

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم  
سال سوم (۱۳۹۲)، شماره هشتم

### ارزیابی آرای خاورشناسان پیرامون مصحف عثمانی

سید علی اکبر ربیع نتاج<sup>۱</sup>  
زهرا اکبری<sup>۲</sup>

#### چکیده

رویداد «توحید مصاحف» در عهد عثمان از مسلمات تاریخی است که به رغم پذیرش آن از سوی محققان اسلامی، از خرده گیری‌ها و عیب جویی‌های مستشرقان مصون نمانده است. این گروه با استناد به دلایلی همچون حذف بخش‌هایی از قرآن توسط عثمان، فرمایشی بودن مصحف فراهم آمده، تردید در اصل وقوع رویداد و مخالفت حضرت علی (ع) با این اقدام، به طرح شبهه پرداخته‌اند. این نوشتار که به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی سامان یافته، ضمن گزارش این شبهات، به نقد و بررسی آرای خاورشناسان در این حوزه می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ادعاهای یادشده بی‌اساس و برگرفته از منابع غیر معتبر و کم‌اهمیت و همچنین برخاسته از دیدگاه شکاکانه آنان نسبت به اصالت احادیث اسلامی می‌باشد، از این رو، با دلایل و شواهد معتبر عقلی و نقلی مخالف است.

واژگان کلیدی: جمع قرآن، عثمان، توحید مصاحف، خاورشناسان.

---

۱. دانشیار دانشگاه مازندران / sm.rabinataj@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) / zh.akbari@gmail.com

## مقدمه

یکی از مباحث گسترده در حوزه تاریخ قرآن کریم، موضوع کتابت و تدوین آن است. اکثر اندیشمندان اسلامی به‌رغم پذیرش جمع قرآن در عهد پیامبر (ص)، تدوین آن و پیدایش یک مصحف رسمی را مربوط به عصر عثمان و به ابتکار او دانسته‌اند. از جمله تأییدکنندگان این نظریه، می‌توان از ابوعبدالله زنجانی، علامه طباطبایی و آیه الله معرفت یاد کرد. از دید این محققان، تنها پس از این جریان، متن رسمی قرآن در اختیار همگان قرار گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲/ معرفت، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۳۱۳).

خاورشناسان نیز به موازات تحقیقات خود در زمینه تاریخ قرآن، این واقعه را با مبانی و روش‌های خود کاویده‌اند. از خاورشناسان برجسته‌ای که در این باره تحقیق نموده‌اند می‌توان از تئودور نولدکه (Theodor Noldeke)، فردریش شوالی (Fredrich Schawally)، رژی بلاشر (Regis Blachere)، جان ونزبرو (John Wansbrough)، جان برتن (John Burton)، آلفونس مینگانا (Alfonse Mingana)، پل کازانوا (Paul Casanova) و غیره نام برد. تتبع در آثار این خاورشناسان نشان می‌دهد که اگرچه نولدکه و پس از او، شوالی روایات مشهور مسلمانان درباره جمع قرآن را پذیرفته‌اند و بر احادیث جمع قرآن در عهد عثمان صحّه گذاشته‌اند (Schawally, 1919, pp. 11-27)، ولی مستشرقان بعدی عمدتاً، به این جریان با دیده تردید نگریسته و زمان تدوین مصحف رسمی را به اواخر قرن دوم و یا اوایل قرن سوم موکول نموده و بعضاً، نیز در جزئیات وقایع، شبهات و انتقاداتی را وارد ساخته‌اند.

این پژوهش بر آن است تا پی از گزارش مهم‌ترین شبهات و باورهای خاورشناسان در خصوص مصحف عثمانی و جریان توحید مصاحف، به تحلیل و بررسی آنها بپردازد.

## شبهات خاورشناسان پیرامون مصحف عثمانی

مهمترین آراء و دیدگاه‌های خاورشناسان را در عناوین ذیل بررسی می‌کنیم:

### ۱. تحریف در مصحف عثمانی

بلاشر با اینکه خود روایات جمع قرآن در زمان عثمان را به عنوان یک حقیقت مسلم تاریخی می‌پذیرد، در عین حال، تصریح می‌کند که عثمان از سوی مسلمانان به تغییر و تبدیل در

قرآن، متهم بوده است. او این اتهام را به سه گروه فکری اسلامی نسبت می‌دهد و چنین می‌نویسد:

«در میان متکلمان معتزلی، برخی که به یک خدای عادل و مهربان وفادار بودند از قبول این که نفرین‌ها و سرزنش‌های قرآن را علیه دشمنان شخصی پیامبر (ص) بدانند استنکاف ورزیدند؛ زیرا این نفرین‌ها را با عظمت پروردگار سازگار نمی‌دانستند. این انتقادات سبب می‌شود که ما استنتاج کنیم اینها اضافاتی هستند بشری در متن الهی. از طرف دیگر، در قرون وسطی، فرقه‌ای از ملحدان خارجی، یعنی عجارده<sup>۱</sup> انکار می‌کردند که سوره یوسف متعلق به قرآن باشد، مدعی بر این‌که آن سوره داستان ساده‌ای بیش نیست و قابل قبول نیست که داستانی عاشقانه جزء قرآن باشد. ... حملاتی که بیش از حملات دیگر مؤثرند از طرف رافضیان شیعه وارد شده است، ... گروهی که از قدرت مذهبی علی (ع) پشتیبانی می‌کنند عثمان را متهم می‌کنند که در قرآن اشارات مزاحم او را حذف کرده است» (بلاشر، ۱۳۵۹، صص ۲۰۸-۲۱۰).

او در ادامه، به شیعه به علت ادعای حذف سوره‌ای به نام *النورین* از قرآن خرده می‌گیرد و می‌نویسد: «چرا حذف تمامی وحی *النورین* و حال آن که کافی بود تنها چند آیه آن را حذف کنند؟ چه کسی این را درک نمی‌کند که تا چه اندازه ترتیب مجدد آن قسمت‌هایی که نام علی (ع) از آن حذف شده به ساختمان جمله آسیب می‌رساند؟» (همان، ص ۲۱۱).

اتهام شیعه به عثمان در خصوص تحریف قرآن از سوی تعداد دیگری از خاورشناسان نیز ادعا شده است. گلدزیهر (Ignas Goldziher) می‌گوید: «شیعه در صحت مصحف عثمانی، تردید دارد؛ چراکه آنها معتقدند در مصحف عثمانی، نسبت به قرآنی که بر پیامبر (ص) نازل شد اضافات و تغییراتی دیده می‌شود. از این رو، اعتقاد شیعه متمایل به این مسأله است که قرآن واقعی طولانی‌تر از قرآن موجود است؛ زیرا در قرآن موجود سوره احزاب ۷۳ آیه دارد و حال آنکه این سوره در قرآن اصلی، کمتر از سوره بقره - که ۲۸۶ آیه دارد - نبوده است و سوره نور در قرآن موجود، ۶۴ آیه دارد که در اصل، بیش از صد آیه داشت. ... برعکس، در قرآن عثمان به جای این اضافات، سوره‌هایی که در فضیلت علی (ع) بود، حذف شده است. مثلاً، سوره *النورین* که ۴۱ آیه و سوره شیعه که هفت آیه داشت و این همان سوره ولایت است» (گلدزیهر، ۱۳۷۴، ص ۲۹۴).

۱. عجارده خوارجی‌های پیرو عبدالکریم بن عجرد بودند که خود به فرقه‌های خلفیه، صلتیه، حمزیه، شعبیه، میمونیه، اطرافیه،

جازمیه، ثعلبیه و شیبانیه تقسیم شدند (مشکور، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

افزون بر آن، برخی از خاورشناسان بی‌آنکه از شیعه یا جریان‌ات اسلامی نامی ببرند، خود نیز عثمان را به تحریف قرآن متّهم می‌کنند. نولدکه در «تاریخ قرآن» خود، از قول وایل (Weil)، خاورپژوه آلمانی، اتهام حذف تعمّدی اجزای زیادی از قرآن را می‌آورد و چنین احتجاج می‌کند که عثمان هنگام جمع قرآن، کتب متعدّدی را به کتابی واحد تبدیل کرد (بسیاری از مطالب را حذف کرد تا یک کتاب شد) (نولدکه، ۲۰۰۰، ص ۳۱۹). او همچنین، چنین می‌اندیشد که عثمان تمام مواضعی را که در قرآن مخالف مواضع بنی‌امیه بوده، حذف نموده است (همان، ص ۳۱۷).

### ۱-۱. بررسی

در نادرستی این پندار تردیدی نیست؛ از جمله، دلایلی در دست است که شبهه تحریف قرآن را عموماً، و اتهام به عثمان را خصوصاً، نقض می‌کند:

**الف)** یکی از صریح‌ترین دلایل درون دینی در ردّ شبهه تحریف، آیات قرآن است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿... وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ۴۱/ ۴۲)؛ «و برآستی که آن، کتابی ارجمند است. از پیش روی آن و از پشت سرش، باطل به سویش نمی‌آید. وحی [نامه‌ای است از حکیمی ستوده [صفات]].»

به مقتضای این آیات، قرآن که سند زنده اسلام است پیوسته از گزند حوادث مصون بوده و هرگز چیزی آن را ضایع نمی‌کند. بدین ترتیب، اندیشه تحریف قرآن با آیات مذکور منافات دارد و مطابق روایات عرضه، مردود شمرده می‌شود. به عنوان نمونه، امام صادق (ع) می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹): بازگشت همه چیز به کتاب و سنت است. هر سخنی که موافق کتاب خدا، قرآن، نباشد باطل است.

همچنین، روایات بی‌شماری که از ائمه معصومین (ع) در منابع موثق شیعه وجود دارد، اندیشه تحریف قرآن را بطور کلی نقض می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۸۶ و ج ۸، ص ۵۳).

**ب)** در ردّ ادعای بلاشر و گلدزیهر مبنی بر اتهام شیعه به عثمان برای تغییر و تحریف در قرآن، بویژه در مورد مواضع شیعه، باید گفت که ائمه اطهار (ع) و بزرگان شیعه همواره مصحف عثمانی را کامل دانسته و آن را تأیید نموده‌اند. در حدیثی آمده است که امام صادق

(ع) به فردی که قرآن را برخلاف مشهور قرائت می‌کرد، فرمود: «همانطور که همگان قرائت می‌کنند تو نیز قرائت کن» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۸).

براین اساس، حذف دو سوره «النورین» و «ولایت» از مصحف عثمانی، چنان‌که این خاورشناسان ادعا می‌کنند، مطلبی بی‌اساس است و در تاریخ تشیع، هیچ‌یک از بزرگان و علمای شیعه این قطعه‌ها را نمی‌شناخته و در کتاب خود، آن را به بحث نگذاشته است. در حقیقت، مأخذ نقل این خاورشناسان کتاب‌های معتبر و منابع دست اول اسلامی نیست. چنانچه مأخذ نقل سوره النورین، اثری مربوط به قرن ۱۷ میلادی به نام «دبستان مذاهب» است. محقق این کتاب، رحیم رضازاده ملک، این اثر را تألیف موبد کیخسرو اسفندیار فرزند آذر کیوان یکی از پیروان متعصب آیین دساتیری می‌داند و انگیزه مؤلف را سست کردن پایه‌های اعتقادی پیروان ادیان دیگر به منظور کشاندن آنها به سوی آیین دساتیری، معرفی می‌کند (کیخسرو، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۴۶-۶۰).

بعلاوه، این سوره خیالی به دلیل عدم فصاحت و بلاغت و وجود عبارت‌های بی‌معنا از سوی محققان شیعه نیز مورد انتقاد جدی قرار گرفته است (نجارزادگان، ۱۳۸۲، صص ۱۱-۱۲). افزون‌بر آن، کتاب «تذکرة الائمة» که یک قرن پس از آن به رشته تألیف درآمده است و همچنین نسخه مجعولی از قرآن که به گفته کلر تسدال (Clair Tisdall) در شهر بانکیور هند وجود دارد، از دیگر مأخذ این سوره جعلی است و پیش از این، در مأخذ دیگری دیده نشده است. سوره ولایت نیز مطابق نقل تسدال در مقاله «اضافات شیعه بر قرآن»، برای اولین بار در همان نسخه مجعول قرآن دیده شده است (همان، ص ۱۱).

(ج) مورد دیگر آن که ادعای خوارج مبنی بر زیادت سوره یوسف در قرآن، ناشی از برداشت‌های غلط این فرقه کج‌اندیش است و در تاریخ اسلام، هیچ فرقه‌ای جز خوارج، چنین ادعایی نکرده است؛ زیرا پذیرش این مطلب مساوی است با هم‌وردی با قرآن و شکستن مرز تحدی که بی‌شک، با اعجاز قرآن ناسازگار است (معرفت، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۶۰). شیخ طوسی نیز در مقدمه تفسیر التبیان، می‌گوید: «شایسته نیست که درباره افزایش قرآن سخن بگوییم؛ زیرا بطلان ادعای افزایش قرآن مورد اجماع مسلمین است و شیعیان نیز همین نظر را دارند» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳).

(د) چه‌بسا وجود روایاتی که اندیشه حذف بخشی از آیات توسط عثمان یا خلفای قبل از او را القاء می‌کنند مستشرقان را به استنتاج موضوع تحریف واداشته است؛ برای نمونه، در یک

روایت، اُبیّ بن کعب دربارهٔ سورهٔ بیّنه ادّعیای آیات دیگری می‌کند که عثمان از درج آن خودداری کرده است (سیوطی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۸۳) و در روایت دیگری، ابوموسی اشعری حذف دو سورهٔ طولانی از مصحف عثمانی را متذکّر شده است (همان، ص ۸۴).

در نقد این روایات، به طور خلاصه باید گفت که با رجوع به منابع اهل سنت، آشکار می‌شود که این اخبار جملگی از صحابه نقل شده است و در هیچ‌یک از این گزارش‌ها نیامده که رسول خدا (ص) در این زمینه، اظهار نظر کرده باشد. بنابراین، منشأ آنها تنها اجتهاد و ادّعیای خود صحابه است و براساس مبانی اعتقادی و رجالی شیعه که سخن صحابه را فاقد حجّیت و اعتبار می‌دانند، قابلیت استناد ندارد.

از سوی دیگر، غلات نیز با استناد به برخی از احادیث شیعه، رهیافت تحریف را دستاویز خود قرار دادند و تلاش کردند تا نشان دهند نام حضرت علی (ع) و دیگر ائمهٔ اهل بیت (ع) در موارد متعدّدی از مصحف عثمانی حذف شده است، همانند کوششی که احمد بن محمد سیاری در کتاب «القراءات» انجام داد و دنباله‌رو او، میرزا حسین نوری، در «فصل الخطاب»، بر آن روایات، صحّه گذاشت. از دید محقّقان شیعه، این روایات بعضاً، ضعیف و عمدتاً، قابل تأویل است (معرفت، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۶۸).

در مجموع، این اشکال بر مستشرقان وارد است که به جای استدلال به روایاتی که پایه و اساس محکمی ندارند به اخباری که بر نقض این شبهه وجود دارد، توجّه نکرده‌اند و تحلیل علمای طراز اول اسلام از اخبار دالّ بر تحریف را نادیده انگاشته‌اند؛ چنان‌که شیخ طوسی در مقدمهٔ تفسیر گرانسنگ خود، می‌گوید: «قرآن تحریف نشده است و تمام اخبار عامّه و خاصّه دربارهٔ نقصان یا جابجایی آیات قرآن از قبیل روایات آحاد است که نه علم‌آور است و نه موجب عمل» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳).

هـ) برداشت «وایل» نشان از اطلاعات اندک وی نسبت به جریان جمع قرآن در عصر عثمان دارد. از مجموع روایات فریقین، چنین استنباط می‌شود که اقدام عثمان، اکتفا به آیات و حذف تأویل و تفسیر از متن قرآن و الغای قرائات جعلی و گردآوردن مردم بر یک مصحف براساس قرائت واحد بود، نه آنگونه که وایل کار عثمان را تجرید و اصلاحات متن قرآن‌های موجود پنداشته است. در حقیقت، آنچه عثمان را به یکسان‌سازی مصاحف کشاند، پدیدهٔ اختلاف در عرصهٔ قرائت قرآن بود که از دید محقّقان به دلایل گوناگونی، از جمله نبودن مصحف رسمی و الگو در دسترس همگان، ارتباط عرب با غیر عرب در سایهٔ فتوحات

(حجتی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)، خلط نصوص قرآنی با برخی نکات تفسیری در حاشیه مصاحف صحابه (صالح، ۱۳۶۱، ص ۸۵) و نقصان خط عربی (معارف، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰) به وجود آمده بود و تا آنجا پیش رفت که قاریان قرآن و عموم مردم را به تکفیر یکدیگر واداشت (حجتی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۸).

در نصوص تاریخی، شواهد متعددی از اختلاف میان مسلمانان در امر قرائت گزارش شده است که معروفترین حدیث در این خصوص به قرار زیر است: بخاری پس از ذکر سند، از قول انس بن مالک می‌نویسد: «حدیفة بن یمان بر عثمان وارد شد درحالی‌که قبل از آن، با اهالی شام در فتح ارمنستان و آذربایجان حضور داشت. حدیفة از اختلاف سربازان (شامیان و عراقیان) در مسأله اختلاف قرائات به وحشت افتاده، خود را به عثمان رساند و به او گفت: ای امیر مؤمنان! این امت را دریاب قبل از آن که همانند یهود و نصاری در کتاب خود، دچار اختلاف گردند. در اینجا، عثمان به دنبال حفصه فرستاد و به او گفت که مصحف خود را بفرست تا از آن مصحف نسخه‌برداری کنیم. سپس آن را به سوی تو بازگردانیم» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۵۸۱).

خلیفة وقت، با مشاهده این نزاع نابخردانه، به مقام داوری و رفع مخاصمه برآمد و با دستور به جمع قرآن بر پایه قرائتی معتبر، گامی سریع در ریشه‌کن ساختن اختلاف قرائات برداشت. گویا این انتقاد در همان زمان از سوی عده‌ای مطرح شده بود و خلیفة سوم را به پاسخگویی وادار نمود. او گفت: «می‌گویند قرآن کتاب‌ها بوده و تو آن را یک کتاب کردی؛ بدانید که قرآن یکی است و از سوی یکی آمده است و من در این باره، تابع آنها (صحابه) بودم» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۲).

در ردّ ادعای دیگر «وایل» مبنی بر حذف مواضع مخالف بنی‌امیه از مصحف عثمانی، باید گفت که «در دوران عثمان، اسلام چنان مجد و توسعه‌ای یافته بود که هرگز کسی را یارای چنین کاری نبود، انگیزه‌ای هم وجود نداشت. اگر در قرآن، چنین آیات صریحی وجود داشت و میان مسلمانان منتشر شده بود، دیگر خلافت به عثمان نمی‌رسید. چنانچه عثمان دستی در قرآن برده بود، این عمل وی بهترین بهانه در دست قاتلان وی به‌شمار می‌آمد و دیگر ضرورتی برای پیش‌کشیدن مسائلی همچون مخالفت با سیره شیخین، حیف و میل بیت المال و مانند آن نبود. اگر قرآن به دست عثمان تحریف شده بود، امیر المؤمنین علی (ع) همان روزهای نخست

خلافت، آن را به همان صورت که در زمان پیامبر اکرم (ص) و دوران شیخین قرائت می‌شد، برمی‌گرداند» (خویی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶).

و) اگرچه شبهه تحریف در نخستین مصحف رسمی قرآن از سوی تعدادی از خاورشناسان، نقل و تأیید شده است، ولی از سوی گروهی دیگر از آنان، مورد نقد جدی قرار گرفته است. برای نمونه، ریچارد بل (Richard Bell) که به عدم تحریف قرآن عثمانی اعتراف کرده است می‌نویسد: «اگر کسی بپرسد که چه تضمینی هست که قرآن جمع و تدوین شده در عهد خلافت عثمان، ثبت و ضبط دقیق و درست تمامی وحیی است که بر حضرت محمد (ص) نازل شده و ایشان قرائت کرده‌اند، محقق جدید پاسخش را ابتدا، از قرآن می‌جوید و از مقایسه محتویات آن با حقایقی که از زندگی حضرت رسول (ص) به نحو قطعی و یقینی معلوم است (می‌یابد)» (بل، ۱۳۸۲، ص ۸۴).

## ۲. حکومتی و فرمایشی بودن مصحف عثمانی

بلاش با آنکه پدیده اختلاف قرائات را انگیزه توحید مصاحف معرفی می‌کند، اما می‌گوید: عثمان برای تدوین مصحف، گروهی از وابستگان خود و اشراف مکه را انتخاب کرد. از این لحاظ، بلاش می‌اندیشد که اقدام عثمان و انتخاب قریش برای تهیه مصحف تماماً، در جهت ارتقای موقعیت قریشیان در دستگاه خلافت و به هدف جمع‌آوری قرآن به نام یک طبقه مکی و در جهت منافع آنها انجام گرفته است. متن عبارت وی چنین است:

«چه چیزی عثمان را وادار کرده که آن (مصحف ابوبکر) را پایه نص قرآنی قرار دهد؟ اگر ترکیب هیأت را بدقت، مورد بررسی قرار دهیم - به قسمی که سنت مورد قبول، اسامی آنها را به ثبت رسانده - می‌توانیم به حدسی برسیم. خلیفه که روح این اقدام است مردی است پرهیزگار، ولی محجوب و در برابر نفوذ اطرافیان، سخت تأثیرپذیر. نماینده واقعی اشراف مکه، کار خود را وابسته به این اشراف، آغاز کرد. ... سه نفر مکی که در این هیأت وجود دارند نیز از اشراف‌اند: سعید، عبدالرحمن و ابن‌زبیر همه از اقوام خلیفه‌اند و با منافع مشترک، گرد هم جمع شده‌اند. ... زید با وجودی که اهل مدینه بود، از این جهت، خود را کم از آنها نمی‌دانست. به دلایل زیادی، کار را بر پایه مصحف دیگری آغاز کردن، کار درستی نبود. مصحف اُبی، کار یک نفر مدنی بود که به زادگاه خویش وفادار مانده بود. مصحف ابوموسی مرهون ابتکار فردی از اهالی عربستان جنوبی، مصحف ابن‌مسعود مرهون شور یک نفر شبان محجوب و مصحف



علی (ع) نیز مربوط به یک ادعاهای گروه مخالفی (است) که به وسیله اقوامش ابراز می‌شد. بنابراین، قصد و هیأت او کاملاً، روشن است. مطلب اصلی بر سر این است که تاج افتخار تهیّه یک نصّ قرآنی را برای جامعه اسلامی، بر سر یک دسته مکی بگذارد. این اقدام نظر خاصّ این هیأت را در مورد طرد شخصیت‌های شایسته‌ای همچون علی (ع) و اُبیّ و عده دیگر، به طور مسلم آشکار می‌نماید» (بلاشر، ۱۳۵۹، صص ۷۵-۷۷).

## ۲-۱. بررسی

بلاشر در اینجا چند ادعا دارد: نخست آنکه می‌اندیشد عدم استفاده عثمان از دیگر مصاحف و اتکاء به مصحفی که در دوران ابوبکر گردآوری شده، به این علت بوده است که آن مصاحف منافع قومی و قبیله‌ای صاحبان آن را انعکاس می‌داده‌اند. دیگر آنکه از دید او، انتخاب گروهی خاص تنها به این هدف بوده است که اشارات مزاحم این طبقه در مصحف رسمی، درج نگردد و قرآنی تماماً، ناظر به منافع این گروه، تهیّه شود.

برخلاف دیدگاه این خاورپژوه که ادعا می‌کند مصاحف صحابه دربردارنده مطالبی در تأیید آنان و فاقد مطالب مزاحم ایشان بوده است، باید به این حقیقت اشاره کرد که برخی از صحابه در فاصله اندکی پس از رحلت پیامبر (ص)، با استفاده از محفوظات قرآنی خود، مصحفی ترتیب داده بودند و آن را برای استفاده عموم، در جامعه اسلامی نیز انتشار دادند. از توصیف‌های مصاحف صحابه در منابع تاریخی و روایی، می‌توان استفاده کرد که این مصحف‌ها علاوه بر اختلاف در تعداد آیات و ترتیب سور، دارای زیادات تفسیری هم بودند (معرفت، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، صص ۳۴۸-۳۶۲). این از آن‌روست که رسول اکرم (ص) به همراه نزول قرآن و قرائت آن برای مردم، به تفسیر و تبیین آیات نیز می‌پرداخت و به امر او کاتبان وحی، این نکات تفسیری را در حاشیه آیات ثبت می‌کردند. پس از رحلت آن حضرت، صحابه صاحب مصحف این معانی را نیز به مصحف خود افزودند (عسکری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۱). اینگونه توضیحات تفسیری در مصاحف اکثر صحابه، از جمله عبدالله بن مسعود، حفصه، عایشه و... وجود داشت (معارف، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵).

عثمان در راستای یکسان‌سازی مصاحف اقدام به جمع‌آوری قرآن‌های موجود در مدینه و سایر شهرهای اسلامی کرد (خویی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۷)؛ اما از آنجا که این مصحف‌ها دارای نکته‌های تفسیری بودند، صحابه از تحویل مصحف خویش خودداری کردند. از برخی شواهد،

چنین برمی آید که عثمان جز مصحف ابن مسعود، بر تمام مصاحف دست یافت و آنها را از بین برد (ابن سعد، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۵) و این رشته از بیانات پیامبر (ص) نیز به فراموشی سپرده شد. ابن اثیر نیز می گوید: «اهل کوفه مصحف عثمان را پذیرفتند جز آنکه عدّه زیادی مصحف ابن مسعود را نگه داشته و به قرائت وی ادامه دادند» (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲). بنابراین، ملتزم شدن به این موضوع که مصاحف صحابه بازگوکننده منافع قومی و قبیله‌ای ایشان بوده، ادّعایی بدون دلیل است.

افزون بر آن، اگرچه عثمان از میان نزدیکان خود، دست‌اندرکاران تهیه مصحف را انتخاب کرد، ولی این به معنای تهیه یک مصحف حکومتی که انعکاس دهنده منافع این دسته باشد - چنان‌که بلاشر می‌پندارد - نیست؛ زیرا در این صورت، دستگاه خلافت حتماً، با واکنش مردم مواجه می‌شد؛ در حالی‌که قضیه به عکس است و این اقدام مورد استقبال اکثر صحابه و عموم مردم قرار گرفت و به عنوان اولین مصحف رسمی، نزد همگان شناخته شد. بنابراین، استقبال عمومی و پذیرش این مصحف از سوی مردم شاخص مهمی در ردّ ادّعای بلاشر است.

از سوی دیگر، با توجه به اخباری که اعضای هیأت گردآوری را تا دوازده نفر از مهاجرین و انصار، اعلام می‌کنند (سجستانی، ۱۹۳۶، ص ۳۰)، نمی‌توان گفت فرآیند توحید مصاحف تنها توسط یک کمیته چهار نفره صورت گرفته باشد. واقعیت آن است که عثمان در راستای یکسان‌سازی مصاحف، ابتدا چهار نفر از اطرافیانش به نامهای زید بن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن حارث بن هشام را فراخواند (سیوطی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ ولی زمانی که سختی پروسه و عدم صلاحیت آن چهار نفر بر او روشن شد، افراد لایقی را که در رأس آنان صحابی بزرگ، ابی بن کعب، قرار داشت انتخاب نمود. این چهار تن با همکاری تعداد دیگری از صحابه که تعداد آنها را تا دوازده نفر نوشته‌اند (همان، ص ۲۰۸)، موفق شدند با استفاده از مصاحف موجود و سایر نوشته‌های قرآنی، مصحف واحدی تهیه کرده و سپس از روی آن، چهار یا شش نسخه دیگر از قرآن تهیه کنند (صالح، ۱۳۶۱، ص ۸۴) و در اختیار همه مسلمانان قرار دهند.

### ۳. تردید در اصل وقوع رویداد

یکی دیگر از موارد مورد ادّعای مستشرقان، ادّعای خیالی و ساختگی بودن این جریان است. پل کازانوا (۱۸۶۱-۱۹۲۶)، مستشرق فرانسوی، با ساختگی دانستن این جریان، در کتاب

«محمد و پایان دنیا» یادآور شده که قرآن پیش از خلافت عبدالملک جمع‌آوری نشده و این امر به ابتکار حاکم او، حجاج بن یوسف انجام گرفته است (Casanova, 1911, pp. 103-142). آلفونس مینگانا (Alfonse Mingana) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقل قرآن» با ارائه دلایلی به این دیدگاه متمایل شد. از نظر او، قدیمی‌ترین گزارش مکتوب درباره جمع و تدوین قرآن را ابن‌سعد در کتاب «الطبقات» درج کرده است که درباره نقل شفاهی آن در خلال دویست سال پس از وفات پیامبر اسلام (ص)، اطلاعات موثقی در دست نیست. علاوه بر آن، ابن‌سعد در گزارش خود، تنها وقایع مربوط به جمع‌آوری قرآن در زمان پیامبر (ص) و نیز در عهد خلافت عمر را نقل کرده و به جمع قرآن در زمان ابوبکر و یا عثمان اشاره نکرده است و تنها، شواهد مبنی بر توحید مصاحف در کتاب «الجامع الصحیح» بخاری و منابع پس از آن، یافت می‌شود. از دید او هیچ دلیلی برای پذیرش خبر بخاری که ربع قرن بعد از ابن‌سعد از دنیا رفته است وجود ندارد.

از سوی دیگر، مینگانا معتقد است که به دلیل عدم اعتبار روایات اسلامی، اطلاعات این رویداد را باید از منابع خارج از حوزه اسلام جستجو کرد؛ زیرا این منابع نسبت به منابع اسلامی، از قدمت بیشتری برخوردارند. بدین ترتیب، او با بررسی منابع سریانی و مسیحی قرن اوّل هجری، به این نتیجه دست می‌یابد که در این مدارک، هنگام توصیف مسلمانان و عقاید آنها، هیچ اشاره‌ای به کتاب مقدس مسلمانان نشده است؛ اما همین امر در نوشته‌های مورخان و متألهان ربع اوّل قرن دوم هجری، وجود دارد و در این مقطع است که قرآن در محافل کلیسایی، مورد بحث قرار می‌گیرد. براین اساس، او نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن، قبل از پایان قرن اوّل هجری وجود نداشته است (Mingana, 1915-1916, p. 30).

جان ونزبرو (John Wansbrough) نیز در دو کتاب «مطالعات قرآنی» و «محیط فرقه‌ای» ادعا می‌کند که به‌رغم گزارش‌های مشهور و متداول مسلمانان پیرامون تدوین قرآن کریم، تثبیت نهایی متن قرآن در اواخر قرن دوم و یا اوایل قرن سوم هجری صورت گرفته است. او تصوّر می‌کند که پیش از این تاریخ، در میان مسلمانان، توافق همگانی درباره متنی که معیار و غیر قابل تغییر باشد، وجود نداشت.

این خاورپژوه که روایات و اخبار اسلامی را ساختگی و غیر معتبر می‌داند برای دستیابی به زمان تدوین متن رسمی قرآن، روشی را ارائه می‌کند و با کاربرد شیوه تحلیل ادبی، این تاریخ را نشان می‌دهد. منظور ونزبرو از تحلیل ادبی، بررسی محتوای قرآن و تحلیل ساختار آن

است. او با توجه به برخی از ویژگی‌های قرآن کریم، همچون پراکندگی و عدم انسجام نقل‌های قرآن در بیان تاریخ انبیاء و اقوام گذشته، حذف و ابهامات موجود در آیات، تکرار یک موضوع در مواضع مختلف و غیره، نتیجه می‌گیرد که عبارات قرآن به وسیله قواعد بلاغی که بعدها به وجود آمده، انسجام و تکوین یافته‌اند. افزون‌برآن، ونزبرو با استناد به این که محتوای قرآن کریم برای نخستین بار به‌طور دقیق در تفاسیری مانند «معانی القرآن» تألیف ابوزکریا فراء بغوی (م. ۲۰۷ ق) به بررسی گذاشته شده، اثبات می‌کند که تثبیت نهایی متن کتاب مقدس مسلمانان در قرن اوّل و دوم هجری صورت نگرفته است. براین اساس، او گزارش مشهور مسلمانان در زمینه جمع قرآن در مراحل مختلف و به‌ویژه در عهد عثمان را ردّ می‌کند و معتقد است که پذیرش روایاتی که بیانگر جمع‌آوری قرآن توسط عثمان است مستلزم وقفه‌ای ۱۵۰ تا ۲۰۰ ساله میان تثبیت نهایی متن قرآن و تحلیل محتوای آن در ابتدای قرن سوم هجری است. براین اساس، او همه گزارش‌های مبنی بر تاریخ اولیه متن قرآن را ساختگی می‌داند و تصوّر می‌کند که این روایات را فقیهان جعل کرده‌اند تا بدین وسیله، بتوانند نظریه‌های فقهی خود را که در قرآن وجود نداشت، به قرآن مستند نمایند (Wansbrough, 1977, p. 44).

جان برتن (John Burton) از دیگر مستشرقانی است که رویداد توحید مصاحف را عاری از حقیقت می‌پندارد و می‌گوید: قرآنی که امروزه در دست ماست، همان قرآنی است که در عصر پیامبر (ص) و توسط آن حضرت، گردآوری شده است (Burton, 1977, pp. 231-240). از دید او، مسأله نسخ و بحث مصاحف صحابه که در دوره‌های بعد مطرح شدند، عامل اصلی جعل روایاتی است که حاکی از اقدام خلفا در تدوین قرآن و حذف نقش پیامبر (ص) از این عرصه است. برتن در تبیین دیدگاه خود، بیان می‌کند که مسأله نسخ تلاوت و بقای حکم یکی از راهکارهایی بوده که فقیهان به وسیله آن، آرای فقهی خود را که در نصوص فعلی نبود، از ضمانت قرآن برخوردار نمایند. از نگاه این فقیهان، چون آیات قرآن در معرض نسخ بود، پیامبر (ص) نتوانست آنها را در مصحفی گردآورد؛ زیرا چنین جمعی موجب سردرگمی مسلمانان می‌شد. بنابراین، برای پیشگیری از سردرگمی مسلمانان، باید جمع قرآن پس از حیات پیامبر (ص) صورت گرفته باشد (Burton, 1977, pp. 160-166).

از دید برتن، نسخ تلاوت و بقای حکم، تماماً، ساخته ذهن فقیهانی است که در مناظرات خود با دیگر فقها، سعی داشتند با تمسک به آن، آرای فقهی خود را مستند به قرآن کنند. به همین دلیل، پس از آن که با استدلال به مسأله نسخ، نقش پیامبر (ص) را از عرصه تدوین

قرآن، حذف کردند با این پرسش مواجه شدند که اگر پیامبر (ص) قرآن را جمع‌آوری نکرده باشد، پس دست‌اندرکار این امر چه کسی است؟ آنان در پاسخ به این پرسش دست به جعل روایاتی زدند و از رهگذر آن افرادی را معرفی کردند که با انگیزه‌های مختلف، به جمع‌آوری قرآن اقدام نمودند (همانجا).

از سوی دیگر، از نظر برتن، همین فقیهان، افزون بر مسأله نسخ، موضوع اختلاف قرائات را نیز برای تحمیل آرای فقهی خود به دیگران، پیش کشیدند؛ به این صورت که اعلام نمودند که پیامبر (ص) هرگز بر قرائت واحدی اصرار نورزید و برای تسهیل در کار امت، مجوز تلاوت قرآن به قرائت‌های مختلف را صادر کرد. این فقیهان با استدلال فوق، درصدد اثبات اختلاف قرائات در عصر پیامبر (ص) برآمدند و دست به جعل روایات در این باره زدند (Burton, 1977, pp. 150-154). آنان در گام بعدی، از مصاحف صحابه سخن گفتند و این که هر یک از صحابه مصحفی شخصی بر مبنای قرائتی که خود از پیامبر (ص) آموخته بودند، فراهم کردند. از این رو، براحتی، آن دسته از احکام فقهی خود را که مستند آن در قرآن نبوده با جعل یک قرائت و انتساب آن به یکی از مصاحف، از ضمانت قرآنی برخوردار نمودند و در نهایت، برای این که اختلاف مصاحف صحابه در سایه جمع پیامبر (ص) به زیر سؤال نرود، به جعل روایاتی دست زدند که با حذف نقش پیامبر (ص) از این عرصه، انجام آن را به دوره‌های بعد موکول می‌کرد - چنان‌که برخی از این روایات، اختلاف مصاحف را انگیزه‌ای برای اقدام عثمان نشان می‌دهد (Burton, 1977, pp. 217-218).

### ۳-۱. بررسی دیدگاه پل کازانوا

دلایل محکمی در دست است که پژوهش‌ها و مطالعات و نظریات حدیثی این گروه از خاورشناسان را بی‌اعتبار می‌کند. برخی از این دلایل عبارتند از:

**الف)** مهم‌ترین پیش‌فرض این ادعا، یعنی افسانه‌بودن رویداد توحید مصاحف، عدم اعتبار اخبار و روایات اسلامی است که در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم میلادی و با مطالعات گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۰ م) در زمینه حدیث، مطرح شد. او در پژوهش‌های خود، اصالت منابع و مآخذ اسلامی را زیر سؤال برد و تمام اخبار و روایات را جعلی خواند (نک. پی‌نوشت ش ۱). پس از او، ژوزف شاخت (Joseph Schacht: ۱۹۰۲-۱۹۶۹ م)، محقق آلمانی، با تأیید نظریه شکاگانه گلدزیهر در حدیث مبنی بر عدم اعتبار اخبار اسلامی، زمان صدور آنها را قرنهای دوم

و سوم هجری اعلام کرد و یادآور شد که «ما باید این تصوّرات بی‌دلیل را کنار بگذاریم که اساساً، هسته‌ای اصیل و موثّق از اخبار وجود داشته است که سند آن به پیامبر (ص) می‌رسد» (Schacht, 1967, p. 3). این مطالعات، جریان‌های حدیث‌پژوهی در غرب را تحت تأثیر قرار داد و پایه و مبنای مطالعات حدیثی آنان شد (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

اما باید دانست که این دیدگاه از سوی اندیشمندان اسلامی، با انتقادات جدّی مواجه شده است. از نظر این محقّقان، احادیث اسلامی در حیات پیامبر (ص) صادر شده (نک. پی‌نوشت ش ۲) و در همان قرن نخست، به رشته تحریر درآمده است. از این رو، روایات اسلامی تا وقتی خلافت ثابت نشود، اصیل و موثّق است (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۲۱)؛ حتّی برخی از محقّقان مسلمانان، تألیفاتی را به ردّ و ابطال این شبهه اختصاص داده‌اند (نک. پی‌نوشت ش ۳).

افزون‌برآن، در آخرین دهه‌های قرن بیستم، رویکرد میانه‌ای نسبت به احادیث اسلامی، در غرب شکل گرفت که از اعتبار و اصالت اخبار و احادیث اسلامی، دفاع می‌کرد. این گروه از خاورشناسان تلاش کردند تا نظریه شکاکانه اقران پیشین خود را بی‌پایه اعلام کنند. ینبول (Juynboll) یکی از نمایندگان این جریان، می‌گوید: «نمی‌توان انکار کرد که قدیمی‌ترین خاستگاه آنچه بعداً، حدیث نامیده شد به زمان حیات پیامبر (ص) می‌رسد؛ یعنی از همان زمانی که آن حضرت (ص) به عنوان رهبر نهضت دینی، شناخته شد و عده‌ای به دینش گرویدند» (Juynboll, 1983, p. 9). موتسکی (Motzki) نیز برخلاف این حدیث‌پژوهانی که می‌پندارند همه احادیث جعلی هستند، مگر زمانی که خلاف آن ثابت شود، اذعان می‌کند که اعتبار تاریخی بسیاری از احادیث، قابل اثبات است و تصوّر جعلی بودن حدیث، ناشی از تعصّب غریبان است. همچنین، او درباره روایات جمع قرآن که مورد انتقاد این خاورشناسان قرار گرفته، معتقد است که این دانشمندان، روایات جمع‌آوری قرآن در دوره‌های مختلف را بررسی نکرده‌اند؛ بلکه چون با دیدگاه کلی آنها مخالف بوده، آن را بی‌اعتبار دانسته‌اند (Motzki, 2001, pp. 12-13).

ب) در ردّ ادّعای پل‌کازانوا (Paul Casanova) که ادّعا می‌کند پیدایش نخستین مصحف رسمی به دست حجّاج بن یوسف صورت گرفته، باید گفت که او نیز تحت تأثیر جریان شکاکیت در حدیث، اخبار مربوط به جمع قرآن در عهد عثمان را معتبر نمی‌داند؛ اما باید از او پرسید که براساس کدام منبع موثّق اسلامی، حجّاج را جامع قرآن معرفی می‌کند. تنها نظر مساعدی که در این زمینه گزارش شده آن است که در زمان خلافت عبدالملک بن مروان در

حدود سال ۶۵ هجری، برخی از زمامداران از اینکه بی‌نقطه و اعراب بودن حروف و کلمات قرآن موجب تغییر و تحریف در قرآن شود، به فکر افتادند تا با درج این موارد در رسم الخط قرآن کریم، صحیح خواندن آن را تضمین کنند و این متن را از تغییر و تبدیل نجات دهند. از این رو، به دستور عبدالملک و با نظارت حجاج بن یوسف، رسم الخط قرآن اصلاح شد (صالح، ۱۳۶۱، ص ۱۴۴)؛ نه آنچیزی که کازانو ادعا و او را گردآورنده قرآن معرفی می‌کند. بلاشر نیز صریحاً، ضعف مطالعات کازانو را اعلام می‌کند و در ردّ نظریه آن همتای خود، چنین می‌نویسد: «به هیچ وجه، برای ما ممکن نیست با کازانو در این توهّم و پندار عجولانه موافقت کنیم - توهّمی که نصوص قطعی و مدارک استوار، آن را طرد می‌کنند. اما به طور ساده‌تر، می‌توان تصوّر کرد این نسخه عثمانی که در آغاز کار، تعدادش اندک بوده بعدها در شهرهای محلی، نسخه‌های دیگری از آن تهیه کردند و بتدریج، نسخه‌هایی که رسم الخط دقیق‌تری داشتند و به صورت زیباتری عرضه می‌شدند جایگزین آنها شدند» (بلاشر، ۱۳۵۹، ص ۸۶).

#### ج) ادعای مینگانا نیز در نکات زیر قابل انتقاد است:

۱. مینگانا مدعی است که ابن‌سعد در حین گزارش مراحل جمع قرآن، به جمع عثمان و وقایع مربوط به آن اشاره نکرده و قدیمی‌ترین مآخذ نقل آن، *الجامع الصحیح بخاری* است که ربع قرن بعد از ابن‌سعد از دنیا رفته است. اما پی‌جویی در کتاب «*الطبقات*» ابن‌سعد ما را از گزارش‌های مشابهی پیرامون اختلاف قرائت و عکس‌العمل خلیفه وقت آگاه می‌سازد: «مردی آیه‌ای از قرآن می‌خواند و دیگری فریاد بر می‌داشت که با آنچه خواندی، کافر شدی. این حرف‌ها به گوش عثمان رسید و آن را بزرگ شمرد» (ابن‌سعد، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۲).

موتسکی نیز این سخن مینگانا را مبنی بر اینکه تنها یافته‌های تاریخی در زمینه توحید مصاحف، *الجامع الصحیح بخاری* و منابع پس از آن است ردّ کرده و گفته که این روایات در کتاب‌های قدیمی‌تری مانند *فضایل القرآن* اثر ابو عبید قاسم بن سلّام (م. ۲۲۴ ق)، تفسیر عبدالرزاق صنعانی (م. ۲۱۱ ق) و جامع عبدالله بن وهب (م. ۱۹۷ ق)، آمده‌اند و از این لحاظ، این روایات در قرن دوم و تا قبل از پایان این قرن وجود داشته است (Motzki, 2001, p. 20).

۲. این ادعای مینگانا که به دلیل عدم اعتبار روایات اسلامی، باید اطلاعات مربوط به مراحل جمع قرآن را از منابع خارج از حوزه اسلام، جستجو کرد، مطلب صحیحی نیست؛

چراکه او در این مورد، تحت تأثیر جریان غربی شکاکیت در حدیث قرار گرفته و عدم اعتبار روایات اسلامی را مسلم فرض کرده است.

۳. به اعتقاد پژوهشگران، این گفته مینگانا که اثری از وجود قرآن در منابع سریانی یا مسیحی یافت نمی‌شود و در نتیجه، در خلال قرن اول هجری، قرآن رسمی شناخته‌ای وجود نداشته است در واقع، «نوعی استدلال به سکوت است» (همان، ص ۱۴)؛ یعنی او احادیث و مطالب مورد نظرش را در این منابع پیدا نکرده و تصور کرده که این احادیث در این منابع وجود نداشته است (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

د) جان ونزبرو (John Wansbrough) نیز به عنوان یکی از نمایندگان جریان شکاکیت در حدیث، با شیوه تحلیل ادبی، تدوین نهایی متن قرآن و زمان پیدایش اولین مصحف رسمی را به اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم برمی‌گرداند.

روش جان ونزبرو قابل مناقشه است؛ زیرا نمی‌توان با شیوه تحلیل ادبی، به نتایج تاریخی دست یافت. نتایج تحلیل ادبی به گونه‌های مختلف، قابل تفسیر و تعبیر است و چه بسا پیش-فرض‌های مؤلف در تحلیل ادبی یک متن تأثیر بگذارند؛ چنانکه ونزبرو خود، با این پیش‌فرض که سیر تکوین تدوین قرآن دقیقاً همان روند کتاب مقدس یهودیان را طی کرده و از دوران شفاهی تا تدوین را پیموده است به تحلیل ادبی می‌پردازد و از این رو، هر شاهد خلاف را به نحوی توجیه و رد می‌نماید (نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۸) و تدوین رسمی قرآن در عهد عثمان را انکار می‌کند. او چنین می‌اندیشد که از زمان نزول قرآن تا کتابت و تثبیت متن قرآن، یک دوره طولانی - مثلاً، دو یا سه قرن - وجود داشته است؛ همچنان که کتاب یهودیان یک دوره طولانی از شفاهی تا تدوین را گذرانده است. براین اساس، او کتاب *معانی القرآن* فرآء بغوی (م. ۲۰۷ ق) را که تقریباً، در اواخر قرن دوم نگاشته شده به عنوان اولین تألیفی که درباره قرآن به رشته تحریر درآمده قلمداد کرده و تثبیت قرآن را مربوط به این عصر دانسته و دیگر تألیفاتی را که از قرن نخست درباره قرآن به نگارش درآمده‌اند نادیده انگاشته است.

ه) ادعای برتن (Burton) نیز از چند جانب نقدپذیر است: نخست آن که به نظر می‌رسد او از روایات جمع‌آوری قرآن در دوره‌های مختلف، تکامل تدریجی متن قرآن را برداشت کرده است. از این رو، چون به عدم تحریف و تغییر در قرآن ملتزم است (Burton, 1977, p. 213) و آن را تماماً، کلامی الهی از جانب خداوند می‌داند، به انکار روایات جمع‌آوری قرآن پس از حیات پیامبر (ص) پرداخته است.



در نقد دیدگاه او، باید گفت که اگرچه تدوین قرآن مراحل طی کرده و هریک از این مراحل نسبت به مرحله دیگر کامل تر بوده است؛ اما این به معنای تکامل تدریجی متن قرآن کریم نبوده، بلکه براساس نصوص تاریخی و روایی، تدوین قرآن طی مراحل همچون نوشتن، گردآوری در محل واحد، گردآوری در بین الدفّین و یکسان کردن مصحف‌ها از نظر قرائت، تحقّق یافته است. در حقیقت، وضعیت نهایی قرآن کریم، با یکسان‌سازی مصاحف به منصّه ظهور رسیده و از آن پس، به عنوان یک مصحف رسمی، در اختیار مسلمانان قرار گرفته است. دومین نقد بر دیدگاه برتن آن است که وی فقیهان را متهم می‌کند که با استفاده از مسأله نسخ تلاوت و بقای حکم، به جعل روایاتی پرداخته‌اند تا آرای فقهی خود را مستند به قرآن کنند و اعلام نمایند که حکم فقهی مورد نظرشان در قرآن بوده است، اگرچه تلاوت آن منسوخ شده باشد و یا با نظر به موضوع مصاحف صحابه، ادعا کنند که این رأی در مصاحف صحابه وجود داشته است. بنابراین، اگر قرآن در عهد رسول اکرم (ص) جمع‌آوری شده بود، دیگر مجال این سخن نبود. بدین‌سان، به انکار جمع قرآن در عهد پیامبر (ص) پرداختند و روایات متعدّد جمع‌آوری قرآن پس از حیات پیامبر (ص) را بر ساختند. در اینجا باید از برتن پرسید آیا از نظر عقلی، صحیح است که فقها برای مستند کردن احکام فقهی انگشت‌شمار - که آن مستشرق به تعدادی از آنها همچون رجم و رضاع نیز اشاره می‌کند - دست به جعل روایات گسترده بزنند؟

از سوی دیگر، جعلی دانستن این روایات به اثیرپذیری او از جریان شکاکیت در حدیث اسلامی برمی‌گردد که همانگونه که گفته شد، این دیدگاه از نظر دانشوران اسلامی مردود است، چنان‌که آقای معرفت در کتاب «مقدمه‌ای بر علوم قرآن» جریان جمع‌آوری قرآن پس از رحلت پیامبر (ص) را مسأله‌ای تاریخی دانسته و نه عقلی - که قابل بحث و جدل باشد - و با نقل این روایات از منابع تاریخی و حدیثی اسلامی از اصالت آنها دفاع کرده است (معرفت، ۱۳۸۸ «ب»، صص ۳۲۶-۳۲۷).

#### ۴. مخالفت حضرت علی (ع) با رویداد توحید مصاحف

بلاشتر ضمن نام‌بردن از کسانی که به مخالفت با اقدام عثمان پرداختند، از حضرت علی (ع) نیز نام می‌برد و او را از مخالفین سرسخت اقدام عثمان در توحید مصاحف می‌شمارد (بلاشتر، ۱۳۵۹، ص ۵۹).

این ادعا ناتمام است و اقدام عثمان را نمی‌توان بیرون از نظارت امیرالمؤمنین (ع) دانست؛ زیرا هرچند امام (ع) ریاست گروه گردآوری را برعهده نداشته، اما ناظر ماجرا بوده است. این مطلبی است که شیعه و اهل سنت در خصوص آن، نظر واحدی دارند. از علامه حلی نقل شده که «عثمان قرآن را به امضای علی (ع) رسانده است» (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۴۴۴). سوید بن غفله می‌گوید: «علی (ع) فرمود: جز خیر چیزی در مورد عثمان نگویید؛ به خدا قسم، آنچه در مصاحف انجام شد، جز با مشورت ما نبود» (سیوطی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۸).

سید بن طاوس نیز در کتاب *سعد السعود* چنین می‌نویسد: «زید بن ثابت قرآن را در زمان ابوبکر جمع‌آوری کرد و سپس عثمان قرآن را بر رأی مولانا علی بن ابی‌طالب (ع) جمع کرد و قرآن‌های اُبی و عبدالله بن مسعود و سالم را گرفت و به آب شست و محو ساخت و قرآنی که بر رأی علی (ع) جمع‌آوری کرد، از روی آن نسخه‌ها نوشتند» (ابن‌طاوس، ۱۳۶۳، ص ۴۵).

از حضرت علی (ع) سخنانی در مواجهه با انتقادات برخی از مردم از اقدام عثمان در نصوص تاریخی، وجود دارد که در بخشی از آن آمده است: «اگر من متصدی جمع مصاحف بودم، همان کار عثمان را می‌کردم» (سیوطی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۸).

ائمه اهل‌بیت (ع) نیز هرگز در اعتبار قرآن حرفی نزدند و همگی به قرآن موجود، پایبند بوده و پیوسته در بیانات و احتجاجات خود، به آن استناد جسته‌اند و شیعیان را به پیروی از قرائت عموم مردم امر می‌نمودند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴). حتی ملتزم شدن به اینکه علی (ع)، در زمان حیات خلیفه سوم به دلایلی، مخالفت خود را بر زبان نیاورده مطلبی است که شواهد و نصوص تاریخی، آن را تأیید نمی‌کند. نقل شده است که علی (ع) در زمان خلافت خود، زمانی که نارضایتی فردی از توحید مصاحف و در پی آن سرزنش عامل آن یعنی عثمان را می‌شنود، فریاد می‌زند: «خاموش باش، هرچه کرد با مشورت و موافقت ما کرد و من هم اگر به جای او بودم، چنین می‌کردم و همان راه را می‌پیمودم» (ابن‌اثیر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۲).

بر مبنای این روایت، حضرت علی (ع) در عهد خلافتش نیز خود را ملتزم به پیروی از مصحف رسمی می‌ساخت و در این راستا، مردم را از اعتراض و شکایت نسبت به این رخداد باز می‌داشت.

برخی از بزرگان شیعه معتقدند نظارت تقریری حضرت علی (ع) با اقدام عثمان، براساس مصلحت‌گزینی و دوراندیشی بوده است؛ زیرا از یک سو، از توطئه و ایجاد نقص در متن کلام الهی جلوگیری می‌کرد (رامیار، ۱۳۸۹، ص ۴۴۶) و از سوی دیگر، موجب همراهی بسیاری از

مردم بویژه شیعیان با این طرح می‌شد و باب نفاق و شقاق را در جامعه اسلامی، می‌بست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵).

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، برخی از باورهای خاورشناسان، پیرامون رویداد توحید مصاحف و مصحف عثمانی، همچون حذف بخش‌هایی از قرآن توسط عثمان، حکومتی بودن مصحف فراهم آمده، تردید در اصل وقوع رویداد و مخالفت امام علی (ع) با این طرح، گزارش و نقد و بررسی شد و با بررسی‌های انجام شده، نتایج ذیل حاصل آمد:

۱) برخلاف دیدگاه خاورشناسانی که ادعای تحریف در مصحف عثمانی را به مسلمانان نسبت می‌دهد، با دلایل و شواهد معتبر، ثابت شد که این ادعای واهی و بی‌اساس برگرفته از منابع کم‌ارزش و غیر قابل اعتماد بوده است و بعضاً، هم اگر ادعایی بوده از سوی فرقه کج‌اندیش خوارج و براساس سلايق شخصی این گروه صورت گرفته است.

۲) اقدام عثمان عبارت بود از الغای قرائات غیر معتبر و اکتفا به آیات با حذف تأویل و تفسیر متن قرآن؛ براین اساس، نمی‌توان مصحف عثمانی را انعکاسی از منافع شخصی و قومی پدیدآورندگان آن دانست.

۳) برخلاف نظر برخی از مستشرقان، که با اعتقاد به عدم اعتبار روایات و اخبار اسلامی، رویداد توحید مصاحف را انکار می‌کنند، با دلایل قطعی آشکار شد که این جریان واقعیت تاریخی داشته و به انگیزه رفع اختلافی عظیم در عرصه قرائت قرآن، به وجود آمده است. شواهد آن را می‌توان در بسیاری از نصوص تاریخی و روایی اسلامی همچون *الطبقات الکبری* ابن سعد، *المصاحف* ابن ابی داود، *فتح الباری* ابن حجر، *الاتقان* سیوطی و دیگر منابع مشاهده کرد.

۴) همکاری و نظارت امام علی (ع) با گروه یکسان‌سازی مصاحف، امری است که مورد اتفاق هر دو گروه شیعه و اهل سنت واقع شده است؛ از این رو، دیدگاه بلاشر مبنی بر مخالفت آن حضرت (ع) با این اقدام، ادعایی بدون دلیل می‌باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. او در چند مقاله و همچنین در کتاب «مطالعات اسلامی» این دیدگاه را مطرح نموده و به شرح و تبیین آن پرداخته است. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های گلدزیهر ر.ک:  
Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, Londen: Georg Allen and Unwin, 1971.
۲. این مطلب در مورد احادیث رسول اکرم (ص) صادق است، امّا مطابق نظر شیعه که قول و فعل و تقریر ائمه (ع) را حجت می‌داند، صدور احادیث تا اوایل قرن چهارم یعنی تا زمان شروع غیبت کبرای امام عصر (عج) ادامه داشته است.
۳. برای آشنایی با این تألیفات ر.ک: پارسا، ۱۳۸۸، ص ۲۱.

## منابع و مأخذ

- قرآن مجید؛ ترجمه: محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ ق.
۱. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی؛ *الکامل فی التاریخ*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
  ۲. ابن سعد، محمد؛ *الطبقات الکبری*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
  ۳. ابن طائوس، سیدرضی الدین علی بن موسی؛ *سعد السعود*؛ قم: افست منشورات رضوی، ۱۳۶۳ ش.
  ۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ *المجامع الصحیح*؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ ق.
  ۵. بل، ریچارد؛ *درآمدی بر تاریخ قرآن*؛ ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی؛ قم: مرکز ترجمه قرآن مجید به فارسی، ۱۳۸۲ ش.
  ۶. بلاشر، رژی؛ *در آستانه قرآن*؛ ترجمه: محمود رامیار؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
  ۷. پارسا، فروغ؛ *حدیث در نگاه خاورشناسان*؛ تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۸ ش.
  ۸. حجتی، محمدباقر؛ *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
  ۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ *وسائل الشیعہ*؛ قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
  ۱۰. خوبی، ابوالقاسم؛ *البیان*؛ ترجمه: سیدجعفر حسینی؛ تهران: دارالتقلین، ۱۳۸۳ ش.
  ۱۱. رامیار، محمود؛ *تاریخ قرآن*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
  ۱۲. سجستانی، عبدالله بن ابی داوود؛ *المصاحف*؛ مصر: مطبعه الرحمانیه، ۱۹۳۶ م.
  ۱۳. سیوطی، عبدالرحمان؛ *الاتقان*؛ ترجمه: مهدی حائری قزوینی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
  ۱۴. صالح، صبحی؛ *مباحثی در علوم قرآن*؛ ترجمه: محمدعلی لسانی فشارکی؛ تهران: بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
  ۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ *قرآن در اسلام*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
  ۱۶. طبری، محمد بن جریر؛ *تاریخ الطبری*؛ تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ش.
  ۱۷. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
  ۱۸. عسقلانی، ابوالفضل أحمد بن علی بن حجر؛ *فتح الباری*؛ بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
  ۱۹. عسکری، مرتضی؛ *القرآن الکریم و معالم المدرستین*؛ ج ۲، قم: مجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
  ۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
  ۲۱. کیخسرو، اسفندیار بن آذرکیوان؛ *دبستان مذاهب*؛ به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: ۱۳۶۲ ش.
  ۲۲. گلدزیهر، ایگناس؛ *مذاهب التفسیر الاسلامی*؛ تعریب: عبدالحلیم نجار، قاهره: مکتب الخانی، ۱۳۷۴ ش.
  ۲۳. مشکور، محمدجواد؛ *فرهنگ فرق اسلامی*؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
  ۲۴. معارف، مجید؛ *درآمدی بر تاریخ قرآن*؛ تهران: نیا، ۱۳۸۳ ش.
  ۲۵. معرفت، محمدهادی؛ *تاریخ قرآن*؛ تهران: انتشارات التمهید، ۱۳۸۸ ش، «الف».
  ۲۶. \_\_\_\_\_؛ *التمهید ج ۱*؛ ترجمه: جواد ایروانی، با عنوان *مقدمه‌ای بر علوم قرآن*، تهران: انتشارات التمهید، ۱۳۸۸ ش، «ب».
  ۲۷. نجّارزادگان، فتح الله؛ *«فسانه سوره‌های النورین و ولایت»*؛ مجله مقالات و برسیها، دفتر ۷۳، ۱۳۸۲ ش.
  ۲۸. نولدکه، تئودور؛ *تاریخ قرآن*؛ بازنگری: فردیش شوالی؛ تعریب: جورج تامر، بیروت: انتشارات دارالنشر، ۲۰۰۰ م.
  ۲۹. نیلساز، نصرت؛ «بررسی دیدگاه ونزیرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»؛ مجله مقالات و برسیها، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷ ش.

30. Burton, John, *Collection of the Quran*, Cambridge University Press, 1977.
31. Casanova, Paul, *Mohammad et la fin du Monde*, Paris: Geuthner, 1911.
32. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London: Georg Allen and Unwin, 1971.
33. Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge university Press, 1983.
34. Mingana, Alphonse, *Transmission of Quran*, Journal of the Manchester Egypt and oriented Society 5, 1915-1916.
35. Motzki, Harald, *the Collection of the Quran*, A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments, in: Der Islam, 2001.
36. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University, 1967.
37. Schally, Fredrich, *Die Sammlug des Qorans*: Th. Noldeke, Geschichte des Qurans, Part2, Leipzig, 1919.
38. Wansbrough, John, *Quranic Studies*, Oxford: University Press, 1977.