



❁ ❁

«رسمِ قرآن»

چه زمانی تثبیت شد؟

(بخش نخست)

✕ نیکلای ساینای ✕



«انعکاس ادبیات»

سر ویراستار: محسن فیض بخش

ناشر آنلاین: انعکاس

Title:

When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? (Part I)

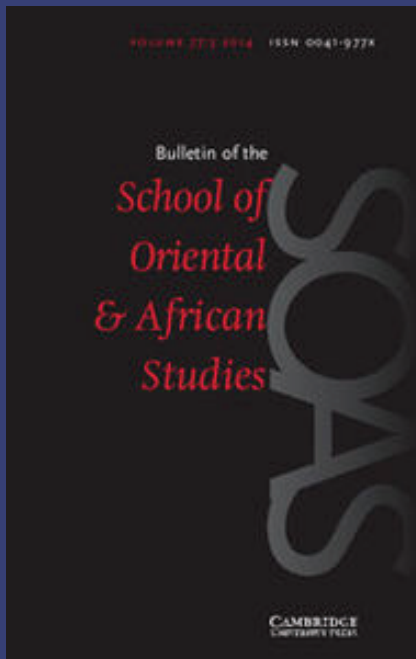
Nicolai Sinai (University of Oxford)

عنوان:

«رسمِ قرآن» چه زمانی تثبیت شد؟ (بخش نخست)

نویسنده:

نیکلای ساینای (دانشگاه آکسفورد)



مترجم: حامد علیا.

ویراستاران: محمد حسین نراقی، علیرضا فتاح.

با تشکر از: اعضای حلقه مطالعاتی انعکاس.

صفحه‌آرایی: الهه مهدوی.

تاریخ انتشار (ویراست نخست): اسفند ۱۴۰۲ ه.ش.

جميع حقوق مادی و معنوی این ترجمه، متعلق به «انعکاس» و بازنشر آن تنها با کسب اجازه کتبی از «انعکاس» مجاز است. برای ارجاع به این ترجمه می‌توانید از نشانی زیر استفاده کنید: ساینای، نیکلای (۱۴۰۲). «رسمِ قرآن» چه زمانی تثبیت شد؟ (بخش ۱)، (حامد علیا، مترجم). ویراست نخست. مجموعه آنلاین «انعکاس ادبیات». (<https://t.me/inekas/430>)

یادداشت انعکاس

این نخستین مقاله از دو مقالهٔ مسلسل نیکلای ساینای دربارهٔ تاریخ تثبیت رسم قرآن است که در دو شمارهٔ پشت سر هم «بولتن مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی»^۱ در سال ۲۰۱۴ منتشر شده است. این دو مقاله اکنون از آثار کلاسیک و پرجا در حوزهٔ مطالعات تاریخ قرآن به حساب می‌آید. ساینای خود در مقدمه‌ای که برای این ترجمهٔ فارسی نگاشته، به تحولات رخ داده و شواهد جدید یافت‌شده در ده سال اخیر و پس از انتشار این دو مقاله اشاره کرده است.

این دو مقاله به پیشنهاد فرهاد قدوسی، دبیر حلقهٔ مطالعاتی انعکاس، در حلقهٔ مطالعاتی جمع‌خوانی شده و به بحث گذاشته شد و به همت حامد علیا به فارسی ترجمه شد. از همهٔ دوستانی که در به ثمر رسیدن این ترجمه نقش داشتند، به‌ویژه آقایان محمدحسین نراقی و علیرضا فتاح برای ویراستاری و خانم الهه مهدوی برای صفحه‌آرایی متشکریم. به طور خاص از نیکلای ساینای متشکریم که پذیرفت مقدمه‌ای اختصاصی برای این ترجمه بنویسد و با نگرش مقدمه بر فایده و ارزش این کار افزود با پوزش از خطاهای احتمالی راه‌یافته در ترجمه، خوشحال می‌شویم که در صورت یافتن هر گونه خطای نگارشی یا ویرایشی در ترجمه، آن را با ما در میان بگذارید تا در ویراست‌های بعدی اصلاح شود. اصل مقاله حاضر با نشانی زیر قابل دستیابی و ارجاع است:

Sinai, Nicolai (2014). When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I . *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77, pp 273-292.

و برای ارجاع به این ترجمه می‌توانید از نشانی زیر استفاده کنید:

ساینای، نیکلای (۱۴۰۲). «رسم قرآن» چه زمانی تثبیت شد؟ (بخش ۱)، (حامد علیا، مترجم). ویراست نخست. مجموعهٔ آنلاین «انعکاس ادبیات». (<https://t.me/inekas/430>)

1. Bulletin of the School of Oriental and African Studies

Ten Years On:

Preliminary Remarks on the Persian Translation of “When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure?”

Nicolai Sinai

When I learnt that a Persian translation of my 2014 article “When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure?” was being prepared for publication by “Inekas”, I felt greatly honoured and pleased. There is still too little communication and discussion between students and scholars of the Qur’an based in the Islamic world, on the one hand, and those based in Europe and North America, on the other. Translations are obviously an excellent way of gradually changing this situation, and I am grateful to all those who have laboured to render my article into Persian.

The article republished here does of course not fully reflect the current state of the academic debate anymore. To be sure, my principal claims – namely, that the standard *rasm* of the Qur’an had come into existence by c. 650 CE and that it was promulgated as the standard text of scripture by the caliph ‘Uthmān – continue to be shared by a majority of Qur’anic scholars writing in English, French, or German. But over the last decade there has been significant further work on early Qur’anic manuscripts and the Qur’an’s early written transmission, on Qur’anic reading traditions, and on the implications of the Qur’an’s canonical *rasm* for the linguistic features of Qur’anic Arabic. For example, Marijn van Putten has examined the way in which the phrase *ni‘mat allāh* is spelled in fourteen early Qur’anic manuscripts and has found that their consistent use of either *tā’* or *tā’ marbūṭah* in the same places of the text implies that all of these manuscripts are descended from a single written archetype (see van Putten, “Grace of God”). Generally speaking, even in

light of more recent publications I would still stand by most of the arguments put forward in my 2014 article, such as its attempt to show that certain internal features of the Qur'an are not easily compatible with the hypothesis that the Qur'anic text was fixed as late as the reign of 'Abd al-Malik. At the same time, I would continue to add, as I did in my 2014 article, that historical scholarship cannot rule out that certain revisions and additions could have been made to the Qur'anic text in the first decade or so after the death of the Prophet (on which see now, e.g., Sinai, *Key Terms*, 130–133, 155–158, 203–205). It should be noted that my formulation “cannot rule out” is meant to reflect that I am not confident that this is, conversely, capable of positive proof. As one might say, God knows best.

It is certainly fair to say that my article has not convinced everyone. As I discuss in more detail in a forthcoming essay that is in certain respects a sequel to the article at hand (Sinai, “Christian Elephant”), scholars like Stephen Shoemaker continue to maintain that the standard text of the Qur'an was likely codified and promulgated under 'Abd al-Malik and that much of its content is not a verbatim reflection of the proclamations made by Muhammad in the early decades of the 7th century. Shoemaker's recent monograph *Creating the Qur'an* is a comprehensive attempt to restate the case for an Umayyad dating of the Qur'an, in some cases in explicit conversation with the article here translated. Although this is not the place to go into details, I am on balance still convinced that Shoemaker's model entails major difficulties and that it offers a less satisfying explanatory framework for the Qur'an's genesis than the traditional scenario according to which the Qur'anic text was largely proclaimed in Mecca and Medina prior to the Arab conquest movement and was standardised by c. 650 CE. (For specific objections to Shoemaker and others broadly in agreement with him, see Sinai, “Christian Elephant” as well as Little, “In Defence”.)

It is, however, equally important to insist that, as a matter of principle, historical scholarship will only ever be approximative and that there are some aspects of the traditional model for the genesis of the Qur'an that produce at least minor explanatory anomalies. Given the residual uncertainty attaching to any historical reconstruction, it is therefore appropriate to keep an open mind about scholarship that

proposes to subject generally accepted historical assumptions to critical scrutiny. Even if it will eventually turn out that the assumptions in question remain valid, it is likely that in the wake of the debate our historical insight will have progressed in some way. I would therefore reject the accusation that publications questioning aspects of the standard narrative of the Qur'an's emergence are necessarily bound to be nothing more than polemically motivated attacks on deeply held Islamic beliefs.

Additional Readings

Little, Joshua J. "In Defence of the 'Uthmānic Canonisation: A Response to Stephen Shoemaker." Forthcoming.

Shoemaker, Stephen J. *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study*. Oakland: University of California Press, 2022.

Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

Sinai, Nicolai. "The Christian Elephant in the Meccan Room: Dye, Tesei, and Shoemaker on the Date of the Qur'an." Forthcoming in the *Journal of the International Qur'anic Studies Association*.

van Putten, Marijn. "The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of SOAS* 82, no. 2 (2019): 271–288.

ده سال بعد:

ملاحظات مقدماتی بر ترجمه فارسی مقاله «رسم قرآن» چه زمانی تثبیت شد؟

نیکلای ساینای

هنگامی که فهمیدم انعکاس در حال آماده کردن ترجمه فارسی مقاله ۲۰۱۴ من «رسم قرآن چه زمانی تثبیت شد؟» برای انتشار است، بسیار مفتخر و خوشحال شدم. هنوز ارتباط و گفتگو بین دانشجویان و قرآن پژوهان مستقر در جهان اسلام از یک سو و دانشجویان و قرآن پژوهان مستقر در اروپا و آمریکای شمالی از سوی دیگر بسیار کم است. بدیهی است ترجمه‌ها راهی عالی برای تغییر تدریجی این وضعیت‌اند و من از همه کسانی که برای ارائه مقاله من به فارسی زحمت کشیده‌اند سپاسگزارم.

مقاله بازنشر شده در اینجا البته دیگر به طور کامل وضعیت فعلی بحث‌های دانشگاهی در این موضوع را منعکس نمی‌کند. البته ادعای اصلی من - یعنی اینکه رسم استاندارد قرآن تا حدود ۳۰ هجری به وجود آمد و عثمان آن را به عنوان متن استاندارد اعلام کرد - همچنان مورد اتفاق اکثر قرآن پژوهانی است که به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی یا آلمانی می‌نویسند؛ اما در دهه گذشته کارهای مهم بیشتری در مورد نسخه‌های خطی متقدم قرآن و نخستین روایت‌های مکتوب قرآن، سنت‌های قرائت قرآن، و پیامدهای رسم‌الخط تثبیت شده قرآن برای فهم ویژگی‌های زبانی عربی قرآنی انجام شده است. برای مثال، مارین فان پوتن نحوه املای عبارت «نعمه/انعمت الله» را در چهارده نسخه خطی متقدم قرآن بررسی کرده و دریافته است که استفاده یکپارچه آن‌ها از «ت» یا «ة» در جاهای یکسانی از متن، دلالت بر این دارد که همه این نسخه‌ها از یک کهن‌الگوی مکتوب نشأت گرفته‌اند (نک. فان پوتن، «نعمه/انعمت الله» به مثابه شاهی برای یک نسخه اولیه عثمانی مکتوب). به طور کلی، حتی در پرتو آثار جدیدتر، من همچنان اکثر استدلال‌های ارائه شده در

مقاله ۲۰۱۴ خود را معتبر می‌دانم؛ از جمله تلاشم برای نشان دادن این که برخی ویژگی‌های درونی قرآن به راحتی با این فرضیه سازگار نیست که متن قرآن در اواخر سلطنت عبدالملک تثبیت شده باشد. اما چنان که در مقاله ۲۰۱۴ هم گفتم، این نکته را نیز می‌افزایم که پژوهش تاریخی نمی‌تواند این فرضیه را رد کند که ممکن است برخی اصلاحات و اضافات در متن قرآن در حوالی دهه اول پس از مرگ پیامبر انجام شده باشد. (مثلاً در این باره نک: ساینای، اصطلاحات کلیدی قرآن). شایسته ذکر است که «نمی‌توان رد کرد» به این معناست که من مطمئن نیستم که بتوان برای این ایده، استدلال ایجابی ارائه کرد؛ [تنها] می‌توان گفت «الله اعلم».

مطمئناً رواست که بگویم مقاله من همه را قانع نکرده است. همانطور که من در مقاله در حال انتشارم - که از جهات خاصی دنباله مقاله حاضر است - با جزئیات بیشتر بحث خواهم کرد (ساینای، «فیل مسیحی در اتاق مکی»، در حال انتشار)، محققانی مانند استیون شومیکر همچنان معتقدند که متن استاندارد قرآن احتمالاً در زمان عبدالملک مدون و منتشر شده و بسیاری از محتوای آن بازتاب کلمه به کلمه پیام‌های محمد در نخستین دهه‌های [دعوت او] نیست. تک‌نگاری اخیر شومیکر با عنوان تکوین قرآن، تلاشی جامع برای بازگو کردن ایده تاریخ‌گذاری قرآن در دوره امویان است که برخی جاهایش در گفت‌وگوی صریح با مقاله حاضر است. اگرچه اینجا جای پرداختن به جزئیات نیست، اما همچنان معتقدم که الگوی شومیکر مشکلات عمده‌ای را به دنبال دارد؛ بدین معنا که چارچوب تبیینی‌ای که این الگو برای پیدایی قرآن فراهم می‌آورد به اندازه سناریوی سنتی رضایت‌بخش نیست؛ بر اساس سناریوی سنتی، متن قرآن عمدتاً پیش از دوره فتوحات در مکه و مدینه ابلاغ شده بود و تا حدود ۳۰ هجری یکسان‌سازی شد. (به ویژه برای اشکالاتی که به شومیکر و دیگرانی که به طور کلی با او موافق‌اند شده‌اند، نک. ساینای، «فیل مسیحی در اتاق مکی»، در حال انتشار و لیتل، «در دفاع از رسمی‌سازی عثمانی»، در حال انتشار).

با این حال، به همان اندازه مهم است که تأکید کنیم اصولاً پژوهش تاریخی صرفاً می‌تواند تقریبی باشد و جنبه‌هایی از مدل سنتی پیدایی قرآن وجود دارد که دست‌کم ناهنجاری جزئی در تبیین ایجاد می‌کند. با توجه به عدم قطعیت موجود در هر بازسازی تاریخی، مناسب است در مورد پژوهش‌هایی که پیشنهاد می‌کنند مفروضات تاریخی عموماً پذیرفته‌شده را تحت بررسی انتقادی قرار دهند، ذهنی باز داشته باشیم. حتی اگر در نهایت معلوم شود که مفروضات مورد بحث

همچنان معتبرند، این احتمال وجود دارد که در پی این بحث، بینش تاریخی ما به نحوی پیشرفت کرده باشد. بنابراین من این اتهام را رد می‌کنم که آثاری که جنبه‌های روایت استاندارد ظهور قرآن را زیر سؤال می‌برند، لزوماً چیزی بیش از حملاتی با انگیزه‌های جدلی علیه اعتقادات عمیق اسلامی نباشند.

برای مطالعه بیشتر:

Little, Joshua J. "In Defence of the 'Uthmānic Canonisation: A Response to Stephen Shoemaker." Forthcoming.

جاشوا لیتل، «در دفاع از رسمی‌سازی عثمانی: پاسخی به استیون شومیکر»، در حال انتشار.

Shoemaker, Stephen J. *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study*. Oakland: University of California Press, 2022.

استیون شومیکر، تکوین قرآن: پژوهشی تاریخی-انتقادی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۲۰۲۲.

Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

نیکلای ساینای، اصطلاحات کلیدی قرآن: واژه‌نامه‌ای انتقادی، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۲۳.

Sinai, Nicolai. "The Christian Elephant in the Meccan Room: Dye, Tesei, and Shoemaker on the Date of the Qur'ān." Forthcoming in the Journal of the International Qur'anic Studies Association.

نیکلای ساینای، «فیل مسیحی در اتاق مکی: آراء دی، تسه‌ای و شومیکر درباره تاریخ‌گذاری قرآن»، در دست انتشار.

van Putten, Marijn. "The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies." *Bulletin of SOAS* 82, no. 2 (2019): 271–288.

مارین فان پوتن، «نعمة/نعمت الله» به مثابه شاهی برای یک نسخه اولیه عثمانی مکتوب: اهمیت خصیصه‌های املائی مشترک، ۲۰۱۹.

«رسم قرآن»* چه زمانی تثبیت شد؟

بخش نخست

نیکلای ساینای

چکیده^۱

سنت اسلامی انتشار رسم یکسان‌سازی شده قرآن را به خلیفه سوم، عثمان (حدود ۶۴۴-۶۵۶ م.) / ۲۳-۳۵ هـ.)، نسبت می‌دهد. با این حال در سال‌های اخیر، محققان مختلفی از این گمانه طرفداری کرده‌اند که تدوین قرآن را در زمان عبدالملک تاریخ‌گذاری می‌کند یا حداقل اظهار کرده‌اند که قرآن تا حدود سال ۷۰۰ م. / ۸۰ هـ. دستخوش بازنگری‌های قابل توجهی بوده است.

این مقاله دو-قسمتی ارزیابی نظام‌مندی از این نظریه به دست می‌دهد. مقاله اول به ارزیابی شواهدی می‌پردازد که برای نهایی‌شدن متن قرآن در اواخر قرن هفتم میلادی / دوم هجری به آن استشهد شده است؛ همچون تعلق خاطری که گفته می‌شود حجاج بن یوسف، والی عبدالملک، به قرآن داشته است. در این مقاله نشان داده می‌شود که نه کتیبه‌ها و نه شواهد ادبی مورد استناد [توسط نظریه رقیب]، با تاریخ‌گذاری سنتی متن قرآن ناسازگار نیستند.

واژگان کلیدی: قرآن، رسم، رسمی‌سازی، انتقال، عبدالملک بن مروان، حجاج بن یوسف.

* در سراسر این ترجمه، تعبیر «رسم» یا «رسم قرآن» به عنوان معادل Consonantal Skeleton of the Quran انتخاب شده است.

۱. از رابرت هویلند، آلن جونز، کریستوفر ملچرت، بهنام صادقی و دو خواننده ناشناس به خاطر اصلاحات، ایرادات و پیشنهادهايشان بی‌نهایت سپاسگزارم. خواننده باید توجه داشته باشد که این مقاله قبلاً در فوریه ۲۰۱۳ ارسال شده و پس از این تاریخ فقط اصلاحات جزئی انجام شده است.

مقدمه

سنت اسلامی انتشار رسم یکسان‌سازی شده قرآن را به خلیفه سوم، عثمان (حدود ۶۴۴-۶۵۶م. / ۲۳-۳۵هـ.)، نسبت می‌دهد. مشهورترین خبر از چگونگی این رسمی‌سازی در دو گزارش آمده است که بخاری هم با اسناد به ابن‌شهاب زهری آن را نقل کرده است.^۲ بر اساس گزارش اول، در زمان حکومت خلیفه اول، ابوبکر (۶۳۲-۶۳۴م. / ۱۱-۱۳هـ.)، البته به تشویق جانشینش عمر، زید بن ثابت، کاتب محمد، وظیفه جمع‌آوری تمام آیات قرآنی موجود و رونویسی آن‌ها روی برگه‌های کاغذ را بر عهده گرفت.^۳ گزارش دوم بیان می‌کند که چگونه در خلال لشکرکشی به ارمنستان، که ظاهراً در سال ۳۰هـ. / ۶۵۱-۶۵۰م. رخ داد،^۴ فرمانده حذیفه بن الیمان از اختلافاتی که بین گروه‌های نظامی عراق و شام در تلاوت قرآن مشاهده کرده بود، نگران شد. عثمان برای ترویج یکسان‌سازی^۵ دستور داد که نسخه زید که در اختیار حفصه دختر عمر بود، در نسخ (مصاحف) مناسب رونویسی و به مناطق مختلف قلمرو فرستاده شود. همچنین بنا بر این بود که نسخ متفاوت با متن رسمی سوزانده شوند.

2. Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-sa‘ hih*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Khatīb and Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, 4 vols (Cairo: al-Matḥa‘a al-salafiyya, AH 1400), vol. 3, 337–8, no. 4986–7 (66.3).

۳. سنت اسلامی درباره اینکه اولین کسی که قرآن را جمع‌آوری کرد، زید بود یا شخص دیگری، متناقض است. (ن.ک.)

Alphonse Mingana, “The transmission of the Kur‘ān”, *Muslim World* 7, 1917, 223–32, at 224–5)

۴. لشکرکشی‌ای که در گزارش زهری ذکر شده است احتمالاً باید همانی باشد که طبری در ۳۰هـ. گزارش می‌دهد در

Annales, ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden: Brill, 1879–1901), series 1, vol. 5, 2856

بنا بر:

Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, revised by Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl, 3 vols (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909–38, henceforth GdQ), vol. 2, 49.

۵. به گفته یعقوبی (متوفی اوایل قرن دهم)، عثمان به مردم دستور داد که قرآن را «علی نسخه واحد» بخوانند. (al-Ya‘qūbī, *Historiae*, ed. M. Th. Houtsma, vol. 2, Leiden: Brill, 1883, 197)

بحث معاصر در مورد اینکه آیا این روایت را می‌توان از نظر تاریخی قابل‌اعتماد دانست، از سوی پل کاسانووا و آلفونس مینگانا آغاز شد که در نوشته‌ای در سال‌های ۱۹۱۱ و ۱۹۱۶-۱۹۱۵م. ادعا کردند که تثبیت متن قرآن منحصرأً به ابتکار خلیفه عبدالملک بن مروان (خلافت: ۶۸۵-۷۰۵م. / ۶۵-۸۶هـ.) و والی عراقی او، حجاج بن یوسف، احتمالاً بر اساس «سنت‌های پیشین» صورت گرفته است.^۶ در مقابل، فردریش شوالی، در ویرایش اثرگذار خود از کتاب تاریخ قرآن نولدکه (۱۹۱۹م.)، منشأ عثمانی رسم یکسان را پذیرفت.^۷ این نظریه به دیدگاه پیش‌فرض اکثر پژوهش‌های بعدی تبدیل شد، تا اینکه در سال ۱۹۷۷م. واکنشی علیه این دیدگاه خوش‌بینانه مطرح شد: در کتاب هاجریزم، پاتریشیا کرونه و مایکل کوک، قرن هشتم میلادی / دوم هجری را زمان جمع‌آوری قرآن معرفی کردند،^۸ و حتی مطالعات قرآنی جان ونزبرا نهایی شدن متن را تا پایان قرن هشتم میلادی / قرن سوم هجری به تعویق انداخت.^۹ اما از آنجایی که تاریخ‌گذاری بسیار دیرهنگام ونزبرا غیرقابل دفاع به نظر می‌رسد،^{۱۰} محققانی که تمایل به تردید در نتایج شوالی داشتند، بار دیگر مجذوب فرضیه «تاریخ اواسط اموی» برای ظهور قرآن شدند.^{۱۱} در نتیجه انتساب قرآن به زمان عبدالملک در سال‌های اخیر محبوبیت قابل توجهی پیدا کرده است: افرادی مانند

6. Mingana, "Transmission of the Kur'ān according to Christian writers", *Muslim World* 7, 1917, 402–14, at 414, citing Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde: Étude critique sur l'Islam primitif* (Paris: P. Gauthier, 1911), 141–2.

7. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 2, 1–121.

8. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 17–18.

9. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 49.

10. E.g. Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 35–63 and Patricia Crone, "Two legal problems bearing on the early history of the Qur'ān", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18, 1994, 1–37, here 16–18.

11. Crone, "Two legal problems".

چیس رابینسون،^{۱۲} آلفرد لویی دو پریمار،^{۱۳} دیوید پاورز^{۱۴} و استیون شومیکر^{۱۵} همگی تدوین قرآن زیر نظر عبدالملک را محتمل‌تر از دوره عثمان می‌دانند، یا حداقل این دیدگاه را دارند که کتاب مقدس اسلامی تا پیش از ۷۰۰م. / ۸۰هـ. دچار تغییرات اساسی بوده است.

دیگر آن زمان گذشته است که محققان حوزه صدر اسلام با انتخاب بین تاریخ‌گذاری مرسوم قرآن به حدود سال ۶۵۰م. / ۳۰هـ. یا قبل از آن و تاریخ‌گذاری دیرهنگام و نوزیرا - که در حال حاضر نظری مغالطه‌آمیز و به راحتی قابل رد شدن است - مواجه بودند. جهت حصول اطمینان، هارالد موتسکی برای پیگیری مبدأ روایات مربوط به گردآوری قرآن در زمان ابوبکر و انتشار رسمی قرآن در زمان عثمان حداقل تا زمان [ابن شهاب] زهری تحقیق قانع‌کننده‌ای انجام داده است،^{۱۶} تحقیقی که در نهایت مخالف ادعای مینگانا مبنی بر عدم تأیید این گزارش‌ها تا پیش از قرن نهم میلادی / سوم هجری است. با این اوصاف همان‌طور که شومیکر به درستی تأکید کرده است، این نتایج با فرضیه کازانووا و مینگانا ناسازگار نیستند.^{۱۷}

آنچه با این موضوع مرتبط‌تر است، کار مبتکرانه بهنام صادقی و محسن گودرزی بر روی مصحف معروف «صنعاء-۱» است که بخش بزرگی از آن در دارالمخطوطات صنعاء با عنوان DAM 01-27.1 حفظ شده است.^{۱۸} صادقی و گودرزی اکنون چهل برگ از متن زیرین این نسخه را

12. Chase Robinson, *Abd al-Malik* (Oxford: Oneworld, 2005), 100-4.

13. Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam: Entre écriture et histoire* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 278-323; de Prémare, *Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris: Téraèdre, 2004); de Prémare, "Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran", in Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin (eds), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2005), 179-210.

14. David S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

15. Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 136-58.

16. Harald Motzki, "The collection of the Qur'an: a reconsideration of Western views in light of recent methodological developments", *Der Islam* 78, 2001, 1-34.

17. Shoemaker, *Death*, 148.

18. Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The codex of a companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet", *Arabica* 57, 2010, 343-436, at 344.

ویرایش کرده‌اند که در حال حاضر تنها شاهد فیزیکی بر وجود نسخه غیررسمی رسم قرآن است.^{۱۹} متن تأییدشده توسط لایه زیرین ("C-1") به طور واضحی نسخه‌ای از قرآنی است که ما در دست داریم، با این حال تفاوت‌هایی را با رسم متعارف نشان می‌دهد، از تفاوت دستور زبانی در شخص دستوری افعال و پسوندها تا حذف، اضافه و جابه‌جایی کلمات و عبارات کوتاه. همچنین در C-1 ترتیب سوره‌ها متفاوت است، اگرچه ترتیب آیات در یک سوره معین تقریباً هیچ انحرافی از رسم رسمی نشان نمی‌دهد.^{۲۰} مهم این است که اکنون شواهد علمی قابل توجهی وجود دارد که نشان می‌دهد مصحف صنعاء-۱ مربوط به زمان‌های نزدیک‌تر به وفات پیامبر است: صادقی همراه با اووه برگمان یک صفحه را که در اصل به نظر می‌رسد متعلق به مصحف صنعاء-۱ است تحت آزمون تاریخ‌گذاری کربن قرار دادند و در نتیجه، با احتمال ۹۵٪ مشخص شد که احتمالاً پوست (از حیوان کشته‌شده) بین سال‌های ۵۷۸ و ۶۶۹ م. / ۴۴ پیش از هجرت و ۴۹ هـ. تولید شده است. احتمال قدیمی‌تر بودن مواد از ۶۵۵.۵ م. / ۳۴.۵ هـ. ۹۱.۸٪ است (این درصد برای ۶۶۰.۵ م. / ۳۹.۵ هـ. ۹۵.۵٪ است).^{۲۱} آزمون تاریخ‌گذاری کربنی رادیویی برای نسخی با تاریخ مشخص اتمام کتابت، تاریخ‌هایی تا چندین دهه زودتر را نشان داده است؛^{۲۲} اما اگر این فرض معقول را نیز در نظر بگیریم که پوست پس از مرگ حیوان تقریباً بلافاصله مورد استفاده قرار گرفته است، در حال

19 . Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "San'ā' 1 and the origins of the Qur'ān", *Der Islam* 87, 2012, 1-129.

۲۰. صادقی به من خبر داده است که مسجد جامع صنعاء چهل برگ دیگر از این مصحف را در خود دارد. *Ibid.*, 23

21. Sadeghi and Bergmann, "Codex", 348 and 353-4.

به گفته فرانسوا دروش (3) *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*, Leiden: Brill, 2014: 13) تاریخ‌گذاری کربنی دو نمونه دیگر از مصحف صنعاء توسط کریستین رابین سفارش داده شده است که محدوده‌های تاریخ ۶۴۳-۵۴۳ م. [بازه حدود یک قرن پیش از هجرت] و به طرز عجیبی ۵۹۹-۴۳۳ م. [بازه حدود دو قرن پیش از هجرت] را نشان می‌دهند. از آنجایی که دروش جزئیات بیشتری ارائه نمی‌دهد، به نظر می‌رسد فعلاً بهتر است که بر نتایج صادقی و برگمان تکیه کنیم، اگرچه احتمالاً آزمایش‌های بیشتری لازم است

۲۲. قدمت پوست یکی دیگر از برگه‌های قرآن اولیه به احتمال ۹۵.۲٪ به ۹۴-۶۰۹ میلادی / ۱۴ قبل از هجرت - ۷۴ هجری رسیده است. ر.ک.

Yasin Dutton, "An Umayyad fragment of the Qur'an and its dating", *Journal of Qur'anic Studies* 9, 2007, 57-87, at 63-4.

برای بحث در مورد حدود تاریخ‌گذاری کربنی، ر.ک. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 11-14. که از جمله به این نکته اشاره می‌کند که تاریخ‌گذاری C14 معروف به «قرآن پرستار» که طبق انجام آن در سال ۱۰۲۰ م. / ۴۱۰ هـ. کامل شده است، منتج به بین ۸۷۱ و ۹۸۶ م. / ۲۵۷ و ۳۷۵ هـ. با احتمال ۹۵٪ شده است. همچنین به یادداشت قبلی مراجعه کنید

حاضر تاریخ‌گذاری صنعا-۱ به قبل از ۶۶۰م. / ۴۰هـ. قابل دفاع‌ترین ارزیابی به نظر می‌رسد. این امر دامنه فرضیه‌های ممکن درباره تاریخ متن قرآن را شدیداً محدود می‌کند و این احتمال را می‌افزاید که تا سال ۶۶۰م. / ۴۰هـ. بخش قابل توجهی از مجموعه نوشته‌ها، هرچند با اختلافات متعدد، به نگارش درآمده و به شکلی کاملاً آشنا و امروزی نوشته شده باشد. همچنین ممکن است از صادقی پیروی کنیم که بپذیریم مصحف متأخرترین زمان ممکن برای رسم قرآن را نشان نمی‌دهد: پاک کردن آن به منظور ایجاد شرایط برای نسخه استاندارد قرآن مستلزم این نیست که نسخه دوم، یعنی قرآن امروزی، فقط پس از نگارش مصحف پدید آمده باشد.^{۲۳}

با وجود این، محققانی مانند رابینسون یا شومیکر احتمالاً همچنان بر این حدس پافشاری می‌کنند که ممکن است رسم کامل قرآن تنها در نیمه دوم قرن هفتم میلادی / دوم هجری پدیدار شده باشد؛ به احتمال زیاد در نتیجه ویرایش نسخه پیشین موجود در آن زمان و تحت حمایت حکومت. از این رو در حال حاضر، جدی‌ترین رقیب تاریخ‌گذاری سنتی رسم یکسان‌سازی شده این فرضیه است که متن قرآن، علی‌رغم داشتن صورتی مشخص تا سال ۶۶۰م. / ۴۰هـ.، همچنان تا حدود ۷۰۰م. / ۸۰هـ. مورد نگارش و تجدید نظر قرار می‌گرفته است.^{۲۴} برای راحتی، من این نظریه را «نظریه نوخاستگی متن رسمی [قرآن]»^{۲۵} خواهم نامید. بدیهی است که موضوع مورد بحث راجع به تغییرات جزئی نیست، زیرا در طول شصت یا هفتاد سال پس از فوت محمد، ممکن است تجدید نظر قابل توجهی در متن اولیه او صورت گرفته باشد. بنابراین، بقیه این مقاله ارزیابی نظام‌مندی از انواع مختلف استدلال‌هایی است که ممکن است موافق یا مخالف چنین دیدگاهی ارائه شوند.

23. Sadeghi and Bergmann, "Codex", 383-4.

تلاش صادقی برای نشان دادن اینکه رسم یکسان‌سازی شده نمونه اولیه قرآن را با وفاداری بیشتری نسبت به نسخه C-1 حفظ می‌کند، در قسمت دوم این مقاله مورد بحث قرار خواهد گرفت
 ۲۴. مثلاً ر.ک. Robinson, *Abd al-Malik*, 104.

25. Emergent Canon Model.

شواهدی به نفع تثبیت قرآن در اواخر قرن هفتم میلادی / قرن اول هجری

شواهد مبتنی بر کتیبه‌ها

قبة الصخرة، با توجه به نوشته روی بنای آن در سال ۷۲ هـ. / ۶۹۲-۶۹۱ م. به پایان رسیده است.^{۲۶} طاق‌نمای آن از دو کتیبه موزاییک‌کاری‌شده تشکیل شده که شامل مجموعه‌ای از عبارات قرآنی است که با چندین نمونه بسم‌الله، اشکال مختلف شهادت و صلوات بر محمد و عیسی درهم آمیخته شده‌اند. بخش‌های اموی پلاک‌های مسی موجود در سردر شرقی و شمالی گنبد نیز تعدادی عبارات ظاهراً قرآنی را در کنار هم قرار داده‌اند.^{۲۷} در هر دو مورد، مطالب قرآنی در موارد متعددی از رسم یکسان‌سازی‌شده فاصله دارند: برای مثال، آیه اول سوره تغابن و دو عبارت دیگر از آیه دوم سوره حدید در کنار هم آمده و در دو جای مختلف به قدرت مطلق الهی اذعان می‌کنند.^{۲۸} در یکی از پلاک‌های مسی هم که آیه ۱۵۶ سوره اعراف بر آن نقش بسته، یک گفته اول‌شخص خداوند به صورت سوم‌شخص ظاهر می‌شود. (از قضا، مشاهدات مشابهی در مورد استفاده از مطالب قرآنی

۲۶. در رابطه با تاریخ‌ها ن.ک.

“Archaeology and the history of early Islam: the first seventy years”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46, 2003, 411-36, at 424-6.

۲۷. ترجمه کتیبه‌ها در:

Christel Kessler, “Abd al-Malik’s inscription in the Dome of the Rock: a reconsideration”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1970, 2- 64.

برای ترجمه کتیبه‌ها و پلاک ن.ک.

Estelle Whelan, “Forgotten witness: evidence for the early codification of the Qur’ān”, *Journal of the American Oriental Society* 118, 1998, 1-14.

۲۸. عبارت مذکور چنین است: له الملك ووله الحمد [آیه اول سوره تغابن؛ آیه دوم سوره حدید با عبارت مشابه له ملك السماوات والارض آغاز می‌شود] یحیی ویمیت [از آیه دوم سوره حدید] وهو علی کلی شیء قدیر [خاتمه هر دو آیه مذکور است]. ن.ک. Kessler, “Abd al-Malik’s inscription”, 4 and 9.

در دیوارنوشته‌های صدر اسلام نیز دیده می‌شود.^{۲۹} از نظر رابینسون، همه این‌ها نشان می‌دهد که «متون قرآنی باید تا حدودی تا اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم / اواخر قرن نخست میلادی و اوائل قرن دوم هجری سیال باقی مانده باشند».^{۳۰} شومیکر نیز با پیروی از ادعای رابینسون معتقد است که کتیبه‌های قبة الصخره «مهم‌ترین شاهد برجسته و اجتناب‌ناپذیر» در تأیید «بی‌ثباتی نسبی» قرآن در زمان ساخت بنا هستند.^{۳۱} مطمئناً با توجه به احتمال زیادی که درباره تعلق مصحف صنعاء-۱ به قبل از سال ۶۶۰ م. / ۴۰ هـ. وجود دارد، چنین بی‌ثباتی‌ای بایستی حدودی مشخص داشته باشد. اما تا آنجا که مصحف تا کنون منتشر شده است، چنین نیست. به عنوان مثال این نظریه با این ادعای فرضی که سوره اخلاص ممکن است ضمیمه مروانی بر قرآن باشد،^{۳۲} منافات دارد. به همین نحو، این فرض را هم رد می‌کند که عبارت حاکی از قدرت مطلق الهی در طاق گنبد تنها پس از ساخت آن، در آیات آغازین سوره‌های تغابن و حدید وارد شده باشد.

با این حال، بدیهی است که باید پرسید آیا تفسیرهای دیگری نیز ممکن است یا خیر. جالب این است که دو پیرمار بسیار کمتر از رابینسون و شومیکر به نقش اثباتی داده‌های کتبی اطمینان دارد.^{۳۳} در واقع می‌توان چنین ارزیابی کرد: همان‌طور که استل ویلان استدلال کرده است، تفاوت‌هایی را که پیشتر گفته شد می‌توان ناشی از انطباق نقل قول‌های قرآنی با بافت کتیبه‌های آن‌ها دانست، رویه‌ای که در کتیبه‌های بعدی نیز مشاهده می‌شود.^{۳۴} برای نمونه، تبدیل ضمیر از اول شخص به سوم شخص در آیه ۱۵۶ سوره اعراف می‌تواند به علت یکسان‌سازی ضمیر در نقل قول بعدی آن (آیه ۱۲ سوره انعام) باشد که آن هم به شکل سوم شخص است. حتی اگر توضیح ویلان

29. Robert Hoyland, "The content and context of early Arabic inscriptions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, 77–101, at 87–8.

30. Robinson, *Abd al-Malik*, 103.

رابینسون همچنین به اختلافات مشابه در متون ادبی اولیه، مانند نامه حسن بصری به عبدالملک، توجه می‌کند. مقایسه کنید

Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 120–22.

31. Shoemaker, *Death*, 148.

۳۲. درباره استفاده از سوره اخلاص در ضرب سکه مروانی، ر.ک.

Stefan Heidemann, "The evolving representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery", in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds), *The Qur'an in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur'anic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 149–95, at 184–6.

33. De Prémare, "Processus de constitution", 183.

34. Whelan, "Forgotten witness", 6.

تنها توضیح قابل قبول نباشد، مطمئناً روشی کاملاً راضی‌کننده برای توضیح این شواهد است: لذا اینکه شومیکر مقاله او را مختصراً و با ذکر آن به عنوان «استدلال یک‌طرفه» رد کرده است، به طرز نگران‌کننده‌ای متعصبانه و بی‌دقت است.^{۳۵} بنابراین، در اصل، داده‌های استخراج‌شده از کتیبه‌ها هم با دیدگاه سنتی تدوین قرآن و هم با نظریهٔ نوخاسته بودن متن رسمی قرآن، سازگار است.

حجاج و قرآن

به نظر می‌رسد حداقل دو فرماندار اموی بصره و کوفه در تاریخ متن قرآن نقشی داشته‌اند. نخستین آن‌ها عبیدالله بن زیاد (کشته‌شده در ۶۷هـ. / ۶۸۶م.) است. بر اساس گزارشی که ابن‌ابی‌داود به کاتب عبیدالله، یزید الفارسی، منتسب می‌کند، عبیدالله «ألفی حرفی» را به متن قرآن اضافه کرده است که می‌توان آن را «دو هزار حرف» یا با دقت بیشتر «دو هزار کلمه» ترجمه کرد.^{۳۶} ابن‌ابی‌داود توضیح می‌دهد که آنچه عبیدالله بن زیاد انجام داد این بود که املاهای کلمات قالوا و كانوا را از «قلو» و «کنو» به «قالوا» و «كانوا» تغییر داد. البته در ابتدا واضح نیست که این معنای اصلی سنت را در بر می‌گیرد. دو پریمار که آشکارا مجذوب تفسیری حداکثری از ألفی حرفی به‌عنوان «دو هزار کلمه» شد، توضیح ابن‌ابی‌داود را رد می‌کند، با این دلیل که املاهای کامل «آ» قبلاً در کتیبهٔ معاویه در سدهٔ نزدیکی طایف یافت شده است. از نظر او وجود این شاهد می‌رساند که در زمان عبیدالله بن زیاد این املا باید در نسخه‌های خطی قرآنی رسمی هم وجود می‌داشته و بنابراین دیگر نیازی به اضافه شدن آن نبوده است.^{۳۷} با این حال، این استدلال با تنوع در املاهای «آ» در نسخه‌های خطی اولیهٔ قرآن رد می‌شود.^{۳۸} بنابراین به همان اندازه که این گزارش را مرتبط با اضافات عبیدالله در املاهای کامل بدانیم، توجیه‌پذیر است که آن را منعکس‌کنندهٔ یک اصلاح اساسی در قرآن در نظر بگیریم.^{۳۹}

35. Shoemaker, *Death*, 321, n. 132.

36. Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, ed. in Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices* (Leiden: Brill, 1937), 117 (Arabic text).

37. *Fondations*, 293–4.

38. Keith Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts* (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 36–44; François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino-petropolitanus* (Leiden: Brill, 2009), 51–75.

۳۹. ن. ک. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 3, 256.

برای تفسیری متفاوت از سنت که «ألفی حرفی» را به معنای «دو الف در یک کلمه» در نظر می‌گیرد، ن. ک.

اجازه دهید به مورد دوم بپردازیم، یعنی علاقه شدید حجاج، حاکم عراقی عبدالملک، به متن قرآنی.^{۴۰} درباره حجاج گفته می‌شود که او یک بار از گروهی از قاریان قرآن دعوت کرد تا به شمارش تعداد صامت‌های متن، کلمات و آیات و تقسیم آن به قطعات مساوی بپردازند.^{۴۱} از او همچنین به عنوان مبدع نشانه‌گذاری در نسخه‌های خطی قرآن که به وسیله کاتبان خود او، یا به طور خاص، یکی از آن‌ها به نام نصر بن عاصم (متوفی ۸۹ هـ. / ۸-۷۰۷ م.)، شاگرد ابوالاسود دوئلی، انجام شد یاد کرده‌اند.^{۴۲} در گزارش مشابه دیگری که توسط ابن عطیه (متوفی ۵۴ هـ. / ۷-۱۱۴۶ م.)، از مفسران قرآن، نقل شده، حجاج به فرمان عبدالملک به حسن بصری و یحیی بن یعمر دستور داد که به قرآن اعراب‌گذاری متنی را اضافه و سپس متن را به احزاب تقسیم کنند و در نهایت شروع به نوشتن کتابی در مورد انواع قرائات کنند.^{۴۳} علاوه بر این، ابن ابی داوود تحت تأثیر عوف بن ابی جمیل بصری

Omar Hamdan, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes: Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 135-7.

به گفته حمدان، کاری که عبیدالله انجام داد این بود که با درج دو الف، «لله» را در آیات ۸۷ و ۸۹ سوره مؤمنون به «الله» تغییر داد. این تعبیر این مزیت را دارد که به خواننده اجازه می‌دهد ببیند چگونه یزید فارسی توانسته است تأثیر عبیدالله در منطقه کلا بصره را توضیح دهد: به نظر می‌رسد خواندن «الله» به جای «لله» مخصوص رسم بصری بوده که بنا بر گزارش‌ها در نسخه حسن بصری (Hamdan, *Studien*, 136) و در نسخه‌ای که عثمان به بصره فرستاده بود وجود داشت.

(Michael Cook, "The stemma of the regional codices of the Koran", *Graeco-Arabica* 9-10, 2004, -89 104, at 94)

حمدان همچنین روایتی را نقل می‌کند که به گفته الدانی عبیدالله «دو الف» به آیات ۸۷ و ۸۹ سوره مؤمنون اضافه کرد

40. Hamdan, *Studien*, summarized in Hamdan, "The second Maṣāḥif project: a step towards the canonization of the Qur'anic text", in Neuwirth et al. (eds), *The Qur'ān in Context*, 795-835.

41. Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, 119-20, and al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vols (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1957-8), vol. 1, 249.

در بسیاری از نسخه‌های خطی کتاب مقدس، شمارش کلمات مشابه - به نام «مأثوره نهایی» - در انتهای هر بخش ظاهر می‌شود

Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3rd edition, Minneapolis: Fortress Press, 2012, 67.

42. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1972 (according to the last volume)), 8 vols, vol. 2, 32.

حمدان سنت بسیار مشابهی از حمزه اصفهانی را نقل می‌کند (ن.ک. نقل قول عربی در: Studien, 146, n. 84). راجع به نصر بن عاصم، ن.ک. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 11 vols, 1967-2000, vol. 9, 32-3.

43. Ibn 'Atīyya, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, ed. Aḥmad Ṣādiq al-Mallāḥ, 2 vols (Cairo: al-Majlis al-'alā li-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1974), vol. 1, 66-7.

(متوفی ۱۴۷ هـ. / ۵-۷۶۴ م.)^{۴۴} فهرستی از یازده فقره را که ظاهراً حجاج به خاطر آن‌ها رسم عثمانی را، اغلب با کاستن یا افزودن حروف منفرد، «تغییر» داده است، نقل می‌کند.^{۴۵}

منابع غیراسلامی افراطی‌ترند و حجاج را صراحتاً بازنویسنده کتاب مقدس اسلامی معرفی می‌کنند. عبدالملیح کندی، متکلم مسیحی (اوایل قرن نهم میلادی / اواخر قرن دوم هجری)، می‌گوید که «هیچ نسخه‌ای [از قرآن] وجود نداشت مگر اینکه که حجاج آن را جمع و خیلی چیزها را از آن حذف و بسیاری دیگر به آن اضافه کرد» (عبارات حذف‌شده ظاهراً مربوط به بنی‌امیه و بنی‌عباس است). سپس شش نسخه اصلی را به مصر، دمشق، مدینه، مکه، کوفه و بصره فرستاد، در حالی که «نسخ پیشین» با روغن جوشان «به تقلید از آنچه عثمان پیش از او کرده بود» پاک شدند.^{۴۶} اتهامی مشابه در نامه ادعایی از امپراتور بیزانس لئو سوم (۷۱۷-۷۴۱ م. / ۹۸ - ۱۲۳ هـ.) به خلیفه عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ م. / ۹۸ - ۱۰۱ هـ.) موجود است که توسط وقایع‌نگار ارمنی قرن هشتم / قرن دوم هجری، لووند، ذکر شده است: «همه می‌دانند حجاج، که شما او را والی فارس می‌نامید، دستور داد کتاب‌های باستانی شما را جمع‌آوری کنند، سپس او این کتاب‌ها را با دیگر

راجع به یحیی بن یعمر (که او نیز شاگرد ابوالاسود دوئلی بوده)، ن. ک. Sezgin, *Geschichte*, vol. 9, 33-4. حمدان در حالی که به شکل بی‌سابقه‌ای روی تعداد زیادی از منابع عربی کار کرده است، بر اساس این فرض مشکوک پیش می‌رود که همه گزارش‌های مربوط به علاقه حجاج به متن قرآن یا تعامل او با قرآن‌پژوهان باید بر اساس الگوی یک پروژه تحریری یک‌پارچه، شامل انتصاب یک «کمیته پروژه»، اجرای پی‌درپی «اهداف پروژه» و در نهایت انتشار نتایج، تفسیر شوند. به نظر می‌رسد این چهارچوب بسیار منظم از ابن‌عطیه الهام گرفته شده باشد (به نقل از اوست که حمدان در *Studien*، ۱۴۱-۱۴۰، اقدامات حجاج را به ۴-۷۰۳ م. / ۸۳ - ۸۴ هـ. تاریخ‌گذاری می‌کند)، اما حمدان به این احتمال که روایت دوم می‌تواند تلاشی گذشته‌نگر برای تحمیل نوعی نظم فراگیر بر مطالب مربوط به حجاج باشد نمی‌پردازد. به عنوان مثال، غیر از ابن‌عطیه، روایاتی که به شرح چگونگی آغاز شمارش صامت‌های متن و تقسیم آن به بخش‌ها توسط حجاج اشاره داشته‌اند، نه به درج اعراب‌گذاری و نه اینکه این اقدامات در واسط انجام شده، اشاره نکرده‌اند

44. al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. 'Awwād Ma'rūf, 35 vols (Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1983-1992), vol. 22, 437-41.

45. Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-maṣāḥif*, 49-50 and 117-8; Hamdan, *Studien*, 166-70.

دو مثال این‌ها هستند: در آیه ۲۵۹ سوره بقره، لم یتسَّقْ < لم یتسَّهْ (هر دو واژه می‌توانند مترادف باشند): Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, London: Williams and Norgate, 1863, 1149b) و آیه ۴۸ سوره مائده، شریعة < شرعة.

46. Mingana, "Transmission", 409, and Casanova, *Mohammed*, 119.

برای نسخه عربی، ن. ک.

George Tartar, "Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al-Ma'mun [sic.] (813-834): Les Épîtres d'al-Hāshimî et d'al-Kindî", *Thèse pour le Doctorat de 3e cycle*, Strasbourg 1977, 117-8.

کتاب‌های تألیف‌شده خودش، مطابق سلیقه خودش، جایگزین کرد و آن‌ها را به همه جای قلمروی شما فرستاد.»^{۴۷}

در متون اسلامی نیز به اقدامات مشابهی، البته نه به این شدت، اشاره شده است. دو مورخ، ابن شَبَّه (متوفی ۲۶۲هـ. / ۶-۸۷۵م.) و السمهودی (متوفی ۹۱۱هـ. / ۱۵۰۶م.) نقل می‌کنند که حجاج نسخه‌هایی از قرآن داشت که به شهرهای بزرگ قلمرو فرستاد.^{۴۸} السمهودی به نقل از ابن زباله (متوفی پس از ۱۹۹هـ. / ۸۱۴م.)^{۴۹} همچنین می‌گوید حجاج اولین کسی بود که این مصاحف را نه تنها به کلان‌شهرها (امهات القرا) فرستاد، همان‌طور که عثمان قبلاً انجام داده بود، بلکه همچنین به شهرهای کوچک (قرا) نیز ارسال کرد.^{۵۰} ابن‌عبدالحمک (متوفی ۲۵۷هـ. / ۸۷۱م.)،

47. Arthur Jeffery, "Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III", *Harvard Theological Review* 37, 1944, 269–332, at 298.

همچنین ن.ک.

Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), 490–501.

48. Ibn Shabba, *Ta'rikh al-Madīna al-munawwara*, ed. Fahīm Muḥammad Shaltūt, 4 vols (Mecca: n.p., 1979), vol 1, 7–8; al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā bi-akhbār dār al-muṣtafā*, ed. Qāsim al-Sāmarrā'ī (London: Mu'assasat al-furqān li-l-turāth al-islāmī), 5 vols, vol. 2, 457.

همچنین ن.ک.

Hamdan, *Studien*, 171, n. 198 and n. 200.

۴۹. درباره کتاب گم‌شده «اخبار المدینة» ابن‌زباله، ن.ک.

Harry Munt, "Writing the history of an Arabian holy city: Ibn Zabāla and the first local history of Medina", *Arabica* 59, 2012, 1–34.

۵۰. «حجاج بن یوسف نسخه‌هایی را به کلان‌شهرها فرستاد و یک نسخه بزرگ از این نسخه‌ها را به مدینه فرستاد. او اولین کسی بود که نسخه‌ها را به شهرها فرستاد (و هو اول من أرسل بالمصاحف إلى القرا)». دو پریمار مدعی است که این عبارت با روایت سنتی درباره فرستادن نسخه‌هایی از مصحف عثمانی به مراکز استان‌ها در تضاد است، زیرا او گزارش سمهودی را این‌چنین خلاصه می‌کند: «این گزارش اولین ارسال یک مصحف رسمی به پایتخت‌هاست، در حالی که این وظیفه معمولاً منسوب به عثمان است» ("Processus de constitution", 200; similarly *Fondations*, 296).

با این حال، آنچه تضاد ادعا شده را ایجاد می‌کند، تنها این واقعیت است که دو پریمار در اینجا قرا را با «پایتخت‌ها» یکسان می‌داند (این متن به درستی ترجمه شده است، با ترجمه «capitales» برای «امهات القرا» و «villes» برای «قرا» در

("Processus de constitution", 199; and *Fondations*, 461).

با وجود این اگر بخواهیم در مورد تاریخی بودن اقدامات عثمان قضاوت کنیم، مطمئناً بین این گزاره که عثمان نسخ قرآنی را به «امصار» فرستاده است و این گزاره که حجاج اولین کسی بود که نسخه‌ها را به «قرا» فرستاده بود، تناقضی وجود ندارد

ابن دقماق و مقریزی نیز این روایت که حجاج نسخه‌ای از قرآن را تا مصر فرستاد تأیید می‌کنند.^{۵۱} ظاهراً سازوکار ترویجی حجاج شامل نوآوری در استقرار تلاوت قرآن مبتنی بر نسخه ارسالی در مساجد نیز بوده است.^{۵۲} منابع اسلامی برخی اقدامات سرکوبگرانه او را نیز ذکر کرده‌اند: به عنوان نمونه گزارش شده است که حجاج کارگروه کوچکی را موظف کرد که نسخه‌های قرآنی‌ای را که «با نسخه عثمانی متفاوت بودند» پیدا و معدوم کنند (گفته شده صاحبان این نسخ برای آن شصت درهم غرامت دریافت می‌کردند)^{۵۳}؛ همچنین الفراء (متوفی ۲۰۷ هـ. / ۳-۸۲۲ م.) اشاره می‌کند که مصحف حارث بن سوید که ظاهراً مطابق نسخه ابن مسعود بود، «در ایام حجاج دفن شد».^{۵۴}

در نهایت، دو پریمار تعدادی از سخنان منسوب به عبدالملک و حجاج را گردآوری کرده است که در نظر اول از این فرض حمایت می‌کنند که این دو درگیر فعالیت‌های اصلاحی مهمی بودند.^{۵۵} از جمله آن‌ها گزارشی است در انساب الاشراف بلاذری که در آن عبدالملک نقش مهم ماه

51. Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-akhbārūhā*, ed. Charles C. Torrey (New Haven: Yale University Press, 1922), 117–8, quoted after Mathieu Tillier, review of Déroche, *Transmission*, *Journal of Qur'anic Studies* 13, 2011, 109–15; Karl Vollers (ed.), *Description de l'Égypte par Ibn Doukma* (Cairo: Imprimerie nationale, 1893), vol. 1, 72; Mingana, "Transmission", 23; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 3, 104, n. 1; Hamdan, *Studien*, 172, with n. 201; de Prémare, "Processus de constitution", 198–9.

52. Al-Samhūdī, *Wafā'*, vol. 2, 456–7 (cf. Hamdan, *Studien*, 172).

این اطلاعات از مالک نقل شده است که سپس مخالفت خود را با این بدعت اعلام می‌کند. این به نوبه خود از عبارتی در دفاع از قرائت نسخ در مساجد و روایت دیگری منقول از ابن شبه متابعت می‌کند که مدعی است خواندن هر روز صبح قرآن از روی یک نسخه در مسجد، قبلاً توسط عثمان شروع شده بود. به نظر می‌رسد ساده‌ترین بازسازی مطلب این باشد که حجاج در واقع مسئول انجام این عمل بوده است. سپس نوآوری او به محل مناقشه تبدیل شد و نظرات موافق و مخالف را به دنبال آورد و مدافعان این عمل در نهایت موفق به رواج یک سنت مشروعیت‌بخش شدند که به سابقه قبلی عثمان استناد می‌کرد

54. Hamdan, *Studien*, 170–1

حمدان این گزارش را تحت عنوان «گسترش نسخه‌های جدید قرآن تولیدشده در طرح مصاحف» قرار می‌دهد، اما این پیوند از خود نقل قول مشخص نیست. ادموند بک در

"Der 'utṁ ānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts", *Orientalia nova series* 14, 1945, 355–73,

می‌گوید که حجاج فقط سعی در حذف نسخه‌هایی داشت که برای تلاوت و تدریس عمومی استفاده می‌شد.

54. Al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, vol. 3, ed. 'Abd al-Fattāḥ Ismā'īl Shalabī and 'Alī al-Najdī Nāṣif (Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb), 1955–72, 68 (ad Q 48:26).

من این ارجاع را مدیونم به:

Beck, "Der 'utṁ ānische Kodex", 355, n. 4.

55. De Prémare, "Processus de constitution", 189–206.

رمضان در زندگی خود را این گونه بیان می کند که در این ماه بود که قرآن را «جمع آوری» (یا «حفظ») کرد (جمعتُ القرآن).^{۵۶} همچنین حجاج بنا به نقل صحیح مسلم در حین خطبه به مخاطبان خود اشاره کرد: «ألفوا القرآن كما ألفه جبرئيل...»^{۵۷} - جمله ای که دو پریمار آن را چنین معنی کرده است: «قرآن را تألیف کنید همان گونه که جبرئیل آن را تألیف کرده است!» و آن را «خطاب به کاتبانی که وظیفه تألیف قرآن را به عهده داشتند» می داند.^{۵۸}

حالا این شواهد قرار است ما را به کجا برساند؟ نظرات کازانووا و مینگانا برای ارجح دانستن گزارش الکندی نسبت به منابع اسلامی تا حدی مبتنی بر این اعتقاد شخصی آنها بود که اولی (الکندی) قبل از این دومی (منابع اسلامی) بوده است، فرضی که اکنون منسوخ شده است.^{۵۹} با این حال، اینکه دو متن مسیحی که بدیهی است وابستگی متقابل با یکدیگر ندارند، و نیز گزارش های مختلف اسلامی، به طور همزمان به اقدامات حجاج در انتشار و معدوم کردن متن می پردازند، نشان می دهد که قطعاً چیزی وجود داشته است.^{۶۰} همچنین ذکر این نکته لازم است که این واقعیت که الکندی و لووند حجاج را به عنوان مصحح کتاب مقدسی می دانند که قبلاً در دسترس عموم بوده (به جای آنکه آن را در وهله اول گردآوری کرده باشد)، کاملاً مطابق است با نظریه نوخاسته بودن متن رسمی قرآن، همان طور که در بالا ذکر شد، که بر اساس آن کارهای عبدالملک و حجاج پایان فرایندی بوده که بایستی زودتر آغاز شده باشد. بنابراین بهتر نیست مطالبی را که در مورد حجاج اخیراً ارائه شد مؤید نظریه نوخاستگی متن رسمی تلقی کرد؟

به نظر من در بررسی شواهد، اشتباه است که به اظهارات منسوب به عبدالملک و حجاج بیشتر

56. Mingana, "Transmission", 230; de Prémare, *Fondations*, 297.

تفسیر دو پریمار از این جمله تأیید شده است در:

Etan Kohlberg and Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (Leiden: Brill, 2009), 20.

57. Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 vols (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1991), vol. 2, 942 (15:50).

58. De Prémare, "Processus de constitution", 200-01.

دو پریمار دو مطلب دیگر را که به عبدالملک و حجاج نسبت داده شده است، مورد بحث قرار می دهد (منبع بالا، ۷-۱۹۴ و ۵-۲۰۴)، اما تفسیر او برای من اصلاً قانع کننده نیست

59. Motzki, "Collection".

60. Thus Hoyland, *Seeing Islam*, 501.

از حد توجه کنیم، چرا که اگر این ادعای عبدالملک مبنی بر «جمع» قرآن در ماه مبارک رمضان، به جای حفظ قرآن، به تدوین آن اشاره داشته باشد، احتمالاً این سنت یک خاطره زندگی‌نامه‌ای از رفتار ناآگاهانه او را مستند نمی‌کند، بلکه احتمالاً بایستی به عنوان ادعای افتخارآمیز خلیفه به خاطر جمع‌آوری کتاب مقدس اسلامی که اعتباربخش اوست ذکر می‌شد. این مستلزم این بود که تکمیل متن قرآنی در زمان عبدالملک ابتدائاً به عنوان یک متن عثمانی معرفی نشود، بلکه برای مدت معینی آشکارا به عنوان یک دستاورد مروانی به نمایش گذاشته شود، مرحله‌ای که سنت «جمع» آخرین مرحله آن را تشکیل می‌داد. تنها پس از آن است که این روش می‌توانست جایگزین رواج روایات ساختگی در مورد ترویج رسم قرآنی عثمانی بشود. با این حال، چنین تصویری این پرسش را مطرح می‌کند که چرا تنها شاهد از کار عبدالملک در تدوین کتاب مقدس که زمانی بخشی از تبلیغات رسمی دولتی بود، اکنون در یک تک‌گزارش بسیار مبهم ذکر شده است؟ در غیاب شواهد آشکارتر کاملاً محتمل به نظر می‌رسد که عبارت عبدالملک صرفاً به این معنا باشد که «در ماه رمضان حفظ قرآن را به پایان رساندم».^{۶۱} و اما درباره امر حجاج (ألفوا القرآن كما ألفه جبريل)، جایز بودن قرائت «قرآن را آن‌گونه که جبرئیل مرتب کرد مرتب کنید!» = «قرآن را به شکل رسمی آن تلاوت کنید!»^{۶۲} را نباید با نامعتبر بودن آن اشتباه گرفت: با توجه به اینکه روایت صریحاً حجاج را «در حال خطبه بر منبر» توصیف می‌کند، نظر دو پریمار مبنی بر اینکه ما در اینجا با دستورالعمل به یک تیم تحریریه روبه‌رو هستیم نامناسب به نظر می‌رسد (آیا با نمونه اولیه‌ای از جمع‌سپاری مواجهیم؟)، در حالی که اگر آن را توصیه‌ای در مورد چگونگی تلاوت کتاب مقدس بدانیم به‌وضوح

۶۱. تعالی این سنت را با جایگزینی «ختمت» به جای «جمعت» تفسیر می‌کند:

Latā'if al-ma'ārif, ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, Cairo: Dār al-Ṭalā'ī, 1992, 110

توجه داشته باشید که «جمع» بدون شک می‌تواند به معنای «در حافظه جمع کردن» = «از حفظ کردن» باشد، همان‌طور که در صحیح بخاری جلد ۳، صفحه ۳۴۸، شماره ۵۰۳۶ با استناد به ابن‌عبّاس توضیح داده شده که می‌گوید: جمعُ المحکم فی عهدِ رسولِ اللّٰهِ، و ابونعیم اصفهانی در

Hilyat al-awliya' wa-ta'baqat al-asfiya', 10 vols (Cairo: Maktabat al-Khānjī / Matḥa'at al-Sa'āda, 1932–38), vol. 1, 285

که مشابه با ابن‌ماجه است در:

Sunan, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (al-Riyāḍ: Maktabat al-ma'ārif li-l-nashr wa-l-tawzī', n.d.), 239 (5:178).

۶۲. جای تعجب نیست؛ این همان چیزی است که النووی فرض می‌کند که این فرمان باید به معنای آن باشد. او به بحثی از قاضی عیاض اشاره می‌کند که آیا این فرمان به ترتیب شرعی سوره‌ها اشاره دارد یا چنان‌که به نظر می‌رسد معنای واضح‌تر آن باشد، نظر به ترتیب آیات در یک سوره معین دارد (برگرفته از صحیح مسلم، جلد دوم، صفحه ۹۴۲، شماره ۱)

مناسب‌تر است.

مطالب باقی‌مانده راجع به حجاج، به‌ویژه گزارش‌هایی در مورد معدوم‌سازی برخی نسخ و انتشار گروهی دیگر از آن‌ها را شاید بتوان بازتاب غیرمستقیم این خاطره دردناک خواند که متن قرآن زمانی دستخوش تغییرات قابل توجهی شده است. با این حال، باید به این نکته اشاره کرد که باز هم هیچ‌چیز مانع از درکی بهتر نیست. گزارشی که در آن حجاج دستور داد مصاحف «مغایر با نسخه عثمانی» را نابود کنند، همسو با اطلاعاتی است که راجع به مخالفت سرسخت طرفداران او و عبیدالله بن زیاد با قرائت ابن مسعود، که به‌خصوص در کوفه مشهور بود، داریم.^{۶۳} در نتیجه، انگیزه حجاج از محو برخی نسخه‌های قرآنی ممکن است صرفاً برای تقویت جایگاه یک نسخه در مقابل نسخ دیگر بوده باشد.^{۶۴} در مورد نسخ قرآن که حجاج به شهرها و قصبه‌های مختلف فرستاد، اگر روایات اسلامی را معتبر بدانیم به نظر می‌رسد بهترین حدس ما این باشد که این نسخ بازنشر نسخه عثمانی است که شامل (برخی) اعراب‌گذاری‌ها^{۶۵} و شاید تقسیم‌بندی‌هایی از قرآن به بخش‌هایی با

۶۳. گفته می‌شود که حجاج تهدید کرده بود که سر هر کس که قرائت ابن‌مسعود را بخواند خواهد برید و «حتی اگر لازم باشد با دنده خوک [برای پاک کردن متن] آن را از نسخه حذف خواهد کرد»
Ibn 'Asākir, *al-Tārīkh al-kabīr*, vol. 4, ed. 'Abd al-Qādir Badrān, Damascus: Maṭḥ a'at Rawḍat al-Shām, 1332, 69

برای مطالعه بیشتر ر.ک.

de Prémare, "Processus de constitution", 202–3; Sadeghi and Goudarzi, "Ṣan'ā' 1", 28–9, n. 62

در مورد تلاوت تحریک‌آمیز عبیدالله بن زیاد از سوره فلق و ناس (مفقود در قرائت ابن‌مسعود) ن.ک.
Hamdan, *Studien*, 137–8.

۶۴. مقایسه کنید با:

Sadeghi and Bergmann, "Codex", 365, n. 36.

۶۵. حمدان (در *Studien*, 146–8) می‌پذیرد که حجاج مبتکر استفاده از اعراب‌گذاری در نسخه‌های خطی قرآن بوده است (احتمالاً بر اساس ابن‌خلکان و حمزه اصفهانی)، اما ادعای ابن‌عطیه مبنی بر اضافه کردن حروف صدادار به دست حجاج را نیز رد می‌کند. این نظر با این واقعیت تأیید می‌شود که یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، دو قاری بصری که به قول ابن‌عطیه و ابن‌خلکان برای حجاج کار می‌کردند (ن.ک. پاورقی‌های ۴۲ و ۴۳)، در روایات نقل‌شده از سوی الدانی، هر دو «نخستین کسانی بودند که نسخ نقطه‌گذاری شده داشتند»
al-Dānī, al-Muḥkam fī naqṭ al-masāḥif, ed. 'Izzat Ḥasan, Damascus: Maṭḥ ū'āt Mudīriyyat Iḥyā' al-Turāth al-Qadīm, 1960, 5–6.

سه نکته احتیاطی در اینجا وجود دارد: (۱) نسخه‌های خطی و پاپیروس‌ها نشان می‌دهند که تصور کردن نسخه‌های حجاج به مثابه نسخه‌هایی کاملاً نقطه‌دار بی‌مورد است (ن.ک.

Small, *Textual Criticism*, 16–30 and Andreas Kaplony, "What are those few dots for? Thoughts on the orthography of the Qurra Papyri (709–710), the Khurasan Parchments (755–777) and the inscription

طول مساوی بوده است. اینکه آن‌طور که ابن‌ابی‌داود گزارش کرده، نسخهٔ حجاج نیز دارای تغییرات عمدی ولو جزئی بوده است نامحتمل‌تر است: در برخی موارد ممکن بوده که حجاج فقط قرائتی از پیش موجود را ترجیح داده باشد، در حالی که در موارد دیگر ظاهراً همان‌طور که صادقی استدلال کرده است، قرائت اصلی ممکن است در واقع ثانویه باشد.^{۶۶} هدف اساسی از این بازنشر متن عثمانی،^{۶۷} مانند نابودی مصحف‌های غیر عثمانی، تقویت موقعیت آن در مقابل انحرافات قرائت رقیب بوده است. این اقدام، در قاموس سیاسی، می‌توانست اثبات اقتدار امویان، به‌ویژه بر کوفهٔ سرکش با جناح قوی طرفدار علی‌اش، معنا شود، کوفه‌ای که نسخهٔ ابن‌مسعود همچنان در آن استفاده می‌شد. دل‌سوزی حجاج برای متن قرآن نیز او و خلیفه را ننگبانان وارستهٔ وحی، پایه‌پای اولین عضو خاندان اموی که خلیفه شد، قرار می‌داد. در چنین خوانش ضمنی، در حالی که حجاج می‌توانست در تحمیل رسمی نسخهٔ عثمانی نقش داشته باشد، لزوماً مسؤل ویرایش برجسته‌ای در آن نبوده است. در نهایت، اظهارات الکندی و لووند را می‌توان تلاش‌هایی جدلی برای مهار این وقایع، که هنوز پس از یک قرن به یادگار مانده بوده، به هدف ایجاد تردید در صحت کتاب مقدس اسلامی توضیح داد.

of the Jerusalem Dome of the Rock (692)", *Arabica* 55, 2008, 91–112).

(۲) میزان استفاده از اعراب‌گذاری در نسخه‌های خطی قرآن به طور قابل توجهی در طول قرون بعدی متفاوت بود. (ر.ک

Small, *Textual Criticism*, 22–3, on BNF Arabe 333c).

(۳) این نوع اعراب‌گذاری‌ها قدیمی‌تر هستند. ن.ک.

Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie. II. Teil: Das Schriftwesen. Die Lapidarschrift* (Vienna: Hermann Böhlau Nachf., 1971), 41; 'Ali ibn Ibrahim Ghabban and Robert Hoyland, "The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644–645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19, 2008, 209–36.

66. Sadeghi and Bergmann, "Codex", 365, n. 36

اصلاح ساختاری که به احتمال زیاد از تصمیم آگاهانه برای تصحیح متن ناشی می‌شود، جایگزینی ادعایی **لله** با **الله** در آیات ۸۷ و ۸۹ سورهٔ مومنون است: از آنجایی که او این دو آیه پاسخ سؤال قبلی را که از حرف پرسشی **مَنْ** تشکیل شده است، نقل می‌کند، لغت **الله** قطعاً متن روان‌تری را می‌سازد. با این حال، پیش از این، نسخهٔ عثمانی که به بصره فرستاده شده بود، ظاهراً به جای **الله**، **الله** داشت، و تغییر **لله** < **الله** نیز به عبیدالله بن‌زیاد نسبت داده شده است (نگاه کنید به مرجع قبلی، شمارهٔ ۳۸). بنابراین ممکن است متن حجاج صرفاً از قرائت بصری موجود پیروی کرده باشد

۶۷. در مورد توزیع نسخه‌های اصلی به عنوان شکلی از انتشار ن.ک.

Gregor Schoeler, "Writing and publishing: on the use and function of writing in the first centuries of Islam", *Arabica* 44, 1997, 423–35.

بنابراین، برای بار دوم، نتیجه ما قطعی نیست: مانند داده‌های کتبی، مطالب مربوط به حجاج با نظریه نوخاستگی متن رسمی و با این دیدگاه سنتی که رسم یکسان‌سازی شده قرآن از اواسط قرن هفتم / قرن نخست میلادی وجود داشته است سازگار است. سناریوی اخیر به ما این امکان را می‌دهد که گفته‌های منابع اسلامی را بیشتر موجه در نظر بگیریم و مشخص نیست چرا در غیاب ادله مستدل مخالف، این نظریه نباید نظر پیش فرض ما باشد. دیدگاه سابق، البته، بسیار بیشتر با هرمنوتیک ظنی که به بخشی غریزی از عادات مطالعات علمی معاصر تبدیل شده، همسو است. با این وجود، به نظر می‌رسد که به عنوان یک اصل، این موضوع جای سؤال دارد که وقتی با بیش از یک روش مناسب برای توضیح شواهد خود مواجه می‌شویم، باید روش سنت‌شکنا تر را انتخاب کنیم.

حتی در یک قرائت حداقلی، به نظر می‌رسد که تا ۷۰۰ م. / ۸۰ هـ. نسخه‌هایی متفاوت با آنچه قرار بوده رسم یکسان‌سازی شده شود، آن قدر متداول بوده که اقداماتی با هدف تقویت موقعیت متن به اصطلاح عثمانی معنا پیدا می‌کرده است.^{۶۸} بنابراین، جابه‌جایی نهایی دیگر نسخه‌های کتاب مقدس نمی‌تواند به دلیل اقدامات عثمان باشد، حتی اگر این‌ها تاریخی تلقی شوند. پس آیا بیشتر کارهای متداول کردن رسم یکسان‌سازی شده را حجاج به جای عثمان انجام داده است؟ به نظر می‌رسد این واقعیت که به گفته عوف بن ابی جمیله، قرائت حجاج از قرآن در دو جا (آیات ۸۷ و ۸۹ سوره مؤمنون، الله به جای لله) با رسم متعارف متفاوت است، بیانگر این است که متنی که ما داریم با نسخه تأیید شده توسط حجاج یکسان نیست.^{۶۹} علاوه بر این، باید به گزارش ابن عبدالحکم درباره حجاج هم توجه داشت که می‌گوید یکی از نسخه‌های خود را به مصر فرستاد و این اقدام از سوی فرماندار مصر، عبدالعزیز بن مروان، که پس از آن نسخه خودش را تهیه کرد، اقدامی توهین‌آمیز تلقی شد. این نشان می‌دهد که حوزه نفوذ حجاج در این موضوع نهایتاً منطقه‌ای بوده و او در

۶۸. حتی تا سال ۳۲۳ هـ. / ۹۳۵ م. قاری قرآن ابن شیبوذ به دلیل قرائتی که با رسم متعارف متفاوت بود محاکمه شد (ن.ک).

Christopher Melchert, "Ibn Mujāhid and the establishment of seven Qur'anic readings", *Studia Islamica* 91, 2000, 5–22.)

با این حال، توجه داشته باشید که حجاج ظاهراً نه فقط قرائات غیرعثمانی، بلکه نسخ کامل غیرعثمانی را نیز مورد هدف قرار داد

۶۹. ن.ک. پاورقی ۶۶. این نکته را مدیون تذکر بهنام صادقی هستم.

موقعیتی نبوده است که رسمی‌سازی کتاب مقدس در سرتاسر قلمرو را انجام دهد.^{۷۰} از این رو احتمالاً نباید اهمیت پذیرش «از پایین به بالا» را دست‌کم گرفت که خود هرچند همسو با اقدامات رسمی حجاج، در تضمین برتری نهایی رسم یکسان‌سازی شده نقش داشت.

سایر منابع مسیحی

منگنا علاوه بر اظهارات عبدال‌مسیح کندی به بررسی سایر نوشته‌های مسیحی در مورد اسلام اولیه نیز می‌پردازد، مواردی نظیر گفت‌وگوی بین بطریق یوحنا انطاکی (بین سال‌های ۴۸-۳۱۶م. / ۹ - ۲۷هـ.) و یک امیر مسلمان^{۷۱} یا وقایع‌نگاری یوحنا ابن‌الفنکی (احتمالاً نوشته‌شده بین ۸-۶۸۷م. / ۶۷-۶۸هـ.)^{۷۲} وی نتیجه می‌گیرد که «مورخین مسیحی تمام سده هفتم از اینکه فاتحان «هاجری» کتاب مقدسی داشته باشند هیچ تصویری نداشتند».^{۷۳} البته تنها از سکوت مورخین چنین استدلالی کردن چندان مستحکم نیست و آن را می‌توان به‌سادگی رد کرد،^{۷۴} به‌خصوص که در حال حاضر مشخصاً با تاریخ اولیهٔ صنعاء-۱ در تضاد است. برای مثال، وقایع‌نگاری مانند یوحنا ابن‌الفنکی، بر روی «ثبت وقایع جاری همان‌طور که بر جوامع مسیحیان تأثیر گذاشته است» تمرکز می‌کند؛^{۷۵} بنابراین جای سؤال است که آیا می‌توانیم انتظار داشته باشیم که او دربارهٔ مجموعهٔ کتب مقدس مسلمانان بحث کند یا نه.

دو پریمار نیز اهمیت زیادی به منابع مسیحی می‌دهد.^{۷۶} او به پیروی از کرونه و کوک،^{۷۷} تمرکز خود را بر متنی سریانی از نیمهٔ اول قرن هشتم / قرن دوم هجری می‌گذارد، مناظرهٔ بین ۷۰. ترجمهٔ فرانسوی متن در بررسی تیلیه از دروش (ن.ک. پاورقی ۵۱) موجود است، با تشکر از تذکر ماری لجندره
۷۱. راجع به متن و مشکلات مربوط به تاریخ آن، ر.ک.

Hoyland, *Seeing Islam*, 459-65.

72. Hoyland, *Seeing Islam*, 194-200.

73. Mingana, "Transmission", 406.

74. Motzki, "Compilation", 14.

75. Sydney H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: the case of the monk of Bêt Hâlê and a Muslim emir", *Hugoye* 3.1, 2000, 29-54, citing 34.

76. De Prémare, "Processus de constitution", 184-9.

77. Crone and Cook, *Hagarism*, 17 with n. 14.

راهب بیت‌حاله با یکی از نامداران عرب،^{۷۸} که از قرآن و سورهٔ بقره به عنوان دو متن متمایز صحبت می‌کند: «من فکر می‌کنم حتی در مورد شما، محمد همهٔ احکام و دستورات شما را در قرآن آموزش نداده است، اما شما برخی از آن‌ها را از قرآن آموخته‌اید. برخی از آن‌ها در سورهٔ بقره و در جی‌گی و توره است.»^{۷۹} این گفته ممکن است به این معنا تعبیر شود که قرآنی که نویسنده متن آن را می‌شناخته است با قرآن ما یکسان نبوده و شاید پیش‌درآمد ادبی آن باشد. از سوی دیگر، با توجه به این واقعیت که لایهٔ زیرین مصحف صنعاء حاوی بخش‌هایی از سورهٔ بقره است، نویسندهٔ مناظره ممکن است به‌سادگی از اینکه مسلمانان از برخی آیات «قرآن» و برخی آیات سورهٔ بقره سخن می‌گفته‌اند، دچار سوءتعبیر شده باشد. هویلند خاطرنشان می‌کند که «در سنت مسلمانان نیز نشانه‌هایی وجود دارد که آن [سورهٔ بقره] دارای ویژگی خاصی بوده است» و توجه را به ندای جنگی که احتمالاً در حنین به کار رفته است، جلب می‌کند: یا اصحاب سورة البقره.^{۸۰} برای یک فرد خارجی، چنین شعاری ممکن است به‌خوبی دلالت کند که سورهٔ بقره یک متن مقدس مستقل برای مسلمانان است.

دو پریمار تلاش می‌کند تا به یاری فصل مربوط به اسلام در کتاب از بدعت‌های یوحنا دمشقی (متوفی اواسط قرن هشتم میلادی / قرن دوم هجری)^{۸۱} که ابتدا به یک «کتاب» (biblos) مسلمانان اشاره می‌کند و بعداً به چهار «نوشته» (graphê) تألیف‌شده به دست محمد اشاره می‌کند، موضع خود را تقویت کند.^{۸۲} تنها سه مورد از این «نوشته‌ها» دارای عناوین منطبق با سوره‌های قرآنی هستند، در حالی که چهارمی، «نوشتهٔ شتر خدا» (hê graphê tês kamêlou theou)، به طور قابل قبولی می‌تواند به داستان قرآنی «شتر خدا» که به دست قوم ثمود کشته شد مربوط باشد

78. Hoyland, *Seeing Islam*, 465–72.

۷۹. (با کمی تغییر) به نقل از گریفیت در:

“Disputing with Islam”, 47–8.

انتهای جمله به هم ریخته است؛ جی‌گی و توره احتمالاً اشاره به انجیل و تورات دارند.

(Hoyland, *Seeing Islam*, 471–2, and Griffith, “Disputing with Islam”, 47)

80. Hoyland, *Seeing Islam*, 471.

۸۱. صحت فصل اسلام این کتاب زیر سؤال رفته است، اما بحث را در اینجا ببینید:

Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”* (Leiden: Brill, 1972, 60–66).

دربارهٔ تاریخ مرگ یوحنا دمشقی، ن.ک.

ibid., 47–8, and Hoyland, *Seeing Islam*, 482–3.

82. De Prémare, “Processus de constitution”, 186; Sahas, *John of Damascus*, 89–93.

«ناقة الله، ر.ک. اعراف: ۷۳، هود: ۶۴ و شمس: ۱۳».^{۸۳} دو پیرمار گمان می‌برد که این نوشته «شتر خدا» ممکن است متنی اولیه از قرآن بوده باشد که تنها بخش‌هایی از آن به قرائت رسمی کتاب مقدس اسلامی رسیده است.^{۸۴} وی همچنین در بحث خود از «نوشته زنان» (= سوره ۴، سوره نساء) خاطرنشان می‌کند که یوحنا دمشقی به ازدواج محمد با همسر زید اشاره می‌کند، مطلبی که نه در سوره نساء، بلکه در آیه ۳۷ سوره احزاب و با عبارت قرآنی «زنان شما کشتزار شما هستند» در آیه ۲۲۳ سوره بقره آمده است. از این رو، به گفته دو پیرمار، یوحنا دمشقی باید در مورد «متنی که سازمان‌دهی آن تفاوت محسوسی با سوره نساء فعلی دارد» صحبت کند.^{۸۵}

با این حال، بعید است که کتاب از بدعت‌ها پیش از دهه ۷۳۰ م. / ۱۱۰ هـ. نوشته شده باشد، یعنی حداقل سه دهه پس از آنکه حجاج ظاهراً بر ویرایش نهایی رسم یکسان‌سازی شده قرآن نظارت کرده بود. فرض اینکه یوحنا دمشقی در دهه ۷۳۰ م. / ۱۱۰ هـ. هنوز ارائه‌اش از اسلام را بر اساس نسخه منسوخ پیشامروانی قرآن استوار کند دشوار است. آیا او از کنار همه این رخدادها بدون هیچ توجهی گذشته است؟ چرا او می‌خواهد به نسخه‌ای قدیمی‌تر از متن استناد کند، بدون اینکه از اقدامات حجاج به شیوه‌ای مشابه الکندی استفاده کند؟^{۸۶} بنابراین، بهتر است فرض کنیم که ارجاع به «نوشته شتر خدا» صرفاً یک نام اولیه اسلامی برای سوره (اعراف، هود یا شمس) را تأیید می‌کند که بعدتر از کاربرد خارج شده است. این حقیقت که یوحنا دمشقی بخش‌هایی از

83. Sahas, *John of Damascus*, 91.

۸۴. د پیرمار فرضیه خود را به تفسیر مقاتل بن سلیمان راجع به آیات ۱۵۵ تا ۱۵۸ سوره شعرا مرتبط می‌کند، که او آن‌ها را شامل «آثار متنی پیش از آیات قرآنی متفاوت فعلی درباره شترثمود» بیان می‌کند (Processus, 188, "de constitution"). او در اینجا با تفسیر مقاتل شدیداً با تحلیلی **ونزبرایی** برخورد می‌کند که تداخل گاه یک پارچه بسط‌ها و اضافات مختصر بین بخش‌های کتاب مقدس را مستندسازی آن مرحله‌ای می‌بیند که در آن مطالب اولیه قرآنی هنوز ارتباط نزدیکی با مطالب اولیه تفسیری داشتند (ن.ک.

Wansbrough, *Quranic Studies*, 119–48)

برای توصیفی متفاوت از آرایش ادبی تفسیر مقاتل، ن.ک.

Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009).

85. De Prémare, "Processus de constitution", 186.

۸۶. ممکن است کسی دوباره در پاسخ بگوید که پیروزی نهایی قرآن مروانی تنها پس از یک مبارزه طولانی چندین دهه‌ای (یعنی پس از دهه ۷۳۰ م. / ۱۱۰ هـ.) به وقوع پیوست، اما این امر چالش توضیح این موضوع را تشدید می‌کند که چرا در نهایت همه گروه‌های مسلمان، بدون بر جا گذاشتن هیچ ردپای ادبی‌ای از کل فرایند، به اتفاق آرا آن را پذیرفتند (به بخش دوم این مقاله مراجعه کنید)

سوره‌های دیگر را به سوره نساء نسبت می‌دهد، می‌تواند اشتباه ساده‌ای باشد، ناشی از عنوان آن سوره (زنان) و در نتیجه این تصور غلط که تمام عبارات مهم قرآن درباره ازدواج در آن سوره جمع شده‌اند.

ملاحظات احتمال تاریخی

حمایت محتاطانه چیس رابینسون از تاریخ مروانی برای تدوین قرآن اساساً بر ملاحظات کلی احتمال تاریخی متکی است.^{۸۷} به گفته رابینسون، تصور تحمیل متن رسمی شده از قرآن در زمان عثمان دشوار است، زیرا که او در بسیاری از اقشار «عمیقاً نامحبوب» بود و بر دولتی حکومت می‌کرد که «فاقد بسیاری از ابزارهای ابتدایی زورگویی بود و هیچ تلاش ساختارمندی برای ارائه تصویری مقتدر از خویش نمی‌کرد و نه سکه و نه ساختمان عمومی محدود و نه کتیبه‌ای داشت».^{۸۸} در مقابل، اصلاح ضرب سکه توسط عبدالملک و ساخت قبة الصخره هم حاکی از علاقه او به استفاده از ایجاد سبک متمایز اسلامی و هم دسترسی او به منابع مورد نیاز برای انجام چنین اقداماتی است. در نتیجه، سلطنت او زمینه مناسب‌تری برای پذیرش رسمی یک متن واحد از کتاب مقدس را فراهم می‌کند.

نمی‌توان منکر جدی بودن این اظهارات شد. بدیهی است که یکی از راه‌های سازگاری با آن‌ها انکار این است که عثمان نسخه رسمی‌ای از کتاب مقدس را منتشر کرده است. با این حال، آشکار نیست که آیا این تنها راه نتیجه‌گیری است یا نه. همان‌طور که در بالا اشاره شد، به نظر می‌رسد که حجاج سرکوب متن ابن مسعود و ترویج متن عثمانی را لازم می‌دانست، امری که موجب می‌شود تصور کنیم که عثمان به استقرار نسخه یکسانی از قرآن دست نیافته یا به طور کامل به آن دست نیافته است؛ اما به سختی می‌توان نتیجه گرفت که او اصلاً نمی‌توانسته برای دستیابی به این هدف تلاش کند. بنابراین ممکن است نظر رابینسون درست باشد که عثمان در موقعیتی نبوده که الزام‌آور بودن تنها یک قرآن را اجرا کند، در حالی که عبدالملک به خاطر قدرت حکومتی و ماهیت

87. Robinson, *Abd al-Malik*, 100–4; cf. Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, 20–23.

89. Robinson, *Abd al-Malik*, 102.

متمرکزتر دولت مروانی، هم انگیزه و هم ابزار لازم برای حرکت به سمت قرائت قرآنی موردپسند خود را داشته است. با این حال، همه این‌ها در درجه اول به جنبه تحمیل مربوط می‌شود: مطلب مذکور پیامدهای مهمی برای این پرسش دارد که چه زمانی و چگونه رسم یکسان‌سازی شده قرآن به تنها نسخه معتبر کتاب مقدس تبدیل شد. هرچند لزوماً بر این سؤال که این قرائت کی و چگونه به شکل نهایی آن رسیده مؤثر نیست.

ناهماهنگی‌ها بین تشریح قرآن و شریعت اولیه اسلام

در آخرین قسمت از این بخش مقاله، من به پژوهش پاتریشیا کرونه درباره ظهور قرآن در زمان «بنی‌امیه میانه» که در مقاله‌ای از سال ۱۹۹۴م. ارائه شده است، می‌پردازم. کرونه در ابتدا با مرور تعدادی از اصطلاحات و عبارات قرآنی شروع می‌کند، اصطلاحاتی که با توجه به آنها مفسران اسلامی به وضوح بر حدس و گمان تکیه می‌کنند، نه بر هرگونه گردآوری اصولی از معنای اصلی متن؛ به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد سنت تفسیری عموماً به اولین مخاطبان تلاوت‌های قرآنی باز نمی‌گردد. کرونه سپس بر شکاف‌های مشابه در حوزه حقوقی تمرکز می‌کند، که در حکم معروف جوزف شاخ خلاصه می‌شود که «به جز ابتدایی‌ترین قواعد، هنجارهای برگرفته از قرآن تقریباً همیشه در مرحله ثانویه وارد شریعت محمدی شدند».^{۸۹} بدون شک، هارالد موتسکی اکنون استدلال کرده است که عطاء بن ابی‌رباح (متوفی ۱۱۴ یا ۱۱۵هـ./۴-۷۳۲م.)، فقیه مکی متقدم، برخی از نظرات فقهی‌اش را به‌صراحت بر آیات قرآن استوار کرد.^{۹۰} با وجود این، مشاهدات شاخ مبنی بر اینکه در تعدادی از موارد سنت فقهی اولیه اسلامی آشکارا از مقررات نسبتاً صریح قرآن فاصله می‌گیرد، همچنان معتبر است. نمونه‌های بارز چنین ناهماهنگی‌های فقهی‌ای، امتناع از به رسمیت شناختن اسناد مکتوب به عنوان مدرک قانونی (مخالف بقره: ۲۸۲) و مجازات سنگسار برای زنا (مخالف بقره: ۲۴) است. کرونه خود دو مثال دیگر ارائه می‌کند: اول، اصطلاح «کتاب» در آیه ۲۴ سوره نور، که مفسران اسلامی عموماً آن را سندی برای آزاد کردن برده‌ها می‌فهمند، در حالی که به

90. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, corrected edition, 1953), 224.

90. Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002), 108–17.

نظر می‌رسد متن به وضوح معنای «عقد ازدواج» را می‌رساند. و دوم، تعدادی از روایات فقهی اولیه که احتمالاً منعکس‌کننده مرحله‌ای از تفکر حقوقی اسلامی است که در آن به احکام قرآنی در مورد اعطای سهم ثابت مشخصی از املاک به اقوام غیرپدري متوفی هنوز توجه نشده است.

کرونه اصرار دارد که چنین ناهماهنگی‌هایی، وقتی از دریچه سناریوی مرسوم تدوین قرآن به آن نگریسته شود، یک معضل حل‌نشده ایجاد می‌کند. زیرا اگر این فرض عام را بپذیریم که محمد قانون قرآن را اجرا کرده یا حداقل تلاش قابل توجهی برای اجرای آن انجام داده است، اعمالی که در مقطعی با قوانین قرآنی مطابقت داشته است (مانند پذیرش اسناد مکتوب به عنوان مدرک قانونی) در مدت‌زمان نسبتاً کوتاهی با اعمالی که آشکارا قوانین قرآنی را نقض می‌کند (مانند رد اسناد مکتوب به عنوان مدرک قانونی) جایگزین شده است، علی‌رغم این واقعیت که مسلمانان اولیه احتمالاً احکام قرآنی را می‌دانستند و پیروی از آن‌ها برایشان مهم بود. به همین ترتیب، درک اولیه برخی از آیات قرآنی باید از بین رفته و گمانه‌زنی‌های مبتکرانه جایگزین آن شده باشد. کرونه چنین تحولاتی را گیج‌کننده می‌بیند و در عوض «تاریخ اواسط امویان را برای ورود کتاب مقدس» پیشنهاد می‌کند:⁹¹ «اگر... قرآن پس از فتوحات مدون و رسمی‌سازی شده باشد، دیگر مشکل‌ساز نیست که پذیرش قانون‌گذاری آن متعلق به مرحله ثانویه باشد.»⁹²

مقاله کرونه سپس شواهدی را جمع‌آوری می‌کند که حاکی از غیبت شگفت‌انگیز قرآن در تاریخ فکری در صدر اسلام است. لازم است ذکر شود که نظریه نوحاستگی متن رسمی، صرف نظر از شایستگی‌هایش، واقعاً توضیح رضایت‌بخشی برای این موضوع ارائه نمی‌دهد: زیرا اگر این نظریه درست باشد، می‌توان انتظار داشت که هنجارهای اولیه شریعت اسلام به کتاب مقدس راه پیدا کنند، مگر اینکه قرار بود این فرضیه کمکی را مطرح کنند که محافل مسؤل توسعه اولیه سنت فقهی از محافل انتقال مطالب اولیه قرآنی متمایز هستند. حتی قانع‌کننده‌تر، تاریخ‌گذاری کربنی مصحف صنعاء این احتمال را زیاد می‌کند که تا سال ۶۶۰م. / ۴۰هـ. نسخه‌ای کاملاً آشنا از قرآن وجود داشته است و با هزینه‌های قابل توجهی منتقل می‌شده است. با جمع نظرات کرونه و شواهد موجود در مصحف، با این سؤال مواجه می‌شویم که چگونه قرآن در قرن اول اسلامی هم غایب و هم حاضر بوده است.

91. Crone, "Two legal problems", 37.

92. Ibid., 19.

نمونه احتمالاً مفیدی را در روایت مرسوم می‌بینیم که توضیح می‌دهد چگونه آثار ارسطو پس از فراموشی تقریباً کامل، به هنگام ویرایش مجدد توسط آندروونیکوس رودز در نیمه دوم قرن اول ق.م.، دوباره ظاهر شدند.^{۹۳} اگرچه مقاله کرونه به‌صراحت به این موضوع نمی‌پردازد، اما می‌توان آن را دقیقاً پشتیبان چنین الگویی درباره «کتاب مقدس پنهان» تعبیر کرد که بر اساس آن ممکن است قرآن در اوایل سال ۶۵۰ م. / ۳۰ هـ. تکمیل شده باشد، اما با وجود این تا قبل از ۷۰۰ م. / ۸۰ هـ. در تاریخ اسلام غایب بوده باشد، زمانی که به طور ثانویه، بدون تجدیدنظر زیاد، به یک سنت مذهبی موجود تبدیل شد.^{۹۴} مطمئناً، مثال ارسطو باید به میزان قابل‌توجهی رقیق شود تا با وضعیت قرآن تطبیق یابد: حداقل مصحف‌های تک‌افتاده‌ای باید منتشر شده باشد، هم به دلیل صناعاً-۱ و هم به دلیل اینکه نادیده گرفتن مجموعه‌ی اساسی و بسیار خاص از اطلاعات موجود در منابع اسلامی درباره مصاحف غیرعثمانی، یا گزارش‌هایی درباره تخریب و دفن نسخه‌های خطی به دست حجاج بیش‌ازحد زیاده‌روی به نظر می‌رسد. همچنین این احتمال وجود دارد که همه بخش‌های مجموعه به یک اندازه «مخفی» نبوده باشند: در حالی که مسلمانان اولیه ممکن است برخی از مطالب قرآنی را حفظ بوده‌اند، ممکن است عموماً به نسخه‌های خطی کامل متن دسترسی نداشته‌اند یا به طور نظام‌مند آن‌ها را مطالعه نکرده‌اند. در نتیجه برخی از بخش‌ها می‌توانستند بدون جابه‌جایی در میان مصاحف قرآنی قرار بگیرند که هیچ‌کس جز یک کاتب آن‌هم هر از گاهی به آن‌ها سری نمی‌زد.

به نظر می‌رسد خود کرونه این تصور را قبول ندارد که قرآن می‌توانست هم‌زمان حاضر (به معنای انتقال‌یافته به صورت نوشتاری و استفاده انتخابی برای تلاوت) و غایب (به این معنا که بخش‌هایی از متن به طور معمول ناشناخته بوده) باشد. او می‌پرسد: چگونه مسلمانان اولیه می‌توانستند «کتابی حاوی قانون داشته باشند بدون اینکه آن را منبع قانون بدانند»؟^{۹۵} با این حال،

۹۳. بررسی انتقادی جاناتان بارنز را ببینید:

“Roman Aristotle”, in *Philosophia Togata II*, ed. Jonathan Barnes and Miriam Griffin, Oxford: Oxford University Press, 1997, 1–69.

۹۴. صادقی و گودرزی به این نکته اشاره می‌کنند (3, n. 1, “San‘ā”) که کرونه کمتر برای «تاریخ دیر هنگام برای دستیابی به ثبات متنی» بحث می‌کند تا «رسمی شدن دیر هنگام یک متن عمدتاً پایدار»

95. Crone, “Two legal problems”, 14.

دو بند بعدی بر اساس این کتاب نوشته شده‌اند:

Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, 39–58 and 261–7.

حتی امروزه، تصویری از مؤمنانی پایبند به کتابی مقدس، بدون اینکه درک سطحی از آنچه آن متن در واقع می‌گوید داشته باشند، غیرعادی نیست. نوشته‌های مقدس، حتی اگر به صورت برنامه‌ریزی شده مخزن حقیقت و رسمی رفتار فضیلت‌آمیز شناخته شوند، لزوماً به عنوان حامل اطلاعات ملموس زبانی پردازش نمی‌شوند. به‌ویژه اگر حوزه اصلی استفاده متن مقدس در تلاوت آیینی و عبادی باشد، چنانکه به نظر می‌رسد در اوایل اسلام چنین بوده است،^{۹۶} کارکرد معنایی آن می‌تواند تا حدی معلق شود.^{۹۷} مسلماً ممکن است شک‌برانگیز باشد که آیا این توضیحی قانع‌کننده برای نادیده گرفتن اهمیت دستورات مستقیم مانند آیه ۲۴ سوره بقره («زن و مرد زناکار، هر یک از آن‌ها را صد تازیانه بزنید») است یا خیر. اما همان‌طور که در بالا اشاره شد، آشنایی بیشتر مسلمانان اولیه با قرآن ممکن است به «چند آیه و دعای مورد علاقه، یا برخی از آیات منتخب که به عنوان متون اثباتی در منازعات سیاسی و اعتقادی تکرار شده‌اند» محدود شده باشد،^{۹۸} در حالی که بسیاری از بخش‌ها می‌توانستند نقاط کور واقعی را تشکیل دهند. بنابراین شاید عجیب نباشد که فرایندی که جامعه مسلمانان اولیه پس از پیامبر (که اکثریت آن‌ها از گروه‌های مذهبی ابتدای عصر مدینه

۹۶. همان‌طور که کریستوفر ملچرت به‌درستی بیان می‌کند، «قرآن اساساً مجموعه‌ای از گزاره‌ها نبود که باید به آن نگاه کرد، بلکه مناجاتی بود برای تلاوت»:

“Ibn Mujāhid and the establishment of seven Qur’anic readings”, *Studia Islamica* 91, 2000, 5–22, citing 16.

ویلیام گراهام دریافته است که در روایات نبوی، اصطلاح قرآن عمدتاً در زمینه نماز و سایر اعمال عبادی به کار می‌رفته است

“The earliest meaning of ‘Qur’ān’”, *Die Welt des Islams* 23/24, 1984, 361–77.

این لزوماً به معنای انکار این نیست که ممکن است استفاده محدودی از مطالب قرآنی در الهیات و حقوق اولیه اسلامی وجود داشته باشد، همان‌طور که مثلاً در رساله حسن بصری منعکس شده است. اما رساله [که به تاریخ‌گذاری متأخر آن در کتاب سلیمان علی مراد انتقاد شده است

Early Islam between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship (Leiden: Brill, 2006), 161–239.]

حداکثر نشان می‌دهد که با توجه به یک موضوع بحث‌برانگیز الهیاتی یا فقهی، مسلمانان اولیه در واقع خود را علیه مخالفان خود به متون مناسب از کتاب مقدس مجهز می‌کردند، نه اینکه لزوماً کل مجموعه را در معرض یک تحلیل مستمر قرار بدهند

97. William Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press), 110–5.

98. Richard W. Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994), 29.

همچنین حکایاتی حاکی از دانش بسیار محدود برخی مسلمانان اولیه از کتاب مقدس را می‌توانید بیابید در: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, vol. 2, 7–8.

نبودند) با کتاب مقدس خود آشنا شدند، به شدت تدریجی بوده باشد، و این امر نه به آن شکلی که مفسران علمی به طور نظام‌مند در متن کار می‌کنند، بلکه به شکل بخش‌ها و کلیدواژه‌های قرآنی بافت‌زدوده شکل گرفته باشد که به طور پیش‌بینی‌ناپذیری در آگاهی جمعی نفوذ می‌کنند، جایی که الهام‌بخش، مجذوب یا پیوسته مجموعه‌ای از روایات مشهور می‌شوند.^{۹۹}

کرونة مطمئناً حق دارد اصرار کند که طرفدار سناریوی سنتی باید جایگاه قرآن را در زمان حیات محمد بسیار متفاوت فرض کند: با توجه به اینکه محمد احتمالاً آیات قرآن را به منظور درک و پیروی مردم از آن‌ها منتشر کرده است، آیات قرآنی مرتبط با قانون‌گذاری باید تا حدی به کار گرفته شده باشند و بر اساس اصطلاح جان برتون، قرآن به جای اینکه صرفاً یک «سند» باشد، در جایگاه «منبع» است.^{۱۰۰} در نتیجه، طرفداران تاریخ‌گذاری اولیه قرآن، خود را متعهد به سیر تکاملی می‌دانند که از مرحله‌ای که قرآن به عنوان منبع هنجاری (در زمان حیات محمد) عمل می‌کرد، به مرحله‌ای رسید که در آن دیگر به این شکل نبود - یا حداقل نه به شکل اساسی یا همیشگی - (در طول قرن هفتم میلادی / قرن نخست هجری)، تا مرحله‌ای که در آن دوباره به عنوان منبع هنجارهای رفتاری جدی گرفته شد و در معرض رمزگشایی تفسیری نظام‌مند (از قرن هشتم میلادی / دوم هجری به بعد) قرار گرفت. با این حال، چنین رفت‌وآمدهای، اگرچه آشفته است، اما از نظر تاریخی غیرقابل درک نخواهد بود. در نتیجه رشد سریع جامعه اسلامی و گسترش جغرافیایی آن در پهنه‌ای وسیع، پیکره قرآنی دستخوش فروپاشی گسترده می‌شد. از این رو، به جای اینکه امت پس از فتح را اساساً بسط امت نبوی بدانیم، شاید باید آن‌ها را - علی‌رغم همبستگی‌های شخصی خاص - به عنوان دو جامعه مجزا در نظر بگیریم، تقریباً به همان شکلی که مسیحیت هلنیستی شهری متمایز از مسیحیت اولیه فلسطینی بود به جای اینکه بسطی از آن باشد. چنین تغییر دیدگاهی این فرض را زیر سؤال می‌برد که آن دسته از هنجارهای قرآنی که بر اساس مدل سنتی،

۹۹. این توصیف از جان برتون الهام گرفته شده است که به گفته وی احکام قرآن، تنها پس از آنکه حجم وسیعی از تأکیدات روایی را به خود پذیرفتند، وارد گفتمان فقهی اسلامی شدند - یعنی جایگاه منبعی هنجاری را به خود گرفتند - (برای آگاهی بیشتر از این رویکرد، ن.ک.

“Law and exegesis: the penalty for adultery in Islam”, in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Sha-reef (eds), *Approaches to the Qur’an* (London: Routledge, 1993), 269–84).

100. Crone, “Two legal problems”, 20.

در مورد تمایز برتون بین قرآن به عنوان سند و به عنوان منبع:

The Collection of the Qur’an (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 111 and 187.

باید در چارچوب مذهب مدینه به مرحله اجرا درمی‌آمدند، باید دست‌نخورده باقی می‌ماندند، یا اینکه معنای عبارات خاص قرآنی باید از جامعه نبوی به جامعه بعد از نبوی آسیب‌نندیده منتقل شده بودند. گرچه سنت اسلامی عموماً بر آن است که مسلمانان اولیه را در حال انتقال دقیق خاطرات تاریخی و تفسیری صحابه پیامبر به تصویر بکشد، اما به نظر محتمل‌تر است که در عصر فتوحات، اکثریت نوکیشان به اندازه کافی مشغول تفسیر قرآن به این منظور که درک جامعه نبوی از قرآن به طور کامل حفظ شود نبودند. در نتیجه، مسلمانان بعدی نیاز به کشف مجدد و ابداع هرمنوتیکی دوباره کتاب مقدس خود داشتند.

در خاتمه این بخش از مقاله: به نظر می‌رسد تمام داده‌های بررسی‌شده تاکنون با تاریخ‌گذاری متعارف تدوین قرآن در نسخه اصلاح‌شده مناسب (استفاده از چندین نسخه متفاوت با نسخه عثمانی حتی پس از سال ۶۵۰م. / ۳۰هـ.، برگزیده و عمدتاً عبادی از قرآن تا پایان قرن هفتم میلادی / قرن نخست هجری) سازگار باشد. نظریه نوخاسته بودن متن رسمی قرآن مطمئناً در رقابت باقی می‌ماند، اگرچه نه به شواهد خطی و نه شواهد ادبی که توسط حامیان آن به طور دقیق ارائه شده است نیاز ندارد، و ناپیوستگی‌های حقوقی و تفسیری پیش‌زمینه‌شده توسط کرونه را تنها با وارد کردن این فرض کمکی می‌توان برطرف کرد که محافل درگیر در انتقال مطالب اولیه قرآنی جدا از محافل در خط مقدم اندیشه حقوقی اولیه اسلامی بودند که توجهی به تصحیح آن قسمت‌هایی از متن را که نامفهوم شده بود نداشتند. در بخش دوم مقاله، به بحث در مورد موجه‌ترین استدلال‌ها در حمایت از تاریخ اواسط قرن هفتم یا پیش از آن برای رسم یکسان‌سازی شده قرآن می‌پردازم.

فروست «انعکاس ادبیات» عنوانی است برای انتشار ترجمه مجموعه‌ای از آثار تازه و برجسته در مطالعات اسلامی. امیدواریم انتشار این مجموعه به مواجهه مستقیم دانشجویان، پژوهشگران و علاقه‌مندان فارسی‌زبان با پژوهش‌های تازه در مطالعات اسلامی کمک کند.



Inekas.org



[@Inekas](https://t.me/Inekas)



[Inekas_org](https://www.instagram.com/Inekas_org)



انعکاس
Inekas