

Dating of Two Most Indicative Traditions Regarding the Falsification of the Bible

Mohammad Ali Tabatabaei^{1*}

Abdolhadi Masuodi²

Mohammad Ali Mahdavi Rad³

Abstract

Among the Islamic narrations about the Bible, there are two special narrations which seem to denote the most explicit tenor against the authenticity of the Jewish-Christian scriptures: one on the authority of ‘Uthmān in interpretation of Q. 2: 78, and the other a tradition on the authority of Ibn ‘Abbās forbidding Muslims from consulting Jews and Christians. This paper aims to date these narrations based on the method of isnād-cum-matn analysis and source criticism. This survey shows that they are, at best, the outcomes of the intellectual developments of the second century.

Keywords

Dating, Traditions of Falsification of the Bible, Torah, Bible.

Citation: Tabatabaei, M., Masuodi, M., Mahdavi Rad, M. (2019). Dating of Two Most Indicative Traditions Regarding the Falsification of the Bible. *Bi-quarterly Scientific Journal of Studies on Understanding Hadith*. Vol. 6, No. 1 (Serial. 11), pp. 103-130. (In Persian)

1. Responsible Author, Research Institute of the Quran and Hadith.

Email: mataba2003@gmail.com

2. Associated Professor, University of the Quran and Hadith. Email: h.masoudy@gmail.com

3. Associated Professor of Department of Quran and Hadith, Farabi Campus of University.

Email: mahdavirad@ut.ac.ir

Received on: 02/07/2018

Accepted on: 20/05/2019

تاریخ‌گذاری صریح‌ترین روایات حاکی از تحریف بایبل: روایت «ویل» و روایت «سؤال» از اهل کتاب

محمدعلی طباطبایی^{۱*}
 عبدالهادی مسعودی^۲
 محمدعلی مهدوی‌راد^۳

چکیده

در میان انبوه روایاتی که در آن‌ها سخنی درباره تورات و یا انجیل گفته شده، به طور خاص دو روایت هست که به نظر می‌رسد صریح‌ترین روایات حاکی از وقوع تحریف در کتب مقدس پیشین هستند. یکی از آن‌ها روایت ویل از عثمان است که طبری ذیل آیه ۷۸ سوره بقره نقل کرده است و دیگری روایتی منقول از ابن عباس است که مسلمانان را از رجوع به اهل کتاب نهی می‌کند. این مقاله با استفاده از روش تحلیل اسنادی - متنی و تحلیل منبع به دنبال پاسخ به این پرسش است که منشأ این روایات کدام دوره از دوره‌های تحریف‌باوری مسلمانان است. این بررسی نشان می‌دهد که در خوش‌بینانه‌ترین حالت این روایات در قرن دوم هجری جعل و یا به گونه‌ای دستکاری شده‌اند که مضمونی تحریف‌باورانه یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها

تحریف، تورات، انجیل، روایت ویل، روایت سؤال از اهل کتاب، تاریخ‌گذاری حدیث، بایبل.

استناد: طباطبایی، محمدعلی؛ مسعودی، عبدالهادی؛ مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۸). تاریخ‌گذاری صریح‌ترین روایات حاکی از تحریف بایبل: روایت «ویل» و روایت «سؤال» از اهل کتاب، دوفصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث، ۶ (۱)، پیاپی ۱۱، صص ۱۰۳-۱۳۰.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، پژوهشکده تفسیر اهل بیت (نویسنده مسئول).

mataba2003@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث. h.masoudy@gmail.com

۳. دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی. mahdavirad@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۳۰

۱. طرح مسأله

اعتقاد به محرف بودن بایبل^۱ قرن‌هاست که چنان شیوع و شهرتی در عالم اسلام یافته که کمتر کسی درباره اصالت این انگاره تردید می‌کند. بنابراین غالباً چنین نگاهی در میان عالمان مسلمان (و حتی بسیاری از اسلام‌پژوهان غیرمسلمان) وجود دارد که این انگاره ریشه در قرآن و سنت نبوی دارد. با این حال، پژوهش‌های اخیر نشان داده است که دست‌کم انتساب این انگاره به قرآن چندان قابل دفاع نیست. برای مثال، فاریاب شش‌دسته از آیات ناظر به تحریف را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که تنها یکی از آن‌ها، یعنی آیه ۴۱ مائده، و آن هم با اتکاء به روایات اسباب نزول می‌تواند حاکی از وقوع تحریف لفظی در تورات باشد (فاریاب، ۱۳۸۸ش، ۱۴۳). اما احمدی در بررسی تفصیلی این موضوع به این نتیجه رسید که از میان شش معنایی که برای تحریف بیان شده، قابل دفاع‌ترین آن‌ها از نگاه قرآن «کتمان مبتنی بر فرامتن» است، نه تحریف لفظی متن مکتوب (احمدی، ۱۳۹۳ش، ۷۳-۱۹۲).

توفیقی نیز در مقاله‌ای کوتاه پس از بررسی آیاتی که معمولاً برای اثبات تحریف تورات و انجیل بدان‌ها استناد می‌شود، از جمله آیه ۴۱ مائده، استدلال می‌کند که «هیچ‌یک از آیات مذکور بر تحریف تورات و انجیل دلالت نمی‌کند» (توفیقی، ۱۳۹۵ش، ۱۳۴). مسعودی و صادق‌نیا نیز در پژوهش اخیرشان نشان داده‌اند که آیات قرآن «دلالت روشنی بر تحریف لفظی کتاب مقدس ندارند» (مسعودی و صادق‌نیا، ۱۳۹۶ش، ۳۸)؛ از سوی دیگر، سلامی و ایازی نیز در پژوهش دیگری به این نتیجه رسیده‌اند که منظور قرآن از «تورات و انجیل» هیچ‌گاه کتاب‌های غیر موجود نیست؛ بلکه همواره این دو عنوان را برای اشاره به کتب رایج در بین اهل کتاب عصر نزول، که امروزه نیز موجود است، به کار برده است (ن.ک: سلامی و ایازی، ۱۳۹۷).

در میان قرآن‌پژوهان غربی نیز بسیاری کسانی که با تحلیل آیات قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که قرآن بیشینه از کتمان و تحریف معنوی تورات و انجیل سخن می‌گوید. چنان‌که برای مثال می‌توان در پژوهش‌های ویلیام مویر (Muir, 1850)،

۱. در سراسر این مقاله، برای اشاره به هر بخشی از عهدین یا کل آن (شامل تورات، کتب انبیاء، مکتوبات، اناجیل اربعه و سایر قسمت‌های عهد جدید)، از اصطلاح علمی بایبل استفاده می‌شود که در ادبیات علمی، دقیقاً چنین کاربردی دارد (برای توضیحات بیشتر ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷ش، «دین‌پژوهی ایرانی و مشکل معادل‌گزینی»); اما در مواردی که یکی از کتاب‌های مذکور، مثلاً تورات، به طور خاص مورد نظر باشد، به نام آن کتاب تصریح می‌شود.

ایگناتیو دی مٹو (Di Matteo, 1922)، مونتگمری وات (Watt, 1956, 53)، جان برتن (Burton, 1992)، گوردون نیکل (Nickel, 2011, 26-66)، و گابریل سعید رینولدز (Reynolds, 2010, 196-202) دید (برای تفصیل بیشتر ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷ش، «سیر تاریخی پژوهش‌های غربی»).

در یک گام فراتر، تازه‌ترین پژوهش‌ها نشان داده‌اند که شکل‌گیری انگاره تحریف بایبل در میان مسلمانان دست‌کم دو تا سه قرن زمان برده و در این فاصله سه مرحله مجزا را پشت سر گذاشته است تا به مرحله تثبیت برسد. آن سه مرحله عبارتند از: دوران سکوت (قرن اول هجری)، دوران زمزمه (قرن دوم هجری) و دوران همه‌مه (قرن سوم هجری). بر اساس این دوره‌بندی، در قرن اول شاهد سکوت مطلق منابع تاریخی درباره تحریف تورات و انجیل هستیم؛ در قرن دوم زمزمه‌هایی بسیار پراکنده و معدود در این زمینه به گوش می‌رسد؛ و از آغاز قرن سوم نخستین صداهای صریح دال بر تحریف تورات و انجیل شنیده می‌شود. این روند طی دو قرن بعدی به تدریج ادامه پیدا می‌کند تا سرانجام در قرن پنجم ابن حزم اندلسی ظهور می‌کند که با نگارش کتاب «الفصل» اعتقاد به تحریف تورات و انجیل را تبدیل به آموزه‌ای قطعی و غیرقابل تردید در میان مسلمانان می‌کند (ن.ک: طباطبایی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۷ش؛ برای تفصیل بیشتر، ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ش، ۳۴۱-۵۰۷).

با توجه به یافته‌های بالا، این پرسش مطرح می‌شود که روایات حاکی از تحریف بایبل در این میان چه جایگاهی دارند و شکل‌گیری آن‌ها مربوط به کدام‌یک از دوره‌های تحریف‌باوری است. پاسخ به این پرسش نیازمند پژوهش‌هایی برای تاریخ‌گذاری این احادیث است. برای بررسی این موضوع، در اینجا دو روایت مذکور در منابع روایی را که حاوی صریح‌ترین موضع تحریف‌باورانه در میان تمام روایات شیعه و اهل سنت هستند، به عنوان نمونه مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ به این طریق که با استفاده از روش‌های جدید تاریخ‌گذاری حدیث (یعنی تحلیل اسنادی - متنی به علاوه تحلیل منبع)، تاریخ احتمالی پیدایش هر کدام از این روایات را تخمین می‌زنیم تا معلوم شود که آن روایت در محدوده کدام‌یک از دوره‌های تحریف‌باوری مسلمانان قرار می‌گیرد.

۲. روایات تحریف‌باورانه

اگر بخواهیم مجموعه احادیثی را که به نوعی با موضوع کُراسه‌های^۱ پیشین ارتباط دارند، به کلی‌ترین شکل ممکن دسته‌بندی کنیم، می‌توانیم کل این احادیث را در سه دسته اصلی جای دهیم:

۱. روایاتی که مدلول صریح یا ضمنی آن‌ها اصیل‌انگاری است؛ یعنی از آن‌ها برمی‌آید که بایبل تحریف نشده است.

۲. روایاتی که در آن‌ها از کراسه‌های پیشین سخن به میان می‌آید، اما هیچ دلالتی بر تحریف‌باوری یا اصیل‌انگاری ندارند و به نوعی در این موضوع خنثی و بی‌طرف هستند.

۳. روایاتی که صریحاً یا تلویحاً حاکی از وقوع نوعی تحریف در تورات و یا انجیل هستند.

مروری بر مجموعه روایات پراکنده در تمام منابع روایی، اعم از شیعه و سنی، آشکار می‌سازد که اکثریت مطلق روایات مرتبط با بایبل در یکی از دسته‌های اول یا دوم قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، در میان صدها روایتی که در آن‌ها به نوعی سخنی از تورات و یا انجیل یا سایر کراسه‌های پیشین (مثل زبور) به میان آمده است، مجموع تمام خانواده‌های حدیثی که می‌توان به‌گونه‌ای آن‌ها را مربوط به تحریف‌باوری دانست، از تعداد انگشتان دو دست تجاوز نمی‌کند و اگر در همین تعداد هم بررسی دقیقی انجام دهیم مشخص می‌شود که برخی از آن‌ها اصلاً دالالت بر تحریف لفظی ندارند (برای بحث تفصیلی ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ش، ۴۰۱-۴۵۶).

بنابراین روایاتی که واقعا دال بر وقوع تحریف لفظی در تورات باشند بسیار اندکند و مخصوصاً در مقابل روایات دو دسته نخست، اقلیتی بسیار کوچک را شکل می‌دهند. با این حال، این پرسش همچنان پابرجاست که منشأ این روایات چیست. در اینجا به دلیل محدودیت فضای مقاله، از میان محدود روایات دسته سوم تنها دو روایت را که حاوی شدیدترین موضع تحریف‌باورانه هستند، مورد بررسی قرار می‌دهیم (برای سایر روایات، ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ش، ۴۲۳-۴۵۵).

۱. «کُراسه» اصطلاحی است که از دیرباز در زبان فارسی برای اشاره به مفهوم «متن مقدس» یا «کتاب آسمانی» به کار می‌رفته است (دهخدا، ذیل مدخل «کراسه»). برای توضیحات بیشتر ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷، «دین‌پژوهی ایرانی و مشکل معادل‌گزینی».

در بررسی روایات آتی، تلاش ما بر آن است که در هر مورد کهن‌ترین منبع گزارشگر یک حدیث را شناسایی کنیم و بر اساس قرائین و شواهد درونی و بیرونی به نوعی تاریخ‌گذاری تقریبی برای آن حدیث برسیم. برای این کار در صورت امکان از بررسی سندی یا محتوایی کمک می‌گیریم و اگر از این طرق راهی برای تاریخ‌گذاری روایت نیابیم، ملاک را کهن‌ترین منبع نقل حدیث قرار می‌دهیم؛ بنابراین اگر مثلاً حدیثی در یکی از منابع قرن چهارم اهل سنت باشد، اما هیچ اثری از آن در جوامع حدیثی کهن‌تر چون «موطأ» مالک و «مسند» احمد و صحاح سته، که مجموعاً در بردارنده ده‌ها هزار روایت هستند، نباشد ما عجلتاً فرض را بر آن می‌گذاریم که شکل‌گیری آن روایت مربوط به بعد از دوران شکل‌گیری این جوامع متقدم است و بنابراین حکم به متأخر بودن آن روایت می‌کنیم، تا زمانی که شاهدی درونی یا بیرونی بر قدمت آن روایت گواهی دهد (درباره این روش تاریخ‌گذاری ن.ک: موتسکی، ۱۳۹۰ ش، ۵۴-۷۵).

۲-۱. روایت ویل از عثمان

تندترین روایتی که تصریح به وقوع تحریف از نوع دست‌برد با افزایش و کاهش در کراسه‌های پیشین دارد، حدیثی است که نخستین بار طبری در تفسیر خود از عثمان بن عفان نقل کرده است: «حدثني المثنى بن إبراهيم قال، حدثنا إبراهيم بن عبد السلام قال، حدثنا علي بن جرير، عن حماد بن سلمة، عن عبد الحميد بن جعفر، عن كنانة العدوي، عن عثمان بن عفان رضي الله عنه، عن رسول الله (ص): «فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ»، الْوَيْلُ: جَبَلٌ فِي النَّارِ، وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ فِي الْيَهُودِ، لِأَنَّهُمْ حَرَّفُوا التَّوْرَةَ، وَزَادُوا فِيهَا مَا يُجَبِّونَ، وَمَحَّوْا مِنْهَا مَا يَكْرَهُونَ، وَمَحَّوْا اسْمَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ التَّوْرَةِ. فَلِذَلِكَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، فَرَفَعَ بَعْضَ التَّوْرَةِ، فَقَالَ: «فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (طبری، ۱۴۲۰ ق، ۲: ۲۷۱).

این حدیث را از آن رو صریح‌ترین حدیث دال بر تحریف می‌دانیم که در آن اولاً تصریح به وقوع تحریف در خود تورات توسط یهودیان وجود دارد، ثانیاً منظور از کلمه «تحریف» در آن به طور کاملاً واضح بیان شده است: دست‌برد با افزودن و کاستن در متن؛ ضمن آن‌که ایده تحریف در این روایت آشکارا با آیه‌ای از قرآن پیوند زده شده است.

اما این روایت به همان اندازه که لحنی تند و صریح دارد، دارای ویژگی‌هایی عجیب هم هست که تقریباً در هیچ‌یک از دیگر روایات تحریف‌باورانه نظیر آن را مشاهده نمی‌کنیم. مهم‌ترین نکته درباره این حدیث این است که این روایت را تا پیش از طبری در هیچ منبع دیگری، اعم از حدیثی یا غیر آن، نمی‌یابیم و عجیب‌تر این که حتی پس از طبری هم تقریباً هیچ‌کس تمایلی به نقل دوباره این گزارش حتی از طبری نشان نداده است؛^۱ با این که به‌وفور مشاهده می‌کنیم که هر نقل قول کوچک طبری از پیشینیان بارها و بارها در آثار عالمان پس از او، مخصوصاً در تفاسیر، بازگو و تکرار شده است. توجه به ویژگی‌های دیگر این حدیث، شاید تا حدی بتواند دلیل این بی‌اعتنایی عالمان مسلمان به این روایت را روشن کند.

بر اساس آنچه گذشت، تا آنجا که به منابع مکتوب در دسترس مربوط می‌شود، نخستین زمان ظهور این روایت را باید اواخر قرن سوم دانست؛ یعنی زمانی که مطمئناً تحریف‌باوری در فضای فکری جهان اسلام به حد قابل توجهی از شیوع رسیده بوده است (ن.ک: طباطبایی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۷ش، ۱۶۴ به بعد). بنابراین بر اساس این قرینه که تا زمان طبری، هیچ منبع مکتوبی این حدیث را نقل نکرده است، می‌توان احتمال داد که این روایت ساخته و پرداخته تحریف‌باوران قرن سوم باشد. چنان‌که گفتیم پس از طبری هم تقریباً هیچ‌کس این روایت را نقل نکرده، و معدود منابعی هم که آن را نقل کرده‌اند، منبعشان همین تفسیر طبری است. بنابراین هیچ شاهدهی از حضور این روایت در منابع مکتوب پیش از طبری وجود ندارد.

در این وضعیت، به نظر می‌رسد بررسی سند این روایت شاید بتواند پرتوی بر پیشینه آن بیفکند. تا آنجا که به علم رجال سنتی مربوط می‌شود، این حدیث به هیچ وجه سند قابل دفاعی ندارد و از اینجا می‌توان حدس زد که احتمالاً یکی از دلایل مهم رویگردانی عالمان مسلمان از این روایت همین سند ضعیف آن بوده است. احمد محمد شاکر، مصحح تفسیر طبری، ذیل روایت ۱۳۸۶، که نخستین نقل این روایت در تفسیر طبری، اما به شکل ناقص، است، درباره سند سخنان مهمی می‌گوید (طبری، ۱۴۲۰ق، ۲: ۲۶۸) که حاصل آن این است:

۱. در میان حدود ۷۰۰۰ منبع موجود در نرم‌افزار المکتبه الشاملة، شامل جوامع روایی، تفسیری، کلامی، جدلی، فقهی و ... از قرن دوم هجری تا کنون، این حدیث تنها در پنج منبع دیگر یافت شد که عبارتند از: تفسیر ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۰۵)، الدر المنثور (سیوطی، بی‌تا، ۱: ۲۰۱) و جامع الاحادیث (سیوطی، ۱۴۲۳ق، ۲۹: ۱۸۳)، کنز العمال (متقی‌هندی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۵۸) و منحة القریب المجیب فی الرد علی عباد الصلیب (ابن معمر، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۴۹).

۱. در بالاترین سطوح سند، کنانه بن نعیم العدوی راوی این حدیث از عثمان بن عفان است؛ اما با توجه به شیوخی که برای این راوی نقل شده است، روایت او از عثمان غیرمحمول به نظر می‌رسد.

۲. راویان سطوح میانی شناخته‌شده و ثقہ هستند؛ اما در پایین‌ترین سطوح سند، شاهد حضور سه راوی مجهول هستیم. نخستین راوی طبری شخصی به نام المثنی است که با توجه به توضیحات شاکر (ن.ک: طبری، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۷۶) نام اصلی او المثنی بن ابراهیم الاملی است؛ اما تنها اطلاع ما از او این است که طبری روایات بسیاری از او نقل کرده است؛ با این حال در هیچ‌یک از منابع رجالی و حتی منابع دیگر سخنی درباره او گفته نشده است و بنابراین باید او را مجهول به شمار آورد. دو راوی دیگر یعنی ابراهیم بن عبدالسلام بن صالح التستری و علی بن جریر هم بنا بر تصریح شاکر مجهول هستند و هیچ سرنخی برای شناسایی هویت آنان وجود ندارد. بسیاری دیگر از محققان هم در صدد یافتن سرنخی برای شناسایی این روایان برآمده و به نتیجه‌ای نرسیده‌اند. از جمله فیصل بن عابد بن عباد اللحیانی در رساله دکترایش می‌گوید تلاش فراوانی برای شناسایی سه راوی نخست این روایت به خرج داده و کوچک‌ترین نشانی از این روایان نیافته است (ن.ک: لحیانی، ۱۴۲۳ق، ۱۲۸). بنابراین با توجه به این که نخستین راوی شناخته‌شده در این سند حماد بن سلمه (د. ۱۶۷ق) است، به احتمال قوی این حدیث پس از نیمه دوم قرن دوم جعل شده است.

۳. شاکر نه تنها خودش سند این روایت را غیرقابل اعتماد می‌داند، بلکه به ارزیابی ابن کثیر هم اشاره می‌کند که این روایت را «غریب جداً» توصیف کرده است. همچنین به این نکته اشاره می‌کند که ابن کثیر و سیوطی هم که تنها منابع متأخر نقل این روایت هستند، یگانه منبع‌شان همین تفسیر طبری است، نه منبعی دیگر که بتواند به وثاقت این حدیث بیفزاید.

به نظر می‌رسد مجموع این دلایل باعث شده است که حتی شهرت و وثاقت طبری هم نتواند عالمان پس از او را مجاب کند که حتی در بحث بسیار چالشی و مهم تحریف‌باوری به این حدیث استناد کنند. بنابراین این روایت از لحاظ ملاک‌های نقد الحدیثی سنتی اعتباری ندارد. از لحاظ تاریخ‌گذاری حدیث بر مبنای کهن‌ترین منبع ناقل روایت هم، در بهترین حالت می‌توانیم آن را نشئت‌گرفته از تفسیر طبری بدانیم که مربوط به اواخر قرن سوم هجری است. پس در خوشبینانه‌ترین حالت این حدیث مربوط به نیمه دوم قرن دوم است و این بدان معنا است که این حدیث قطعاً پس از آغاز

دوران زمزمه و به احتمال قوی در دوران همه‌مه ساخته و پرداخته شده است. اما با ضمیمه کردن بعضی قرائن بیرونی به قرائن درونی می‌توان نتیجه گرفت که احتمال متأخر بودن این روایت (مثلاً نیمه‌های قرن سوم به بعد) بیشتر است؛ زیرا فعل «حرفوا» در این روایت به معنای «تغییر و تبدیل» با افزودن و کاستن به کار رفته است و این کاربرد خاص تا پیش از قرن سوم در کلام عربی سابقه نداشته و برای عرب‌ها ناشناخته بوده است (برای تفصیل بحث، ن. ک: طباطبایی، ۱۳۹۷ ش، «تحلیلی زبان‌شناختی - تاریخی از معنای «تحریف» در قرآن»). بنابراین احتمالاً جاعل روایت در فضایی می‌زیسته که کاربرد این فعل با این معنای جدید رایج شده بوده است. با توجه به مجموعه این قرائن به نظر می‌رسد هیچ راهی برای پیوند زدن این روایت به دو قرن نخست هجری وجود ندارد و باید آن را محصولی قرن سومی به شمار آورد.

۲-۲. روایت ابن عباس درباره سوال از اهل کتاب

در طیف روایات تحریف‌باورانه، دومین روایت صریح روایتی از ابن عباس است که این یکی برخلاف روایت قبل، در سراسر منابع اسلامی به‌وفور نقل شده و مخصوصاً نزد تحریف‌باوران یکی از مهم‌ترین مستندات نقلی محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گلتسیهر آن را «نقل محافل»^۱ در منابع روایی معرفی می‌کند و اشراینر نیز توجه خاصی به آن نشان می‌دهد (Nickel, 2011, 114, 176).

کهن‌ترین منابع مکتوب در دسترس که این روایت را نقل کرده‌اند عبارتند از: الام شافعی [د. ۲۰۴ق] (۱۴۱۰ق، ۶: ۱۵۵)، المصنف عبدالرزاق [د. ۲۱۱ق] (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۶: ۱۱۰)، المصنف ابن ابی شیبیه [د. ۲۳۵ق] (۱۴۰۹ق، ۵: ۳۱۳)، الصحيح بخاری [د. ۲۵۶ق] (۱۴۲۲ق، ۳: ۱۸۱، ۹: ۱۱۱، ۱۵۳)، تفسیر ابن ابی حاتم رازی [د. ۳۲۷ق] (رازی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۵۴)، حدیث ابی الفضل الزهری [د. ۳۸۱ق] (زهری، ۱۴۱۸ق، ۱۳۲) و فضائل القرآن مستغفری [د. ۴۳۲ق] (مستغفری، ۲۰۰۸م، ۱: ۲۷۸، ۲۸۲).

بهتر است نخست به بررسی تفاوت‌های متنی میان نقل‌های مختلف این روایت پردازیم. اگر بخواهیم متن این روایت را بر اساس تفاوت‌های متنی در متون مختلف دسته‌بندی کنیم، به سه نقل متفاوت می‌رسیم که از قضا این تفاوت‌های سه‌گانه در همان سه منبع نخست جلوه کرده‌اند و منابع پسین تنها بازگوکننده یکی از همین سه نقل، اما بیشتر نقل سوم، هستند.

برای آن که آسان تر بتوان میان این سه متن مختلف مقایسه کرد، آن‌ها را در یک جدول کنار هم می‌گذاریم و در جدول هم نقل مفصل تر را به قطعه‌های کوچک تر می‌شکنیم تا بتوان تفاوت میان قطعه‌ها را واضح تر دید:

روایت ابن ابی شیبیه	روایت عبدالرزاق	روایت شافعی و دیگران
تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ كُتُبِهِمْ، وَعِنْدَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ أَقْرَبُ الْكِتَابِ عِنْدَ اللَّهِ، وَتَقْرَأُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُسَبِّ	” كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ، وَكِتَابُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ مَحْضٌ، وَلَمْ يُسَبِّ؟ فَهُوَ أَحَدٌ الْأَخْبَارِ بِاللَّهِ،	كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ نَبِيَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَحَدٌ الْأَخْبَارِ تَقْرَأُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُسَبِّ
وَقَدْ أَخْبَرَكُمْ اللَّهُ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، أَنَّهُمْ كَتَبُوا بِأَيْدِيهِمْ كُتُبًا، ثُمَّ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رَأْيًا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا، فَبَدَّلُوهَا، وَحَرَّفُوهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا،	أَفَمَا يَنْهَأَكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟ فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا أَحَدًا مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ”	أَلَمْ يُخْبِرْكُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ أَنَّهُمْ حَرَّفُوا كِتَابَ اللَّهِ تَبَارَكَ اسْمُهُ وَبَدَّلُوا وَكَتَبُوا الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ وَقَالُوا { هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رَأْيًا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ } [البقره: 79]
		أَلَا يَنْهَأَكُمْ الْعِلْمُ الَّذِي جَاءَكُمْ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟ وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا أَحَدًا مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ.

اگر بخواهیم با روش تحلیل صوری^۱ (درباره کاربرد این روش در تاریخ گذاری حدیث، ن.ک: موتسکی، ۱۳۹۰ش، ۵۹-۶۰، ۴۱۱-۴۳۷) به بررسی جدول بالا بپردازیم، نخستین پدیده‌ای که جلب توجه می‌کند این نکته است که هرچه از سمت راست جدول به سمت چپ حرکت می‌کنیم، روایت بیشتر پرداخت می‌شود، طول و تفصیل بیشتری می‌یابد و لحن تحریف‌باورانه‌اش تندتر می‌شود. از آنجا که هر سه مؤلف تقریباً در یک طبقه قرار دارند و از قضا طرق نسبتاً متفاوتی برای نقل حدیث دارند، این احتمال منتفی است که بگوییم در جدول بالا هر یک از مصنفان سمت چپ، روایت را از مصنف سمت راستی گرفته و آن را تفصیل داده است؛ بلکه محتمل تر آن است که روند تغییرات در طبقات پیشین رخ داده باشد. درباره سیر تحول این روایت در بررسی سندی به تفصیل بحث خواهیم کرد. آنچه در اینجا مهم است، این نکته ظریف است که در کوتاه‌ترین نقل روایت مطلقاً حرفی از «تغییر»، «تبدیل» یا «تحریف» در میان نیست. طبق نقل ابن ابی شیبیه، ابن عباس تنها به این دلیل «مسلمانان» را سرزنش می‌کرده است که آنان برای کسب اخبار و اطلاعات مطالبی را از اهل کتاب می‌پرسیده‌اند و اهل کتاب هم

1. Form Analysis Method.

طبیعتاً پاسخ‌های آن پرسش‌ها را بر اساس «کتب» شان می‌داده‌اند. استدلال ابن عباس در اینجا برای نهدی از این کار مسلمانان این است که آنان قرآن را در اختیار دارند که جدیدترین پیام خدا است، «محض» است و «مشوب» به چیز دیگری نشده است. تکیه ابن عباس در این نقل، تنها بر برجسته‌سازی نقاط قوت مسلمانان است و اگر هم تعریضی به «کتب» اهل کتاب داشته باشد، در لفافه است و تنها زمانی درک می‌شود که به مفهوم مخالف سخن او توجه کنیم. اگر در اینجا سخن ابن عباس واقعاً دارای مفهوم مخالف باشد، آن‌گاه می‌توان برداشت کرد که از نظر ابن عباس کتب اهل کتاب، قدیمی شده است، خالص نیست و مشوب به چیزهای دیگری شده است. این مقدار نقد به اهل کتاب، آن هم با چنین بیان تلویحی و پنهانی، می‌تواند نشانه خوبی از قدمت احتمالی این نقل و تعلق آن به دوران نخست تحریف‌باوری، یعنی قرن اول هجری، باشد. اگر به نقل دوم، یعنی نقل عبدالرزاق، دقت کنیم درمی‌یابیم که در آن دو اتفاق جدید افتاده است. یکی این که اصطلاحات «تبدیل» و «تحریف» که صراحتاً می‌توانند دال بر تحریف‌باوری باشند در متن آن استفاده شده‌اند (به صورت «بدل‌وها» و «حرف‌وها عن مواضعها»). دیگر و مهم‌تر این که، این ایده تحریف آگاهانه با استفاده از ساختارها و ترکیب‌های قرآنی بیان شده است. چنان‌که غیر از دو فعل مذکور که یادآور آیاتی از قرآن هستند، عبارت «كُتِبُوا بِأَيْدِيهِمْ كُتُبًا، ثُمَّ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» هم آشکارا اقتباسی از آیه ۷۹ بقره است (درباره این آیات، ن. ک: طباطبایی، مسعودی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۷ ش).

با وجود این دو اتفاق مهم، یک نکته ظریف در این نقل وجود دارد که آن را کاملاً از نقل سوم متمایز می‌کند؛ هرچند این دو نقل ظاهراً شباهت بسیاری دارند. نکته متمایزکننده نقل دوم از نقل سوم این است که در روایت عبدالرزاق چینش و کاربرد کلمات به گونه‌ای است که در آن هیچ تعریضی به خود «تورات» و «انجیل» دیده نمی‌شود؛ بلکه ظاهراً انتقاد گوینده متوجه «کُتُب»ی است که اهل کتاب با دست‌های خودشان نوشته و مدعی شده‌اند که از جانب خداست «كُتِبُوا بِأَيْدِيهِمْ كُتُبًا، ثُمَّ قَالُوا: هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» و سپس همان کتاب‌های جعلی را «تبدیل»؛ «فَبَدَّلُوا» و از معانی اصلی شان «تحریف» کرده‌اند؛ «وَحَرَّفُوا عَنْ مَوَاضِعِهَا». اگر به ساختار کلمات در این نقل دقت کنیم، می‌بینیم که اولاً در آن هیچ سخنی از «کتاب الله» نیست، برخلاف نقل سوم (روایت شافعی)، و ثانیاً در قضیه تبدیل و تحریف هم ضمائر راجع به کتاب‌هایی است که خود اهل کتاب نوشته‌اند، نه کتاب‌های مقدسشان. بنابراین می‌توان از روایت

عبدالرزاق چنین برداشت کرد که انتقاد گوینده عمدتاً متوجه کتاب‌هایی مانند تلمود و تفاسیر یهودی و مسیحی است که نزد اهل کتاب تقدس نابجا یافته بوده‌اند «ثُمَّ قَالُوا هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» و از قضا همان کتاب‌ها هم در گذر زمان دستخوش تبدیل و تحریف شده‌اند.^۱

از این لحاظ، وضعیت نقل سوم، یعنی روایت شافعی و دیگران، کاملاً متفاوت است. در این نقل تصریح شده است که آنان «کتاب الله» را «تحریف» و «تبدیل» کرده‌اند و با دست خودشان نوشته‌اند و گفته‌اند که آن از جانب خداست. بنابراین می‌توانیم فرض را بر آن بگذاریم که یک «پیش‌نمونه» اولیه از این روایت وجود داشته که نقل اول بازگویی تقریباً وفادارانه‌ای از آن است؛ نقل دوم بازگویی آن در زمانی است که کم‌کم انتقادهای ضد اهل کتاب در حال تندتر شدن بوده، اما هنوز متوجه خود تورات و انجیل نشده بوده است؛ اما سرانجام زمانی که این انتقادهای دامن خود کراسه‌های پیشین را هم گرفت، نقل دوم به تناسب زمانه به صورتی که شافعی و دیگران نقل کرده‌اند تغییر شکل یافت و به این ترتیب نقل سوم پدیدار شد (برای نمونه‌های مشابهی از تحولات تدریجی احادیث در موضوعات دیگر، ن. ک: شوئلر، ۱۳۸۸ ش، ۱۶۳-۲۱۸؛ نینل، ۱۳۹۰ ش، ۳۰۵-۳۵۳؛ اسپیت، ۱۳۹۰ ش، ۴۱۱-۴۳۷).

بر این تحول تدریجی، شواهد درون‌متنی دیگری هم گواهی می‌دهند. برای مثال، در نقل اول هیچ تلمیح قرآنی دیده نمی‌شود؛ در نقل دوم مضامین قرآنی با تلمیح و به صورت غیرمستقیم اقتباس شده‌اند؛ اما در نقل سوم آیه ۷۹ بقره عیناً نقل شده است. همچنین در نقل دوم یک اشاره قرآنی اشتباه وجود داشته که در نقل سوم تصحیح شده است: عبارت «أَفَمَا يَنْهَأَكُمْ مَّا جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟» در نقل عبدالرزاق آشکارا سخنی شتاب‌زده و اشتباه بوده است که به نظر نمی‌رسد هیچ شاهدهی از قرآن داشته باشد؛ چراکه در هیچ آیه‌ای از «ما جاءكم من الله»، یعنی قرآن، پرسش از اهل کتاب

۱. در سنن داریم هم از ابوموسی روایتی با این مضمون نقل شده است: «أَخْبَرَنَا زَكَرِيَّا بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا عُثَيْدُ اللَّهِ هُوَ ابْنُ عُمَرُو، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي بَرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَتَبُوا كِتَابًا، فَتَبِعُوهُ، وَتَرَكَوا التَّوْرَةَ» (دارمی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۴۲۷). این گونه روایات حاکی از آن هستند که خطای یهودیان نوشتن کتاب‌هایی غیر از تورات و تبعیت از آن‌ها، به جای تبعیت از تورات، بوده است؛ وگرنه خود تورات و انجیل، غیر از تحریف معنوی، دچار هیچ‌گونه خدشه‌ای نشده‌اند. در روایتی به نقل از وه‌بن منبه آشکارا به این ایده تصریح شده است: «حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الصَّمَدِ، أَنَّهُ سَمِعَ وَهْبًا، يَقُولُ: إِنَّ التَّوْرَةَ، وَالْإِنْجِيلَ كَمَا أَنْزَلَهُمَا اللَّهُ لَمْ يَغْيِرْ مِنْهُمَا حَرْفٌ، وَلَكِنْهُمْ يَضِلُّونَ بِالتَّحْرِيفِ وَالتَّأْوِيلِ، وَكَتَبَ كَانُوا يَكْتُبُونَهَا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، وَيَقُولُونَ: هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، فَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ فَإِنَّهَا مَحْفُوظَةٌ لَا تَحُولُ» (ابن‌منذر، ۱۴۲۳ ق، ۱: ۲۶۶).

نهی نشده است؛ بلکه برعکس اتفاقاً آیاتی هست که مسلمانان را تشویق به پرسش از آنان می‌کند. در نقل سوم این اشتباه با ایجاد تغییری کوچک برطرف شده است: «أَلَا يَنْهَاكُمْ الْعِلْمُ الَّذِي جَاءَكُمْ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟». هرچند هنوز معلوم نیست این «علم» داده شده به مسلمانان» که آنان را از پرسش از اهل کتاب نهی می‌کند، دقیقاً چیست، اما به هر حال چون دیگر می‌تواند هر چیزی غیر از قرآن باشد، مشکل بزرگی ایجاد نمی‌کند و اکنون می‌توان آن را به گونه‌ای توجیه کرد و از آن گذشت (برای دیدن نمونه‌ای مشابه از استنادات متأخر به قرآن، ن. ک: Ess, 1991, 1: 308).

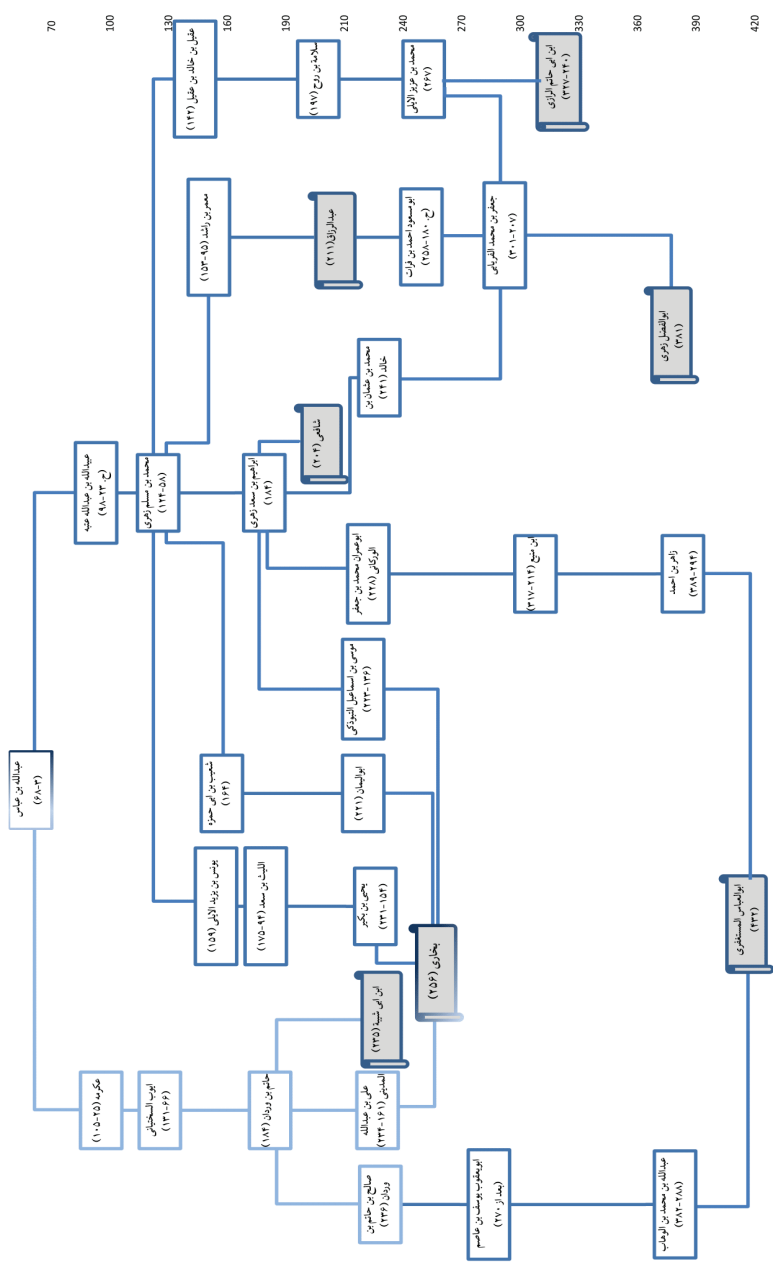
بر اساس ملاحظات بالا، تا اینجا می‌توان حدس زد که روایت ابن ابی شیبیه نزدیک‌ترین روایت به حدیث اصلی است؛ اما بعدها با افزایش نقل «اسرائیلیات»، احتمالاً در اواخر قرن اول، عبارات دیگری در انتقاد به این وضعیت به آن نقل اول افزوده شده است که تنها منتقد نقل از کتاب‌های ثانویه اهل کتاب است، نه خود تورات و انجیل.^۱ کاملاً محتمل است که این انتقادها به کتب ثانویه اهل کتاب، ناشی از نزاع عالمان مسلمان در آن دوره درباره جواز یا منع کتابت حدیث بوده باشد؛ زیرا در این

۱. ابوعبید قاسم بن سلام [۱۵۷-۲۲۴] در فضائل القرآن (ابوعبید، ۱۴۱۵ق، ۷۱) روایتی را با سند «اسماعیل بن عیاش [۱۰۸-۱۸۱] عن عمرو بن قیس السکونی [۴۰-۱۴۰]» به نقل از عبدالله بن عمرو عاص [متوفای نیمه دوم قرن اول] آورده است که می‌گوید یکی از نشانه‌های آخرالزمان این است که «مثناء» در ملاً عام خوانده می‌شود و مردم واکنشی نشان نمی‌دهند. وقتی از او می‌پرسند «مثناء» چیست، می‌گوید: هر چه غیر کتاب خدا که نوشته شود «ما استکتب من غیر کتاب الله». این سخن آشکارا فحویبی ضد نگارش حدیث دارد (در ادامه حدیث مردم می‌پرسند پس تکلیف احادیث رسول الله چه می‌شود و او می‌گوید تنها آنچه را از طریقی مطمئن به شما می‌رسد بگیرید ... اما قرآن برای آنان که اهل تعقل‌اند برای موعظه کافی است)؛ بنابراین به نظر می‌رسد گوینده آن باید از مخالفان نگارش بوده باشد. می‌دانیم که اسماعیل اهل نوشتن و املائی حدیث بوده است (ن. ک: ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۳۲۰). بنابراین گوینده سخن بالا یا عمرو بن قیس بوده و یا واقعا خود عبدالله بن عمرو. احتمال دوم از این رو تضعیف می‌شود که می‌دانیم اتفاقاً خود عبدالله فراوان از کتاب‌های اهل کتاب مطلب نقل کرده است. بنابراین به احتمال قوی گوینده سخن بالا خود عمرو بن قیس بوده است. اکنون با توجه به اینکه منظور از «مثناء» باید همان «میشنا»ی یهودیان باشد، می‌توان حدس زد که در نیمه دوم قرن اول یا اوایل قرن دوم نقل از منابع مکتوب «من غیر کتاب الله» چنان رواج داشته که مخالفت کسانی چون عمرو بن قیس را در قالب سخنانی اینچنینی برمی‌انگیخته است. شاید دلیل انتساب این سخن به عبدالله بن عمرو عاص این بوده که او جزء معدود چهره‌های متخصص درباره کتاب‌های اهل کتاب شمرده می‌شده است. جالب است که ابوعبید در اوایل قرن سوم دیگر معنای دقیق «مثناء» را نمی‌داند و تنها می‌تواند بگوید: «الْمُثْنَاءُ أَرَاءَ يَعْنِي كُتِبَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (ابوعبید، ۱۴۱۵ق، ۷۱). درباره نگاه منفی عالمان مسلمان به میشنا این سخن منسوب به ابن زبید قابل توجه است: «أَخْبَرَنَا أَبُو يَزِيدَ الْقُرَاطِيسِيُّ، يَمَّا كَتَبَ إِلَيَّ، ثَمَا أَصْبَغُ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ زَبِيدٍ، فِي قَوْلِهِ: {فَخَلَفَ مِنْ بَدَلِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ} [الأعراف: ۱۶۹]، قَالَ: هَؤُلَاءِ الْيَهُودُ كَتَبُوا كِتَابًا صَادُوا بِهِ كِتَابَ اللَّهِ يُقَالُ لَهُ: الْمَثْنَاءُ الْمُحَقِّ فِيهَا مُبْطَلٌ فِي التَّوْرَةِ، وَالْمُبْطَلُ فِيهَا مُحَقٌّ فِي التَّوْرَةِ» (رازی، ۱۴۱۹ق، ۵: ۱۶۰۷).

زمان بود که مخالفان کتابت حدیث برای تأیید موضع خودشان، با تشبیه حدیث به سنت شفاهی یهودیان استدلال کردند که نگاشتن آن موجب گمراهی می‌شود؛ چنان‌که یهودیان گمراه شدند (ن.ک: شولر، ۱۳۹۳، ۲۱۵ به بعد). اما با رسیدن به دوران زمزمه، یعنی اوایل قرن دوم، تغییراتی در نقل دوم ایجاد شده است تا انتقادهای آن دامن خود تورات و انجیل را هم بگیرد.

اکنون زمان آن است که به بررسی وضعیت سندی این روایت پردازیم تا روشن شود که سناریوی بالا تا چه حد می‌تواند منطبق با واقعیت‌های اسنادی باشد. در این زمینه رجال سنتی کمک چندانی به ما نمی‌کند؛ زیرا بر اساس منابع رجالی اهل سنت تقریباً تمام راویان این روایت «ثقه» محسوب می‌شوند و بنابراین تنها توضیحی که می‌توان برای تفاوت نقل‌ها ارائه کرد، «نقل به معنا» یا «افتادگی» یا مواردی از این قبیل است که تنها در پارادایم سنتی می‌توانند تبیین‌هایی پذیرفتنی قلمداد شوند.

برای دستیابی به اطلاعاتی فراتر از اینها، ناگزیریم از روش‌های جدید تجزیه و تحلیل اسناد روایات، با استفاده از ترسیم شبکه عنکبوتی راویان و یافتن حلقه مشترک و کشف سرخ‌های جعل و تغییر، بهره‌بریم (برای آشنایی با این روش تحلیل ن.ک: آقایی، ۱۳۸۵). اگر تمام اسناد موجود در هفت منبع متقدم ناقل این روایت را با دقت استخراج و آن‌ها را در یک نمودار شبکه‌ای ترسیم کنیم، به نمودار شماره ۱ می‌رسیم. با این توضیح که در این نمودار به جای ترسیم خطوط مورب (که نموداری شبیه به یک تار عنکبوت را نشان می‌دهند و پیروان ساخت و ینیل معمولاً از آن نوع نمودار استفاده می‌کنند) ترجیح دادیم در اینجا از خطوط مستقیم استفاده کنیم تا طول خطوط عمودی بتواند به گونه‌ای معنادار حاکی از فاصله زمانی میان دو راوی باشد. بنابراین هرچه طول خط عمودی میان دو راوی طولانی‌تر باشد، احتمال اینکه آن دو راوی مستقیم و بی‌واسطه یکدیگر را دیده باشند، کمتر می‌شود. ضمناً در حاشیه سمت راست نمودار یک خط زمانی تقریبی ترسیم شده است که موقعیت عمودی راویان در صفحه، با توجه به تاریخ وفاتشان، با آن تنظیم شده است. بنابراین بالا و پایین بودن راویان نسبت به یکدیگر در این نمودار معنادار است و می‌توان فاصله زمانی آنها را بر اساس خط زمانی رسم‌شده در حاشیه مشاهده کرد. ضمناً کمرنگ یا پررنگ بودن خطوط نمادی از نقل‌های کوتاه‌تر یا مفصل‌تر هستند.



نمودار شماره ۱: شبکه راویان روایت ابن عباس

در نمودار بالا، خطوط و خانه‌های کم‌رنگ‌تر که در بالا سمت چپ تصویر قرار گرفته‌اند، نشان‌دهنده نقل این ابی‌شیه هستند که فقط شامل جمله اول روایت ابن عباس است. چنان‌که مشاهده می‌شود، بخاری هم در یکی از چهار نقل خود این روایت را با همان سند ابن ابی‌شیه آورده است. مطابق انتظار، بخاری در این نقل خاص تنها همان قسمت اول روایت را نقل می‌کند، اما در سه نقل دیگر که همگی در نهایت به زُهری می‌رسند، روایت را به کامل‌ترین شکل آن، یعنی همان که شافعی نقل کرده است، می‌آورد. از آنجاکه سند روایت شافعی هم در نهایت به زُهری می‌رسد می‌توان زُهری را مسئول بخشی از تغییرات موجود میان این دو روایت دانست. اما در این میان، نقل دوم، یعنی روایت عبدالرزاق به چه کسی می‌رسد؟ نمودار به ما نشان می‌دهد که عبدالرزاق هم در نهایت راویِ واسطه زُهری است، اما واسطه یگانه او در این میان مَعْمَر بن راشد است؛ یگانه، هم به این معنا که تنها واسطه میان عبدالرزاق و زُهری است، و هم به این معنا که هیچ راوی دیگری جز عبدالرزاق این روایت را از او نقل نکرده است و تنها عبدالرزاق راوی او است. بنابراین این احتمال وجود دارد که مسئول تفاوت‌های میان نقل عبدالرزاق و شافعی همین معمر باشد.

بنابراین تا اینجا به چنین احتمالی رسیدیم: جمله اول از خود ابن عباس صادر شده است؛ زیرا این جمله به دو طریق کاملاً متفاوت (عکرمه و عبیدالله بن عبدالله بن عتبه) به دست ما رسیده است و در این قسمت خود ابن عباس «حلقه مشترک واقعی»^۱ محسوب می‌شود؛ بنابراین می‌توانیم با اطمینان بالایی بگوییم جمله اول از خود ابن عباس صادر شده است. عکرمه همان جمله را وفادارانه به راویانش منتقل کرده است تا به ابن ابی‌شیه و بخاری رسیده است. البته اگر بخواهیم با شکاکیت ساخت و ینبل به قضیه بنگریم که به وجود حلقه مشترک واقعی در طبقه صحابه قائل نیستند (آقایی، ۱۳۸۹ش، ۲۹، ۳۲)، آن‌گاه باید قضیه را چنین تحلیل کنیم که ابن عباس در اینجا تنها یک «حلقه مشترک ظاهری»^۲ است و در واقع راوی اصلی ایوب سختیانی هم کسی جز محمد بن مسلم زهری نیست و عکرمه در اینجا یا توسط ایوب و برای شیرجه زدن از روی زهری مطرح شده (درباره این پدیده، ن.ک: آقایی، ۱۳۸۹ش، ۳۰).

1. Real Common Link
2. Seeming Common Link

و یا کل مسیر حاتم - ایوب - عکرمه توسط مصنفان متأخر و برای «تکثیر اسناد»^۱ ساخته شده است (درباره این پدیده، ن.ک: همان، ۳۳-۳۴). با این حال، با توجه به نقدهای وارد شده بر دیدگاه‌های شکاکانه ساخت و ینیل در باب قدمت روایات (ن.ک: همان، ۴۲)، و با توجه به تفاوت معنادار میان نقل عکرمه با نقل زهری، ما در اینجا می‌پذیریم که به احتمال بسیار قوی، اصل روایت به همین صورتی که عکرمه نقل کرده، از زبان ابن عباس صادر شده است و بنابراین حلقه مشترک اصلی در این روایت، خود ابن عباس است.

اما در طریق عبیدالله وقتی این روایت به زهری می‌رسد، سرنوشت دیگری پیدا می‌کند. با توجه به این که زهری در اینجا «حلقه مشترک» اصلی این طریق است، این احتمال تقویت می‌شود که مسئول افزوده شدن جملات بعدی همین راوی باشد. مخصوصاً با توجه به این که زمان زیست او (اوایل قرن دوم هجری) هم اقتضای چنین تغییری را داشته است. در این میان چهار راوی (که یکی شان مخبر بی‌واسطه شافعی است و همو به علاوه دو راوی دیگر مخبران باواسطه بخاری هستند و راوی چهارم مخبر باواسطه ابن ابی حاتم است) روایت را طبق نقل سوم گزارش کرده‌اند؛ اما راوی پنجم یعنی معمر آن را طبق نقل دوم به اطلاع عبدالرزاق رسانده است. بنابراین در بادی امر به نظر می‌رسد عبدالرزاق یا معمر باید مسئول تغییرات نقل دوم نسبت به نقل سوم باشند. بنابراین روند تغییرات به این صورت درمی‌آید: ابن عباس (مسئول نقل اول) ← زهری (مسئول نقل سوم) ← معمر یا عبدالرزاق (مسئول نقل دوم).

بنابراین اگر صرفاً سلسله اسناد و چگونگی نقل راویان از یکدیگر را ملاک قرار دهیم، ترتیب بالا محتمل‌ترین ترتیب به نظر می‌رسد و نتیجه این می‌شود که در قرن اول ابن عباس تنها جمله اول را بیان کرده است؛ در اوایل قرن دوم زهری قسمت‌های بعدی را به این روایت افزوده است و همه راویان آن قسمت اضافی را از زهری شنیده و نقل کرده‌اند. اما در میان این راویان، تنها معمر (یا راوی او عبدالرزاق) تغییرات کوچکی در متن روایت ایجاد کرده‌اند که می‌توان آن را به حساب اشتباهی سهوی یا نقل به معنا گذاشت.

اما اگر خود را محدود به تحلیل اسناد نکنیم و بکوشیم تحلیل‌های اسنادی را با تحلیل‌های متنی ترکیب کنیم (و اصطلاحاً از روش isnād- cum- matn استفاده کنیم؛ برای آشنایی با این روش، ن. ک: نیل‌ساز، ۱۳۹۰)، نمی‌توانیم نتیجه‌گیری بالا را بپذیریم. پیش‌تر در تحلیل متن دیدیم که شواهد گویای آنند که نقل دوم باید از لحاظ زمانی مقدم بر نقل سوم باشد. هیچ دلیل موجهی به نظر نمی‌رسد که توضیح دهد چرا معمر یا عبدالرزاق باید پس از زمان زُهری روایت را به گونه‌ای تغییر دهند که هم انتقادهای ضد بابیلی آن کم‌رنگ شود، و هم با تغییر «العِلْمُ الَّذِي جَاءَكُمْ» به «مَا جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ»، متن روایت را دچار تعارض با آیات قرآن کند و به اعتبار آن صدمه بزند. بنابراین تا آنجا که به تحلیل متن مربوط است، هیچ راهی برای پذیرش ترتیب «ابن عباس (نقل اول) ← زُهری (نقل سوم) ← معمر (نقل دوم)» وجود ندارد. اما آیا با تحلیل اسناد می‌توان راهی برای توجیه ترتیب «نقل اول ← نقل دوم ← نقل سوم» یافت؟ به نظر می‌رسد کلید حل این معما در دستان ابراهیم بن سعد زُهری (از این پس: ابراهیم) (د. ۱۸۳ق) است که در موقعیتی مشکوک برای نقل مستقیم از ابن شهاب زُهری (از این پس: زُهری) (د. ۱۲۴ق) قرار گرفته است؛ چراکه تاریخ وفات ابراهیم حدود ۶۰ سال با تاریخ وفات زُهری فاصله دارد و بنابر قراین او در هنگام درگذشت زُهری بین ۱۳ تا ۱۶ سال داشته است (ن. ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۸۲-۸۳)؛ بنابراین بسیار بعید است که بتوان او را راوی مستقیم روایات زُهری به شمار آورد؛ هرچند در غالب منابع تراجم‌نگاری چنین نقل شده است (مثلاً ابن سعد، ۱۴۰۸ق، ۴۵۶). اما اگر در روایات مختلف او دقیق‌تر بنگریم او معمولاً به واسطه صالح بن کیسان (۴۰-۱۴۰ق) از زُهری نقل می‌کند (مثلاً: ن. ک: مسلم، بی‌تا، ۱: ۱۱۴، ۱۳۳، ۲۷۷، ۲۹۵، ۳۱۵، ۴۱۱ و ...).

بنابراین در محدود مواردی که او مستقیماً از زُهری نقل می‌کند (مثلاً: مسلم، بی‌تا، ۱: ۸۸؛ ۲: ۷۶۲، ۱۴۰۲؛ ۳: ۱۱۹۶)، می‌توان احتمال داد که با پدیده «شیرجه»^۱ مواجه باشیم. ظهور این پدیده برای عبور از راوی معمولی‌ای مثل صالح بن کیسان و رسیدن به محدث عظیم‌الشأنی چون زُهری در اینجا کاملاً محتمل است. این احتمال حتی با آنچه منابع سنتی در مقایسه نقل‌های معمر و ابراهیم از زُهری

۱. «شیرجه» (dive) از اصطلاحات ینبل است که برای توصیف نوع خاصی از تدلیس راویان به کار می‌برد؛ یعنی هنگامی که یک راوی برای پنهان کردن ضعف مخبر (ان) اصلی خود، طریقی قوی‌تر را جایگزین آن مخبر (ان) ضعیف می‌کند و به اصطلاح آن (ها) را دور می‌زند. نبرای تفصیل بحث ن. ک: Juynboll 2007, xxii-xxiii.

بیان کرده‌اند، سازگار است. در منابع تراجم‌نگاری اهل سنت، معمر را موثق‌ترین راوی زُهری دانسته‌اند و در موارد اختلاف نقل‌ها، نقل‌های معمر را بر هر راوی دیگری ترجیح داده‌اند؛ چنان‌که در نقل از زُهری، مالک و ابن عیینه را نیز بر او ارجح دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۱۲ق، ۳۸).^۱ از سوی دیگر، از همان اوان تردیدهایی درباره نقل‌های مستقیم ابراهیم از زُهری، به دلیل صغر سن او در هنگام وفات زُهری، مطرح بوده است (ن.ک: ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۳۱۳)^۲ و به رغم همه توثیق‌های رجالیان کهن اهل سنت، امروزه این تردیدها در نقل‌های ابراهیم از زُهری، حتی نزد رجالیان معاصر اهل سنت هم جدی شده است (ن.ک: حوینی، ۱۴۳۳ق، ۱: ۱۱۴-۱۱۵). بنابراین بعید نیست بعضی از راویان ابراهیم هم برای پرهیز از این شبهه، از روی خود ابراهیم شیرجه زده باشند، چنان‌که خود ابراهیم از روی صالح شیرجه زده بود. بنابراین اگر به نمودار راویان برگردیم، هرچند کسانی مثل شافعی، ابوعمران و رکانی و موسی بن اسماعیل تبوذکی نقل سوم را مستقیماً از ابراهیم نقل کرده‌اند، می‌توان حدس زد که دو راوی دیگر، یعنی ابوالیمان و لیث بن سعد هریک به طریقی کوشیده باشند ابراهیم را دور بزنند و راویانی موثق‌تر و نزدیک‌تر به عهد زُهری را به عنوان مشایخ خودشان در نقل این روایت معرفی کنند.

این حدس، درباره لیث بن سعد با شواهد تاریخی تأیید می‌شود. چنان‌که ذهبی تصریح کرده (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۳۱۳) و در نمودار هم مشخص است، لیث از ابراهیم بزرگ‌تر بوده و همین جوان‌تر بودن ابراهیم به‌تنهایی می‌توانسته دلیلی برای بی‌میلی لیث در نقل روایت از او باشد و شاید از این رو است که در مواردی او یک راوی دیگر (مثل یزید ابن‌الهاد) را هم میان خود و ابراهیم واسطه می‌کند (ن.ک: ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۳۱۴). اما نکته مهم‌تر این‌که در همه این موارد، روایات ابراهیم با واسطه صالح بن کیسان به زُهری می‌رسد. لیث تنها یک روایت از ابراهیم نقل کرده است که بی‌واسطه به زُهری می‌رسد (ن.ک: نسائی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۵۵).

اما یکی از مشکلات بزرگ نقل‌های ابراهیم از زُهری این است که به هیچ وجه نمی‌توان مطمئن بود آنچه را مستقیماً از زُهری نقل می‌کند، واقعاً از خود او شنیده باشد. برای مثال ذهبی در سیر اعلام النبلاء، هرچند مصرّ است که ابراهیم

۱. «انه لیس فی الزُّهَریّ کمالک وَلَا کابن عَیْنَة».

۲. «وَقَالَ صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدٍ جَزْرَةٌ: سَمِعُهُ مِنَ الزُّهَریّ لیس بِذَکَ، لِأَنَّهُ كَانَ صَغِيرًا».

را - از جمله به این دلیل که بخاری و مسلم از او حدیث نقل کرده‌اند - ثقه و قابل اطمینان معرفی کند، در یکی از همین مشترکات بخاری و مسلم از او به اختلافی برمی‌خورد که آن روایت را «غریبه معلّنه» معرفی می‌کند؛ زیرا در سند مسلم، ابراهیم حدیث را به نقل از پدرش از زهری نقل می‌کند؛ اما در سند بخاری، ابراهیم همان حدیث را مستقیماً از زهری روایت می‌کند و با چنین تعارضی به قول ذهبی: «والله اعلم»! (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۳۱۵). چنان‌که ذهبی از پسر احمد بن حنبل نقل کرده، ظاهر احمد هم درباره وثاقت ابراهیم تردیدهایی داشته است (همان). جرجانی نیز مواردی از مخالفت‌ها و اعتراضات «اصحاب الزهری» را نسبت به نقل‌های ابراهیم از زهری نقل می‌کند که نشان می‌دهد از نظر راویان زهری، ابراهیم در آنچه از زهری نقل می‌کرده، امین نبوده است (ن.ک: جرجانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۰۱-۴۰۳).

با چنین اوصافی، بعید نیست که لیث بن سعد بعد از نقل چند حدیث از ابراهیم از سعد به این نتیجه رسیده باشد که برای حفظ اعتبار دیگر احادیث این‌گونه، بهتر است آن روایات را از یکی دیگر از راویان مطمئن زهری نقل کند و در این میان چه کسی بهتر از یونس بن یزید ایلی؟

درباره یونس گفته شده که دوازده یا چهارده سال مصاحب زهری بوده و از این رو او را از اصحاب والا قدر زهری دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۶: ۳۹۱)؛ تا جایی که از نظر ابن مبارک، یونس تنها راوی زهری است که می‌توان با معمر مقایسه کرد (همان).^۱ بنابراین به نظر می‌رسد در تمام مواردی که لیث بن سعد حدیثی به نقل از یونس بن یزید از زهری نقل می‌کند و راویان دیگری همان حدیث را از ابراهیم از زهری نقل کرده‌اند، می‌توان احتمال چنین تدلیسی از جانب لیث را در نظر گرفت.

در این مورد خاص، آنچه این احتمال را تقویت می‌کند این است که در سوی دیگر نمودار (منتهی الیه سمت راست) شاهد آن هستیم که جمعی از راویان همشهری یونس بن یزید (محمد بن یزید از سلامه بن روح، هر دو ایلی) همان روایت را نه از یونس بن یزید، بلکه از «رفیق او» (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۲۲) عقیل بن خالد بن عقیل ایلی نقل می‌کنند. اگر یونس بن یزید چنین حدیثی را از زهری شنیده بوده است،

۱. باین همه خود ابن مبارک و ابن حنبل و دیگران انتقاداتی به روایات او از زهری داشته‌اند (ن.ک: ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۶: ۳۹۱-۳۹۲).

چرا هیچ کس دیگر، از جمله همشهریانش این حدیث را از او شنیده بوده‌اند و فقط لیث بن سعد چنین حدیثی را از او شنیده است؟ مخصوصاً با توجه به این که فاصله میان سلامه بن روح و یونس کمتر از فاصله او با عقیل است. در واقع فاصله سلامه از عقیل آن قدر زیاد است که بسیاری از تراجم‌نگاران منکر سماع او از عقیل شده‌اند و به این دلیل متفردات سلامه از عقیل را منکر و ضعیف دانسته‌اند.^۱ شبیه همین فاصله زمانی را میان سلامه و راویش محمد بن عزیز ابلی هم می‌بینیم و به همین دلیل گفته شده که او هم هرگز چیزی از سلامه شنیده و کتابی از او نداشته است (ذهبی، ۱۳۸۲ ش، ۳: ۶۴۸). بنابراین هر چند خود عقیل بسیار توثیق شده است، طریق روایت حاضر از او در غایت ضعف است و نمی‌توان هیچ اعتنایی به آن کرد. می‌توان احتمال داد که محمد بن عزیز این روایت را از یکی از روایان مستقیم یا غیرمستقیم ابراهیم شنیده و آن را به عمویش سلامه نسبت داده است و مدعی شده که او هم این روایت را از عمویش عقیل نقل کرده است. همین خانوادگی بودن این اسناد^۲ قرینه مطمئنی بر وقوع چنین تدلیسی است.^۳

۱. خود ابن ابی حاتم رازی، که در «ما نحن فيه» روایت حاضر را از محمد بن عزیز از سلامه نقل می‌کند، در الجرح والتعديل ذیل عنوان سلامه بن روح مطالبی در تضعیف او، مخصوصاً روایاتش از عقیل نقل کرده است، بدون آن که هیچ دفاعی از او بکند یا مطلب مثبتی درباره‌اش نقل کند (ن. ک: رازی، ۱۲۷۱ ش، ۴: ۳۰۱). مهم‌ترین نکته در این میان آن است که با توصیفات او جای شکی باقی نمی‌ماند که سلامه هرگز عقیل را ندیده بوده است. به طور کلی متفردات سلامه از عقیل را منکر و ضعیف شمرده‌اند که از جمله این متفردات روایت «اکثر اهل الجنة البله» است (ن. ک: ابن عدی، ۱۴۱۸ ق، ۴: ۳۲۹). ابن شاهین نام او برادرزاده‌اش محمد بن عزیز را در زمرة ضعفاء و کذابین آورده است (ن. ک: ابن شاهین، ۱۴۰۹ ق، ۱۰۳، ۱۷۰). چنان که ابن جوزی هم نام او را در الضعفاء والمترکین آورده است (ن. ک: ابن جوزی، ۱۴۰۶ ق، ۲: ۸).

۲. درباره مشکوک بودن اسناد خانوادگی، ن. ک: Schacht, 1979, 170.

۳. عین همین سند را در یک روایت دیگر مرتبط با بحث تحریف هم می‌یابیم. منابع اهل سنت روایتی را (با سند یونس از زهری از عبیدالله از ابن عباس) با این مضمون نقل کرده‌اند که پیامبر در مواردی که دستور خاصی از جانب خدا نداشت، موافق اهل کتاب عمل می‌کرد (ن. ک: طحاوی، ۱۴۱۵ ق، ۹: ۲۶۷). طحاوی پس از نقل این روایت، با سند خانوادگی محمد بن عزیز از سلامه بن روح از عقیل بن خالد از زهری از عبیدالله از ابن عباس، همان روایت را با این افزوده نقل می‌کند که در ادامه شخصی پرسید: «چگونه چنین چیزی را درباره رسول خدا (ص) می‌پذیرید و او را دوستدار تبعیت از اهل کتاب معرفی می‌کنید، با این که می‌دانید آن‌ها کتابشان را تبدیل کردند و از مواضعش تحریف کردند و آن را به بهای اندکی فروختند و با این که از او روایت می‌کنید؟» (همان). در اینجا معلوم نیست شخصی که این سوال را مطرح می‌کند، مخاطبش کیست و در زمان کدام راوی این سوال را مطرح کرده است. مهم این است که این روایت تنها با این سند دارای این افزوده است و این بدان معنا است که محمد بن عزیز با سلامه بن روح از تحریف باوران پروپاقرص بوده‌اند و احتمالاً یکی از همین دو این اشکال را به روایت بالا، در قالب سخن یک مستشکل، افزوده است. (برای دیدن نمونه دیگری از اشکال‌های ساختگی این

بنابراین تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که طریق لیث به زُهری و عقیل به زُهری، به احتمال قوی شکل‌های اصلاح‌شده طرق این راویان به ابراهیم بن سعد از زُهری است. در این میان تنها باقی می‌ماند سند دیگر بخاری متشکل از ابوالیمان از شعیب بن ابی حمزه از زُهری. اگر از فاصله زمانی میان خود بخاری و ابوالیمان - بخاری در زمان مرگ ابوالیمان تنها ۱۷ سال داشته است - صرف نظر کنیم و آن را به حساب وضعیت خاص بخاری در نقل از طبقات قبل از خود بگذاریم (ن.ک: پاکتچی، ۱۳۸۱ش، ۴۵۶)، باز هم درباره منقولات ابوالیمان از شعیب از زُهری آن قدر حرف و حدیث در منابع کهن وجود دارد که مطمئن شویم، به رغم توثیقات منابع رجالی، او نیز در کار تدلیس اسناد بوده است.

اولین نکته هشدار دهنده درباره منقولات ابوالیمان از شعیب را ابن حنبل به این صورت بیان کرده است که هرچند شعیب در نقل حدیث و اجازه روایت از خودش بسیار سختگیر بوده و به دیگران می‌گفته است از من روایتی نقل نکنید، ابوالیمان در این قضیه بسیار سهل‌گیر بوده و آزادانه از شعیب روایت نقل می‌کرده و در توجیه این کار می‌گفته است شعیب در هنگام مرگش کتاب‌هایش را در اختیار ما گذاشت و گفت آزادید که این‌ها را از من نقل کنید. به دلیل این سهل‌انگاری است که احمد درباره او می‌گوید: «هُوَ يَقُولُ: أَخْبَرْنَا شُعَيْبٌ وَاسْتَحَلَّ ذَلِكَ بِشَيْءٍ عَجِيبٍ» (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۸: ۴۰۰).

اما آنچه برای بحث ما مهم‌تر است این‌که نمونه‌های آشکاری از تدلیس او در نقل‌هایش از شعیب از زُهری حتی برای عالمان متقدم آشکار شده بوده است. به‌گونه‌ای که او روایتی را که یک‌بار از طریق «شُعَيْبٌ عَنِ ابْنِ أَبِي حُسَيْنٍ عَنْ أَنَسٍ» نقل کرده بوده، بعدها از طریق «شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ» نقل کرده و راویان را به تحیر درافکنده است. وقتی از احمد بن حنبل در این باره پرسیده‌اند با قاطعیت طریق دوم را رد کرده و برای آن‌که اتهامی متوجه ابوالیمان نشود، این دوگانگی را چنین توجیه کرده است که «کتاب شعیب از ابن ابی حسین ضمیمه کتاب زُهری بوده است» و از این رو ابوالیمان اشتباهاً حدیث ابن ابی حسین را به زُهری نسبت داده است. ابوزرعه که این سخن را از ابن حنبل می‌شنود، آشکارا متوجه می‌شود که ابن حنبل تنها در حال توجیه و محمل‌تراشی برای تبرئه ابوالیمان از اتهام تدلیس است (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۸: ۴۰۱).

با این حال آنچه محققان (از جمله خود ذهبی) را مطمئن می‌کند که ابوالیمان در این کار

تعهد داشته و در واقع دست به تدلیس زده، این است که وقتی این اختلاف را به خود او گوشزد کرده‌اند طریق ابن ابی‌حسین را اشتباه خوانده و اصرار کرده است که طریق درست همان طریق زُهری است. این نشانه آن است که ابوالیمان اصرار داشته است که با جایگزین کردن زهری به جای ابن ابی‌حسین به روایت خود اعتبار بیشتری بدهد. ذهبی پس از نقل همه این مطالب می‌گوید: «قُلْتُ: تَعَيَّنَ أَنَّ الْحَدِيثَ، وَهَمَّ فِيهِ أَبُو الْيَمَانِ وَصَمَّمَ عَلَى الْوَهْمِ؛ لِأَنَّ الْكِبَارَ حَكَمُوا بِأَنَّ الْحَدِيثَ مَا هُوَ عِنْدَ الزَّهْرِيِّ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ» (همان).

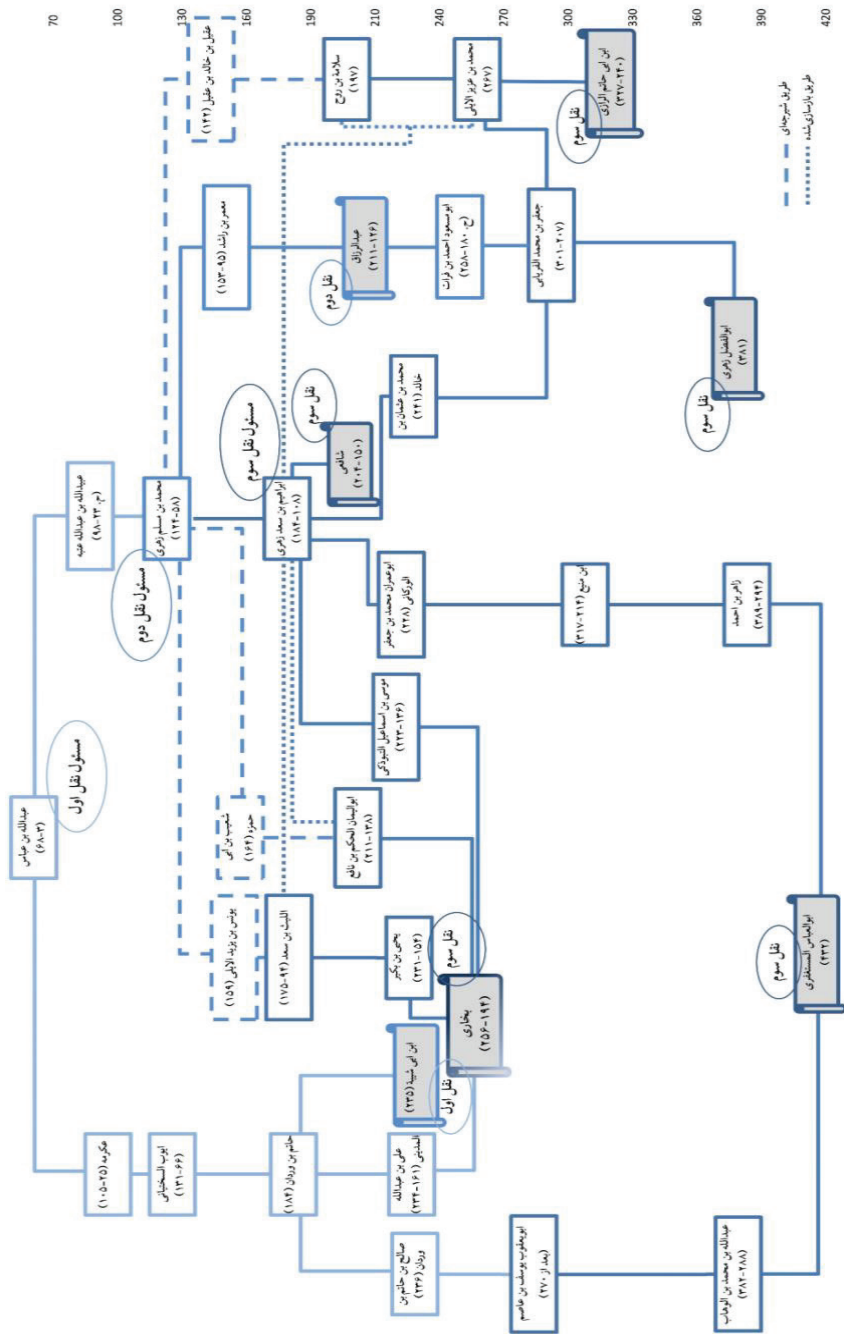
با چنین سوء سابقه‌ای در تدلیس و جایگزین کردن راویان ضعیف با زُهری، در مورد روایت مورد بحث خودمان هم با توجه به قراین و شواهدی که پیش از این ذکر شد می‌توانیم مطمئن باشیم که او برای تقویت روایتی که احتمالاً از طریق راوی دیگری از ابراهیم (یا حتی شاید مستقیماً از ابراهیم) از زهری شنیده بوده، آن راوی و ابراهیم را دور زده و آن روایت را به شعیب از زهری نسبت داده است. از آنجاکه شعیب یکی از ۶ راوی برتر زهری (در کنار معمر، یونس، عقیل، مالک، و ابن‌عینه) بوده و با توجه به جایگاه رفیعی که شعیب در نقل حدیث داشته است (ذهبی، ۱۴۲۷ق، ۶: ۵۹۳)، اما ابراهیم (و حتی پدرش) چنین اعتباری نداشته‌اند، طبیعی است که کسی مانند ابوالیمان ترجیح بدهد سند روایتی را که از طریق «ابراهیم عن الزهری» شنیده است تغییر دهد و ادعا کند که آن را از طریق «شعیب عن الزهری» شنیده است. در اینجا هم، مثل تدلیس‌های راویان قبلی، همین که هیچ راوی دیگری چنین حدیثی را از شعیب نشنیده و روایت نکرده است، شاهد دیگری بر وقوع چنین تدلیسی از جانب ابوالیمان است.

اکنون با اطمینان بسیار بالایی می‌توانیم ادعا کنیم که بر اساس تحلیل هم‌زمان متن و اسناد، روشن می‌شود که ترتیب «نقل اول ← نقل سوم ← نقل دوم» که نگاه نخست از تحلیل اسناد صرف برداشت می‌شد، پذیرفتنی است و آنچه «واقعا رخ داده» همان ترتیبی است که بر اساس تحلیل متن بدان رسیده بودیم: «نقل اول ← نقل دوم ← نقل سوم».

اگر بخواهیم این موضوع را بر اساس اتفاقی که در سلسله راویان رخ داده توضیح دهیم، همه چیز به سه «حلقه مشترک» موجود در این شبکه راویان و نقش هر کدام از آن‌ها در این تحولات مربوط می‌شود. حلقه مشترک نخست ما (به اصطلاح ینبل: حلقه مشترک زهری) خود ابن‌عباس است که به احتمال بسیار قوی نقل اول از او

صادر شده است. حلقه مشترک دوم (به اصطلاح ینیل: حلقه مشترک اصلی) زُهری است که به احتمال قوی نقل دوم حاصل افزوده‌های او در نقل اول است و این با تحولات رخ داده در اوایل قرن دوم هم سازگار است. این نقل دوم از زهری به معمر و از معمر به عبدالرزاق رسیده و در المصنف او به همان شکل ثبت و ضبط شده است. اما حلقه مشترک سوم (به اصطلاح ینیل: حلقه مشترک فرعی^۱) ابراهیم بن سعد است که همان نقل دوم را احتمالاً به طور غیرمستقیم (مثلاً از پدرش یا از صالح بن کیسان) شنیده و پس از انجام اصلاحات و تغییراتی در آن نقل سوم را پدید آورده و مدعی شده است که آن را مستقیماً از زهری شنیده است. عده‌ای از راویان ابراهیم (مثل شافعی، ورکانی و تبوذکی) این نقل سوم را با همان طریقی که ابراهیم ادعا کرده به زهری رسانده و روایت کرده‌اند؛ اما برخی دیگر از راویان (از جمله لیث بن سعد، ابوالیمان و سلامه بن روح) چون نقل ابراهیم از زهری را قوی و قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، طریقی اصلی‌شان را پنهان کرده و با تدریس آن را به نقل از یکی از راویان موثق زهری (به ترتیب یونس بن یزید، شعیب بن ابی حمزه و عقیل بن خالد) روایت کرده‌اند. حاصل آن که شکل نهایی این روایت را، که صریحاً دال بر وقوع تحریف در تورات است، باید مربوط به اواخر قرن دوم دانست که با توجه به یافته‌های فصل قبل دور از واقع نمی‌نماید. این نشانه آن است که پیش از طرح اتهام تحریف در مجادلات بین‌الادیانی زمان مأمون (آغاز قرن سوم)، در محافل درون‌دینی مسلمانان در اواخر قرن دوم زمزمه‌های تحریف در حال تبدیل شدن به ظن‌هایی بلندتر بوده است.

با این اطلاعات اکنون باید نمودار قبلی را به گونه‌ای که نزدیک‌تر به واقعیت است از نو ترسیم کنیم که حاصل چیزی شبیه به نمودار شماره ۲ خواهد بود. در این نمودار، خطوط رسم شده با خط چین همان مسیرهای شیرجه‌ای هستند که در اسناد روایات مطرح شده و خطوط نقطه‌چین نشان‌دهنده طرق واقعی آن ناقلان هستند.



نمودار شماره ۲: شبکه بازسازی شده راویان روایت ابن عباس

دوفصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث، سال ششم، شماره اول (پیاپی ۱۱)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

۳. نتیجه‌گیری

۱. تعداد روایات حاکی از تحریف تورات (و/یا انجیل) در منابع اسلامی بسیار اندک است و به‌زحمت به تعداد انگشتان دو دست می‌رسد؛ در مقابل، تعداد روایاتی که بر عدم تحریف آن کتاب‌ها صحه می‌گذارند بسیار زیادند. اما در میان همان معدود روایات حاکی از تحریف هم، میزان دلالت همه آن‌ها بر این موضوع به یک اندازه نیست. در این مقاله دو روایتی که حاوی بیشترین صراحت در تأیید انگاره تحریف هستند، به منظور تاریخ‌گذاری این احادیث مورد تحلیل سندی و متنی قرار گرفتند و نتایجی به دست آمد که با یافته‌های پیشین درباره تاریخ انگاره تحریف در جهان اسلام هماهنگ است؛ به این معنا که تاریخ یافته‌شده برای مضامین تحریف‌باورانه این روایات، با تاریخ تحریف‌باوری در جهان اسلام همخوان است.

۲. نخستین روایت تحریف‌باورانه مورد بررسی در این مقاله روایت ویل از عثمان بود که بررسی‌ها نشان داد در هیچ منبعی پیش از تفسیر طبری نقل نشده و به دلیل ضعف اسناد در منابع پس از طبری هم مورد اقبال عالمان مسلمان قرار نگرفته است. تاریخ پیشنهادی این مقاله برای شکل‌گیری روایت ویل، بر اساس نقد منبع، میانه‌ها تا اواخر قرن سوم هجری است؛ یعنی دوران تثبیت انگاره تحریف بائیل در جهان اسلام.

۳. روایت دوم از ابن عباس و در نهی از مراجعه به اهل کتاب، که برخلاف روایت قبلی به‌وفور در منابع اسلامی نقل شده است، به سه شکل متفاوت و از طرق مختلف در منابع کهن نقل شده و تحلیل‌های سندی و متنی نشان می‌دهد که ساده‌ترین شکل این روایت، که خالی از عبارات تحریف‌باورانه است، به قرن اول بازمی‌گردد؛ در آغاز قرن دوم، شکل دیگری از آن با اندک تغییراتی توسط ابن شهاب زهري نقل می‌شود که باز هم دلالت صریح بر تحریف بائیل ندارد؛ اما نهایتاً در اواخر قرن دوم، ابراهیم بن سعد زهري متناسب با مقتضیات زمانه، مضامینی تحریف‌باورانه به این روایت افزوده و از آن پس، این شکل روایت به‌وفور در منابع اسلامی نقل و بازگو شده است. تغییرات اخیر در دورانی اتفاق افتاده‌اند که نخستین زمره‌های تحریف‌باوری در میان مسلمانان آغاز شده است. بنابراین، تاریخ‌گذاری پیشنهادی با تاریخ تحولات فکری در جهان اسلام هماهنگ است.

منابع

قرآن کریم.

- آقایسی، سیدعلی، «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد نقد و بررسی روش شناسی خوئیرینیل»، علوم حدیث، ۱۳۸۵ش، ش ۴۱، صص ۱۴۵-۱۶۸.
- _____، «پدیده‌ی حلقه‌ی مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، مطالعات تاریخ اسلام، ۱۳۸۹ش، ش ۷، صص ۲۵-۵۲.
- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، کتاب المصنف فی الاحادیث والآثار، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی، الضعفاء والمتروکون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد، الطبقات الکبری، القسم المتمم لتابعی أهل المدينة ومن بعدهم، مدینه، مکتبه العلوم والحکم، ۱۴۰۸ق.
- ابن شاهین، عمر بن احمد، تاریخ أسماء الضعفاء والکذابین، بی جا، بی نا، ۱۴۰۹ق.
- ابن عدی، ابواحمد جرجانی، الکامل فی ضعف الرجال، بیروت، کتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ابن معمر، عبدالعزیز بن حمد، منحة القریب المجیب فی الرد علی عباد الصلیب، ریاض، الأمانة العامة، ۱۴۱۹ق.
- ابن منذر، ابوبکر محمد بن ابراهیم، کتاب تفسیر القرآن، مدینه، دارالمآثر، ۱۴۲۳ق.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، فضائل القرآن، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق.
- احمدی، محمد حسن، مسئله شناسی تحریف، قم، انتشارات دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۳ش.
- اسپیت، مارستن، «وصیت سعد بن ابی وقاص: رشد یک روایت»، در موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور، به کوشش و ویرایش مرتضی کریمی نیا، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد و ذیوله، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- پاکتچی، احمد، «بخاری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱ش، ج ۱۱، صص ۴۵۶-۴۶۴.
- توفیقی، حسین، تفسیر پنج موضوع قرآنی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵ش.
- جرجانی، ابواحمد بن عدی، الکامل فی ضعف الرجال، بیروت، کتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- حویسی حجازی، ابواسحاق محمد، نثل النبال بمعجم الرجال الذین ترجم لهم فضیلة الشیخ المحدث أبو إسحاق الحویسی، مصر، دار ابن عباس، ۱۴۳۳ق.
- دارمی، ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی. عربستان، دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- ذهبی، شمس الدین، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.
- _____، الرواة الثقات المتکلم فیهم بما لا یوجب ردهم، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- _____، تذکره الحفاظ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- _____، سیر اعلام النبلاء، قاهرة، دارالحدیث، ۱۴۲۷ق.
- رازی، ابن ابی حاتم، الجرح والتعدیل، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۲۷۱ق.
- _____، تفسیر القرآن العظیم، عربستان، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
- زهری، ابوالفضل عیبالله بن عبدالرحمن، حدیث الزهری، ریاض، أضواء السلف، ۱۴۱۸ق.
- سلامی، احمد؛ یازی، سید محمدعلی، «مقصود از تورات و انجیل در قرآن»، پژوهش های قرآنی، ۱۳۹۷ش، ش ۸۶، صص ۷۶-۱۰۱.

- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- جامع الاحادیث ویشتمل علی جمع الحوامع للإمام السیوطی والجامع الأزهر وکنوز الحقائق للمناوی والفتح الکبیر للنبهانی، فریق من الباحثین بإشراف الأستاذ الدكتور علی جمعة الشافعی (مفتی الیدار المصریة)، بی جا، بی نا، ۱۴۲۳ق.
- شافعی، محمد بن ادیس، الام، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
- شونلر، گرگور، «مقایسه تورات شفاهی و حدیث در نقل و روایت، منع نگارش، و تدوین و تنسیق؛ گزارش، نقد و ترجمه»، ترجمه لیلا هوشنگی، علوم حدیث، ۱۳۸۸ش، ۵۴، صص ۲۱۱-۲۲۷؛ بازچاپ در، موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی، خاستگاهها و سیر تطور. به کوشش و ویرایش مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.
- شولر، گریگور، شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۹۳ش.
- صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، هند، مجلس علمی، ۱۴۰۳ق.
- طباطبایی، محمدعلی، «بررسی زمینه های تاریخی اعتقاد به تحریف تورات و انجیل در میان مسلمانان نخستین»، رساله دکتری با راهنمایی دکتر محمدعلی مهدوی راد، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، ۱۳۹۶ش.
- _____، «تحلیلی زبان شناختی- تاریخی از معنای «تحریف» در قرآن و روند تحول معنایی آن پس از قرآن»، پرتو وحی، ۱۳۹۷ش، ۹، صص ۳۳-۴۶.
- _____، «سیر تاریخی پژوهش های غربی درباره انگاره اسلامی تحریف بائبل»، مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس، ۱۳۹۷ش، ۱، صص ۴۹-۸۲.
- _____، «دین پژوهی ایرانی و مشکل معادل گزینی؛ پیشنهاد معادل های پارسی برای چند اصطلاح ادیان»، آینه پژوهش، ۱۳۹۷ش، ۱۷۳، صص ۳۳-۴۶.
- _____؛ مهدوی راد، محمدعلی، «تاریخ انگاره تحریف بائبل در مجادلات مسیحی- اسلامی»، تاریخ اسلام، ۱۳۹۷ش، ۷۴، صص ۱۳۷-۱۸۰.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد، شرح مشکل الآثار، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.
- فاریاب، محمد حسین، «تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن»، معرفت، ۱۳۸۸ش، ۱۴۳، صص ۱۳۷-۱۵۳.
- لحیانی، فیصل بن عابد، «المرویات الموقوفة المسندة للخلفاء الراشدين الثلاثة الأول وبقية العشرة رضی الله عنهم فی التفسیر؛ جمع ودراسة و تخریج من كتب التفسیر بالمأثور، و مسانید الصحابة المشهورة، والكتب الستة، وأبواب التفسیر فی المصنفات الحدیثیة، من أول القرآن الکریم إلى نهاية سورة طه»، رساله دکتری، مکه، جامعه أم القرى، ۱۴۲۳ق.
- متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
- مستغفری، ابوالعباس جعفر بن محمد، فضائل القرآن، بیروت، دار ابن حزم، ۲۰۰۸م.
- مسعودی، فروغ؛ صادق نیا، مهرب، «الهامی بودن تورات به روایت قرآن کریم و سنت دینی یهود»، پژوهش های ادیان، ۱۳۹۶ش، ۱۰، صص ۲۵-۰۴.
- مسلم نیشابوری، ابوالحسن، صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- موتسکی، هارالد، حدیث اسلامی، خاستگاهها و سیر تطور، به کوشش و ویرایش مرتضی کریمی نیا، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.
- نسائی، احمد بن شعیب، السنن الكبرى، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.

نیل‌ساز، نصرت، «تاریخ‌گذاری احادیث بر اساس روش ترکیبی تحلیل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۰ش، سال ۴۴، ش ۱، صص ۱۲۷-۱۴۹.
 ینبل، خوتیر، «برخی شیوه‌های تحلیل اسناد با تکیه بر روایاتی با مضمون تحقیرآمیز درباره زن در کتاب‌های حدیثی»، ترجمه سیدعلی آقایی، در هارالد موتسکی، حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور. به کوشش و ویرایش مرتضی کریمی‌نیا، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.

Burton, John "The Corruption of the Scriptures," *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* 4, 1992, pp. 95-106.

Di Matteo, Ignazio. "Il Tahrif od Alterazione Della Bibbia Second I Musulmani," *Bessarione* (Rome) 38, 1922, pp. 64-111; 233-260.

Juynboll, G.H.A, *Encyclopaedia of Canonical Hadith*, Leiden, Brill, 2007.

Muir, William, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*, 2nd ed, London, Allahabad, 1850.

Nickel, Gordon, *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'ān* (History of Christian-Muslim Relations, vol. 13), Brill: Leiden, 2011.

Reynolds, Gabriel Said, "On the Qur'ānic Accusation of Scriptural Falsification (*Tahrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic," *Journal of the American Oriental Society* 130, 2010, pp. 189-202.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*. Berlin; New York: de Gruyter. 1991.

Watt, W. Montgomery, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible," *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 16, 1956, pp. 50-62.