



Comparative History of the Ideas on Biblical Falsification in Shi'ite and Sunni Exegeses

Muhammad Ali Tabataba'ii (Mihرداد)¹
Abd ul-Hadi Mas'udi²
Muhammad Ali Mahdawi Rad³

Received: 24/06/2019 | Accepted: 12/10/2019

Abstract

Today the idea of falsification of Jewish and Christian scriptures seems so evident that it might be hard to believe once it was not a commonly held perception among Muslims. Using the research method of "history of ideas", this study aims to analyze the history of the genesis and development of the Sunni and Shi'ite exegetical traditions. This study reveals that Sunni and Shi'ite traditions had two distinct approaches to the idea of Biblical falsification, however, they have finally reached a commonly held view. The overall process of this paradigm can be displayed by the pattern of "silence-murmur-new paradigm"; though the details of this procedure including the genesis history of each procedure, the cause of shift from one procedure to another, and even the number of procedures are not common in Sunni and Shi'ite exegetical movements. Depicting a detailed and thorough picture of the above procedures, this article attempts to compare the two above perceptions.

Keywords: Historical Classification, Falsification (Tahrif), Torah, Gospel, Exegesis, History of Ideas

¹ Researcher, Research Center of the Qur'an and Hadith, Tafsir Ahl al-Bayt Research Institute, | Email: tabatabae.ma@riqh.ac.ir

² Associate Professor, University of the Qur'an and Hadith, | Email: masoudi@qhu.ac.ir

³ Associate Professor, University of Tehran-Pardis-e Farabi, | Email: mahdavidrad@ut.ac.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تاریخ تطبیقی انگاره تحریف بایبل در تفاسیر شیعه و اهل سنت

محمدعلی طباطبایی (مهرداد)^۱

عبدالهادی مسعودی^۲

محمدعلی مهدوی‌راد^۳

تاریخ ارسال: ۹۸/۰۴/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۲۰

چکیده

انگاره محرف بودن کراسه‌های^۴ یهودی-مسیحی امروزه چنان بدیهی به نظر می‌رسد که شاید نتوان باور کرد زمانی چنین انگاره‌ای در میان مسلمانان رایج نبوده باشد. این پژوهش در پی آن است تا با استفاده از روش پژوهش در «تاریخ انگاره‌ها» (History of Ideas) تاریخ پیدایش و تکامل این انگاره را به شکلی تطبیقی در تفاسیر شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار دهد. طی این بررسی مشخص می‌شود که این انگاره در هر یک از دو جریان تفسیری، سرگذشتی متفاوت را پشت سر گذاشته است؛ اما هر دو تقریباً در یک زمان به یک نقطه مشترک رسیده و در همان جا تثبیت شده‌اند. شکل کلی این مسیر را می‌توان با استفاده از الگوی سکوت، زمزمه، همهمه و پارادایم تحریف‌باوری ترسیم کرد؛ اما جزئیات این مسیر، شامل تاریخ پیدایش هر یک از مراحل، چرایی انتقال از یک مرحله به مرحله بعدی و حتی تعداد مراحل در دو جریان تفسیری شیعی و سنی یکسان نیست. این مقاله با ارائه تصویری جزئی‌نگر از این مراحل، به مقایسه این دو تصویر با یکدیگر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: دوره‌بندی تاریخی، تحریف، تورات، انجیل، تفسیر، تاریخ انگاره

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، پژوهشکده تفسیر اهل بیت (ع) | tabatabae.ma@riqh.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث | masoudi@qhu.ac.ir

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

۴. کراسه در زبان پارسی سره، به معنای «متن مقدس» است. برای اطلاعات بیشتر ن. ک: طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۳۶-۴۰

مقدمه

انگاره محرف بودن بایبل (تورات یا انجیل) امروزه چنان در میان مسلمانان رایج است که ممکن است بسیاری بر این گمان باشند، چنین انگاره‌ای از آغاز در تمام تفاسیر قرآن وجود داشته است. با این حال، بررسی در زمانی این موضوع در تفاسیر اسلامی، از کهن‌ترین آنها تا قرن پنجم هجری، نشان می‌دهد که این انگاره نیز مانند بسیاری دیگر از انگاره‌ها دارای سیری پرفراز و نشیب از زمان پیدایش تا تکامل تدریجی و نهایتاً رسیدن به شکلی تثبیت شده پشت سر گذاشته است. اما این بدان معنا نیست که این سیر در تفاسیر شیعه و اهل سنت لزوماً به یک شکل بوده است. طبیعی است که بر اساس شرایط خاصی که مفسران هر کدام از دو مذهب داشته‌اند، تحت تأثیر عواملی متفاوت و در نتیجه با طی کردن تاریخی متفاوت، به نقطه مشترکی که امروزه می‌شناسیم رسیده باشند. هدف این مقاله، بررسی این دو خط سیر متفاوت در دو جریان تفسیری شیعه و اهل سنت است. این بررسی نشان می‌دهد که تاریخ این انگاره در هر دو جریان در کلیات مشابه است؛ یعنی در هر دو جریان تفسیری شاهد یک مرحله اولیه هستیم که در آن هیچ حرفی از تحریف تورات یا انجیل در میان نیست (مرحله سکوت)؛ بعد به دورانی می‌رسیم که در میان مفسران استثنائاتی ظهور می‌کنند که به گونه‌ای مبهم، از وقوع نوعی تحریف در آن کتاب‌ها خبر می‌دهند (مرحله زمزمه) و سرانجام نوبت دورانی فرامی‌رسد که ما آن را پارادایم تحریف‌باوری می‌نامیم. تا آنجا که به این تصویر کلی مربوط می‌شود، هر دو جریان تفسیری شیعه و اهل سنت با یکدیگر مشابه‌اند؛ اما اگر این تصویر کلی را با ریزینی مورد دقت قرار دهیم، درمی‌یابیم که این دو جریان در بسیاری از جزئیات با یکدیگر متفاوتند؛ از جمله زمان انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر، چرایی این انتقال‌ها و حتی تعداد مراحل.

به سبب وجود چنین تفاوت‌هایی مهم، نمی‌توانیم بررسی خود را بر اساس مراحل پیش‌گفته تنظیم کنیم؛ بلکه به نظر می‌رسد، بهتر آن است که ابتدا جزئیات این سیر تاریخی را در تفاسیر اهل سنت - که دارای پیچیدگی‌های بیشتری است - مورد بررسی قرار دهیم و بعد، به سراغ تفاسیر شیعی برویم و آن را با مراحل طی شده در تفاسیر اهل سنت مقایسه کنیم.

۱. سیر تحریف باوری در تفاسیر اهل سنت

تا آنجا که به تفاسیر اهل سنت مربوط می‌شود، بهترین راه دست‌رسی ما به آرای مفسران دو قرن نخست، کتاب ارزشمند تفسیر طبری است؛ زیرا چنان‌که سرگین که -شاید بتوان او را پرتلاش‌ترین و یکی از شورمندترین محققان سنتی دانست- و می‌کوشید حتی‌الامکان از اصالت منابع کهن دفاع کند، اذعان می‌کند: بیشتر تفاسیر دوران اموی و اوایل دوران عباسی (قرن اول و دوم هجری) از میان رفته‌اند (سرگین، ۱۴۱۱، ۸۳/۱). به همین دلیل است که می‌بینیم بیشتر آثار تفسیری که او در این بخش معرفی می‌کند، مبتنی بر منقولات طبری و دیگر مفسران قرون بعدی از آنهاست و نه کتابی که از خود آنان بر جای مانده باشد. سرگین تنها دو کتاب مجاز القرآن/بوعییده (۲۱۰ق) و معانی القرآن/فراء (۲۰۷ق) را آثار بازمانده از آن دوره معرفی می‌کند (همان). بنابراین، یکی از بزرگ‌ترین منابع ما در این پژوهش، تفسیر ارزشمند طبری است که به مثابه گنجینه‌ای از آرای تفسیری متقدم ایفای نقش می‌کند. گذشته از تشکیک‌های به‌جای محققان درباره آن‌چه در این تفسیر به/بن عباس منسوب شده است (ن.ک: Berg, 2000)، بررسی‌های آتی نشان می‌دهد که اغلب، آن‌چه را او از مفسران قرن دوم نقل می‌کند، می‌توان محصول زمانی نزدیک به زمان زیست آن مفسران یا شاگردانشان دانست. از این رو، می‌توان با آن‌چه محققانی مانند هورست و/شتاوت درباره وثاقت نقل‌های طبری از تابعان (و نه صحابه) بیان کرده‌اند، موافق بود. بنابراین، تنها بررسی تفسیر طبری و روایاتی که از ده‌ها مفسر پیش از خود نقل کرده است، کافی است تا بتوانیم به تصویری نسبتاً دقیق‌تر از تحولات تفسیری سه قرن نخست دست یابیم. اما طبیعتاً هر تفسیر متقدم دیگری که در کنار تفسیر طبری بتواند اطلاعاتی درباره فضای تفسیری قرون نخست در اختیار ما بگذارد ارزشمند است؛ برای نمونه می‌توان از تفسیر مجاهد و تفسیر مقاتل بن سلیمان نام برد.

اکنون با تکیه بر این آثار، تلاش می‌کنیم به بازسازی تاریخ تحریف باوری در میان مفسران اهل سنت پردازیم. طبیعی است که برای این کار از مرحله سکوت آغاز می‌کنیم.

۱-۱. قرن اول: مرحله سکوت

بررسی مجموع آرای تفسیری نقل شده از مفسران قرون اول و دوم در تفسیر طبری

نشان می‌دهد که حجم آرای تحریف‌باورانه در میان این همه منبع تفسیری بسیار اندک است. از میان ده‌ها مفسر متقدمی که طبری دیدگاه‌هایشان را در تفسیر خود منعکس کرده است، تنها ۲۷ مفسر، سخنی در ارتباط با کراسه‌های پیشین گفته‌اند و از میان این تعداد، بیست مفسر هیچ حرفی از تحریف متنی به میان نیاورده‌اند و بیشینه درباره «کتمان» سخن گفته‌اند. به عبارت دیگر، از میان ۳۸۳۹۷ روایتی که طبری در تفسیر خود نقل کرده است، ۲۲۰ روایت از آنها مرتبط با کراسه‌های پیشین هستند که از این تعداد حداکثر پانزده روایت دلالت‌هایی تحریف‌باورانه دارند. بنابراین، از ده‌ها مفسری که طبری از آنها چیزی روایت کرده است، تنها در سخنان هفت مفسر می‌توان دیدگاه‌هایی یافت که به ظاهر یا به واقع حاکی از تحریف‌باوری هستند. این مفسران عبارتند از: ابن عباس، ابن مسعود، مجاهد، قتاده، سدی کبیر، ابن جریج و عبدالرحمن بن زید. از این هفت مفسر، تنها دو مفسر نخست، مربوط به قرن اول هجری می‌شوند و باقی مفسران همگی متوفای قرن دوم هجری هستند. بنابراین، در این جا ضرورت دارد که مستقلاً درباره این دو مفسر نامی قرن اول و دیدگاه‌شان درباره تحریف باییل تحقیق کنیم.

۱-۱-۱. ابن عباس

از شافعی نقل شده است که تنها حدود صد روایت تفسیری از هزاران روایت منسوب به ابن عباس، حقیقتاً از ابن عباس است (البیهقی، ۱۳۹۰، ۲/۲۳). درباره عوامل جعل و وضع احادیث به نام ابن عباس بسیار بحث شده است؛ اما به نظر می‌رسد بهترین نظر در این باب، همان دیدگاهی است که هربرت برگ در کتاب مفصل خود بدان رسیده است که تنها در بازه زمانی خاصی؛ یعنی از مدتی پیش از به قدرت رسیدن عباسیان تا زمان اندکی پس از آن، ابن عباس چنان اعتباری یافته بود که هر کس برای معتبر جلوه دادن سخنش، آن را به ابن عباس نسبت می‌داد (ن.ک: Berg, 2000). اگر به واقع چنین باشد، می‌توان اقوال و آرای منسوب به ابن عباس در منابع مختلف را نماینده دیدگاه‌های عالمان مسلمان در نیمه اول قرن دوم هجری دانست. با این همه، باز هم بی‌نیاز از بررسی آرای منسوب به ابن عباس درباره باییل نیستیم. برای این کار به تفسیر طبری بسنده نمی‌کنیم و مجموعه آرای منسوب به او در آثار مختلف را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اولین منبع مورد بررسی ما برای روایات تفسیری ابن عباس، کتابی است که عبد‌العزیز الحمیدی با عنوان *تفسیر ابن عباس و مرویاته فی التفسیر من کتب السنه*، بر اساس پانزده منبع روایی اهل سنت گرد آورده است (الحمیدی، بی‌تا، ۳۰ - ۳۱). الحمیدی در این کتاب، ۳۸۲ روایت تفسیری از ابن عباس را برگزیده است که در تمام آنها هیچ روایت تحریف‌باورانه‌ای دیده نمی‌شود.

منبع دیگر ما برای بررسی آرای تفسیری ابن عباس کتابی است که *راشد الرجال* با عنوان *تفسیر ابن عباس به روایت علی بن ابی طلحه* گرد آورده است. در کل این تفسیر که مشتمل بر ۱۴۶۰ روایت است، تنها چهار روایت تحریف‌باورانه دیده می‌شود. دو روایت ذیل دو آیه از آیات «یحرّفون» هستند که ابن عباس می‌گوید: «یعنی یحرفون حدود الله فی التوراه» (علی بن ابی طلحه، ۱۴۱۱، ۱۴۹ و ۱۷۳). اما این که منظور از «حدود الله» چیست، با توجه به روایت دیگری که ذیل آیه ۴۳ سوره مائده نقل شده، معلوم می‌شود که منظور از آن، احکام الهی در تورات است (همان، ۱۷۹) و این که منظور از این احکام دقیقاً کدام احکام است، از آن‌چه ذیل آیه ۴۱ سوره مائده نقل شده، معلوم می‌شود که منظور حکم رجم است (همان، ۱۷۸). طبق این روایت، حکم رجم دقیقاً در تورات مکتوب بوده است (چنان که امروز نیز هست) و منظور از تحریف این است که آنان از اجرای این حکم سر باز می‌زدند؛ اما وقتی پیامبر از آنان خواست تورات را بیاورند معلوم شد که حکم زنا در تورات رجم است. بنابراین، تا زمان علی بن ابی طلحه که به‌درستی یا نادرستی راوی تفسیر ابن عباس است، هیچ حرفی از وقوع دست‌برد یا جعل یا سایر تحریف‌های متنی در تورات نبوده است.

حدود دو قرن بعد از علی بن ابی طلحه، هنگامی که به طبری می‌رسیم، از مجموع ۵۸۳۵ روایتی که او از ابن عباس نقل می‌کند، ۲۹ روایت از آنها مرتبط به کراسه‌های پیشین است و از این ۲۹ روایت تنها سه روایت دلالت‌هایی تحریف‌باورانه دارند و بقیه با همان مضمون آشنای کتمان در ارتباطند.

از سه حدیث تحریف‌باورانه ابن عباس، یکی روایت ملوک است (الطبری، ۱۴۲۰، ۲۰۳/۲۳؛ نسائی، ۱۴۲۱، ۴۰۴/۵ و ۲۸۸/۱۰) که به‌رغم سند ظاهراً عالی و بی‌نقصش در هیچ‌یک از منابع روایی، تاریخی یا تفسیری پیش از نسائی (د. ۳۰۳ق) و طبری نقل نشده

است؛ با این که انتظار می‌رود دست کم در منابع تاریخی ذیل تاریخ مسیحیت و در منابع تفسیری ذیل آیه «رهبانیت» (حدید: ۲۷) به این روایت اشاره شده باشد؛ اما هیچ‌یک از جوامع حدیثی پیشین مانند موطأ مالک، مسند احمد و صحیحین آن را نقل نکرده‌اند؛ چنان که هیچ‌یک از تفاسیر پیشین مثل تفسیر مقاتل، تفسیر عبدالرزاق و تفسیر تستری که عمدتاً بر مبنای نقل روایات شکل گرفته‌اند، چنین روایتی را نقل نکرده‌اند. بنابراین، محتمل است که جاعل این روایت یکی از راویان اخیر، مثلاً فضل بن موسی یا به احتمال قوی تر حسین بن الحرث باشد.

از دو حدیث باقی‌مانده، یکی ذیل آیه ۷۸ سورة بقره است (همان، ۲۵۸/۲ - ۲۵۹) که موضوع آن نه یهودیان و نه تورات است؛ بلکه ظاهراً درباره قومی صحبت می‌کند که به هیچ‌یک از انبیا و کتب الهی ایمان نداشته‌اند و تنها از سر دغل‌بازی کتابی را که خودشان نوشته بودند، به شماری از مردم ناآگاه به عنوان کتاب خدا قالب کرده‌اند. روایت تحریف باورانه دیگری که طبری به نقل از ابن عباس آورده، ذیل آیه ۹۰ سورة بقره است که در آن از «تضییع تورات» سخن گفته می‌شود (همان، ۳۴۵/۲). روشن است که «تضییع»، لزوماً به معنای «تحریف» نیست؛ اما این که منظور ابن عباس از «تضییع تورات» چیست، با توجه به روایت دیگری از او روشن می‌شود که می‌گوید: بنی اسرائیل پس از موسی به دلخواه خویش به تورات عمل می‌کردند و به این طریق آن را ضایع نمودند، پس خدا آن را از میانشان برگرفت و به آسمان برد و بعدها دوباره آن را به عزیر نازل کرد (همان، ۲۰۲/۱۴). بنابراین، در این جا اصلاً موضوع سخن «تحریف تورات» نیست.

حاصل آن که، در میان تمام آن چه از ابن عباس به ما رسیده است، چه از طریق علی بن اب طلحه و چه از طریق دیگر راویانی که طبری از آنها نقل کرده است، هیچ روایتی وجود ندارد که نشان دهد ابن عباس یا راویان او در قرن دوم، معتقد به وقوع تحریف متنی در تورات بوده باشند؛ بلکه برعکس، ابن عباس از چهره‌هایی است که در میان مفسران به عنوان یکی از شاخص‌ترین چهره‌های قائل به تحریف معنوی شناخته می‌شود؛ چنان که ابن عطیه و ابن جوزی او را نماینده جبهه قائلان به تحریف معنوی معرفی می‌کنند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۱۶۸/۱، ۱۶۸/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۴۱۶/۱).

۲-۱-۱. ابن مسعود

طبری مجموعاً چهار روایت از ابن مسعود نقل کرده است که ارتباطی با تورات دارند. سه تا از آنها تحریرهای متفاوتی از یک روایت هستند که ذیل آیه ۱۷ سوره سجده به سه طریق مختلف رسیده‌اند و مضمون آنها این است که در تورات نوشته شده که برای شب‌زنده‌داران پاداشی در نظر گرفته شده است که هیچ چشمی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و به هیچ قلبی خطور نکرده است (الطبری، ۱۴۲۰، ۱۸۳/۲۰). از این روایت بر نمی‌آید که ابن مسعود نگاهی منفی به تورات داشته باشد.

اما روایت دیگری با سندی کاملاً متفاوت ذیل آیه ۱۶ سوره حدید نقل شده است که مضمونی تحریف‌باورانه دارد (همان، ۱۸۹/۲۳). این روایت دال بر جعل کتابی غیر از تورات، توسط بنی اسرائیل است و تلویحاً دلالت بر آن دارد که یک فرقه از یهودیان (صاحب القرن) تورات اصیل را در اختیار دارند؛ اما سایر فرقه‌ها فقط آن کتاب مجعول را دارند.

اگر در منابع پیش از طبری به عقب بازگردیم، تحریر اصلی این روایت را در الفتن نعیم بن حماد (د. ۲۲۸ق) می‌یابیم (نعیم بن حماد، ۱۴۱۲، ۱۶۰/۱) که در آن تحریر هیچ حرفی از تورات و بنی اسرائیل در میان نیست. طبرانی نیز در المعجم الکبیر این روایت را به طریقی کاملاً متفاوت نقل می‌کند که در آن نیز هیچ حرفی از تورات و بنی اسرائیل در میان نیست (الطبرانی، ۱۴۱۵، ۱۰۷/۹). با توجه به این که نعیم بن حماد حدود یک قرن پیش از طبری می‌زیسته است و با توجه به این که روایت نعیم نسبت به روایت طبری بی‌پیرایه‌تر و در عین حال کامل‌تر است، کاملاً معقول به نظر می‌رسد که روایت نعیم را اصل بدانیم و فرض را بر آن بگذاریم که مطالب مربوط به بنی اسرائیل و تورات بعدها به آن افزوده شده است. مخصوصاً با توجه به اسناد مشکوک روایت طبری که درباره آن گفته شده است: «ابو معشر مطالبی از ابراهیم نقل می‌کند که آن را به ابن مسعود می‌رساند، در حالی که هیچ اصلی ندارند و بیشینه به خود ابراهیم می‌رسند» (احمد بن حنبل، ۱۴۳۰، ۶۱/۱۷). درباره مغیره (مغیره بن مقسم الضبی، د. ۱۳۳ق) نیز گفته شده است که مدلس بوده است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ۴۶۴/۷) و جالب این که خود نعیم بن حماد نیز او را متهم به تدلیس کرده است (الذهبی، ۱۴۰۵، ۱۱/۶). راوی او، جریر بن عبد الحمید الضبی (د. ۱۸۸ق) نیز از جانب احمد بن حنبل متهم به اختلاط احادیث شده (ابن حجر العسقلانی، ۷۶۶/۲) و نهایتاً محمد بن حمید الرازی (د. ۲۴۸)، که

طبری این روایت را از او نقل می‌کند، نیز در فهرست ضعفا و معروحين / ابن عدی و ابن حبان آمده است (ابن حبان ۱۳۹۶، ۳۰۳/۲؛ ابن عدی ۱۴۱۸، ۵۲۹/۷). با چنین طریق پر اشکالی، مشکل بتوان مشخص کرد که آن افزوده تحریف باورانه دقیقاً در چه تاریخی و توسط چه کسی به روایت / ابن مسعود افزوده شده است؛ اما به نظر می‌رسد، این اتفاق در قرن دوم توسط یکی از راویان این دوران (مغیره، جریر یا ابن حمید) رقم خورده است.

اکنون می‌توان نتیجه گرفت: با توجه به این که در میان منابع تفسیری اهل سنت، تنها چند قول تفسیری تحریف باورانه وجود دارد که به مفسران قرن اول (ابن عباس و ابن مسعود) می‌رسد و بررسی‌های بالا نشان می‌دهد که این انتساب‌ها قابل پذیرش نیستند، پس در قرن نخست هیچ مفسری از اهل سنت نمی‌شناسیم که دم از وقوع تحریف در تورات و انجیل زده باشد. از این رو، ما قرن اول هجری را دوران سکوت می‌نامیم.

۲-۱. قرن دوم: مرحله زمزمه

از لحاظ آماری، در قرن دوم نیز قاطبه مفسران اهل سنت، که طبری آرای آنها را بازگو کرده است، درباره وقوع تحریف در تورات یا انجیل ساکتند. با این حال، در این قرن اتفاقات مهمی در جریان بود که باعث طرح نظریه‌ای خاص شد که بر دیدگاه تعدادی از مفسران اهل سنت در این باره تأثیر گذاشت. مهم‌ترین اتفاق مؤثر در موضوع بحث ما، نزاع عالمان اهل سنت بر سر جواز یا ممنوعیت کتابت حدیث بود. با داغ شدن بحث درباره این موضوع، عده‌ای از مخالفان کتابت حدیث، به این مطلب شناخته شده نزد مسلمانان متوسل شدند که یهودیان در کنار تورات، کتاب دیگری (به نام میشنا) نوشته‌اند و آیه ۷۹ سوره بقره که از نوشتن کتابی توسط یهودیان خبر می‌دهد، ناظر به همان کتاب است. به این ترتیب تا پایان قرن دوم، ایده «جعل» کتابی در کنار تورات توسط یهودیان نزد معدودی از مفسران باقی ماند؛ اما هم‌چنان دیدگاه کاملاً رایج و غالب در میان مفسران سراسر این قرن، اصیل‌انگاری بود و عمده اتهامی که متوجه یهودیان می‌شد، این بود که آنها به‌رغم در اختیار داشتن تورات اصیل آن را از دیگران پنهان می‌کرده‌اند. روشن است که حتی ایده «جعل» نیز مستلزم وقوع تحریف در خود تورات نیست، بلکه گویای آن است که در کنار تورات، کتاب دیگری نوشته شده که فاقد حجیت بوده است.

تمام پنج مفسر دیگری که قبلاً با استناد به تفسیر طبری آنها را صاحب دیدگاه تحریف باورانه معرفی کردیم، کسانی هستند که به گونه‌ای تحت تأثیر همین فضا چنان دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند. برای مثال: طبری از قناده (۱۸ق) نقل می‌کند که «تعدادی از بنی اسرائیل کتابی را با دست‌نشان نوشتند و گفتند این از جانب خداست؛ در حالی که از جانب خدا نبود» (الطبری، ۱۴۲۰، ۲/۲۷۱). سدی کبیر (۲۷ق) یک گام فراتر می‌رود و مخاطب یهودیان را در این قضیه، قوم عرب معرفی می‌کند (همان، ۲/۲۷۰) و سرانجام نوبت به ابن‌زید (۱۸۲ق) که می‌رسد داستان تقریباً کامل می‌شود: «یهودیان تورات را تحریف کرده بودند؛ به این معنا که حرام آن را حلال و حلال آن را حرام گردانده بودند و حق را در آن باطل و باطل را حق. وقتی که مُحِق با رشوه‌ای نزد آنان می‌آمد، کتاب‌الله را ظاهر می‌ساختند و وقتی که مُبطل با رشوه‌ای نزدشان می‌آمد، آن کتاب را درمی‌آوردند...» (همان، ۲/۲۴۶). در روایت دیگری از ابن‌زید تصریح شده است که «آن کتاب» چیزی به جز «المِثْناء» نبوده است که به گفته‌ی روایت بالا، یهودیان آن را نوشته بودند و حاوی احکامی جعلی بوده است، باید همان کتاب معروف یهودیان موسوم به «میشنا» (یا میشناه) باشد که به‌طور طبیعی تلفظ آن در عربی «المثنا» می‌شود (چنان‌که معادل کلمه عربی ثانی، در عبری شینی است).

«میشنا» نخستین نوشته یهودیان پس از تدوین بایبل عبری است که در اوایل قرن سوم میلادی نگاشته شد و هسته تلمود به‌شمار می‌رود. طبق اعتقادات یهودی، محتوای این کتاب تعالیم الهی است که خدا در کوه طور به همراه تورات بر موسی نازل کرد و قرن‌ها به‌صورت شفاهی و سینه به سینه در میان عالمان یهودی منتقل شد، اما در قرن سوم میلادی، زمانی که یهودیان بیم آن را داشتند که محتوای این سنت شفاهی - به قول یهودیان تورات شفاهی - از میان برود، سرانجام آن را مکتوب کردند و نام «میشنا» را بر آن گذاشتند. یهودیان معتقدند این کار به دست عالم بزرگ یهودی، یهودا هناسی انجام شد. شرح و تفسیری که در قرون بعد، عالمان یهودی بر میشنا نوشتند، «گمارا» نام گرفت و مجموع میشنا و گمارا شکل دهنده مجموعه بزرگ تلمود است که در کنار تورات دومین منبع استنباط احکام و عقاید یهودی محسوب می‌شود.^۱

^۱ . برای توضیحات بیشتر ن. ک: اشتاین‌سالتز، ۱۳۸۳، ۶۱ - ۶۹؛ برای مباحث انتقادی ن. ک: شولر، ۱۳۹۳، ۱۹۳ - ۱۹۵

به نظر می‌رسد، با انتشار اسلام در مهم‌ترین سرزمین‌های یهودی‌نشین - فلسطین و عراق - مسلمانان باید از همان دهه‌های نخست، نام این کتاب به گوششان خورده باشد و از جایگاه خاص آن نزد یهودیان مطلع شده باشند. با توجه به این که در قرآن هیچ نامی از این کتاب به میان نیامده است (بر خلاف تورات که بارها در قرآن ذکر شده است)، طبیعی است که مسلمانان نسبت به این کتاب موضع مثبتی اتخاذ نکرده باشند. شاهد این مطلب را می‌توان در منابع کهن اسلامی یافت. برای مثال، در غریب الحدیث *قاسم بن سلام* (۱۵۷ - ۲۲۴ق) از *عبدالله بن عمرو عاص* نقل شده است که یکی از نشانه‌های آخرالزمان این است که المثناء در ملاء عام قرائت می‌شود. وقتی از او می‌پرسند: المثناء چیست؟ می‌گوید: هر نوشته‌ای غیر از کتاب خدا (ابوعبید، ۱۴۰۴، ۳۰۸/۵). این روایت تلویحاً حاکی از آن است که خواندن هر نوشته‌ای غیر از کتاب خدا ناشایست است و بنابراین، احادیث نگاشته‌شده در میان مسلمانان در حکم میثنای نوشته‌شده در میان یهودیان است. *قاسم بن سلام* که نمی‌تواند چنین دلالتی را بپذیرد، پس از نقل روایت فوق می‌گوید: از یکی از کسانی که کتاب‌های کهن را می‌شناخت و می‌خواند، درباره المثناء پرسیدم و او گفت: «احبار و راهبان بنی اسرائیل پس از موسی در میان خودشان، کتابی بر اساس آنچه از غیر کتاب خدا می‌خواستند بنیان نهادند و نام آن را المثناء گذاشتند». سپس، *قاسم بن سلام* می‌گوید: «گویی منظورش این بود که آنان در آن کتاب بر خلاف کتاب خدا آنچه را می‌خواستند حلال کردند و آنچه را می‌خواستند حرام. بر این اساس، من معنای حدیث *عبدالله بن عمرو* را دریافتم که او گرفتن از اهل کتاب را روا نمی‌دانسته است و نزد خود او کتاب‌هایی از زمان جنگ یرموک بوده است که فکر می‌کنم این حرف را بر اساس شناختی که به آنها داشته، زده است. [پس وقتی] هیچ‌نهی از حدیث رسول الله [ص] و سنتش وجود ندارد، چگونه عمرو از [نگارش و نقل] آن نهی کند، در حالی که خودش از کسانی است که بیشتر این حدیث‌ها را از او نقل کرده‌اند؟!» (همان).

به‌رغم این دیدگاه *قاسم بن سلام*، به نظر می‌رسد منشأ این روایت، نزاع درباره کتابت حدیث در اوایل قرن دوم هجری باشد (شولر، ۱۳۹۳، ۲۱۵) و سازنده این روایت چون می‌دیده است که *عبدالله بن عمرو عاص* از شناخته‌شده‌ترین و پذیرفته‌ترین مراجع مطلع، درباره

کتاب‌های پیشین است، این سخنان را به عبد/الله نسبت داده است. مخالفان نگارش حدیث، روایات دیگری هم با همین مضمون، اما با انتساب به شخصیت‌های معتبرتری مثل عمر هم ساخته‌اند که در آنها نهی از کتابت حدیث صریح‌تر است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۱۴۳/۵). اگر چنین باشد، می‌توانیم مطمئن باشیم که دست کم از اوایل قرن دوم هجری مسلمانان «میشنا» را می‌شناختند و موضعی منفی نسبت به آن اتخاذ کرده بودند.

بنابراین، طبیعی است که در نخستین مراحل تکوین انگاره تحریف‌باوری، مسلمانان بار مثبت و بار منفی موجود در این بحث را میان تورات (که در قرآن تصویری مثبت دارد) و میشنا (که در قرآن هیچ نامی از آن به میان نیامده) تقسیم کرده باشند: تورات که قرآن آن را می‌ستاید، دست‌نخورده و کامل است و «میشنا» که یهودیان، آن را در کنار تورات جعل کرده‌اند و مشتمل بر احکامی مخالف احکام الهی است.

با توجه به اطلاعات بالا، عجیب نیست اگر ببینیم که/بن‌زید خود، یکی از مخالفان جدی نگارش حدیث بوده و منشأ بسیاری از روایات منع از کتابت حدیث به او می‌رسد (شولر، ۱۳۹۳، ۲۱۶). درواقع، کوبیدن بر طبل «جعل میشنا» از جانب/بن‌زید و هم‌فکرانش دلیل مشخصی داشته است: اثبات حرمت کتابت هر سخنی غیر از «کتاب‌الله».

۳-۱. قرن سوم و چهارم: مرحله مهمه

آن‌چه در «مرحله زمزمه» چشمگیر بود، این بود که به‌رغم ظهور معدود مفسرانی که دم از «جعل میشنا» می‌زدند، اعتبار خود تورات هیچ‌گاه به چالش کشیده نشد. اما از آغاز قرن سوم، اوضاع متفاوت می‌شود و ناگهان با ارائه تعریف‌هایی جدید از «تحریف» مواجه می‌شویم. موتور محرک این تعریف‌های جدید و دیدگاه‌های ناشی از آن، مناظرات اسلامی-مسیحی در دربار مأمون (خلافت: ۱۹۸ - ۲۱۸ق) بود. در آن مناظرات، پس از آن‌که متکلمان مسیحی بحث تحریف قرآن را پیش کشیدند، متقابلاً متکلمان معتزلی - که بیشتر دل‌مشغول عقل بودند تا نقل - در اعتبار تورات و انجیل تردید درافکندند و برای نخستین بار انگاره محرف بودن این کتاب‌ها را در عالم اسلام پدید آوردند. این رویداد مهم، به‌طور طبیعی در تفاسیر اهل سنت نیز تأثیر گذاشت. برای مثال، شافعی (۲۰۴ق)، که در *الرساله* هیچ حرفی از وقوع تحریف لفظی در تورات و انجیل نرده بود، در کتاب *الام* ضمن تفسیر آیات

فقهی، وصیت اهل کتاب برای تعلق ثلث اموالشان به مسائل مربوط به تورات و انجیل را، به دلیل وقوع «تبدیل» در آنها، غیرمجاز شمرد (الشافعی، ۱۴۱۰، ۲۲۶/۴)؛ چنان که شهادت آنان را هم به دلیل «تبدیل کتاب الله عز وجل» و این که «کتابی را به دستانشان نوشتند و گفتند آن از جانب خداست» ناروا دانست (همان، ۱۷/۷).

نمونه دیگر فراء (۲۰۷ق) است که در معانی القرآن ذیل آیه «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ...» (بقره: ۲۱۳) دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی این که اختلاف اهل کتاب به این معنا است که کتاب‌های یکدیگر را قبول ندارند و احتمال دوم این که اختلافشان مربوط به «تبدیل» است؛ چنان که «تورات تبدیل شد» (الفراء، ۱۹۸۰، ۱۳۱/۱). همین که فراء قول به تحریف را، دوم آورده است، نشان‌دهنده مرجوح بودن این قول نزد اوست، چنان که در سایر آیات هم نه تنها نشانه‌ای از گرایش او به تحریف متنی نمی‌بینیم؛ بلکه رگه‌هایی از اصیل‌انگاری را مشاهده می‌کنیم (همان، ۵۰/۱ و ۳۶۲/۲ و ۳۴/۳).

مورد جالب بعدی /ابوعبیده (۲۰۹ق) است که در تفسیر آیه «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» می‌گوید: «هادوا فی هذا الموضع: اليهود، والكلم: جماعة كلمة، يحرفون: يقلّبون ویغيرون» (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ۱۲۹/۱). در این جا هر چند او قضیه «تحریف» را به تورات و انجیل ربط نمی‌دهد، این که معنای «تحریف» را «برگرداندن و تغییر دادن» می‌داند، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه در آغاز قرن سوم این کلمه در حال یافتن معانی جدیدی بوده است. در تفسیر عبدالرزاق (۲۱۱ق)، به جز همان روایت جعل محور قتاده - که قبل اشاره شد - هیچ روایت تحریف باورانه دیگری یافت نمی‌شود؛ بلکه باز هم بیشینه روایات مبتنی بر اصیل‌انگاری است (الصنعانی، ۱۴۱۹، ۳۶۰/۱، ۴۰۰ و ۱۷/۲). /ابوعبید قاسم بن سلام (۲۲۴ق) در فضائل القرآن روایتی نقل می‌کند که طبق آن، حسن بصری تورات و انجیلی را که اهل کتاب می‌خوانند، بخشی از قرآن یا کتاب خدا به شمار می‌آورد (ابوعبیده، ۱۴۱۵، ۱۹۹). در تفسیر سعید بن منصور (۲۲۷ق)، روایاتی در مقابل رأی شافعی می‌بینیم که می‌گویند: تحلیف اهل کتاب به کتاب‌هایشان جایز است، چون تورات و انجیل از کتاب‌های خدا هستند (سعید بن منصور، ۱۴۱۷، ۱۴۹۰/۴).

با این حال، عجیب نیست که هرچه جلوتر برویم، نواهای تحریف باورانه پرتنین تر شوند. بهترین نمونه، هودبن محکم‌هواری (د.ح. ۲۸۰ق) است که در مواضع مختلفی از تفسیرش آشکارا درباره انتحال تورات و انجیل (الهواری، ۱۴۲۶، ۸۰/۱) و وقوع دست‌برد در تورات به حذف و اضافه (همان، ۱۱۸/۱) و تغییر تورات (همان، ۳۲۰/۴) سخن می‌گوید. بنابراین، در قرن سوم وارد فضایی جدید می‌شویم؛ فضایی که در آن دو گروه تحریف‌باور و اصیل‌انگار در مقابل یکدیگر موضع می‌گیرند و هر یک می‌کوشد با قاطعیت بیشتری دیدگاه خود را مطرح کند. از این رو، ما این قرن را دوران همه‌می‌نامیم؛ زیرا در آن صدای غالبی وجود ندارد؛ بلکه از هر سو، صدایی متفاوت به گوش می‌رسد. چنان‌که بسیاری از مفسران هم موضعی میانه یا دوگانه دارند؛ مانند طبری (در ادامه مقاله می‌آوریم).

۴-۱. قرن پنجم: آغاز پارادایم تحریف‌باوری

همه‌می‌ها و آرای تفسیری متفاوت درباره وقوع تحریف در تورات و انجیل در قرن چهارم به همان صورت ادامه یافت؛ چنان‌که طبری با این که در سراسر تفسیرش، مخصوصاً ذیل آیات «یحرّفون» و «بَدَل»، قول مرجح را «تحریف معنا» می‌داند (برای بحث مفصل ن.ک: Nickel, 2011, 139)، اما ذیل آیه ۱۳ سوره مائده «تحریف» را به معنای «دست‌برد» (تحریف لفظی) می‌فهمد (ibid, 141).^۱

این دوگانگی هم‌چنان ادامه پیدا می‌کند تا وقتی که عالم بزرگ تحریف‌باور، ابن‌حزم /ندلسی (۴۵۶ق)، ظهور می‌کند. او با نگارش کتاب الفصل و نقدهای مفصلی که بر متن بایبل نوشت، چنان تأثیر عمیقی بر جهان اسلام گذاشت که تاریخ تحریف‌باوری را عملاً به دو دوره «پیشاحزمی» و «پساحزمی» تقسیم کرد؛ زیرا پس از او، قول به تحریف بایبل در میان مسلمانان تبدیل به قولی شبه‌اجماعی شد و پس از آن استثنائاً مفسرانی (مانند فخر رازی و بقاعی) ظهور کردند که منکر وقوع تحریف لفظی، در کتب مقدس پیشین می‌شدند. ابن‌حزم را نخستین عالم مسلمانی توصیف کرده‌اند که به‌طور نظام‌مند به بحث تحریف بایبل پرداخت (Lazarus-Yafeh, 26). به گونه‌ای که از نظر بعضی محققان تردیدافکنی بسیار جدی

^۱ . درباره تحریف در تفسیر طبری، همچنین ن.ک:

مسلمانان، در وثاقت و اصالت تورات و انجیل، از زمان/بن حزم آغاز شده است (Griffith, 198, 2013). او از دو راه مختلف تحریف تورات را ثابت می‌کند: ۱. نقل پنجاه مورد از اسفار خمسه که در آنها زمان‌پریشی، تناقض، کفرگویی یا تضاد با آموزه‌های قرآنی دیده می‌شود. ۲. اشاره به سرگذشت تورات در طول تاریخ (Adang, 1999, 152). شکی نیست که/بن حزم بخش عمده این اطلاعات را از مطالعه مستقیم متن بایبل به عربی به دست آورده است و تنها بخش اندکی از آنها حاصل گفت‌وگوهای او با یهودیان و مسیحیان بوده است. در واقع، آنچه «دوران ابن حزمی» را از «دوران پیشا ابن حزمی» متفاوت می‌کند، مطالعه مستقیم متن بایبل و استناد به تعارضات درونی و بیرونی این متن است. بنابراین، موتور محرک مرحله چهارم را باید ترجمه تورات و انجیل به عربی و مطالعه مستقیم آن توسط عالمان مسلمان دانست.

به این ترتیب، در حالی که تا زمان طبری، بیشتر مفسران مسلمان معتقد بودند که یهودیان زمان پیامبر، تورات اصیل را در اختیار داشته و از سر عناد اوصاف پیامبر را در آن تغییر داده‌اند، از زمان/بن حزم این نگرش غالب شد که تورات قرن‌ها پیش از اسلام از میان رفته است و حتی در زمان پیامبر هم آنچه در دست یهودیان بوده، تورات اصیل نبوده است (ن.ک: Nickel 2011, 162-3).

۲. سیر تحریف باوری در تفاسیر شیعی ۱- ۲. قرن اول تا چهارم: مرحله سکوت

در بخش پیشین دیدیم که مرحله سکوت در جریان تفسیری اهل سنت تنها تا پایان قرن اول دوام داشت و پس از آن، نوبت به دوران‌های زمزمه و همه‌همه رسید. نکته جالب درباره تفسیر شیعی این است که اگر یک استثنا را -که در مرحله زمزمه به آن می‌پردازیم- کنار بگذاریم، سایر مفسران شیعی از آغاز تا قرن چهارم هجری، هیچ حرفی از تحریف یا تزییع تورات و انجیل نزده‌اند. برای مثال، عطیه بن سعید (د. ۱۱۱ق)، از مفسران شیعی که طبری در مجموع ۱۵۶۰ روایت از او نقل کرده است (سزگین، ۱۴۱۱، ۷۳/۱)، هیچ روایت تحریف باورانه‌ای نقل نکرده است. به همین ترتیب، در تفسیر ابن ابی الجارود نیز هیچ روایت تحریف باورانه‌ای یافت نمی‌شود. تفاسیر بعدی شیعه، از جمله تفسیر منسوب به امام عسکری،

تفسیر فرات کوفی و تفسیر عیاشی نیز به کلی خالی از هر قول یا روایت تحریف باورانه‌ای هستند و مخصوصاً در دو منبع اخیر، روایت منسوب به امام علی درباره قضاوت میان یهودیان و مسیحیان با استناد به کتاب‌های خودشان نقل شده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ۱۸۸؛ العیاشی، ۱۳۸۰، ۱۵/۱) که آشکارا بنیانی اصیل انگارانه دارد. در تفسیر منسوب به امام عسکری هم روایات دیگری یافت می‌شوند که بنیان اصیل انگارانه دارند (العسکری، ۱۴۰۹، ۹۳، ۲۳۰، ۵۴۴ - ۵۴۵). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قول غالب در میان مفسران شیعه تا حدود چهار قرن، اصالت و صحت تورات بوده است، نه تحریف آن.

۲-۲. قرن چهارم: مرحله زمزمه

در میان مفسران متقدم شیعی، قمی (ز. ۳۰۷ق) یگانه مفسر تحریف باور است -البته اگر فرض کنیم که کل این تفسیر از آن قمی باشد، که قطعاً چنین نیست؛- بنابراین اگر بخواهیم به نحوی متکلفانه الگوی سکوت -زمزمه را در این جا پیاده کنیم، می‌توانیم قمی را نماینده دوران زمزمه در تفاسیر شیعه بدانیم، با این تفاوت که این زمزمه پایان بخش دوران سکوت نیست؛ بلکه نوایی گذرا و بی تأثیر است که سکوت اولیه تا مدتی پس از آن هم ادامه پیدا می‌کند.

اما تحریف باوری قمی جز در دو موضع از تفسیر او، آن هم به شکلی مبهم، خودنمایی نمی‌کند؛ یکی ذیل آیه ۷۸ سوره بقره است که می‌گوید: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ أَيْ مِنَ الْيَهُودِ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَكَانَ قَوْمٌ مِنْهُمْ يُحَرِّفُونَ التَّوْرَةَ وَأَحْكَامَهَا - ثُمَّ يَدْعُونَ أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (القمی، ۱۴۰۴، ۵۰/۱). بر اساس این سخن مبهم، نمی‌توان قضاوت کرد که «تحریف» از نظر قمی دقیقاً به چه معنا بوده است. اما با توجه به روایت دیگری که در ادامه بدان می‌پردازیم، قمی معتقد به «تضییع» تورات به دست یهودیان است:

«علي بن إبراهيم بسنده عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع) قال: إن رسول الله (ص) قال لعلي: يا علي، القرآن خلف فراشي في المصحف والحريير والتراطيس فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا ارتدي حتى أجمعه، وإن كان الرجل لياثيه فيخرج إليه بغير رداء حتى جمعه» (همان، ۴۵۱/۲).

این روایت تا پیش از قمی در هیچ منبع شیعی یا سنی دیگری نقل نشده است و به نظر

می‌رسد، باید منشأ آن را خود قمی یا مخبر او دانست؛ چون در فضای قرن سوم «تضییع تورات» را به صورت یک باور مشترک همگانی قلمداد می‌کرده، آن را آزادانه در بحث جمع قرآن به پیامبر نسبت داده است. طبق نظریه حسین مدرسی، این روایت شکل شیعی شده گونه‌ای از روایات سنی است که از دوره عباسیان به بعد، برای توجیه غیبت علی بن ابی طالب از شورای تعیین خلیفه در سقیفه ساخته می‌شد. طبق این نظریه، از زمان عباسیان به این سو، سنیان برای پاسخ به مسئله فوق گفتند: علی بعد از وفات پیامبر قسم خورد که از خانه خارج نشود تا قرآن را جمع کند. اما از قضا همین ادعا ابزار خوبی در دست علویان قرار داد تا جمع قرآن را فضیلتی برای علی بدانند که هیچ کس بر او سبقت نگرفته است؛ در حالی که تا میانه‌های قرن دوم، شیعیان مدعی بودند علی قرآنش را در زمان عمر عرضه کرده است (مدرسی، ۱۳۸۰، ۵۳ - ۵۴). بنابراین، روایت بالا که تنها در تفسیر قمی آمده، در بهترین حالت، مربوط به نیمه‌های قرن دوم هجری تاریخ گذاری می‌شود.

از دیگر نشانه‌های متأخر بودن این روایت، زمان پریشی روایت در اشاره به نگارش قرآن بر روی حریر در زمان پیامبر است. ظاهراً جاعل این روایت چون در روزگار خود، قرآن را نگاشته شده بر روی حریر و کاغذ می‌یافته، پنداشته که در زمان پیامبر هم ثبت و ضبط قرآن بر روی چنین نوشت افزارهایی بوده است. در حالی که اگر گزارش‌های هروی (د. ۲۲۴ق) و ابن ابی داود سجستانی (د. ۲۳۸ق) را بنگریم، که هر دو حدود یک قرن پیش از قمی می‌زیسته‌اند، تنها از الرقاع (تکه‌های کاغذ)، العسب (شاخه‌های پهن درخت خرما)، اللخاف (سنگ‌های سفید و نازک)، الاضلاع (استخوان‌های دنده)، الاکتاف (استخوان کتف شتر)، الاقتاب (جهاز شتر) و اللوح به عنوان نوشت افزارهایی که قرآن بر آنها نوشته می‌شده، یاد کرده‌اند (ابوعبید، ۱۴۱۵، ۲۸۱؛ ابن ابی داود، ۱۴۲۳، ۵۲ - ۵۵، ۹۳، ۱۰۱).

جالب است که نه تنها در منابع پیش از قمی، بلکه در هیچ یک از منابع پس از او هم به گزارشی بر نمی‌خوریم که حاکی از نگارش قرآن بر روی الصحف، الحریر و القرطاس در زمان حیات پیامبر باشد و نگارش قرآن بر روی حریر حتی در دوران خلفا هم گزارش نشده است. بنابراین، ذکر حریر به عنوان یکی از نوشت افزارهای قرآنی صدر اسلام، در تمام منابع علوم قرآن شیعه (از جمله: الزنجانی، ۱۴۰۴، ۵۰؛ معرفت، ۱۴۱۵، ۲۸۱/۱؛ رامیار، ۱۳۶۹، ۲۷۶،

تنها مستند به همین روایت زمان پریشانه قمی است. بنابراین، عجیب نیست که هیچ یک از منابع علوم قرآنی اهل سنت از چنین نوشت افزاری خبر نداده‌اند؛ بلکه بیشینه گفته‌اند که در زمان/بویکر برای نخستین بار بر روی «الورق» و در قالب «الصحف» جمع آوری شد (ن.ک: السیوطی، ۱۳۹۴، ۲۰۸/۱).

با توجه به همه این قرائن، به نظر می‌رسد، راهی برای کهن دانستن این روایت نیست و در خوش بینانه ترین حالت می‌توان آن را مربوط به قرن سوم دانست. اما دقت در محتوای روایت فوق، نکته مهم تری را آشکار می‌کند و آن دلیل تحریف باووری قمی، برخلاف سایر مفسران شیعی است. به نظر می‌رسد، انگیزه اصلی قمی از طرح چنین دیدگاهی، فراهم آوردن پشتوانه‌ای برای طرح دیدگاهی جنجالی تر است؛ یعنی تحریف قرآن. چنان که او را آشکارا در زمره گروهی دانسته‌اند که «مدعی بودند که در قرآن حذف و تبدیل‌هایی صورت گرفته است» (ن.ک: مدرسی، ۱۳۸۰، ۶۸).

۲-۳. قرن پنجم: آغاز پارادایم تحریف باووری

پیش‌تر دیدیم که در جهان اهل سنت، ظهور/بن حزم باعث آغاز پارادایم تحریف باووری شد که البته خود آن ظهور، از نتایج ترجمه تورات و انجیل به عربی بود. موضوع اخیر، چنان که در جهان اهل سنت منجر به ظهور/بن حزم شد، در جهان تشیع چهره‌ای را پروراند که هرچند شهرت/بن حزم را نیافت، همان تأثیر ابن حزم را در تفاسیر شیعه بر جای گذاشت؛ گرچه این تأثیر هم با واسطه و به شکلی غیر محسوس بود. منظور ما مفسر کمتر شناخته شده شیعی، معروف به وزیر مغربی (۳۷۰ - ۴۱۸ق) است که به حق می‌توان او را طلایه دار دوران جدید یا دوران/بن حزمی دانست. یکی از بارزترین ویژگی‌های تفسیر او مراجعات و ارجاعات بسیار زیاد او به متن بایبل - اعم از عهد قدیم و عهد جدید - است که به شکلی کاملاً متمایز از تمام تفاسیر دوران پیشامدرن و شبیه به رسم معمول در تفاسیر معاصر، در بسیاری از مضامین مشترک میان قرآن و بایبل با ذکر نام کتاب و شماره باب به مطالب مربوط ارجاع می‌دهد. کریمی‌نیا در مقاله‌ای مستقل، بسیاری از این موارد را گرد آورده و نشان داده است که چگونه وزیر مغربی از این لحاظ کاملاً از دیگر مفسران دوران پیشامدرن متمایز است (ن.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۴).

اما آن‌چه در این جا برای ما مهم است، اولاً تحریف‌باوری وزیر مغربی و ثانیاً دلیل این تحریف‌باوری اوست. در واقع، وزیر مغربی به‌رغم آن‌که می‌کوشد بسیاری از ابهامات قرآنی را با مراجعات مستقیم خود به متن عربی بایبل برطرف کند و هیچ مشکلی در این کار نمی‌بیند، در عین حال، قاطعانه معتقد به وقوع تحریف در متن بایبل است و آن‌چه موجب این اعتقاد راسخ او شده، تحلیل متن بایبل است. از نگاه وزیر مغربی، بهترین دلیل بر وقوع تحریف در بایبل این است که در متن تورات آمده است که مسئول انحراف بنی‌اسرائیل در قضیه گوساله‌پرستی شخص هارون بوده است (همان، ۱۴۷).

در ادامه این مسیر، بلافاصله با/التیان شیخ طوسی مواجه می‌شویم که از سویی به شکل گسترده، تحت تأثیر تفسیر المصباح وزیر مغربی بوده است (ن.ک: همان، ۱۳۹۱) و از سوی دیگر، تأثیری ژرف بر جریان تفسیری شیعه پس از خود داشته است. بنابراین، عجیب نیست که به‌رغم بی‌علاقگی مفسران شیعی چهار قرن نخست به موضوع تحریف بایبل، از دوران وزیر مغربی و شیخ طوسی به این سو، موضوع تحریف به تفاسیر شیعی هم راه یابد و تبدیل به یکی از مضامین محوری در این تفاسیر شود. تا جایی که، شیخ طوسی به‌رغم آن‌که بارها بر وقوع تحریف معنوی در بایبل تکیه می‌کند، آشکارا تحریف لفظی تورات و انجیل را هم می‌پذیرد (ن.ک: الطوسی، ۱۳۷۶، ۵۲/۱ و ۵۳۱/۳). این جریان جدید، پس از شیخ طوسی با قوت ادامه می‌یابد و پس از آن در تفاسیر شیعی، حتی شاهد استثنائاتی چون فخر رازی و بقاعی - که بر خلاف جریان غالب در اهل سنت منکر تحریف لفظی بودند - هم نیستیم و به عبارت دیگر، اعتقاد به تحریف لفظی تورات، تبدیل به قولی اجماعی در میان مفسران شیعی می‌شود.

نتیجه‌گیری

پیدایش و تکامل تحریف‌باوری در تفاسیر شیعه و اهل سنت، دو مسیر مجزا را طی کرده و متأثر از عوامل متفاوتی بوده است؛ هرچند آغاز پارادایم تحریف‌باوری در هر دو جریان تقریباً هم‌زمان و تحت تأثیر یک عامل بوده است. در جهان تسنن، مفسران تا پایان قرن اول حرفی از تحریف بایبل نمی‌زنند؛ اما در قرن دوم، تحت تأثیر نزاع بر سر کتابت حدیث،

عده‌ای از مخالفان، کتابت این کار را با کتابت «میشنا» در یهودیت، مقایسه می‌کنند و ایده جعل کتابی در کنار تورات را مطرح می‌کنند که تا پایان قرن دوم می‌یابد. در قرن سوم، بر اثر مجادلات اسلامی-مسیحی در دربار مأمون، که منجر به طرح ایده تحریف تورات از جانب متکلمان معتزلی می‌شود، برخی از مفسران اهل سنت نیز بدین رأی گرایش می‌یابند؛ اما بسیاری هم‌چنان بر موضع سابق پافشاری می‌کنند. این وضعیت ناهمگن تا قرن پنجم ادامه پیدا می‌کند؛ یعنی زمانی که بر اثر ترجمه تورات و انجیل به عربی ناقدانی مانند/بن حزم ظهور می‌کنند و آغازگر دورانی می‌شوند که اکثریت قریب به اتفاق مفسران، قائل به تحریف لفظی تورات یا انجیل می‌شوند.

این داستان در جهان تشیع به این صورت رخ می‌دهد که سکوت مفسران درباره تحریف بایبل تقریباً تا پایان قرن چهارم امتداد می‌یابد؛ تنها استثنا در این میان قمی است که احتمالاً به دلیل اعتقادش به وقوع تحریف در قرآن، بحث تحریف تورات را مطرح می‌کند. در قرن پنجم و چند دهه پیش از ظهور/بن حزم، مفسر شیعی وزیر مغربی ظهور می‌کند که پایه‌گذار نخستین نقدها بر تورات و ایده محرف بودن آن در میان مفسران شیعه می‌شود. با نقل آرای او در تفسیر شیخ طوسی، این ایده تبدیل به قول غالب در میان مفسران شیعی می‌شود و تا امروز تداوم می‌یابد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی داود، ابوبکر عبدالله بن سلیمان السجستانی، **کتاب المصاحف**، تحقیق محمد بن عبده، القاهرة: الفاروق الحديثة، ۱۴۲۳.
۲. ابن الجوزي، ابوالفرج عبدالرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت: دارالکتب العربي ۱۴۲۲.
۳. ابن حبان، ابوحاتم محمد، **المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین**، تحقیق محمود ابراهيم زايد، حلب: دار الوعي، ۱۳۹۶.
۴. ابن حجر العسقلاني، ابوالفضل احمد بن علي، **تهذيب التهذيب**، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶.
۵. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، **الطبقات الكبرى**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۰.
۶. ابن عدي، ابواحمد الجرجاني، **الکامل في ضعفاء الرجال**، تحقیق عادل احمد عبدالوجود و علي محمد معوض، بیروت: الکتب العلمية، ۱۴۱۸.
۷. ابن عطية، ابومحمد عبدالحق، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۲۲.
۸. ابويعيد، القاسم بن سلام، **نویب الحديث**، تحقیق حسين محمد محمدشرف، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ۱۴۰۴.
۹. _____، **فضائل القرآن**، تحقیق مروان العطية و محسن خرابة و وفاء تقي الدين، بیروت و دمشق: دار ابن كثير، ۱۴۱۵.
۱۰. ابويعيد، معمر بن مثنی، **مجاز القرآن**، تحقیق فؤاد سزگین، القاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۱.
۱۱. احمد بن حنبل، **الجامع لعلوم الإمام احمد**، تحقیق خالد الرباط و سيدعزت عید، مصر: دارالفتاح، ۱۴۳۰.
۱۲. اشتاین سالتز، آدین، **سیری در تلمود**، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
۱۳. البیهقي، ابوبکر احمد بن الحسین، **مناقب الشافعي**، تحقیق السيداحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ۱۳۹۰.
۱۴. الحمیدي، عبدالعزيز، **تفسير ابن عباس ومروياته في التفسير من كتب السنة**، مکه: جامعة ام القرى، بی تا.
۱۵. الذهبي، شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، تحقیق شعيب الارناؤوط، ط ۳، بی جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵.
۱۶. رامیار، محمود، **تاریخ قرآن**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۷. الزنجاني، ابوعبدالله، **تاریخ القرآن**، تهران: منظمة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴.
۱۸. سزگین، فؤاد، **تاریخ التراث العربي**، ترجمه محمود فهمي حجازي، المملكة العربية السعودية: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ۱۴۱۱.
۱۹. سعید بن منصور، ابوعثمان، **التفسير من سنن سعید بن منصور**، تحقیق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حمید، بی جا: دار الصمعي، ۱۴۱۷.

۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴.
۲۱. شافعی، محمد بن ادريس، **الام**، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰.
۲۲. شولر، گریگور، **شفاهي و مكتوب در نخستین سده‌های اسلامی**، ترجمه نصرت نیل ساز، چاپ دوم، تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
۲۳. صنعانی، عبدالرزاق، **تفسیر عبد الرزاق**، تحقیق محمود محمد عبده، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹.
۲۴. طباطبائی، محمدعلی، **«دین پژوهی ایرانی و مشکل معادل‌گزینی: پیشنهاد معادل‌هایی پارسی برای چند اصطلاح کلیدی»**، آینه پژوهش، ش ۱۷۳، آذر و دی ۱۳۹۷.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الكبير**، حمدي بن عبدالمجيد السلفي، قاهره: مكتبة ابن تيمية، ۱۴۱۵.
۲۶. طبری، محمد بن جریر بن یزید، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق احمد محمد شاکر، بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد حبیب العاملي، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۷۶.
۲۸. عسکری، حسن بن علی، **التفسیر المنسوب الی الامام الحسن بن علی العسکری**، تحقیق محمد باقر ابطنجی، قم: مدرسه الامام المهدي، ۱۴۰۹.
۲۹. علی بن ابی طلحه، **تفسیر ابن عباس المسمی صحیفة علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق راشد عبدالمنعم الرجال، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۱۱.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، تحقیق هاشم رسولی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰.
۳۱. فراء، یحیی بن زبید، **معانی القرآن**، تحقیق محمدعلی نجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰.
۳۲. فرات کوفی، **تفسیر فرات الکوفی**، تحقیق محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ۱۴۱۰.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، تحقیق طیب موسوی جزایری، ط ۳، قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴.
۳۴. کریمی نیا، مرتضی، **«المصابيح فی تفسیر القرآن: گنجی کهن در تاریخ تفسیر شیعه»**، جشن‌نامه استاد محمدعلی مهدوی راد، به کوشش رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، ۱۳۹۱.
۳۵. _____، **«اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر وزیر مغربی موسوم به المصابيح فی تفسیر القرآن»**، مطالعات تفسیری، ش ۲۲، ص ۱۳۷ - ۱۵۶، ۴۱۸ - ۳۷۰ ق، ۱۳۹۴.
۳۶. مدرسی، حسین، **«بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»**، ترجمه محمدکاظم رحمتی، هفت آسمان، ش ۱۱، ص ۴۱ - ۷۲، ۱۳۸۰.
۳۷. معرفت، محمدهادی، **التمهید فی علوم القرآن**، ط ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۵.
۳۸. موسوی الدارابی، السیدعلی، **النص الخالد لم ولن يحرف أبدا**، بإشراف محمد واعظزاده خراساني، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۳۳.
۳۹. نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب، **السنن الکبری**، تحقیق حسن عبدالمنعم شلبي، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱.
۴۰. نعیم بن حماد، ابوعبدالله الخزاعي، **کتاب الفتن**، تحقیق سمیر امین الزهیری، القاهرة: مكتبة التوحيد، ۱۴۱۲.

۴۱. الهواری، هودین محکم، *تفسیر کتاب‌الله/العزیز*، تحقیق حاج‌بن سعید شریفی، بی‌جا: دار البصائر، ۱۴۲۶.
42. Adang, Camila (1999). 'Medieval Muslim Polemics Against the Jewish Scriptures', in J. Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, New York, pp. 143 - 59.
43. Berg, Herbert (2000). *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London & New York: Routledge Curzon.
44. Griffith, S.H. (2013). *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*. Princeton University Press.
45. Lazarus-Yafeh, Hava (1992). *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
46. Saeed, Abdullah. (2002). "The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures", *The Muslim World*, 92 (3-4), 419 - 436.
47. Tarakci, Muhammet (2005). "The Qur'anic View of the Corruption of the Torah and the Gospels," *The Islamic Quarterly* 49/3, pp. 227 - 245.

References

-
- *The Noble Qur'an*.
 - Abu Ubaid, Al-Qasim ibn Salam (1404). *Faza'il al-Qur'an*. Edited by Marvan al-Atiah & Muhsin Kharabah & Vafa' Taqi ad-Din. Beirut -Damascus: Dar ibn Kathir.
 - Abu Ubaid, Al-Qasim ibn Salam (1404). *Gharib al-Hadith*. Edited by Hussain Muhammad Muhammad Sharaf. Cairo: Al-Amiriah.
 - Abu Ubaida, Mu'mir ibn Muthanna (1381). *Majaz al-Qur'an*. Edited by Fu'ad Sezgin. Cairo: Maktaba al-Khanji.
 - Adang, Camila (1999). Medieval Muslim Polemics Against the Jewish Scriptures. in J. Waardenburg (ed.). *Muslim Perceptions of Other Religions*. pp. 143 - 59. New York.
 - Ahmad ibn Hanbal (1430). (1430). *Al-Jam'i li-Ulum al-Imam Ahmad*. Edited by Khalid ar-Ribat & Siyid Izzat Eyed. Egypt: Dar al-Fallah.
 - Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn al-Hussain (1390). *Manaqib ash-Shafi'i*. Edited by Siyid Ahmad Siqir. Cairo: Dar at-Turath.
 - Al-Hamidi, Abd al-Aziz (N.D). *Tafsir ibn Abbas va Marviah fit-Tafsir min Kutub as-Sunnah*. Mecca: Umul-Qura.
 - Al-Havari, Hud ibn Muhkam (1426). *Tafsir Kita Allah al-Aziz*. Edited by Haj bin Sa'id Sharifi. N.P: Dar al-Basa'ir.
 - Ali ibn Abi Talhe (1411). *Tafsir ibn Abbas al-Musamma Sahifah Ali ibn Abi Talhe an ibn Abbas fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Edited by Rashid Abd al-Mun'am ar-Rijal. Beirut: Al-Kutub ath-Thiqafiah.
 - Al-Zanjani, Abu Abd ul-Lah (1404). *Tarikh al-Qur'an*. Tehran: al-I'lam al-Islami.
 - Al-Zhabi, Shams ud-Din (1405). *Seyr A'lam al-Nabla'*. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. N.P: Ar-Risalah.
 - Asgari, Hasan ibn Ali (1409). *At-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hasan ibn Ali al-Asgari*. Edited by Muhammad Baqir Abtahi. Qom: Imam Hadi School.
 - As-Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1394). *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Edited by Muhammad Abulfazl Ibrahim. Cairo: Al-Ammah lil-Kitab.
 - Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380). *Tafsir al-Ayashi*. Edited by Hashim Rasuli. Tehran: Ilmiah Publication.
 - Berg, Herbert (2000). *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. London & New York: Routledge Curzon.
 - Fara', Yahya ibn Ziyad (1980). *Ma'ani al-Qur'an*. Edited by Muhammad Ali Najjar. Cairo: Al-Ammah lil-Kitab.
 - Furat Kufi, (1410). *Tafsir Furat al-Kufi*. Edited by Muhammad Kazim. Tehran: Islamic Culture and Guidance Ministry.
 - Griffith, Sidney (2013). *The Bible in Arabic: The Scriptures of the People of the Book in the Language of Islam*. Princeton University Press.
 - Ibn Abi Dawud, Abu Bakr Abd ul-Lah ibn Sulayman al-Sajistani (1423). *Kitab al-Musahaf*. Edited by Muhammad ibn Abduh. Cairo: Al-Faruq al-Hadithah.
 - Ibn al-Juzay, Abd ar-Rahman ibn Ali (1422). *Zad al-Masir fi Ilm at-Tafsir*. Edited by Abd ar-Razzaq al-Mahdi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
 - Ibn Atia, Abu Muhammad Abd al-Haq (1422). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*. Edited by Abd us-Salam Abd ash-Shafi Muhammad. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiah.

- Ibn Hayyan, Abu Hatam Muhammad (1396). *Al-Majruhin min al-Muhadithin va az-Zu'afa val-Matrukin*. Edited by Mahmud Ibrahim Zayed. Halab: Dar al-Va'y.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Abulfazl Ahmad ibn Ali (1326). *Tahzib at-Tahzib*. India: Da'irat al-Ma'arif an-Nizamiyah.
- Ibn Sa'd, Abu Abd ul-Lah Muhammad (1410). *Al-Tabaqat al-Kubra*. Edited by Muhammad Abd ul-Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Ibn Uday, Abu Ahmad al-Jurjani (1418). *AL-Kamil fi Zu'afa' ar-Rijal*. Edited by Adil Ahmad Abd al-Mujid & Ali Muhammad Ma'uz. Beirut: Al-Kutub al-Ilmiah.
- Kariminia, Murtiza (1391). *Al-Masabih fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Rasul Ja'farian. Qom: Movarrikh.
- Kariminia, Murtiza (1394). Isra'iliat va Manqulat Ahdini dar Tafsir Vazir Maghribi Musum bi al-Masabih fi Tafsir al-Qur'an. *Exegetical Studies*. Issue 22, pp: 137-156, 418-370.
- Lazarus-Yafeh, Hava (1992). *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1415). *At-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*. 2nd ed. Qom: An-Nashr al-Islami.
- Mudarrisi, Hussain (1380). Barrisi Sitize-haye Dirin Darbare Tahrif-e Qur'an (AN Investigation of Old Arguments on the Qur'anic Falsification). Translated by Muhammad Kazim Rahmati. *Haft Asman*. Issue 11, pp: 41-72.
- Musavi al-Darabi, Siyid Ali (1433). *An-Nas al-Khalid lam va lan Yahrif Abada*. Edited by Muhammad Va'iz Zadih hurasani. Mashhad: Astan-e Quds Razawi.
- Na'im ibn Himad, Abu Abdu l-Lah al-Khaza'i (1412). *Kitab al-Fitan*. Edited by Samir al-Zahiri. Cairo: At-Tawhid.
- Nisa'i, Abu Ab ar-Rahman ibn Shu'ayb (1421). *Al-Sunan al-Kubra*. Edited by Hasan Abd al-Mun'im Shalbi. Beirut: Ar-Risalah.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim (1367). *Tafsir al-Qomi*. Edited by Tayib Musavi Jaza'iri. Qom: Dar al-Kitab.
- Ramyar, Mahmud (1369). *Tarikh-e Qur'an*. Tehran: Amir Kabir.
- Sa'id ibn Mansur, Abu Uthman (1417). *At-Tafsir min Sunan Sa'id bin Mansur*. Edited by Sa'd bin Abd ul-Lah bin Abd ul-Aziz Al Hamid. N.P: Dar as-Sami'i.
- Saeed, Abdullah. (2002). The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures. *The Muslim World*, 92 (3-4), pp: 419 - 436.
- San'ani, Abd ur-Razzaq (1419). *Tafsir Abdu r-Razzaq*. Edited by Mahmud Muhammad Abduh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Schoeler, Gregor (1394). *Shafahi va Maktub dar Nukhustin Sade-haye Islami*. Translated by Nusrat Nil Saz. 2nd ed. Tehran: Hikmat.
- Shafi'i, Muhammad ibn Idris (1410). *Alam*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Sizgin, Fu'ad (1411). *Tarikh at-Turath al-Arabi*. Translated by Mahmud Fahmi Hijazi. Saudi Arabia: Al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiah Society.
- Steinsaltz, Adin (1383). *Yeyri dar Talmud (The Talmud)*. Translated by Baqir Talibi Darabi. Qom: Adyan & Mazahib Research Center.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (1415). *Al-Mu'jam al-Kabir*. Abd ul-Majid as-Silfi. Cairo: Ibn Timiah.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid (1420). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Edited by Ahmad Muhammad Shakir. N.P: Dar ar-Risalah.
- Tabataba'ii, Muhammad Ali (1397). Din Pazhuhi Irani va Mushkil Mu'adil Guzini: Pishnahad-e Mu'adil-hayii Parsi baraye Chand Istilah-e Kilidi (Religious Iranian Research and the Problem of Finding Equivalents). *Ayeneh Pazhuhash (Reflection of Research)*. Issue 173. 1397
- Tarakci, Muhammet (2005). The Qur'anic View of the Corruption of the Torah and the Gospels. *The Islamic Quarterly* 49/3, pp. 227 - 245.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (1376). *At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Ahmad Habib Amili. Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi.