآنی به لرزه درمی آید: نخست، اعتقاد به اینکه قرآن کلام خالص الهی است و به صورت لفظ به لفظ از سوی خداوند وحی شده است، متزلزل می شود. دوم عقیده به اعجاز قرآن که امکان ایجاد متنی شبیه به آن را ناممکن می شمارد، متزلزل خواهد شد. به این ترتیب، نه تنها این اعتقادات مهم الهیاتی تحت تأثیر قرار می گیرند، بلکه تمام تاریخ نگاری اسلامی هم زیر سؤال می رود؛ زیرا انتقال قرآن به نسل های بعدی در وهله نخست به دوش صحابه پیامبر [ﷺ] بوده که بخش عمده مسلمانان، دست کم اهل سنت، آنان را محترم می شمارند. با این اوصاف، در نهایت حتی ثبات اسلام هم به خطر می افتد» (برونر، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۴۸).

برونر در مقاله خود نتایج کلامی و تاریخی باورمندی به تحریف قرآن را در قالب سه آسیب مهم متذکر شده است: تردید در الهی بودن الفاظ قرآن، تردید در اعجاز قرآن، تردید در تاریخ نگاری اسلامی و نقش صحابه در انتقال قرآن (همان، ۱۴۶-۱۴۷). همچنین وی اهمیت چالش تحریف قرآن را همانند اهمیت مسئله امامت و بالاتر از آن دانسته که موضوعی اختلافی و دیرینه میان شیعه و اهل سنت است: «اغراق نیست اگر بگوییم امروزه در بحث هم زیستی اهل سنت و تشیع، اهمیت مسئله تحریف به پای مسئله امامت - که برای قرن ها مهم ترین موضوع بحث در اسلام بوده است - رسیده است، و حتی شاید بتوان گفت از آن هم فراتر رفته است» (همان، ۱۵۲).

آری، واقعیت همین است که برونر بدان اشاره کرده و به روشنی چالش های هرمنوتیکی و الهیاتی احتمال وقوع تحریف در قرآن را در تفسیر، تاریخ صدر اسلام و کلام اسلامی گوشزد شده است. در واقع چالش تحریف قرآن، بنیان اصلی ترین و مهم ترین مصدر اسلام را نشانه رفته است؛ لذا زدودن این شبهه و رفع و دفع آثار این چالش، در صدر مبانی تفسیری قرار دارد. مبناي تحریف ناپذیری، اولین و مهم ترین مبناي است که مفسر قرآن - چه شیعه و چه اهل سنت - باید نسبت به آن اظهار نظر کند؛ زیرا پیوند وثیقی با کشف مراد خداوند از آیات قرآن دارد. بی گمان احتمال هر گونه کاستی و افتادگی یا

زیادت در متن آیات، مانع جدی فرا روی مفسر قرآن در کشف مراد خداوند از آیات است. تمرکز خاورشناسان در تبیین جایگاه مسئله تحریف و پیامدهای آن در مذهب امامیه، نشان از اهمیت و علاقه وافر آنان به این موضوع دارد. انتشار مکتوبات خاورشناسان از آغاز ۱۹۹۰م تا کنون، گواه این واقعیت است؛ این نگاشته‌ها گاه به شکل بخشی از کتاب، همانند گفتاری از کتاب تاریخ قرآن نولدکه (۱۹۳۰م) (نولدکه، بی تا: ۳۱۱-۳۳۶) یا در بخشی از کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان گلذریهر (۱۹۲۱م) (گلذریهر، ۱۹۹۲: ۲۹۳-۳۱۲) عرضه شده است. غیر از کتاب، در طول هشتاد سال اخیر، بیشتر نگاشته‌های خاورشناسان در مسئله تحریف قرآن در قالب مقالات نشریافته است (قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی، ص ۴۷ - ۲۶۳).

بر پایه پژوهش برونر، توجه خاورشناسان به مسئله تحریف قرآن نزد امامیه، پیشینه کهن تری از طرح آن از سوی نولدکه در کتاب تاریخ القرآن وی دارد. برونر آغازه توجه رسمی و علمی خاورشناسان به تحریف قرآن نزد امامیه را چنین گزارش کرده است: «به رغم این اشارات روشن از دوره صفویه، گارسن دتاسی، میرزا کاظم بگ و گوستاو وایل نخستین اسلام‌شناسان اروپایی بودند که از دهه ۱۸۴۰ به این موضوع پرداختند. این محققان با ارجاع به کتابی اسرارآمیز در هند به نام دبستان مذاهب معتقد بودند که یک سوره کامل شیعی به نام «سوره دو نور» (سورة النورین) وجود دارد که با تصریح به نام‌های محمد [ﷺ] و علی [علیه السلام] دو نور معنوی به آن‌ها نسبت می‌دهد. در ادامه تئودور نولدکه و ایگناس گلذریهر تبدیل به مراجع اصلی و تأثیرگذار در تکامل این دست پژوهش‌ها شدند. اما هر دو از موضع بی طرفی دور بودند: گلذریهر در اثر بسیار مهم خود گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان به نقل از همکار آلمانی‌اش، نولدکه، تفسیر شیعی را «مشتی دروغ و تهی از عقلانیت» نامید. سرانجام، در سال ۱۹۱۳، سنت کلر تیسدل در مجله جهان اسلام، مقاله «اضافات شیعی به قرآن» را منتشر کرد که در میان آن‌ها سوره‌ای به نام سورة الولاية هم وجود داشت که بسیار کوتاه‌تر از سورة النورین بود. سنت کلر تیسدل به منبع خود اشاره‌ای نمی‌کند، بلکه تنها از نسخه‌ای خطی سخن می‌گوید که «گفته می‌شود حداقل ۲۰۰ یا ۳۰۰

سال قدمت دارد». این نسخه خطی از کتابخانه‌ای به دست آمده بود که مسلمان اصالتاً هندی ثروتمندی پایه‌گذاری کرده بود، ولی به نامش اشاره‌ای نمی‌شود. در سال‌های بعد، محققانی از جمله جوزف الیاش، اتان کلبِرگ و محمدعلی امیرمعزی این ادعاهای خام را به شکلی قانع‌کننده تصحیح کردند. این آثار عمدتاً به قرون اولیه تشیع امامی تا قرن ۱۲ میلادی [پنجم هجری] اختصاص دارند. امروز تقریباً همه محققان متفق القول‌اند که تا پایان قرن دهم میلادی [سوم هجری]، بخش عمده عالمان شیعه معتقد بوده‌اند که قرآن ناقص است و قربانی تحریفی شده است که مخالفان تشیع در آن اعمال کرده‌اند. ظاهراً تنها استثنا در میان محققان معاصر، حسین مدرّسی است که در مقاله‌ای در مجله اشتودیا اسلامیکا، سعی کرد ثابت کند که نظریه تحریف قرآن از اساس خاستگاه سنتی دارد. به هر روی، قسمت کمی از این پژوهش‌ها به قرون بعدی اختصاص دارد که در آن قسمت‌ها هم این موضوع به اختصار برگزار شده است.^۱

البته از نگاه برونر که رهیافتی تاریخی به پدیدارشناسی مسئله تحریف در امامیه و جایگاه آن در مطالعات خاورشناسان دارد، توجه غرب به این مقوله بسیار دیرهنگام بوده است و مستندات اولیه آن از طریق گزارش‌های مأموران سیاسی انگلیس حاضر در ایران یا سفرنامه‌های جهانگردان غربی است که مدتی را در ایران حضور داشتند. برونر در این باره می‌نویسد: «از زمان شکل‌گیری تشیع تا چندین سده، این اعتقاد رواج داشته که بخش‌های مهمی از قرآن به عمد از آن حذف شده که نتیجه آن، تحریف متن آن (تحریف القرآن)، که حجم دقیق آن مشخص نیست، بوده است. در غرب، بسیار دیر به این مسئله توجه شد، هرچند جهانگردان شرق پیما در سفرنامه‌هایشان به اختصار از آن سخن گفته بودند. مثلاً آدام آلیریوس متوجه تفاوت‌های مهمی میان شیعیان و اهل سنت در تفسیر قرآن شد و ژان شاردن که در دهه ۱۶۶۰ به ایران سفر کرده بود، این مطالب نکته‌دار را

1 B. Todd Lawson: «Note for the Study of a 'Shī'ī Qur'ān'», *Journal of Semitic Studies* 36/1991/279-95; idem: «Akhbār Shī'ī Approaches to Tafsīr», in: G.R. Hawting/A.A. Shareef (eds.): *Approaches to the Qur'ān*. London, New York 1993. 173-210.

می نویسد: ایرانیان معتقدند که او (ابوبکر)، و همچنین جانشینش عمر، مطالبی چند از قرآن را حذف کرده‌اند. به همین دلیل آنان این نسخه ابوبکر را قبول ندارند و آن را نسخه غیررسمی می‌دانند. نسخه‌ای که آنان قبول دارند، نسخه علی [علیه السلام] است که از آن هفت رونوشت یا نسخه هست که در بردارنده متن درست‌اند، هرچند تفاوت‌هایی هم دارند. نسخه‌های اصلی عبارت‌اند از نسخه بصره، و نسخه حسین پسر علی [علیه السلام] است که آنان مدعی‌اند به دست علی و امامان [علیهم السلام] بررسی و تصحیح شده‌اند. این سخنان نشان می‌دهد که این عقیده که اهل سنت قرآن را تحریف کرده‌اند، در این دوره کاملاً عادی بوده است. علاوه بر عالمان دینی، عامه شیعیان نیز به خاطر رفتار خلفای متقدم با امامان و قرآن، احساس نفرت بسیار و درازدامنی نسبت به آنان داشتند. شاردن و دیگر نویسندگان نمونه‌های متعددی از این دست را ذکر کرده‌اند. اما در باره اهل سنت، پل ریکاوت، کنسول بریتانیا در ازمیر از سال ۱۶۶۷ تا ۱۶۷۸، کسی است که دیدگاه مراجع عثمانی را به اروپائیان شناساند. او در کتاب تاریخ دولت کنونی امپراطوری عثمانی که نسخه اصل انگلیسی‌اش در سال ۱۶۶۸ و ترجمه فرانسوی‌اش دو سال بعد منتشر شد، نوشته است: ترکان نیز ایرانیان را متهم می‌کنند که قرآن را تحریف کرده‌اند و کلماتش را تغییر داده‌اند، و اعراب و نقطه‌های آن را جابه‌جا کرده‌اند. این باعث شده است که معنا در جاهای متعددی مبهم و مشکوک شود. به همین دلیل است که تمام قرآن‌هایی که ما بعد از فتح بابل [=عراق] از آنجا به قسطنطنیه بردیم در محلی در شبستان بزرگ قرار گرفت و خواندن آن‌ها ممنوع شد، زیرا بسیار تحریف شده بودند» (برونر، ۱۳۹۵: ۱۴۹-۱۵۰).

مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل و ارزیابی چالش‌های انگاره تحریف قرآن در تفسیر امامیه با تکیه بر مهم‌ترین پژوهش‌های خاورشناسان است. سویه برجسته این چالش، انتساب باورمندی تحریف قرآن به امامیه است و سویه دیگر آن، تأکید و تمرکز بر فقدان وحدت نظر عالمان امامیه در نفی انگاره تحریف از این مذهب است. ذیل مبحث «فرضیه‌ها» الگوی ذهنی و پیشینی خاورشناسان در تحلیل و انتساب تحریف قرآن به امامیه را واکاوی کرده‌ایم. در ادامه به روش‌شناسی و مستندات خاورشناسان در انتساب

باورمندی امامیه به تحریف قرآن پرداخته ایم.

ارزیابی

۱. فرضیه‌ها

دو فرضیه عمده در پژوهش‌های خاورشناسان برای اثبات تحریف قرآن در اندیشه امامیه اثرگذار بوده است؛

یک). تشابه تثبیت متن قرآن با فرایند کتاب مقدس؛

دو). تحریف بایبل (Bible) و تاثیر آن در تحریف‌نمایی قرآن.

بر پایه پژوهش‌های انجام شده درباره کتاب مقدس، مجموعه متون و کتاب‌هایی که امروزه به عنوان کتاب مقدس - عهد عتیق و عهد جدید - مشهور است از مجموعه «عهد موسی» که بسیار مختصر و کم حجم بود و در حمله بخت نصر به اورشلیم نابود شد تا دوره تدوین و بازسازی اولیه تورات به دست عزرائیل و تدوین ثانویه آن از سوی دیگر نویسندگان جدید، فرایندی طولانی در تاریخ را سپری کرده است تا به عنوان کتاب مقدس رسمیت یافت و البته هنوز هم اختلاف بررسمی بودن بخش‌هایی از هر دو عهد عتیق و جدید میان یهودیان و مسیحیان وجود دارد (بنگرید به: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۲؛ گرت، ۱۳۸۵: ۶۹-۸۸؛ کلباسی اشتری، ۱۳۸۷: ۱۷۱-۲۲۳).

با توجه به اینکه غالب خاورشناسان که به مسئله جمع و تحریف قرآن پرداخته‌اند یهودی بودند، نزد آنان هر نوع سند و مدرک بیانگر افزایش یا کاهش در متن قرآن یا عدم تثبیت نهایی آن، دستاویز بسیار ارزشمندی است تا بر پایه آن، فرایند تکاملی تثبیت متن و دگرگونی‌های رخ داده در آن را اثبات کنند؛ لذا معدود متون تحریف‌نما در میراث امامیه، منبعی بس مهم برای چنین خاورشناسانی است؛ زیرا شواهدی از کاستی‌ها و افزوده‌هایی از متن اصلی قرآن را حکایت‌گرند که در متن فعلی قرآن ردپایی از آن‌ها وجود ندارد و این نشان می‌دهد که متن اولیه قرآن از مسیری پرچالش عبور کرده و با وجود مخالفت‌هایی از سوی برخی شیعیان در نهایت به وضعیت فعلی آن تثبیت شده است؛

درست به سان فرایند تاریخی که کتاب مقدس طی نمود و پس از دوره گذار به متن نهایی تثبیت شد و رگه‌های مداخله و تغییر انسانی در آن مشهود است، به گونه‌ای که جریان نقد تاریخی کتاب مقدس بر این مهم تأکید دارد که استناد تورات و انجیل موجود به موسی و عیسی نمی‌تواند درست باشد و شواهد استواری بر آن وجود دارد (سیلبرمن، ۱۳۹۵).

جریان نقد تاریخی تورات مبتنی بر «نظریه تحلیل اسنادی تورات نشان داد که متن تورات، تفاوت‌های شایان توجهی در سبک، واژگان و محتوای عبارات دارد که نشان می‌دهد متون اسفار خمره بر اساس منابع متفاوتی نگاشته و با یکدیگر تلفیق شده‌اند. کسانی که در تدوین و تکمیل تورات سهیم بودند نیز نگاه حواشی و توضیحات خود را که از منابع مختلف اخذ می‌کردند در متن اصلی مندرج می‌ساختند و این افزوده‌های ناهماهنگ، اغتشاش‌هایی در روایت‌های موازی تورات ایجاد کرده است» (موسی پور، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹). تناقضات تاریخی و اشتباهات متعدد تورات و انجیل نیز به این نقد کمک کرده است تا اصالت و حیانی تورات و انجیل موجود را خدشه‌دار نمایند (مهاوش، ۱۴۱۷: ۷۰-۸۴؛ توحیدی، ۱۳۹۰: ۱۴۶-۱۵۲). به همین سان برخی از خاورشناسان با استناد به میراث شیعی ادعا دارند که فرایندی خاص در تکامل و تثبیت متن قرآن در اندیشه شیعی وجود دارد و تصریح دارند که هنوز نیز تثبیت نهایی متن قرآن انجام نیافته است و با ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف متن اصیل و نهایی آن عرضه خواهد شد؛ این سخن بدین معناست که هنوز قرآن در اندیشه شیعی در دوره گذار به سوی تثبیت است و نتوانسته است در هزاره قبل خود را به مرحله نهایی تثبیت برساند؛ زیرا موانع تاریخی و اعتقادی و سیاسی متعددی - به زعم آنان - در تقابل با این فرایند وجود داشته و دارد. بن‌مایه این ادعا تعدادی متون روایی است که با تقریر خاص خاورشناسانی همراه شده و در نهایت به اعتقاد امامیه به متنی سیال و ناتمام تا ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف انجامیده است.

۱.۱. تشابه فرایند تثبیت قرآن با کتاب مقدس

نزد برخی از خاورشناسان همچون نولدکه، ریچارد بل و گلذریهر فرضیه گردآوری دیرهنگام متن قرآن بعد از رحلت حضرت محمد ﷺ و تثبیت متن نهایی آن، معیاری در تحلیل و ارزیابی متن قرآن و روایات مرتبط با جمع و تدوین آن بوده است. به نظر می‌آید اقبال به این فرضیه نزد این دسته از خاورشناسان خود می‌تواند متأثر از فرایند نهایی سازی بسیار دیرهنگام کتاب مقدس نیز باشد و به عنوان یک پیش دانسته تاریخی در مواجهه با کتب مقدس ادیان دیگر و از جمله قرآن، نقش آفرین بوده است. روش ریچارد بل، مبتنی بر مقایسه سبک قرآن با متن کتاب مقدس بود و تفاوت‌های ماهوی سبک قرآنی وی را به فرایند تثبیت از بُعد ادبی کشانید. این نکته مهم است که توجه داشته باشیم در پس زمینه ادعای نخست، دیدگاه‌های جدی و مهمی در ارزیابی متن قرآن وجود داشت که از سوی ریچارد بل به طور رسمی مطرح شد و خاورشناسان بعدی با ارائه مستندات از روایات شیعی و اهل سنت، شواهدی را برای درستی آن اقامه کردند.

این شواهد در نگاه ابتدایی با دیدگاه ریچارد ارتباطی ندارند، اما به نظر می‌آید که وی و استادش نولدکه نخستین رگه‌های چالش در عدم تثبیت متن قرآن در عهد رسول خدا ﷺ را مطرح کردند و این در ذهنیت و رهیافت خاورشناسان بعدی چون گلذریهر و پیروان وی^۱ تأثیر جدی گذاشت. ریچارد بل در کتاب مهم درآمدی بر تاریخ قرآن که حکم مقدمه وی بر ترجمه اش از قرآن را دارد و با تقریر تعدیل یافته شاگرد برجسته اش مونتگمری وات نشر یافته است، با استناد به فرضیه خود در اختلال در نظم و توالی آیات، ضرورت بازآرایی انتقادی متن قرآن را پیشنهاد کرد. مشکل اصلی وی در تعامل با قرآن این بود که سبک خطی - عادی کتاب مقدس را در قرآن نمی‌دید و آن را دارای سبک بیانی خاص می‌دانست که برخی از قرآن پژوهان آن را «سبک حلقوی» در مقابل سبک «خطی» یاد کرده‌اند (بل، ۱۳۸۲: ۱۱؛ خرمشاهی، ۱۳۶۱). ریچارد بل این تغییر سبک را فرایند برهم

۱. در ادامه به دیدگاه گلذریهر خواهیم پرداخت.

خوردن وحی مکتوب عهد نبوی بر نبشتارهای چرمین و سنگی و الواحی می دانست که بعدها ترمیم شده و به شکل متن فعلی درآمده است. وی نظریه بازشناسی و بازآرایی انتقادی وحی دست نخورده و جابه جا نشده اولیه را پیش نهاده و قرآن ترجمه شده او در چاپ اول به دنبال همین بازآرایی بوده است. ریچارد بل در فصل تجربه پیامبری این فرضیه را معقول و مقبول می داند که «خود حضرت محمد ﷺ [بسیاری از آیات و سوره های نازل شده را جمع و تدوین کرده و به آن سروسامان مضبوطی داده باشد و همین نظم و سامان است که صحابیان او پس از او به آن تمسک و آن را رعایت کردند. برای این فرض و استنباط مؤید دیگری هم وجود دارد و آن کاربرد کلمه کتاب در قرآن است» (بل، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۸). البته سریع فرضیه محتمل دیگری را مطرح می کند که بر مفهوم سوره تمرکز دارد و سوره را واحد ترتیب، تدوین وحی و تنزیل قرآنی می داند و این از آیات تحدی قرآن نیز برمی آید. برابر این فرضیه، سوره های در زمان نزول و حیات محمد ﷺ دقیقاً یکسان و یگانه با سوره هایی که در قرآن مصحف است نبوده است، بلکه احتمالاً در بردارنده بخش اصلی هر یک از سوره های حاضر و موجود در قرآن بوده است. اینها نظم و ترتیب ثابت و قطعی نداشته اند. در این صورت کار تدوین کنندگان و جمع آوران این بوده است که به هسته اولیه سوره ها، همه آیات و عبارات پراکنده و جدا مانده را در موضوع مناسب هر یک بیفزایند و این آیات و عبارات جدا مانده یا تک افتاده همه در یک جا مضبوط نبوده، بلکه عمدتاً در حافظه صحابیان و مقداری هم در میان نوشته های متفرق محفوظ بوده است. این نظر در عین حال که فراتر از یک فرضیه صرف نیست، ولی با اغلب داده هایی که ما نسبت به آن ها یقین معقولی داریم وفاق دارد» (همان، ۶۸).

وی این بخش افزوده شده را یک پنجم هر سوره دانسته و از دیدگاه او بخش عمده و اصلی هر سوره در عهد نبوی توسط ایشان جمع شده است و برای این ادعای خود به سیره ابن هشام استناد جسته است (همان جا). ریچارد بل در فصل هشتم که به بحث از اسامی و اوصاف قرآن پرداخته است در تحلیل دو اسم «قرآن» و «کتاب»، درنگ خوبی دارد و از آن برای جمع و کتابت و تدوین نهایی قرآن استفاده می کند (همان، ۱۸۸-).

. (۲۷۸)

حلقه اندیشه‌های نولدکه در عدم تثبیت متن قرآن در عهد نبوی با ظهور ایگناس گلدزیهر (۱۹۲۱م) کامل شد و شواهدی شیعی بر آن اقامه گردید. از ارجاعات وی به کتاب تاریخ قرآن نولدکه چنین برمی آید که این کتاب در اختیار وی بوده است هر چند که خود گلدزیهر نُه سال زودتر از نولدکه از دنیا رفت و کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان او در سال‌های پایانی عمرش، یعنی یک سال مانده به مرگ وی منتشر شد. گلدزیهر در بخش نخست از کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان^۱ با عنوان «دوره نخستین تفسیر» با ارجاع به برخی از اختلافات مصاحف و قرائات صحابه از قرآن چنین نتیجه می‌گیرد که ادعای بقای متن اصلی و اولیه قرآن دشوار بوده و روشی بر روشن کردن آن وجود ندارد. به تعبیر برخی از محققان در نگاه وی این دوره از تفسیر قرآن «مرحله‌ای است که متن قرآنی هنوز سیال است و مرز میان متن و تفسیر آن ناپیدا» (جلیلی سنزیقی، ۱۳۹۴: ۶۶). از ارجاعات گلدزیهر به تاریخ قرآن نولدکه برمی آید که به طور قطع از دیدگاه‌های وی در تردید امامیه درباره مصحف عثمان متأثر بوده است. یکی دیگر از دلایل گلدزیهر در عدم توثیق متن اولیه قرآن، اختلاف قرائت‌های رایج میان صحابه است که از سوی منتقدان اهل سنت پاسخ داده شده است (شلبی، ۱۹۹۹: ۲۹-۳۱).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که خاورشناسان نیمه اول قرن نوزدهم میلادی تردیدهای جدی در تثبیت متن نهایی قرآن در عهد نبوی تا دوره صحابه و تابعان داشتند و به دنبال شواهد اثباتی برای آن بودند. نتایج این تلاش‌ها و نگره‌ها، پذیرش تحریف به معنای کاستی و افزایش یا تغییرات احتمالی در متن قرآن است که در میراث امامیه نیز

۱. کتاب گرایش‌های تفسیری گلدزیهر در ۱۹۲۰م؛ یعنی یک سال قبل از مرگ وی منتشر شد. از این رو چندان مجال برای بازتاب اثر خویش در میان محققان غربی نداشت. ترجمه دیرنگام این اثر به زبان عربی در ۱۹۴۴-۱۹۴۵ م نیز در این مؤثر بوده است. در نهایت پس از گذشت ۹۰ سال در ۱۳۸۳ ش، در ایران به فارسی ترجمه شد. درباره چند و چون این ترجمه‌ها بنگرید به: جلیلی سنزیقی، پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن، ص ۶۲-۶۴.

مستندات برای آن ادعا شده است.

۱.۲. اثرپذیری تحریف قرآن از انگاره تحریف تورات

شایان ذکر است که تحریف تورات به عنوان یکی از نتایج جریان نقد تاریخی کتاب مقدس، دیدگاهی رایج و شناخته شده نزد خاورشناسان است و مستندات استواری بر آن وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ش ۷، ۹-۲۸). برای نمونه ارزیابی درون متنی کتاب ارمیا نشان می‌دهد^۱ تحریف در بخش‌هایی از تورات امری نیست که فقط جریان نقد تاریخی یا باستان‌شناسی کتاب مقدس بدان دست یافته باشد؛ چنان که نقدهای مستبصران یهودی یا مسیحی گرویده به اسلام نیز گویای دستبرد آشکار در این کتاب است^۲ و مطالعات تطبیقی - انتقادی محققان مسلمان نیز بر آن تأکید دارند^۳. به طور قطع خاورشناسان قرآن‌پژوه به اقتضای دیانت خود، آگاهی‌های عهدینی مناسبی دارند و در ذهنیت آنان اصل تحریف بایبل حضور جدی دارد؛ بی تردید این ذهنیت به عنوان بن‌مایه‌ای پنهان، ولی پُررنگ در نوع استدلال به متون شیعی تحریف‌نمای قرآن اثرگذار بوده است، همان طوری که روایات تشابه امم، دستاویزی برای ادعای تحریف قرآن به دلیل تحریف عهدین از سوی اخباریان و نگره‌های متأثر از اخبارگرایی معاصر شده است (نقوی، ش ۱۹، ۷-۲۴؛ عزیزی کیا، ش ۲۱، ۱۲۳-۱۳۶). اساساً نوعی خطای تاریخی و

۱. بخشی از کتاب ارمیا تصریح دارد که دستبردهایی در متن تورات صورت گرفته است: چگونه می‌گویید که ما حکیم هستیم و تورات - شریعت خداوند - با ما است. به تحقیق قلم کاذب کاتبان به دروغ عمل می‌نماید. ارمیا: ۸ / ۸.

۲. بنگرید به نقدهای کوبنده و بن‌افکن تورات در: جدید الاسلام، علی قلی، ترجمه، شرح و نقد سفر پیدایش تورات.

۳. بلاغی، محمد جواد، الرحلة المدرسية، سراسر کتاب. ابراهیم ناصر از مترجمان عربی تورات در مقدمه اثر خود درباره انگیزه خویش از ترجمه تورات به عربی می‌نویسد: «... لقد وجدت فيه اللامعقول و اللامقبول. وجدت فيه الكثير من الخيال والمبالغة والخرافة، ... وجدت فيه ما هو منافع للعدل و الانصاف و قواعد الاخلاق...»: ابراهیم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الاسطورة و الخيال، ص ۵-۶.

اصطلاح‌شناختی در مفهوم تحریف این دو کتاب، سبب‌گرایش این جریان‌ها برای استدلال به این روایات برای انگاره تحریف لفظی یا معنوی قرآن شده است که خطایی کاملاً معناشناختی در تبیین و تطبیق اصطلاح تحریف قرآن با تحریف عهدین است (احمدی، ۱۳۹۳: ۷۳-۱۹۱).

در نگاه خاورشناسان تحریف قرآن در نگاه مذهب امامیه دو دوره تاریخی برجسته داشته است. دوره نخست، پنج قرن نخست هجری است که در نگاشته‌های جوزف الیاش و اتان کلبرگ و... بازنگری شده است. دوره دوم، دوره منازعات صفویه با ترکان عثمانی است که برنگره شیعیان ایرانی تمرکز یافته است. در این دوره شیعیان ایرانی از سوی ترکان عثمانی به شدت به تحریف قرآن متهم هستند، به گونه‌ای که اصالت نسخه‌های ایرانی از قرآن کریم رد و مطالعه آن‌ها ممنوع و مصادره شدند. گزارش برونر در این دوره نشان از فراگیری اعتقاد به تحریف قرآن نزد عالمان امامیه به مثابه نظریه‌ای رسمی دارد، حال اینکه برای اثبات این فراگیری و رسمیت، مستندات کافی ارائه نشده است و در ادامه روشن خواهد شد که چنین نظریه فراگیری در امامیه در دوره‌های مذکور رایج نبوده است.

نخستین اظهار نظر رسمی خاورشناسان در انتساب باورمندی امامیه به تحریف قرآن از سوی نولدکه در کتاب تاریخ قرآن وی مطرح شد^۱ و با داوری تند و شتابزده وی بر پایه مستندات سست و ضعیف ادامه یافت و سپس این اتهام از سوی گلذریه‌به اوج خود رسید. تصویر برونر از فرایند تاریخی رویکرد خاورشناسان به تحریف در اندیشه امامیه به خوبی نشان می‌دهد که مستندات خاورشناسان به دیدگاه امامیه در مسئله تحریف نیز دچار نوعی تغییر و تکامل شده است؛ این فرایند تکاملی از استناد سست به کتاب دبستان المذاهب در کتاب تاریخ القرآن نولدکه آغاز شده و با منبعی سست‌تر چون سوره

۱. درباره نقد کتاب تاریخ قرآن نولدکه بنگرید به: مطر الهاشمی، حسن علی، قراءة نقدية فی تاریخ القرآن للمستشرق ثيودور نولدکه.

الولایه و سفرنامه‌های سیاسی کنسول‌های انگلیسی کامل شده است. استشهاد به سفرنامه‌ها و خاطرات برای ردیابی یک موضوع علمی یا تاریخی شاید چندان ایرادی نداشته باشد، اما این نکته مهم است که توجه داشته باشیم این منابع در بازشناسی دیدگاه رسمی و اصیل یک مذهب از ارزش و اعتبار علمی لازم برای استناد برخوردار نیستند، ولی در نگاه برونرمنبع مناسبی برای ردیابی منازعات تحریف در ایران بوده است. برونر هر چند قصد تحلیل و ارزیابی این اسناد و مدارک را نداشته است، اما روشن است که ادعای کنسول بریتانیا ابهام دارد؛ زیرا به وضوح نمی‌گوید که مراد ترکان عثمانی از این اتهام چیست؟ چگونه ممکن است ایرانیان در قرآن چنین دستکاری گسترده‌ای را انجام داده باشند؟ در چه دوره تاریخی و از سوی چه کسی این اقدام انجام شده است؟ به نظر می‌آید که این ادعاها بیشتر جنبه سیاسی داشته و ناظر به نزاع‌های سیاسی حاکم میان عثمانی‌ها با ایرانی‌هاست که در عرصه نظامی و سیاسی مشکل جدی با صفویه داشتند؛ شاید از این طریق به دنبال برجسب زنی علیه صفویه بودند تا جایگاه شاهان صفوی را نزد مسلمانان داخل و خارج ایران خدشه‌دار نمایند. فارغ از این مباحث، استشهادهای برونر به منابعی چون سفرنامه‌های اروپائیان برای تاریخ‌گذاری منازعات تحریف در میان شیعیان ایران جای درنگ دارد که چگونه برای ردیابی این مسئله، نشانه‌شناسی فرهنگی و تاریخی می‌کند.

همچنین برجسته‌سازی نقش ایرانیان عصر صفوی در تحریف قرآن، گویای این مهم است که مسئله تحریف در جغرافیای مذهبی تشیع بیشتر در ایران مطرح بوده است تا شیعیان سایر مناطق چون حله در عراق؛ نکته‌ای که می‌توانست برای برونر سؤالی تأمل برانگیز باشد که چگونه در بستر نزاع ایرانی - عثمانی این انگاره در دوره متأخر شکل گرفت و چرا در دیگر مراکز شیعی چنین انگاره‌ای پدید نیامد؟

لازم بود برونر درنگ بیشتری در فرضیه مدّسی در اشاره به خاستگاه سنتی بودن انگاره تحریف می‌کرد و ادله و تحلیل‌های وی را می‌کاوید و بسط می‌داد تا بتواند خوانش دیگری از این مسئله ارائه نماید، چنان که پیش از مدّسی شماری از محققان بزرگ و سترگ

امامیه به این حقیقت تصریح داشتند (بنگرید به: موسوی دارابی، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۴). همچنین برونرمی باید مدعای باورمندی عمده عالمان امامیه به تحریف قرآن تا قرن سوم هجری را مستندسازی می‌کرد و فقط با ارائه یک نمونه‌گزینی به تعمیم دست نمی‌زد. اساساً فرایند سیالیت تا تثبیت متون مقدس نزد خاورشناسان امری عادی و طبیعی است؛ زیرا اقتضای رهیافت تاریخی آنان به ماهیت دین و متون آن چنین است که همواره تکوین، تدوین و تثبیت نیازمند گذراز چالش‌ها و تکامل تدریجی آن در بستر زمان و اندیشه‌های اثرگذار است؛ امری که در کتاب مقدس رخ داد و از سوی نولدکه و شاگرد وی ریچارد بل در قرآن تطبیق داده شد. این ایده طی چهل سال از ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰ م، در میان خاورشناسان آلمانی طرح و رسمیت یافت^۱. در این دوره تاریخی، اولین چالش درباره متن قرآن از سوی نولدکه رقم خورد و بعد گلذریهر و ریچارد بل بدان دامن زدند و به طور ویژه امامیه به عنوان منتقد مصحف عثمانی مطرح شد. هدف از اشاره به تحولات قرآن پژوهی خاورشناسان در این دوره به ویژه دیدگاه‌های نولدکه و شاگردان وی تأکید بر این مهم است که نگره تحریف یک زمینه عمومی در مطالعات خاورشناسان داشته و به سوی امامیه غلتیده است؛ به بیان دیگر، زمینه گفتمان طرح این ادعا علیه امامیه روشن گردد تا داوری مناسب و علمی درباره آن صورت گیرد.

۲. روش

روش پژوهش خاورشناسان در مسئله تحریف قرآن در نگاه امامیه به دور روش استنادی - روایی و روش تحلیل تاریخی تقسیم پذیر است. مقصود از روش استنادی - روایی گردآوری نصوص روایی مرتبط به تحریف قرآن از منابع امامیه به همراه توصیف‌های نه چندان عمیق است که بر پایه آن‌ها باورمندی امامیه به تحریف قرآن اثبات شده تلقی می‌شود. در

۱. این ادعا با جدیدترین مطالعات خاورشناسان در باره قرآن‌های عصراموی در تعارض آشکار است که قدمت آنها را قرن اول هجری می‌دانند. در این باره بنگرید به: دروش، فرانسوا، قرآن‌های عصراموی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا و آلاء وحیدنیا، ص ۲۳۳-۲۴۵.

روش تحلیل تاریخی، خاورشناسان با بازیابی آرا و دیدگاه‌های عالمان شیعی از گذشته تا کنون به ترویج باورمندی تشیع به تحریف قرآن می‌پردازند. ویژگی این روش آن است که نشان می‌دهد چگونه عالمان شیعی در دوره‌های مختلف حیات تاریخی و سیاسی خود، از تحریف قرآن فاصله گرفته یا بدان تأکید و اصرار داشته‌اند؛ از این رو این روش بیشتر نظریه محور است تا داده بنیاد.

با توجه به دو روش مذکور، نگاه‌های خاورشناسان در تبیین دیدگاه امامیه درباره اصالت و وثاقت متن قرآن، از تنوع برخوردار است و می‌توان آن‌ها را در گونه‌های ذیل دسته بندی کرد:

گونه اول. متون قرآن‌نما در میراث امامیه: در این نوع پژوهش‌ها خاورشناسان بیشتر به بازشناسی و توصیف آثاری می‌پردازند که در روایات یا منابع رجالی، تراجم و فهرست‌نگاری شیعی از آن‌ها به عنوان آثاری یاد شده است که دارای داده‌های وحیانی - قرآنی متفاوت و افزون تری هستند که در مصحف عثمان بازتاب نیافته‌اند. مصاحف منسوب به امام علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، امام صادق علیه السلام، قرآن مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ... از شمار متون مقدس نزد امامیه هستند که ادعا شده است حاوی بخشی از قرآن واقعی هستند که در مصحف عثمان وجود ندارد. به طور خاص آرتور جفری، اتان کلبرگ و سنداوی در برخی از مقالات خود بر این نوع مطالعات متمرکز شده‌اند. هر چند نتایج مطالعات آنان به ویژه در بخش داوری نسبت به درون مایه داده‌های مرتبط به این آثار شبه قرآن یا متون مقدس با یکدیگر متفاوت است، اما در اصل مسئله مورد بحث آنان دارای اشتراک هستند.

گونه دوم. اندیشه‌های تحریف‌گرا و تطورات آن: در این نوع پژوهش‌ها به اصل ایده باورمندی به تحریف قرآن نزد امامیه پرداخته شده است؛ تحلیل تاریخی و توجه به تطورات و نزاع درونی امامیه در این مقوله از مهم‌ترین مباحث این پژوهش‌ها به شمار می‌آید که عمده خاورشناسان امامیه پژوه بیشتر به این نوع از مطالعات علاقه مند هستند.

۳. مستندات

مجموعه تلاش‌ها و تحلیل‌های خاورشناسان از دیدگاه امامیه درباره تحریف قرآن را - هر چند نظم خاصی در نگاشته‌های خاورشناسان وجود ندارد - می‌توان در گفتارهای ذیل دسته‌بندی و ارائه کرد:

- کاستی مصحف عثمانی

- قرآنیات و افزوده‌های قرآنی امامیه

- منطق دوگانه در مواجهه با تحریف

هریک از این مسئله‌ها خود چالشی فراروی مفسران امامیه است. درستی این نکته روشن است که متن شایسته تفسیر از قرآن، متن اصیل، کامل و صحیح آن است و احتمال تحریف، این شرایط سه‌گانه را دچار تردید می‌کند. هر دو گونه از آثار خاورشناسان را در بخش بعدی ارزیابی خواهیم کرد.

۱.۳- انگاره کاستی مصحف عثمان

متون تاریخی و روایی مرتبط با جمع قرآن از سوی خلیفه سوم عثمان و اختلافات صحابه و به ویژه شیعیان در جامعیت و اصالت آن، نقش پررنگی را در تردیدافکنی علیه اصالت و وثاقت اولیه متن قرآن در پژوهش‌های خاورشناسان به خود اختصاص داده است. قرآن تدوین شده به دستور خلیفه سوم، مشهور به مصحف عثمان یا مصحف امام، در مدینه نگهداری می‌شد و نسخه‌های متعددی بر پایه آن به دیگر مراکز جهان اسلام آن روزگار ارسال گردید. مصحف عثمان در اصل، توحید قرائت یا یکسان‌سازی مصاحف صحابه بر قرائت واحد بود (الکردی، ۱۹۴۶: ۳۷) و متن قرآن پیش‌تر از سوی خلیفه اول جمع و تدوین شده بود و عثمان نیز بر اساس جمع ابوبکر، توحید مصاحف را سامان داد (خویی، ۱۹۷۵: ۲۴۸).

برخی از خاورشناسان در پژوهش‌های خود بر این نکته تأکید دارند که امامیه همواره با اصالت و اعتبار مصحف عثمان مشکل داشته است. در این پژوهش‌ها نقدها و

تردیدهای امامیه نسبت به مصحف عثمان برجسته و گاه با تلفیق دو روش استنادی و تحلیلی چنین استنتاج می‌شود که امامیه چون مصحف عثمان را دارای کاستی می‌داند، در واقع معتقد به تحریف در قرآن است. در ادامه دیدگاه مهم‌ترین خاورشناسان را در تبیین رویکرد امامیه به کاستی مصحف عثمان تقریر و ارزیابی می‌کنیم. پیش‌تر در ابتدای این مقاله گذشت که نولدکه و گلذریهر نخستین آغازه‌های تردید امامیه در مصحف عثمان را برجسته کرده، ذهنیت خاصی در خاورشناسان بعد از خود درباره اعتقاد امامیه به مصحفی متفاوت از مصحف رسمی مسلمانان ایجاد کردند. اینک قصد تکرار ادعاهای این دو خاورشناس را نداریم، لکن با انتخاب دو پژوهش از آثار جوزف الیاش و زاندر، ضمن نشان دادن سستی دیدگاه‌های آن دو، به فرایند خودانتقادی خاورشناسان در مسئله تحریف قرآن از نگاه امامیه اشاره می‌کنیم. بر پایه این دو پژوهش نشان خواهیم داد که رهیافت افراطی گلذریهر چگونه در پژوهش‌های جدید تعدیل یافته است، البته همچنان آرای خاورشناسان در این عرصه نیازمند تکمیل است.

جوزف الیاش در مقاله «قرآن شیعی: بازنگری در برداشت گلذریهر»^[*] به ارزیابی و نقد نتایج پژوهش‌های گلذریهر در تبیین دیدگاه امامیه درباره اصالت و تمامیت متن قرآن پرداخته است. مقاله وی متمرکز بر ارزیابی دیدگاه شیعیان درباره اصالت و اعتبار مصحف عثمان و ادعای نسخه متفاوت شیعیان از قرآن است که با نسخه رسمی دیگر مسلمانان تفاوت جدی در ترتیب و محتوا دارد. وی ابتدا با استناد به کتاب‌های متعدد گلذریهر دیدگاه وی در تبیین نظریه امامیه را چنین یاد کرده است:

الف) شیعیان ادعا می‌کنند که مصحف عثمان همان قرآن اصیلی نیست که بر پیامبر [ﷺ] نازل شد، و بسیاری از آیات و برخی سوره‌ها که در آن‌ها علی [ع] ستایش

[*] Joseph Eliash, "The Šī'ite Qur'ān: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation," *Arabica*, 16/1 (1969), pp. 15-24.

این اثر وام گرفته از رساله دکتری وی با عنوان **علی بن ابی طالب در اعتقادات شیعه اثناعشری** پذیرفته شده در شورای عالی دانشگاه لندن در ژوئن ۱۹۶۶ است.

شده یا به جایگاه برجسته او و خانواده اش اشاره شده، به دست عثمان از آن حذف شده‌اند و ترتیب بسیاری از آیات و سوره‌های دیگر نیز تغییر کرده است. دو تا از سوره‌های حذف شده عبارت‌اند از: «دو نور» [النورین] با ۴۱ آیه و دیگری «الولاية» با ۷ آیه.

ب) علی [علیه السلام] رونوشت کامل و معتبر قرآن را در اختیار داشت که متنش سه برابر مصحف عثمانی بود؛ و یادداشت‌های توضیحی گردآوری شده به نقل از پیامبر [صلی الله علیه و آله] را نیز در برداشت. پیامبر [صلی الله علیه و آله] پیش از مرگش این رونوشت را که «مصحف فاطمة» نامیده می‌شد به فاطمه [علیها السلام] داد و علی [علیه السلام] و امامان پس از او مخفیانه از آن محافظت می‌کردند تا اینکه با امام دوازدهم [علیه السلام] ناپدید گردید و با ظهور مجدد او برای مؤمنان منکشف خواهد شد.

ج) تا آن زمان، یعنی تا زمان ظهور امام پنهان، مؤمنان باید همین نسخه مصحف عثمان را بپذیرند (زاندز، ۱۳۹۵: ۶۸-۶۹).

وی در ادامه منابع استنادی گلدزیهر را چنین معرفی کرده است: تاریخ یعقوبی، نسخه خطی قرآن شیعی بانکیپور هند (دبستان المذاهب)، اصول کافی کلینی (همان، ۶۹). الیاش بعد از بررسی مدعیات گلدزیهر آن‌ها را نیازمند اصلاح دانسته و چنین پیشنهاد کرده است:

الف) قرآنی که اهل سنت آن را به منزله قرآن مقدس وحی شده بر پیامبر [صلی الله علیه و آله] پذیرفته‌اند، همان کتابی است که شیعیان امامی به عنوان قرآن مقدس پذیرفته‌اند.

ب) شیعیان امامی معتقدند که تنها ترتیب برخی از سوره‌های قرآن و برخی از آیات خاص در مصحف عثمان عوض شده است، و هیچ خللی در محتوای قرآن (به جز تفاوت‌هایی که از دگرخوانش‌ها - قرائات - ناشی می‌شوند) رخ نداده است.

ج) علی [علیه السلام] و یازده امام، تنها کسانی بعد از محمد [صلی الله علیه و آله] هستند که ترتیب درست قرآن را می‌دانند. رونوشت علی [علیه السلام] از قرآن دربرگیرنده همه سوره‌ها و آیات به ترتیب نزولشان بود. این مصحف هیچ متن وحیانی اضافه‌ای در برداشت و شامل یادداشت‌های توضیحی علی [علیه السلام] بود. این یادداشت‌ها برای شیعیان به اندازه متن

و حیانی ارزشمند است (همان، ۷۷).

نقدها

۱. بخش نخست دیدگاه الیاش تحسین برانگیز است؛ زیرا به نگاه امامیه اصیل بسیار نزدیک شده و دیدگاه صحیح امامیه را در اعتبار و اصالت مصحف عثمان به صراحت بیان داشته است. الیاش برخلاف گلذریهر، یک سوپیه نگر نبوده و تا حدودی جامع‌نگری را در تبیین دیدگاه امامیه در مسئله مصحف عثمان رعایت کرده است.

۲. به نظر می‌آید الیاش در نقد دیدگاه گلذریهر در تحلیل ماهیت مصحف فاطمه علیها السلام، ضعیف عمل کرده است؛ زیرا بر پایه متون روایی امامیه محتوای این مصحف هیچ ارتباطی با قرآن ندارد و ماهیت و محتوای این دو مصحف کاملاً متفاوت از همدیگر هستند. الیاش چندان به تحلیل درون‌مایه مصحف فاطمه علیها السلام و دیدگاه‌های عالمان امامیه درباره آن نپرداخته است. بر پایه پژوهش‌های محققان امامیه ناپدید شدن مصحف فاطمه علیها السلام و ارتباط محتوایی آن با کاستی قرآن، ادعای درستی نیست؛ زیرا محتوای آن غیر از قرآن و از موارث امامان بوده است. اساساً این مصحف عرضه عمومی نشده است که ناپدید شدن آن معنا داشته باشد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۱: ش ۷۵، ۲-۱۹؛ برنجکار، ۱۳۹۱: ش ۶، ۳۷-۵۲).

۳. الیاش در نقد منابع گلذریهر می‌توانست عمیق‌تر از این عمل کند. هر چند الیاش به نقد دبستان المذاهب پرداخته و به جعلی بودن آن از سوی خود و خاورشناسان پیشین تصریح دارد (زاندرز، ۱۳۹۵: ۷۲)، اما نسبت به دیگر منابع گلذریهر و اعتبارسنجی استنادات وی از تاریخ یعقوبی و روایات کلینی نقد صریحی ندارد. روشن است که یک منبع تاریخی یا روایی نماینده دیدگاه اصیل مذهب امامیه نیست و اساساً این دو کتاب مناسب نظریه پردازی برای بیان دیدگاه امامیه در باب مصحف عثمان نبوده است؛ برخورد گزینشی و یک سوپیه‌نگرانه گلذریهر آسیب جدی روش وی در مطالعات قرآنی اوست که الیاش چندان به نقد عمیق آن‌ها نپرداخته است. همچنین الیاش منابع سنتی

مورد استناد گلذریهر را بازکاوی نکرده است.

۴. دیدگاه دوم وی در بند ب قابل مناقشه است؛ الیاش برای این ادعای خود مستندات را ارائه نکرده است؛ یعنی سوره ها و آیاتی را که ترتیب آن ها در مصحف عثمان دچار تغییر شده، مشخص نکرده و همچنین معلوم نکرده است که کدام طیف از عالمان امامیه و در چه دوره تاریخی این اعتقاد را داشته اند؟ امامیه ترتیب آیات را در سوره ها توقیفی می داند و قائل به تغییر در آن نیست، اما ترتیب سوره ها بر پایه اجتهاد صحابه یا... بوده است و این ترتیب، مدخلیتی در قرآن بودن مصحف ندارد و پرداختن به آن، به دیدگاه امامیه درباره محتوای قرآن ارتباطی نمی یابد.

۵. دانش امام علی علیه السلام به ترتیب نزول و ویژگیهای مصحف علوی نیز ارتباطی با قرآن ندارد. این مصحف یک اثر تفسیری جامع بوده است و نباید آن را با متن قرآن خلط نمود و آن ها را به یکدیگر پیوند زد. ادعای امامیه مبنی بر آگاهی علی علیه السلام از چینش تاریخی سوره ها و آیات به معنای کاستی مصحف عثمان نیست. همچنین قرآن نزد امام مهدی علیه السلام همان مصحف علی علیه السلام یا دانش ویژه و کامل ایشان برای تفسیر صحیح قرآن است و ارتباطی با مصحف عثمان یا اصالت و اعتبار متن موجود ندارد؛ زیرا روایات این باب هیچ نوع دلالتی حتی به شکل اشاره نیز به کاستی مصحف موجود ندارد.

۶. پاول زاندز در مقاله «قرآن یا امام؟ نگاه شیعه امامی به قرآن» از همان ابتدا ذهنیت خواننده را در تردید و انکار امامیه نسبت به مصحف عثمان چنین حساس می کند: «مسئله وثاقت و تمامیت متن قرآنی که به دست ما رسیده، که به طور معمول برای اهل سنت دغدغه نبوده است، برای امامیه همواره یک مسئله در خور بحث بوده است. پذیرش بی قید و شرط مصحف قرآن عثمان از سوی امامیه با ملاحظات فراوانی مواجه بود: نخست، شخص خلیفه ای که به دستور او تدوین متن قرآن انجام گرفته بود؛ باید توجه داشت که عثمان همواره از مغضوب ترین اشخاص نزد امامیه بوده و هست، چه اینکه وی اختیارات امام برحق، علی علیه السلام را به طور خاصی محدود کرد. آن گاه درست همین شخص غاصب می بایست سرپرست چنین اثر دینی مهمی باشد. دوم اینکه در

متن قرآن حاضر هیچ یادکرد صریحی از علی [ع] و امامان [ع] یا اصلاً انتصاب آنان دیده نمی‌شود. از همین جا این سوء ظن به وجود آمد که هرچند چنین انتصابی از سوی خدا وحی شده بود، حکومت غاصب، که چنین آیاتی را به نفع خویش نمی‌دید، از آوردن این دسته از آیات در تدوین قرآن ممانعت کرد. احادیث این سوء ظن را تأیید می‌کنند؛ چه اینکه طبق آن‌ها علی [ع] نخستین کسی بود که آیات وحی را گردآوری نمود، اما دیگر صحابه آن را ردّ کردند.^۱ (زاندز، ۱۳۹۵: ۲۵).

اما از نگاه زاندز تردید در تمامیت و اصالت مصحف عثمانی رأی قاطبه امامیه نبوده است. وی با جریان‌شناسی گروه‌های مختلف درون شیعی به این نتیجه رسیده است که شیعیان افراطی این تردید را دامن زده‌اند تا پشتوانه ای قرآنی برای ولایت و امامت امامان ارائه نمایند (همان، ۴۲). امامیه میانه‌رو هرچند معتقد به منزلت خاص امامان بودند، ولی در اصالت و تمامیت مصحف تردید نداشتند. البته زاندز اعتقاد این گروه را بیشتر ناظر به شرایط اجتماعی - سیاسی خاص امامیه می‌داند: «از سوی دیگر، نیاز به شرایطی امن که شیعیان به عنوان بخشی از جامعه مسلمانان در حیات مادی و فکری خود و نیز برای تفاهم با مسلمانان غیر شیعی از آن بهره ببرند، احساس می‌شد. این تضادها حتی در مجامع روایی اولیه هم، که واقعیت تاریخی شیعیان میانه‌رو در عصر امامان را صادقانه بازتاب می‌دهند، جریان دارند» (همان‌جا).

هرچند زاندز در مقاله خود بیش از اینکه به تبیین دیدگاه امامیه درباره اعتبار و اصالت مصحف عثمانی متمرکز شود به رابطه قرآن و امام در اندیشه کلامی امامیه پرداخته است، در نگاه وی قرآن همان چیزی است که امام آن را در قالب تفسیر بیان می‌کند (همان، ۳۷). وی تصریح دارد که در نگاه برخی از متکلمان امامیه چون شیخ مفید، توضیحات موجود در مصحف امام علی [ع] که کنار گذاشته شد، قرآن بوده است؛ از

۱. برای مثال ن. ک. ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، تحقیق ادوارد زاخو (Eduard Sachau)، لیدن، ۱۹۰۴.

به بعد، ج ۲، ص ۳۳۸.

آنجا که تفسیر صحیح قرآن نزد امامان شیعه و امام مهدی علیه السلام است، «متن موجود بدون تفسیر صحیح ارزشی ندارد، پس سؤال در خصوص کامل بودن قرآن اساساً بی‌مورد است. حتی اگر اهل سنت متن قرآن حقیقی را نیز در اختیار داشته باشند، فهم آن‌ها از آیات کلیدی قرآن غلط است. بنابراین اگر هم اتفاق نظری درباره متن قرآن باشد، به هیچ وجه بدان معنا نیست که امامیه و سنیان دارای بنیان دینی مشترکی درباره قرآن هستند» (همان، ۴۳).

نکته قابل تحسین در مقاله زاندز تفکیک جریان امامیه میانه‌رو از رویکرد برخی جریان‌های افراطی شیعی است که به هدف قرآنی‌سازی ولایت امامان شیعه باور تحریف به شکل کاستی و حذف در مصحف عثمان را مطرح کرده‌اند. البته این تفکیک زاییده و برابند رویکرد غالب جریان اصولی یا اعتدالی امامیه در مذهب تشیع است که زاندز را به این داوری به حق سوق داده است؛ اما آنچه در مقاله زاندز مبهم مانده است و شایسته بود دقت بیشتری برای تحلیل آن صرف می‌شد قدمت و اصالت این جریان افراطی و اقلیت بسیار کم رنگ آن در مجامع روایی امامیه است. همچنین پاسخ به این سؤالات مغفول مانده است: آیا این جریان افراطی و اعتراض آنان به حذف آیات انتصاب امامان شیعه بلافاصله بعد از ارائه مصحف عثمان صورت گرفت؟ مواجهه امام علی علیه السلام و دیگر صحابه و جامعه اسلامی با این جریان افراطی چگونه بود؟

به سخن دیگر، زاندز باید با تاریخی‌نگری و گفتمان‌شناسی تحلیلی و انتقادی، زمینه‌های شکل‌گیری این جریان افراطی را می‌کاوید و به خواننده نشان می‌داد که این جریان در چه دوره‌ای شکل گرفت و مواجهه سایر جریان‌ها با آن چه بود؟ زیرا پدیده‌ای به نام «حذف آیات انتصاب امامت یا ولایت» امامان شیعه امر ساده و آسانی نیست و به طور قطع بازتاب‌های سیاسی و اجتماعی بسیاری را در پی داشت. واقع‌نگری اقتضا می‌کند که توجه داشته باشیم حذف این مستندات قرآنی در مصحف تدوین شده از سوی عثمان به معنای حذف آن از مصاحف دیگر صحابه یا سینه‌های حافظان قرآن نیست. عثمان چگونه توانست جامعه اسلامی و به طور خاص قاریان و حافظان را به این اقدام مجاب

نماید؟ از سوی دیگر، نوع مواجهه امام علی علیه السلام با اقدام عثمان نیز تردید جدی را در تحلیل زانداز ایجاد می‌کند.

امام علی علیه السلام بعد از اقدام عثمان، موافقت خود را چنین ابراز داشتند: «لا تسموا عثمان شقاق المصاحف فوالله ما شققها إلا عن ملامنا أصحاب محمد ولو وليتها لعملت فيها مثل الذي عمل» (طبری، ۱۹۳۸: ۴/۵۷۶). حمل این سخن به تقیه یا سیاست ورزی امام چندان موجه نیست؛ زیرا سیره عملی ایشان در دوره حکومت خود نیز عدم اقدام به تصحیح یا تکمیل احتمالی مصحف عثمان بوده است (میرمحمدی زرنندی، ۱۴۲۰: ۱۵۰-۱۵۱)؛ جعلی بودن این متن نیز از سوی مخالفان چندان موجه نیست؛ زیرا برخی چون ابن حجر سند آن را صحیح دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۳/۲۸۶) و در برخی از منابع امامیه نیز صحت این متن و مشابه آن تأیید شده است (ابن طاووس، ۲۷۸). جالب اینکه هر چند گزارش‌هایی از نارضایتی برخی از صحابه نسبت به اقدام عثمان در انتخاب گروه گردآوری مصحف و کیفیت ثبت و ضبط برخی از آیات در متن مصحف وجود داشت، لکن در میان آن‌ها گزارشی از حذف آیات خاص و کلیدی قرآن وجود ندارد.^۱ با وجود موافقت امام علی علیه السلام با اقدام عثمان و فقدان گزارش‌های لازم برای اثبات شکل‌گیری جریان افراطی مذکور، به طور قطع این جریان امکان نداشت در دوره حضور امامان شیعی شکل گرفته باشد؛ زیرا مشرب سایر ائمه نیز همان تأیید مصحف عثمان بوده است؛ از این رو جریان اصلی امامیه تأیید مصحف عثمان از همان آغاز بوده است که از پشتوانه تأیید امام علی علیه السلام برخوردار است. حتی می‌توان در شیعی بودن این جریان افراطی نیز تردید کرد که چگونه برخلاف دیدگاه امامان خود موضع‌گیری داشتند؟ به هر روی تحلیل زانداز نیازمند تکمیل و دقت بیشتری است.

در تحلیل زانداز از این نکته غفلت شده است که بر فرض درستی داده‌ها و تحلیل‌های

۱. مجموعه این گزارش‌ها را بنگرید در: حسینی میلانی، سیدعلی، التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف، ص ۱۹۱-۱۹۴.

ایشان، الزاماً باورمندی امامیه به تحریف قرآن قابل استنتاج نیست؛ نهایت ادعایی که مبتنی بر این داده می‌توان مطرح کرد کاستی مصحف عثمان است و این با اعتقاد امامیه به تحریف قرآن حتی از سوی جریان افراطی نیز متفاوت است؛ زیرا این دو مقوله کاملاً متمایز از همدیگر هستند و الزاماً کاستی در مصحف به معنای وقوع تحریف در قرآن به شکل کاستی یا زیادت نیست. توضیح بیشتر این‌که در همین متون ادعایی جریان افراطی که ساندز و امثال وی بدان استناد می‌کنند نسخه اصلی قرآن به زعم جریان افراطی در اختیار آنان است. از این رو متن اصلی قرآن در باور آنان موجود است و آن‌ها به متنی کامل از قرآن دسترسی دارند. بنابراین، طرح ایده تحریف قرآن بی‌معناست.

کاستی در یک مصحف به معنای وقوع تحریف در قرآن نیست. قبیسی از محققان اهل سنت در رد این انگاره تأکید دارد که «محال است به دلیل حفظ قرآن از سوی قاطبه مسلمانان، چنین عمد یا قصوری رخ داده باشد. بر فرض محال نیز اگر عثمان چنین می‌کرد، مسلمانان آیات محذوف را برمی‌گردانند. وی تأکید دارد که منتقدی چون ابن مسعود نیز مصحف عثمان را پذیرفت» (قبیسی، ۱۴۰۸: ۹۱). بر پایه این نگاه، قرآن در عهد نبوی کتابت شده و آیات قرآن تثبیت شده است و امکان حذف و جابه‌جایی یا افزودن بر آن ممکن نیست (همان، ۸۱-۹۵). برابر دیدگاه مشهور، مصحف عثمان شامل تمام آیات نازل شده بر رسول خدا ﷺ بود و مصحف رایج در جهان اسلام از دوره صحابه تا کنون همین مصحف بوده و هست؛ مسلمانان به قرائت برابر رسم الخط آن التزام دارند، هر چند که آن را توقیفی به معنای اخذ شده از رسول خدا نمی‌دانستند (سری، ۱۹۹۸: ۵۱-۵۴). پژوهش‌های متنوع و متعددی درباره این مصحف به‌ویژه نسخه‌ها و رسم الخط آن صورت گرفته است (آلتی قولاج، ۲۰۰۷؛ الطاسان، ۲۰۱۲؛ سری، ۱۹۹۸؛ قدوری، ۲۰۰۹؛ حمدان، ۲۰۰۹) و یکی از شرایط قرائت صحیح، موافقت با رسم الخط مصحف عثمان بیان شده است (ابن جزری، ۱۹۹۸: ۹/۱).

دیگر ادعاهای زاندرز چون «مغضوب بودن عثمان در نگاه شیعه» و «حذف آیات انتصاب امامت علی علیه السلام از قرآن» که در مقدمه مبحث خود به آن‌ها اشاره کرده و با مقوله

تحریف قرآن در مصحف عثمان پیوند داده است، قابل مناقشه جدی است. برفرض وجود آیات صریح در انتصاب امام علی علیه السلام به مقام امامت و خلافت، باید این آیات تا دوره عثمان میان مصاحف صحابه و سینه‌های حافظان و قاریان وجود داشته باشد. حال چگونه عثمان به یکباره توانسته آن‌ها را حذف کند؟ مغضوب بودن عثمان نزد شیعیان و دیگر مذاهب اسلامی مسئله‌ای سیاسی است که به عملکرد ضعیف و نادرست وی در دوره خلافتش برمی‌گردد و این مسئله پس از تصمیم و اقدام وی به جمع مصحف بوده است. عثمان در نگاه منتقدان اهل سنت، خلافت اسلامی را به سلطنت و پادشاهی تغییر داد و همین سبب شکل‌گیری اعتراض جدی علیه وی شد (مودودی، ۱۹۸۷: ۶۳-۹۸). بدیهی است که جامعه اسلامی عثمان را در سال‌های پایانی خلافتش شایسته زمامداری خود نمی‌دانستند چه رسد به اینکه وی را شایسته اقدامی مبارک و مقدس چون جمع قرآن بدانند. لذا هیچ تلازم و تناسبی میان مدعیات ساندرز با نتیجه‌گیری‌های وی وجود ندارد.

۲.۳- افزوده‌های امامیه برقرآن

برخی از خاورشناسان به بررسی و تحلیل متون و روایاتی در منابع امامیه پرداخته‌اند که ظاهر آن‌ها دلالت دارد که امامیه به قرآن خاص- به معنای دارای زیاده- اعتقاد دارد که در مصحف عثمان اثری از آن‌ها نیست. این افزوده‌ها را که می‌توان آن‌ها را «قرآنیات شیعی» نامید، به شکل سوره‌های خاص گزارش شده‌اند. در ادامه مهم‌ترین دیدگاه خاورشناسان در این مسئله را تقریر و ارزیابی می‌کنیم.

سورة النورین یکی از نمونه‌های مشهور مورد استناد برخی از خاورشناسان در مسئله قرآنیات شیعی است که برپایه آن ادعا شده قرآن شیعیان دو سوره در موضوع امامت و ولایت دارد که در مصحف مشهور مسلمانان اثری از این دو سوره نیست. دورهیافت شاخص میان خاورشناسان درباره اعتبار و کارکرد سورة النورین در مسئله تحریف وجود دارد. رهیافت نخست که ریشه در آثار خاورشناسانی چون نولدکه و گلدریهر دارد و مبتنی

براین سوره‌های ادعایی، تحریف قرآن در اندیشه شیعی را برجسته کردند. در این رهیافت اعتبار و اصالت این دو سوره و کارآمدی آن دو در انتساب تحریف به امامیه مقبول بوده است.

رهیافت دوم که رهیافتی انتقادی و علمی است، از آن خاورشناسانی چون تیسدال است که اساس این دو سوره را جعلی می‌دانند و در واقع، رهیافت خاورشناسان نسل پیش از خود به این مستندات را نقد می‌کنند. تیسدال در مقاله «افزوده‌های شیعه به قرآن»^۱ به موضوع جنجالی مشهور به سوره النورین پرداخته است. تلاش وی در این مقاله ترجمه متن این سوره به زبان انگلیسی و ارائه توضیحاتی درباره آنهاست که به نظر مهم‌ترین بخش مقاله وی نیز همین تحلیل‌های اوست. محتوای افزوده‌های مد نظر در عنوان مقاله تیسدال به اظهار خود ایشان عبارت است از: «افزوده‌های شیعی که ما اینجا در صدد ترجمه آن‌ها هستیم شامل دو سوره کامل و تعدادی آیات پراکنده است، آیاتی که فرض این بوده که به نحو متناسبی متعلق به سوره‌های مختلفی بوده‌اند که در قرآن آمده‌اند، اما برخی مخالفان دعوی علی [ع] آن آیات را از آن سوره‌ها حذف کرده‌اند. همه این عبارات در نسخه‌ای خطی از قرآن در بانک‌پیور هندوستان در ژوئن ۱۹۱۲ کشف شدند. ما امیدواریم بتوانیم به زودی آن‌ها را به شکل اصلی عربی، به ضمیمه یادداشت‌ها و ترجمه بین خطی فارسی‌اش منتشر سازیم» (تیسدال، ۱۳۹۵: ۴۸).

هر چند تیسدال در ابتدای مقاله مأخذ کشف این سوره‌ها را به نویسنده کتاب دبستان المذاهب نسبت می‌دهد، ولی در اولین پانویس از مقاله خود اذعان دارد که خاورشناس دیگری به نام کائن سل در کتاب خود با عنوان نسخه‌های تجدید نظر شده قرآن، منبع دیگری غیر از دبستان المذاهب را برای این سوره‌ها ارائه کرده است. (همان، ۴۷) تیسدال در توضیحی دیگر مأخذ اصلی این افزوده‌ها را چنین معرفی می‌کند: «این نسخه خطی در کتابخانه‌ای است که یک مسلمان هندی ثروتمند تأسیس کرده است. کتابدار می‌گوید

1 Tisdall, William St. Clair, *Shi'ah Additions to the Koran*. In: *The Moslem World*, Vol. III, No. 3, July, 1913, pp. 227-241.

که این نسخه خطی حدود بیست سال پیش در لکهنوازیک نَوّاب، که وی در ذکرنام او هیچ تردیدی ندارد، خریداری شده است. معلوم نیست که آن نَوّاب چگونه این کتاب را به دست آورده، و منبع اصلی آن نیز تا کنون ردیابی نشده است. گفته می‌شود که این نسخه خطی دست کم حدود ۲۰۰ یا ۳۰۰ سال قدمت دارد. ظاهر کلی آن از نسخه برگردان آن که ما در این شماره چاپ کرده‌ایم قابل مشاهده است. این نسخه برگردان از روی یک عکس گرفته شده است» (همان، ۴۸-۴۹).

نقدها

۱. تیسدال به درستی داستان سورة النورین را جعلی ارزیابی کرده است که از سوی جریانی افراطی در هند واقع شده و به نتایج جعل خود نیز نرسیده است. از نگاه تیسدال اینکه امامیه از ابتدا تا کنون به گردآوری و ارائه بخش‌های مفقود احتمالی قرآن اقدام نکرده، افتخار بزرگی برای تشیع است؛ هر چند این اقدام برای برخی از شیعیان افراطی دارای زمینه و سوسه زیادی بوده است (همان، ۴۸). از نگاه تیسدال این اقدام در فضای جدلی و برای خنثی کردن استدلال‌های طرف رقیب صورت گرفته است؛ زیرا همواره از سوی طرف رقیب ادعا می‌شده که آیاتی از قرآن مفقود شده و در متن مصحف عثمان ثبت نگردیده است؛ آیاتی که از سوی عایشه، خلیفه دوم و همانند آنان ادعا شد ولی ثبت نگردید. تحلیل تیسدال این است که طرح این بحث از سوی مخالفان امامیه زمینه مناسبی را برای امثال جاعلان سورة النورین فراهم کرده است تا دست به چنین جعل‌های بیهوده و نافرجام بزنند؛ با این همه بزرگان امامیه هیچ وقت دست به چنین اقدامی نزدند (همان، ۵۲).

۲. تیسدال با استفاده از روش نقد متنی دلایل خود برای جعلی بودن این سوره‌ها را چنین تقریر می‌کند: «خواننده (به ویژه خواننده اصل عربی) خیلی زود ناگزیر به این نتیجه می‌رسد که تمام این افزوده‌ها - به استثنای احتمالی سورة النورین - جعلی‌اند. سبک آن‌ها تقلیدی از سبک قرآن است، اما این تقلید همه جا خیلی موفقیت‌آمیز نبوده است. برخی

اشتباهات دستوری وجود دارد، مگر اینکه بگوییم اینها از ناحیه مستنسخ است. گاهی معنایی که بافت جمله برای کلمه به کار رفته در آن نشان می‌دهد، متعلق به زمانی متأخر از دوره‌ای است که قرآن بدان تعلق دارد. با این همه این آیات عمدتاً چهل تکه‌هایی از عبارات قرآنی‌اند که از بافت‌های خودشان برگرفته شده‌اند. میزان تکرار، نشان‌دهنده قصد نویسنده برای اثبات آن چیزی است که او به هر قیمتی خواهان تحقق آن است» (همان، ۵۰).

وی احتمال حذف این بخش از قرآن را در جمع ابوبکر و عمر، با فرض چشم‌پوشی از مشکلات متنی و سبکی، غیرقابل‌پذیرش می‌داند: «به همین ترتیب در جمع اول، یا حتی دوم قرآن نیز امکان انجام این کار وجود نداشت، درحالی‌که هنوز افراد بسیاری زنده بودند که با هم یا جداگانه می‌توانستند تمام قرآن را از حفظ بخوانند. بی‌شک امکان آن بوده که چند تایی از آیات از مدار توجه زید بن ثابت و همکارانش خارج شده باشد، اما حذف چنین حجم عمده‌ای از عبارات جز از سر تعمد امکان‌پذیر نبوده است. اینکه [این همه حذف] متعمدانه صورت گرفته باشد، به دلایلی که پیش‌تر ارائه شد، باورکردنی به نظر نمی‌رسد» (همان، ۵۱).

۳. چرا هند؟ پرسشی که شایسته بود تیس‌سال مقداری درباره آن تأمل می‌کرد خاستگاه پدیداری این سوره‌های جعلی بود. چگونه ممکن است در یک مرکز شیعی اصیل چون قم و نجف چنین ادعاها و اقداماتی توفیق نداشتند، ولی از مراکز چون هند سر در آورده‌اند؟ استاد مهدوی دامغانی در ارزیابی دبستان المذاهب می‌نویسد: «سرتاسر کتاب آمیخته‌ای از مطالب غث و سمین، صحیح و سقیم است، و بسیاری از مندرجات آن، مجعولات و مخترعاتی است که با تزویر و تقلب به وسیله فراهم آورنده یا فراهم‌آوردندگان آن جعل و اختراع شده است که گاه این جعلیات با چنان حماقت و بلاهتی آلوده است که خواننده بی‌طرف را در سوء نیت مؤلف کتاب و دشمنی آشکار او با اسلام مطمئن می‌سازد. مطالب این کتاب را مؤلف از افرادی نه چندان نامدار و محقق شنیده است» (سجادی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

با چنین نقدهایی روشن است که جاعل دبستان المذاهب هدفی فراتر از نزاع میان دو

مذهب در مسئله تحریف داشته و به خیال خود، قصدش ضربه زدن به اسلام و قرآن بوده است.

تیسدال افزون بر عنوان مقاله خود، در بخشی از آن نیز انتساب جعل این سوره‌ها را به شیعیان قطعی تلقی کرده است: «به این هم توجه کنیم که گروهی کوچک - یا شاید تنها یک نفر - در میان شیعیان تصمیم به جعل چنین عباراتی گرفته است. بی شک او می‌پنداشته هدف وسیله را توجیه می‌کند. او به طور قطع مصمم بوده که این جعلیات را در قرآن وارد کند و آن گاه فرقه خود را بر آن دارد که آن‌ها را بپذیرند؛ اما اگرچه تأیید و پذیرش این عبارات افزوده به ظاهر بسیار به نفع شیعیان بود، باز هم کسی از ایشان آن را نپذیرفت. شخص جاعل، وارد ساختن حتی یکی از این آیات تحریف شده را به قرآن ناممکن یافت. باز هم شایسته است در حاشیه اشاره شود که این در مجموع افتخار بزرگی برای جامعه شیعی است» (تیسدال، ۱۳۹۵: ۵۱).

همچنین اصالت انتساب این اقدام به شیعیان هند نیز پرسش دومی است که لازم بود تیسدال روی آن درنگ می‌کرد و با نگاه جامعه‌شناختی دینی - مذهبی، امکان یا امتناع این اقدام از سوی شیعیان هند یا دیگر مراکز شیعی را بررسی می‌کرد. به بیان دیگر، چگونه یک امامیه حتی افراطی‌ترین آن به خود اجازه می‌دهد که متنی از قرآن را رو کند که دوازده قرن کسی از آن آگاهی نداشته است؟ چگونه ممکن است متنی به این سستی و آشکارا جعلی و تقلیدی از قرآن را ارائه کند که در همان نطفه ناکام ماند؟ آیا این همه تردیدها و پرسش‌ها تیسدال و سل را به این اندیشه و انداشت که لایه‌های زیرین یا دست‌های پنهان دیگری را در پشت این داستان مضحک دنبال کنند؟ با توجه به فضای خاص حاکم بر شیعیان هند در سه قرن پیش، این احتمال بعید نیست که چنین اقدامی از سوی مخالفان آن‌ها صورت بگیرد تا مستمسکی برای قلع و قمع بیشتر شیعیان هند باشد، یا جریان سومی در این اقدام شنیع برای ایجاد اختلاف میان شیعیان و اهل سنت هند دست داشته باشد. تیسدال و سل لازم بود تحلیل‌های عمیق‌تری از این اقدام ارائه می‌کردند. جالب این است که خود تیسدال اذعان دارد که شیعیان «تاکنون هرگز اجازه

نداده‌اند که حتی یکی از این آیات جعلی وارد رونوشت‌هایشان از قرآن شود. تا آنجا که ما می‌دانیم، نسخه خطی مورد نظر ما تنها نسخه موجودی است که همراه با سوره‌های اصیل قرآن، این دست‌بُردها و افزوده‌ها را نیز دربردارد. ثابت شده است که رساندن آن‌ها به مرحله پذیرش عمومی، حتی نزد شیعیان، غیرممکن است. احتمالاً هرگز تلاشی برای متقاعد کردن اهل سنت به پذیرش آن‌ها صورت نگرفته است؛ چراکه بیهوده بودن چنین تلاشی حتی برای خود جاعل هم باید آشکار باشد» (همان، ۵۲).

۳.۳- قرائت‌های مخالف مشهور امامیه

یکی از مباحثی که خاورشناسان در تبیین رهیافت امامیه به متن قرآن خیلی آن را برجسته کرده و مهم جلوه داده‌اند، قرائت‌های خاص امامیه از متن قرآن است که بیشتر با عنوان افزوده‌های شیعی به قرآن در آثار خاورشناسان بازتابیده است. نخستین بار گلذریهر در کتاب گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، به این موضوع در تفاسیر اسلامی^۱ و به طور ویژه تفسیر امامیه^۲ توجه نشان داد. محققان دیگری چون جوزف الیاش^۳، اتان کلبِرگ^۴ و محمود ایوب^۵ نیز در پژوهش‌های خود، نمونه‌هایی از قرائت‌های خاص شیعی از آیات قرآن را گزارش کردند. مثیر باشر خاورشناس دیگری است که ضمن آگاهی از پیشینه این موضوع در میان خاورشناسان، آثار پیشین را چندان جامع ندانسته و در مقاله‌ای مبسوط

1. Rich [I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920], pp. 1-54

2. Ibid., pp. 279-285.

3. Joseph Eliash, "The 'Shi'ite Qur'an", a Reconsideration of Goldziher's Interpretation", Arabica, vol. 16 (1969), pp. 15-24

4. Etan Kohlberg, "Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an", in: S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown (eds.), Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays Presented to R. Walzer, Oxford 1972, pp. 209-224.

5. Mahmoud Ayoub, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafīr", in: A. Rippin (ed.), Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, Oxford University Press, 1988, pp. 177-198.

به گونه‌شناسی تفصیلی و گزارش قرائت‌های خاص امامیه از قرآن البته با عنوان افزوده‌ها و دگرخوانش‌ها پرداخته است.^۱ وی حتی کار خود را از اثر جفری نیز کامل‌تر دانسته است: «اما تا آنجا که من اطلاع دارم تا امروز هیچ تلاش جامعی برای گردآوری همه این دگرخوانش‌های شیعی در یک مجموعه واحد صورت نگرفته است. یکی از اهداف این مقاله پرکردن این خلأ است که علی‌القاعده هم برای محققان علاقه‌مند به متن قرآن، و هم برای آنان که با تفسیر قرآن به طور کلی، و تفسیر فرقه‌ای به طور خاص، سروکار دارند مفید است. فهرست ارائه شده در اینجا پژوهش گسترده و مهم آرتز جفری یعنی مطالبی برای تاریخ متن قرآن^۲ را کامل می‌کند. پژوهش جفری شامل دگرخوانش‌های متن رسمی قرآن است که از منابع مختلف، عمدتاً با ریشه سُنی، جمع‌آوری شده‌اند. قرائت شیعی تا حد زیادی نادیده گرفته شده‌اند» (مئیر، ۱۳۹۵: ۱۰۲).

عصاره دیدگاه خاورشناسان از مستندات روایی این قرائت‌ها آن است که امامیه به متنی متفاوت و الزاماً دارای افزوده از قرآن اعتقاد دارد و بر پایه این پیش‌فرض به تفسیر آیات می‌پردازد. از این رو چگونگی خوانش امامیه از متن قرآن به عنوان یک مبنای مهم در تفسیر امامیه باید بررسی شود و چالشی جدی فرا روی مفسران امامیه در مواجهه با متن قرآن وجود دارد.^۳

نقدها

فارغ از قصد و انگیزه و نتایج مبتنی بر این دسته از پژوهش‌های خاورشناسان که ممکن است از آن برای استناد باورمندی امامیه به تحریف قرآن حتی از سوی جریان

1. Meir M. Bar-Asher, "Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šī'a to the Quran", *Israel Oriental Studies*, 13, 1993, pp. 39-74.

2. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*.

۳. برای آگاهی از اصل این مقالات و مستندات روایی این مبحث بنگرید به: قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی.

افراطی اقلیت استفاده شود، نوع رهیافت و تحلیل خاورشناسان از متون دچار ضعف آشکاری است که ناگزیریم این کاستی را با تقریر جایگاه این متون در میراث حدیثی و قرآنی امامیه تبیین کنیم. شایان ذکر است که این پاسخ به امامیه اختصاص ندارد؛ زیرا در منابع اهل سنت نیز از این متون فراوان گزارش شده است. پیش از ورود به نقد این انگاره توجه به این نکته بایسته است که قرآن در دوره‌ای از حیات ادب عربی ظهور یافت که شعر جاهلی در اوج خود بود و عرب به توانایی بیانی خود می‌نازید؛ اما دیری نپایید که قرآن توانست با سبکی بدیع در صورت و محتوایی غنی و ممتاز در محتوا، مدعیان سخنوری را منکوب نماید و مشتاقان زیبایی بیان را به سوی خود جلب نماید. آیات تحدی قرآن سند استواری بر این منازعه‌ای است که از پیش نتیجه آن معلوم بود؛ اما معارضان آن، خیالی سراب‌گون در سر داشتند.

نگارنده از این اشاره قصد تأکید بر این مهم را دارد که در این برهه تاریخی از نزول قرآن، که قرآن پیش‌تاز ادب عربی، فرازمند در اوج اعجاز بلاغی و تک سوار عرصه سخن است، چگونه میسر است که بعد از نمایان شدن افتضاح مدعیان هم‌وردی با قرآن، کسی به خود چنین جرئت دهد که چه در عصر نزول و چه پس از آن، در متن قرآن مداخله ادبی نماید و با حفظ تراز اعجازین آن، کلمه یا جمله‌ای را بر متن آیات بیفزاید؟ اگر واقعاً چنین توان و دانشی در عرب وجود داشت چرا از آن در تحدی با قرآن بهره نگرفت؟ بخشی از پژوهش‌های این دسته از خاورشناسان ممکن است در ذهن آنان و مخاطبان‌شان چنین تداعی کند که افزوده‌های موجود در متون روایی امامیه و مصاحف صحابه بعدها با توهم ناقلان، تصور به قرآن شد؛ اگر چنین تصویری از این متون در ذهن آنان خلیجان نماید دانست که این پنداره دچار تناقضاتی است که به برخی از جنبه‌های مهم آن در اینجا اشاره می‌کنیم.

۱. نقض اعجاز قرآن

احتمال قرآنی بودن افزوده‌های شیعی بر متن آیات، با مبنای اعجاز قرآن به‌ویژه در

گزینش واژگان آن سازگار نیست؛ چرا که وجه اعجاز قرآن مشروط به وحدت و ثبات متن از ابتدا تا انتهاست. تعدد و تکامل متن ممکن است شائبه غیراعجاز بودن را ایجاد نماید و اینکه گوینده قصد دارد با تغییر در واژگان و عبارت پردازی خود، تراز بلاغی متن را افزایش دهد و این فرایند تکاملی ادامه می‌یابد تا گوینده تراز لازم را در ارائه متن معجزگون کسب کند. طرح این احتمال، مساوی با نقض اعجاز قرآن است و امامیه چنین باوری درباره قرآن ندارد. در نتیجه این افزوده‌ها به طور قطع نمی‌توانند قرآن باشند و نباید از آن‌ها به عنوان رقیب یا جایگزینی برای آیات قرآن در اندیشه شیعی بهره برد. هر نوع احتمالی از قرآن بودن این افزوده‌ها از عدم دقت در شناخت مبانی قرآن شناسی امامیه حکایت دارد؛ در نتیجه این متون یا جنبه تفسیرآیه را دارند یا از باب جری و تطبیق، مفهوم عام قرآن را بر اهل بیت تطبیق داده‌اند. البته نقد سندی و گفتمان شناسی تحلیلی در کشف لایه‌های نفوذ جریان غلو و جعل در انتساب این متون به امامان شیعه نیز راهکار دیگری است که می‌تواند در ارزیابی پاره‌ای از این متون به کار آید.

ب. تعارض با قرائت نبوی

اشتهار و تواتر قرائت نبوی از متن قرآن به عنوان یک قرینه بیرونی در تمییز افزوده‌های مصاحف صحابه با متن اصلی قرآن عمل می‌کرد. عموم صحابه و مسلمانان با این کارکرد قرائت نبوی آشنا بودند و با استناد به آن، متن اصلی قرآن را از افزوده‌های مصاحف صحابه تفکیک می‌کردند، از این رو اختلاط و التقاط آن‌ها با قرائت مشهور و متواتر نبوی هرگز واقع نمی‌شد؛ زیرا رسول خدا در تثبیت آن به عنوان قرائت رسمی و اصلی قرآن، نهایت تلاش خود را کرده بود. بدین سان مستندات موجود در منابع روایی با مضمون افزوده‌های بر آیات را بایستی در این فضای تاریخی تحلیل و ارزیابی کرد و از هرگونه تعلیق تاریخی و گسست آن از ریشه‌ها و فضای تاریخی آن خودداری نمود که در غیر این صورت به تعارض سازی قرائت برخی از صحابه با قرائت متواتر نبوی و عموم مسلمانان خواهد انجامید و گره در گره این بحث خواهد زد که بازکردن آن بس دشوار خواهد بود.

وانگهی زیادات مصاحف صحابه از ابتدا قرآن نبودند که قابل قرائت باشند، بلکه به عنوان روایت نبوی - در صورت ثبوت صحت آن - میان صحابه نقل می شدند.

ج. امتناع استدراک قرآن

تلقى قرآن بودن متون موصوف به افزوده های قرآنی با واقعیت تاریخی در تثبیت متن قرآن در عهد نبوی تعارض دارد. متن قرآن کریم در عهد نبوی با کتابت آن به دستور و نظارت ایشان و حفظ شفاهی در سینه های حافظان، تکوین نهایی یافت (دروزه، ۲۰۰۴: ۳۶-۹۱؛ ناصحیان، ۱۳۸۹: ۲۱۵) و چگونگی قرائت صحیح آن برابر اِقرء نبوی شیوع و تثبیت یافت. بنابراین، تصور این احتمال که رسول خدا ﷺ اهتمام لازم به تکوین و تثبیت متن اولیه قرآن و قرائت دقیق آن نداشت، آشکارا باطل است؛ زیرا اساس بعثت و دلیل عمده نبوت ایشان همین قرآن بود و آن حضرت به مدد قرآن بر مخالفان و معارضان چیره شد. وظیفه اصلی و اولیه رسول خدا ﷺ نیز تعلیم و تبیین همین قرآن بود (ناصریان، ۱۳۸۹: ۱۸۹ و ۱۹۳). اختلاف نظر قرآن پژوهان در جمع یا تدوین آن به شکل مصحف در عصر نبوی یا خلفای سه گانه، نقض ادعای تکوین و تثبیت متن و قرائت قرآن در عهد نبوی نیست؛ زیرا موضوع این دو مقوله متفاوت از همدیگر بوده و از سوی دیگری از نظریه های رایج نیز جمع و کتابت قرآن در عهد رسول خداست که ادعای ما را نیز تأیید می کند.

با توجه به اهتمام نبوی نسبت به تثبیت متن اصلی قرآن در دوره حضور حضرت در میان مسلمانان، احتمال هرگونه استدراک، تکمیل، متمیم و... در قرآن بعد از رسول خدا ممتنع و منتفی است؛ زیرا برای اثبات قرآنی بودن هر متن ادعایی - افزوده های مصاحف صحابه - مهم ترین دلیل آن، اِقرء و بیان رسول خداست که بعد از رحلت ایشان باب استدلال به آن تا قیامت بسته است. چگونه ممکن است عاقلی جرئت کند با این همه تلاش رسول خدا ﷺ در تثبیت و شیوع متن اصلی قرآن در جامعه اسلامی، چنین ادعا کند که متن قرآن ناقص است و افزوده های مصاحف صحابه آن را تکمیل کرده است. اگر

ادعا شود که این امر پشتوانه سیاسی داشت و یا جریانی از نوع خط سوم و خارج از اسلام دست به این کار زد تا اعتبار و وثاقت قرآن را خدشه پذیر کند، در پاسخ آن باید گفت که این ادعا صرف احتمالی بیش نیست و فاقد مستندات استوار در اثبات خود است. اگر هم چنین خیالی وجود داشت، در همان آغاز طرح به شدت منکوب شد. شرایط جامعه اسلامی بعد از رحلت رسول خدا بسیار حساس و شکننده بود و به ویژه حساسیت بسیاری روی متن قرآن میان آحاد جامعه اسلامی وجود داشت و امکان عملی اجرای چنین طرح شومی در واقعیت جاری جامعه میسر نبود؛ چنان که برای حذف حرف واو از آغاز یک آیه نزدیک بود فتنه‌ای درگیرد (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۱۹۲).

اساساً اشتهار مصاحف صحابه و متون دارای افزوده‌های قرآنی، در عصر نبوی محل تردید و مناقشه است و بسیار بعید می‌نماید که در عصر رسول خدا ﷺ صحابه اقدام به گردآوری مصاحفی متفاوت با مصحف مورد تأیید ایشان کرده باشند. روایات نشان می‌دهد که در عصر نبوی فقط یک مکتوب قرآنی به عنوان مصحف شناخته شده بود که بدون هیچ قیدی به همان مصحف کتابت شده زیر نظر رسول خدا ﷺ اشاره داشت و فاقد این زیادات بود. به نظر می‌آید که اطلاق مصحف به این نوشتارهای صحابه نوعی خطای تراث‌شناسی است که خاورشناسان از ادبیات رایج در کتب قرائات از آن متأثر شده‌اند. این متون، مصحف نبودند، بلکه درس گفتارهای نبوی بودند که صحابه علاقه‌مند به مباحث قرآنی، آن‌ها را از رسول خدا ﷺ استماع و در دفاتر ویژه خود کتابت می‌کردند و با وجود نهی نبوی امکان نداشت آن‌ها دست به کتابت مصحفی متفاوت بزنند. اطلاق مصحف به این نوشتارها - که به هیچ وجه اصل آن‌ها در اختیار نسل‌های بعدی قرار نگرفت و صورت مکتوب اولیه آن‌ها به علل مختلف از بین رفت یا دچار اختفا شد - قرن‌ها بعد در کتب قرائات و مصاحف‌شناسی صحابه صورت گرفت و به طور قطع صحابه در عصر نبوی از این نوشته‌های خود تلقی به مصحف رسمی قابل ارائه به جامعه مسلمانان را نداشتند؛ زیرا عملاً خلاف نهی نبوی بود. به نظر می‌آید در صورت اثبات کاربرد مصحف برای این نوشته‌ها، مقصود مفهوم لغوی آن بوده است نه مفهوم اصطلاح

دینی آن که حقیقت شرعیه در قرآن شده بود (طاسان، ۲۰۱۲: ۲۰-۳۵).

نووی در وصف مصحف ابن مسعود عبارتی دارد که نشان می‌دهد مصحف در صورت اضافه آن به صحابی، نوشتاری عادی و خارج از تحریم نبوی بوده است: «فهو محمول علی أنه کان یکتب فی مصحفه بعض الأحکام و التفاسیر مما یعتقد أنه لیس بقرآن و کان لا یعتقد تحریم ذلك و کان یراه کصحیفة یثبت فیها ما یشاء» (نووی، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۸۱). جمله پایانی عبارت نووی «ابن مسعود نوشته‌های خود را به سان دفتری می‌دانست که هرچه را می‌خواست در آن می‌نگاشت» صریح در این ادعاست که از نگاه ایشان کلمه مصحف در کاربرد ترکیب اضافی «مصحف ابن مسعود» به معنای لغوی مصحف؛ یعنی دفتریادداشت احتمالاً دارای جلد بوده است. جالب این است که این عبارت را خود قشامی نیز در نوشتارش گزارش کرده است (قشامی، ۱۴۳۳: ۱۹۶). همچنین از ابن مسعود نقل است که وی تعشیر در مصحف قرآن را جایز نمی‌دانست و همچنین در تجرید قرآن از غیرش این متن از وی نقل شده است: «جردوا القرآن و لا تلبسوه به ما لیس منه» (زرکشی، ۱۹۵۷: ۱/۴۷۹).

از سبک‌شناسی متنی افزوده‌های مصاحف صحابه می‌توان به این مهم دست یافت که سبک بیانی این روایات تبیینی هستند و با اسلوب روایات انشائی یا خبری تفاوت ماهوی دارند. ابتدا این نکته را باید مد نظر داشت که برابر مستندات روایی، رسول خدا ﷺ بعد از نزول آیات و اعلان عمومی آنها، طی جلسه یا جلساتی ده آیه ده آیه به تبیین آن‌ها می‌پرداخت. در منابع روایی اهل سنت، این رسم رایج میان صحابه چنین گزارش شده است:

«حدَّثنا عبد الله حدَّثنی أبی ثنا محمد بن فضیل عن عطاء عن أبی عبد الرحمن قال حدَّثنا من کان یقرئنا من أصحاب النبی ﷺ انهم کانوا یقترون من رسول الله ﷺ عشر آیات فلا یأخذون فی العشر الأخری حتی یعلموا ما فی هذه من العلم والعمل قالوا فعلمنا العلم والعمل» (ابن حنبل، بی تا: ۴۱۰/۵).

این رسم در برخی از روایات به شکل دو دسته پنج تایی نیز گزارش شده است:

«عن أبي العالية قال: تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات، فإن رسول الله ﷺ كان يأخذ خمسا خمسا» (ابن ابی شیبیه، ۱۹۸۹: ۱۵۲/۷).

محتوای این جلسات کاملاً علمی بود و در آن‌ها ابعاد مختلف آیات بررسی می‌شد و به پرسش‌های مخاطبان جواب می‌دادند. طبیعی است که سبک بیانی رسول خدا ﷺ در این جلسات متفاوت با زمان‌هایی بود که ایشان بلافاصله بعد از نزول آیات به قرائت و اعلان آن‌ها می‌پرداخت. در این جلسات آیه مطرح و هر سؤال یا ابهام احتمالی صحابه پاسخ داده می‌شد و احکام و آموزه‌های برگرفته از آیه بررسی می‌گردید. به نظر می‌آید تعلیم قرآن از سوی ایشان در آیات متعدد اشاره به این وظیفه وی و چنین نشست‌ها و حلقات تفسیری دارد؛ لذا بسیار منطقی و معقول است که فضای حاکم بر این جلسات تبیین و پاسخ به پرسش باشد و توجه به این قرینه در فهم ما از این روایات بسیار ضروری است. احتمال بسیار قوی این است که افزوده‌های مصاحف صحابه، همان توضیحات رسول خدا ﷺ از آیات قرآن باشد که صحابه مشتاق حاضر در جلسات تفسیری ایشان آن‌ها را حفظ یا کتابت نموده و سپس گزارش می‌کردند. سه تقریر از این احتمال قابل طرح است:

تقریر نخست اینکه بگوییم سبک تبیینی رسول خدا ﷺ توقف برای تبیین مدلول و مفهوم آیات در مواضع نیازمند ایضاح بود و سپس به قرائت ادامه آیه می‌پرداخت. بر پایه تقریر دوم توقف برای پاسخ در مواضع پرسش مخاطبان از آیات و سپس ادامه قرائت و تبیین آیه بود.

تقریر سوم تلفیق و جامع تقریر اول و دوم است که از نوعی واقع‌نگری و رعایت عرف و عادت انسانی رایج در عموم ملل در تبلیغ و تبیین دین و غیر آن برخوردار است. روشن است که این تبیین‌ها و پاسخ‌های رسول خدا ﷺ به هیچ روی جزء متن اصلی قرآن تلقی نمی‌شد، بلکه کاملاً جنبه تبیینی از آیات داشت. بسیار محتمل است که صحابه توانای بر کتابت و دارای ابزار نگارش، این توضیحات را درون متن آیه یا موضع مورد بحث، ذیل یا حاشیه آیات می‌نوشتند. صحابه فاقد قوه کتابت نیز آن‌ها را به حافظه خود می‌سپردند و

به همان سان گزارش جلسه را نقل می‌کردند. کتابت این تبیین‌ها و پاسخ‌های رسول خدا ﷺ در درس نوشتارهای شخصی صحابه، به سان پانویست‌های توضیحی یا ارجاعات در متون علمی امروزی است.

در صورت انتقال درس نوشتارهای صحابه به تابعان، همین قرینه‌ها در اختیار آن‌ها بوده است و لذا این افزوده‌ها را به هیچ روی به مفهوم قرآن تلقی نمی‌کردند. شهرت و تواتر متن اصلی قرآن که میان عموم مسلمانان رایج بود به عنوان یک قرینه بیرونی نیز در تمییز این عبارات از متن اصلی عمل می‌کرد. هر چند که بپذیریم در این دوره، علائم ویرایش متن در تفکیک یا ارجاع میان صحابه رایج نبود همین اشتها متن اصلی قرآن به عنوان قرینه بیرونی عمل می‌کرد. تلقی این زیادات در متن به قرآن، از توجه نکردن به سیره دانش‌اندوزی صحابه از محضر رسول خدا ﷺ سرچشمه گرفته که در آثار خاورشناسان اثر گذار بوده است.

از نمونه‌های متعددی که با همین ساختار، افزوده‌های شیعی بر قرآن در منابع اهل سنت گزارش شده است می‌توان به زیادات ابن زبیر و حسن بصری اشاره کرد که عالمانی چون ابن انباری، سیوطی و ابن حجر در نفی قرآن بودن آن‌ها هم‌رأی هستند و این به روشنی نشان می‌دهد این زیادات هیچ ادعای قرآن بودن نداشتند و این خطا و توهمی بیش نیست که آن‌ها را به غلط قرآن تصور کرده، به عنوان قرائت قرآن به صحابه نسبت دهیم.

نمونه روشن برای صحت این ادعا داوری ابن انباری درباره زیادات ابن زبیر است. ابن زبیر آیه ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۱ را با افزوده «و يستعينون بالله على ما أصابهم» می‌خواند. ابن انباری در این باره می‌نویسد: «بخش افزوده شده بر آیه، تفسیر ابن زبیر است و گفتاری از سخنان خود اوست که برخی از ناقلان را به غلط انداخته و آن‌را به الفاظ آیه الحاق کردند. روایت شده

است که عثمان همین آیه را این چنین می خواند، ولی در مصحف امام آن را کتابت نکرد و این دلالت دارد که قرآن نبوده است» (شوکانی، بی تا: ۱۴۰۳: ۸/۲). به همین سان ابن انباری قرائت حسن بصری از آیه ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾^۱ با افزوده «الورود: الدخول» را به عنوان تفسیر حسن برای تبیین معنای کلمه ورود در آیه می دانست که برخی از راویان به اشتباه آن را به آیه ملحق نمودند (طبری، ۱۹۸۳: ۵۹۱/۱۵).

این نمونه ها نشان می دهد که رسم و آیین افزوده نگاری توضیحی آیات، افزون بردوره صحابه، در دوره تابعان نیز رایج بود و قرآن پنداری آن ها بعدها رخ داده است. در نتیجه هیچ احتمالی درباره قرآن بودن آن ها در عهد صحابه و تابعان مطرح نبوده است. بنابراین، نباید آن ها را در مسئله جمع و کتابت قرآن یا جمع عثمان دخالت داد؛ زیرا اساساً به عنوان قرآن مطرح نبودند که اختلافی در کتابت یا عدم کتابت آن ها باشد. این سبک در دوره تابعان رواج داشت و روایات شیعی نیز از امامان معصوم علیهم السلام در همین فضا صادر شده اند و به هیچ روی ادعای قرآنی بودن مطرح نبوده است.

د. کارکرد سیاسی تحریف در منازعات صحابه

خاورشناسان از پدیدار شناسی تاریخی شکل گیری پنداره تحریف در منازعات سیاسی صدر اسلام به عنوان یک حربه سیاسی در نقد خلافت و مخالفان غفلت ورزیدند. بر پایه دیدگاه برخی از محققان امامیه، انگاره تحریف بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در منازعات سیاسی میان جناح ها از سوی جریان افراطی فاقد بینش و بصیرت لازم در تشخیص حقیقت مطرح شد و گسترش یافت، به گونه ای که از آن به عنوان ابزاری برای حمله به مخالفان خود اعم از سیاسی و مذهبی بهره بردند؛ در حالی که این ادعا فقط کارکرد سیاسی داشت، لکن مؤلفان دوره های بعدی از کارکرد و نقش این تکنیک

غفلت ورزیدند و از آن به عنوان وسیله‌ای برای عیب جویی پیروان اهل بیت علیهم‌السلام بهره بردند (موسوی دارابی، ۱۳۹۳: ۷-۱۳). همچنین برخی از بزرگان امامیه بر این باورند که مجموعه اخبار موجود در جوامع اهل سنت و شیعه درباره جمع قرآن که دستاویزی برای تحریف قرآن به شکل کاستی یا زیادت در صدر اسلام قرار گرفته است همگی موضوع و برساخته‌اند و شایسته استناد نیستند. آغاز این وضع به هدف فضیلت‌تراشی برای خلفا بوده است که در تقابل با آن، برخی از شیعیان نیز با هدف فضیلت‌سازی، ادعای جمع قرآن از سوی امام علی علیه‌السلام را مطرح کردند که کاملاً در فضای انتقادی و سیاسی بوده است.^۱

نتیجه‌گیری

خاورشناسان دهه‌های آغازین ۱۹۰۰م به‌رغم تقریرهای متنوع از باورمندی امامیه به تحریف قرآن، همگی در اصل اثبات اعتقاد مذهب تشیع به وقوع تحریف در مصحف فعلی قرآن دیدگاه مشترکی داشتند. نقدپذیری و عدم اعتبار مصحف عثمان، قرائت‌های متمایز از آیات به همراه افزوده، مصاحف قرآنی خاص امامیه چون مصحف امام علی علیه‌السلام و مصحف فاطمه علیها‌السلام از مهم‌ترین این تقریرها هستند که به آن‌ها برای اثبات باورمندی امامیه به تحریف قرآن استناد نمودند. به زعم شماری از خاورشناسان باورمندی به تحریف قرآن به اقسام و اشکال متنوع آن، یکی از پیش‌فرض‌های مقبول نزد امامیه است؛

۱. «نص آية الله البروجردي في بحث اصوله: ابطال القول بتحريف الكتاب و اما الاخبار المروية عن طرق الفريقين في كيفية جمعه التي هي أيضاً من مدارك قائلی التحريف فكلاًهما مجعولة للفريقين كما يظهر بالتأمل فيها. فالعامة: لما ارادوا تعظيم الشيخين و بيان مناقبهما و تكثر فضائلهما وضعوا من عندهم أن عمراتى ابا بكر و قال ان سبعائة نفر من قراء القرآن و حفاظه قد قتلوا..... ثم الشيعة: لما راموا اثبات عدم رضى على عليه‌السلام بخلافه ابى بكر و بيان مثلبه له و بمن بعده من الخلفاء روى بعد هذه القطعة: أن علياً اشتغل بجمع القرآن فلما فرغ منه....». (موسوی دارابی، سید علی، النص الخالد لم و لن يحرف ابداً، ص ۷-۱۳).

از این رو در نگاه‌های خاورشناسان این ادعا بارها تکرار شده است و گویی نزد ایشان اعتقاد امامیه به تحریف قرآن امری ثابت و انکارناپذیر است. خاورشناسان متأخر نیز همین تلاش را دارند که دیدگاه خاورشناسان پیشین را در این ادعا تثبیت نمایند؛ البته گاه شاهد ارزیابی‌های دقیق و غیرتعمیم‌گرا نیز در این میان هستیم که البته بسیار اندک‌اند.

توجه به این نکته نیز مهم است که رویکرد خاورشناسان به تحریف قرآن در نگاه امامیه متأثر از دیدگاه اهل سنت درباره امامیه است که خاورشناسان دوره کلاسیک را تحت تأثیر قرار داده بود که امامیه واقعاً معتقد به تحریف قرآن است. این دیدگاه بعدها از سوی خاورشناسان دوره‌های بعدی ارزیابی گردید و روشن شد که باورمندی به تحریف قرآن، انگاره‌ای برخاسته از برداشت‌های نادرست از روایات شیعی یا باور طیفی خاص از شیعیان است. پس می‌توان گفت پژوهش‌های خاورشناسان در این موضوع فرایند تکامل-تصحیح را سپری نموده است؛ به این معنا که گام به گام دیدگاه‌های آغازین خاورشناسان کمال نسبی یافته و از سوی خاورشناسان بعدی کاستی‌های آن برطرف شده است؛ از این رو ما شاهد نوعی خودانتقاد تکاملی در میان خاورشناسان هستیم.

منابع

۱. ابراهیم ناصر، *التوراة بین الحقیقة والاسطورة والخیال*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بیروت، اول، ۲۰۰۹ م.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد الدمشقی، *النشرفی قرانات العشر*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۷۹ ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، *سعد السعود*، دارالذخیر، قم.
۵. احمدی، محمد حسن، *مسئله شناسی تحریف با نگاهی به قرآن کریم و کتاب مقدس*، انتشارات دانشکده اصول دین، قم، ۱۳۹۳ ش.
۶. آلتی قولاچ، طیار (دراسة و تحقیق)، *المصحف الشریف المنسوب إلى عثمان بن عفان*، منظمة المؤتمر الاسلامی، استانبول، ۲۰۰۷ م.

۷. برونر، «مسئله تحریف قرآن در تفاسیر شیعه اثناعشری»، ترجمه مجید منتظرمهدی، *خاورشناسان و تفسیر امامیه*، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دار الحدیث، ۱۳۹۵ ش.
۸. بل، ریچارد، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی، قم، ۱۳۸۲ ش.
۹. بلاغی، محمد جواد، *الرحلة المدرسية والمدرسة السیارة فی نهج الهدی*، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۳ م.
۱۰. توحیدی، محمد ضیاء، *درآمدی بر کتاب مقدس والهیات مسیحی*، نشر کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. تیسدال، سنت کالر، «اضافات شیعی به قرآن»، *قرآن شناسی امامیه در پژوهش های غربی*، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.
۱۲. جدید الاسلام، علی قلی، ترجمه، شرح و نقد سفر پیدایش تورات، به کوشش رسول جعفریان، انتشارات انصاریان، اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. جلالیان، حبیب الله، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*. تصحیح محمدرضا آشتیانی، نشر اسوه، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. جلیلی سنزقی، سیده هدایت، *پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن*، نشر سخن، تهران، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. جولدتسهر، اجنتس، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبد الحلیم النجار، دار اقرأ، بیروت، ۱۹۹۲ م.
۱۶. حسینی میلانی، سید علی، *التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف*، الحقائق، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. حمدان، عمر یوسف عبدالغنی، *أضواء جدیدة علی الرسم العثماني مظاهر وأنماط*، مؤسسة الریان، عمان، ۲۰۰۹ م.
۱۸. خرمشاهی، بهاء الدین، *ذهن وزبان حافظ*، نشر نو، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، دار الزهراء، بیروت، ۱۹۷۵ م.
۲۰. دروزه، محمد عزه، *التفسیر الحدیث*، دار احیاء التراث العربیه، قاهره، ۲۰۰۴ م.
۲۱. راد، علی، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن*، سخن، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۹۵۷ م.
۲۳. سجادی، علی محمد، *حاصل اوقات*، مجموعه مقالات دکتر احمد مهدوی دامغانی، سروش، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. سری، حسن، *الرسم العثماني للمصحف الشریف: مدخل ودراسة*، مرکز الاسکندریة للکتاب،

- ۱۹۹۸ م.
۲۵. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، کتاب مقدس، انتشارات انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. سیلبرمن، ایسرائیل فینکلشتاین، باستان شناسی کتاب مقدس: نگاهی نوبه تاریخ قوم یهود و منشأ کتاب های مقدس آن، ترجمه سعید کریم پور، نشر سیزان، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۲۷. شلیبی، عبد الفتاح اسماعیل، رسم المصحف العثماني و اوهام المستشرقین فی قراءات القرآن الکریم دوافعها و دفعها، مکتبه وهبة، قاهره، ۱۹۹۹ م.
۲۸. شوکانی، محمد، فتح التقدير الجامع بین فنی الروایة والدرایة من علم التفسیر، عالم الکتب، بی جا، بی تا.
۲۹. الطاسان، محمد بن عبد الرحمن، المصاحف المنسوبة للصحابة والشبهات الماثرة حولها، دار التدمرية، ریاض، ۲۰۱۲ م.
۳۰. طباطبایی، محمد علی (به کوشش)، قرآن شناسی امامیه در پژوهش های غربی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۸۳ م.
۳۲. قیسی، محمد، کیف جمع القرآن: الوثیقة الاولى فی الاسلام: مراحل التدوین، دار آفاق، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. قشامی، ناصر بن سعود، القراءة المدرجة: مفهومها وأثرها، دار الكنوز اشبیلیا للنشر و التوزیع، ریاض، ۱۴۳۳ ق.
۳۴. قدوری الحمد، غانم، رسم المصحف: دراسة لغویة تاریخیة، دار عمار، عمان، ۲۰۰۹ م.
۳۵. الکردی، محمد طاهر، تاریخ القرآن الکریم، تحقیق مصطفی محمد یغمور، مطبعة الفتح، مکه، ۱۹۴۶ م.
۳۶. کلباسی اشتری، حسین، مدخلی برتبارشناسی کتاب مقدس، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۳۸. گرت، رابرت م. و دیوید تریسی، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه ابوالفضل ساجدی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۹. مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۴۰. مطر الهاشمی، حسن علی، قراءة نقدیة فی تاریخ القرآن للمستشرق ثیودور نولدکه، العتبة العباسیة المقدسة، ۲۰۱۴ م.

۴۱. مودودی، ابو‌الأعلیٰ، *الخلافة والملك*، دار القلم، کویت، ۱۹۸۷ م.
۴۲. موسوی دارابی، سید علی، *النص الخالد لم ولن يحترف ابداً*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۳ ش.
۴۳. موسی پور، ابراهیم، «تورات»، *دانشنامه جهان اسلام*، نشر کتاب مرجع، ۱۳۹۱ ش.
۴۴. مهاوش، عودة، *الكتاب المقدس تحت المجهر*، انصاریان، قم، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. میرمحمدی زندی، ابو‌الفضل، *بحوث فی تاریخ القرآن وعلومه*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. ناصحیان، علی اصغر، *علوم قرآنی در مکتب اهل بیت علیهم السلام*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۹ ش.
۴۷. نجارزادگان، فتح الله، *سلامة القرآن من التحریف*، نشر مشعر، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۸. نولدکه، تیودور، *تاریخ القرآن*، ترجمه جورج تامر، منشورات الجمل، بغداد.
۴۹. نووی، محی‌الدین، *شرح النووی علی المسلم*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م.

مقالات

۱. استادی، کاظم، «کتابشناسی عدم تحریف قرآن»، *آینه پژوهش*، ش ۱۵۲.
۲. برنجکار، رضا و محمدتقی شاکر، «حقیقت مصحف فاطمه علیها السلام و پاسخ به شبهاتی پیرامون آن»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ش ۶، ۱۳۹۱ ش.
۳. بروئر، راینر، «مسئله تحریف قرآن در تفاسیر شیعه اثناعشری»، ترجمه مجید منتظر مهدی، *نشریافته در: قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی*، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.
۴. زاندز، پاول، «قرآن یا امام؟ نگاه شیعه امامی به قرآن»، ترجمه حیدر عیوضی، *نشریافته در: قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی*، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.
۵. طباطبایی، محمد علی، «تاریخ‌نگاره تحریف بائبل در دوران پیشا اسلامی»، *پژوهش‌های ادیبانی*، دوره ۴، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۶. عزیززی کیا، غلامعلی، «نقد مقاله تشابه ادیان توحیدی: تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، *معرفت ادیان*، ش ۲۱.
۷. مهدوی راد، محمد علی، «پژوهش گونه‌ای درباره مصحف فاطمه علیها السلام»، *آینه پژوهش*، ش ۷۵، ۱۳۸۱ ش.
۸. وثیر، برآشیر، «حق تفسیر قرآن»، ترجمه حامد شریعتی نیاسر، *نشریافته در: تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی*، پژوهشگاه قرآن و حدیث، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ش.

۹. نقوی، حسین، «تشابه ادیان توحیدی: تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، معرفت/ادیان، ش ۱۹.

1. Robert Gleave. "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams." in: Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th -9th/15th c.)*, Oxford University Press, 2013, pp. 141-172.
2. B. Todd Lawson, *Hermeneutics of pre-modern Islamic and Shi'ite exegesis*, adopted from <http://www.iranicaonline.org/articles/hermeneutics>. Last Updated: March 22, 2012, available in print Vol. XII, Fasc. 3, pp. 235-239.
3. Reiner Brunner, "La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine", *Arabica*, 2005, LII/1-42.