



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

 10.30497/qhs.2026.247984.4115

Research Paper

Dating Reports on Ibn Mas'ūd's Reaction to the Compilation of the Qur'ān under 'Uthmān

Marjan Shiri Mohammadabadi * 
Nosrat Nilsaz ** 

Received: 01/06/2025

Accepted: 23/11/2025

Abstract

Reports concerning 'Abd Allāh b. Mas'ūd's to the appointment of Zayd b. Thābit for the compilation of the Qur'ān during the caliphate of 'Uthmān, as well as his refusal to surrender his personal codex (*muṣḥaf*), have been transmitted through diverse chains (*turuq*) and textual versions in Sunni ḥadīth and historical sources. This study employs multiple methods of ḥadīth dating, including isnād analysis and combined isnād-textual analysis, in order to reconstruct the historical and geographical origins of these reports and trace their gradual development over time. The findings of the isnād analysis indicate that Ibn Mas'ūd functions as the common pivotal transmitter across these reports, with at least seven transmitters reporting from him. The tradition appears to have originated and circulated in Kūfa before 30 AH, later spreading to Baṣra through subsequent generations. Key secondary common links that played a significant role in its transmission include *Abū Ishāq al-Sabī'ī*, *al-A'mash*—both Kūfan transmitters—and *Ibrāhīm b. Sa'd* from Medina. The results of the isnād-textual analysis show that all versions consistently emphasize Ibn Mas'ūd's elevated status during the lifetime of the Prophet and describe Zayd b. Thābit as a young man (*with two locks of hair*, "*dhū'ābatān*"), a detail often interpreted as an allusion to his Jewish background. All versions also include Ibn Mas'ūd's refusal to hand over his codex and his encouragement of the Kūfans to follow his stance. In the recension of Shaqīq b. Salamah, an additional claim appears asserting Ibn Mas'ūd's superiority in Qur'ānic knowledge. In the transmissions of Ibrāhīm b. Sa'd, however, the reference to *dhū'ābatān* is omitted, while a new element expressing Ibn Mas'ūd's resentment at being excluded from the official codification process is introduced.

Keywords: *Qur'ānic history; compilation of the Qur'ān; Ibn Mas'ūd; dating of reports; isnād analysis; textual criticism.*

© The Author(s) 2026.

* PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Marjan.shiri@modares.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). (nilsaz@modares.ac.ir)





<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۲۵-۲۰۱

doi 10.30497/qhs.2026.247984.4115

مقاله پژوهشی

تاریخ گذاری روایات واکنش ابن مسعود به ماجرای جمع عثمان

مرجان شیری محمدآبادی *

نصرت نیل ساز **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

روایاتی درباره اعتراض عبدالله بن مسعود به انتصاب زید بن ثابت برای جمع قرآن در دوران عثمان و خودداری ابن مسعود از تحویل مصحف خود، با طرق و متون مختلف در منابع روایی اهل سنت نقل شده است. در این پژوهش با استفاده از شیوه‌های مختلف تاریخ‌گذاری احادیث (تحلیل سندی و تحلیل سندی - متنی)، خاستگاه تاریخی و جغرافیایی و سیر تطور تدریجی این روایات تبیین می‌شود. یافته‌های تحلیل اسنادی نشان می‌دهد که ابن مسعود حلقه مشترک این روایات است و حداقل ۷ نفر، روایت وی را نقل کرده‌اند. این روایت قبل از سال ۳۰ قمری در کوفه بیان و منتشر شده و در نسل بعد به بصره راه یافته است. مهم‌ترین حلقه‌های مشترک فرعی این روایات که نقش مهمی در انتشار آن داشته‌اند، ابواسحاق سبیعی و اعمش و ابراهیم بن سعد هستند که دو تن اول کوفی‌اند و ابراهیم اهل مدینه. مهم‌ترین نتایج تحلیل سندی - متنی این است که در تمام تحریرها به منزلت رفیع ابن مسعود در زمان پیامبر (ص) و کودک بودن زید بن ثابت و این که دارای «ذؤابتان» = دو گیس بافته بوده، اشاره شده است. هم‌چنین در همه تحریرها خودداری ابن مسعود از تحویل مصحفش و تشویق کوفیان به این کار هم آمده است. در تحریرهای شقیق بن سلمه، ادعای ابن مسعود بر سرآمدی در علم به قرآن افزوده شده است. و در تحریرهای ابراهیم بن سعد، عبارت «ذؤابتان» که کنایه از پیشینه یهودی زید بوده حذف و ناراحتی ابن مسعود در کنار گذاشته شدن از جمع قرآن افزوده شده است.

واژگان کلیدی: تاریخ قرآن، جمع قرآن، ابن مسعود، تاریخ‌گذاری، تحلیل اسناد، تحلیل متن.

* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (Marjan.shiri@modares.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(nilsaz@modares.ac.ir)

طرح مسئله

عالم‌ان مسلمان بر اساس روایات، جمع و تدوین قرآن را سه بار و در دوره حیات پیامبر (ص)، دوران خلافت ابوبکر و عثمان دانسته‌اند و برای جمع قرآن در هر یک از این دوران تفسیرهایی را ارائه کرده‌اند. آنها معتقدند که در زمان پیامبر (ص) قرآن بر نوشت‌افزارهای مختلف نوشته می‌شد و ترتیب آیات در سور توسط پیامبر (ص) تعیین شده است اما قرآن در مصحف واحدی گرد نیامده بود. به رغم این که تقریباً تمام عالم‌ان در توقیفی بودن ترتیب آیات اتفاق نظر دارند اما برخی ترتیب سور را توقیفی نمی‌دانند. جمع ابوبکر نیز به کتابت قرآن بر نوشت‌افزار واحد، یعنی صحف و قراطیس؛ یا جمع‌آوری اوراقی که در زمان پیامبر (ص) قرآن بر آن نوشته شده بود و وصل این اوراق با نخ تفسیر شده است. اما آنچه در زمان عثمان رخ داد توحید مصاحف بود. وجود مصاحف متعدد صحابه که تفاوت‌هایی در ترتیب سور یا اشتمال بر کل قرآن و نیز ثبت تفسیر و توضیح آیات داشتند موجب اختلاف‌هایی شد از این رو عثمان مصحفی فراهم آورد که فقط مشتمل بر آیات قرآن بود و تفسیر و توضیح آیات از آن حذف شده بود. اقدام دیگر عثمان جمع‌آوری سایر مصاحف و از میان بردن آنها بود (برای تفصیل نک. سیوطی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۳-۱۶۶). در روایات فریقین جمع قرآن بلافاصله پس از رحلت پیامبر (ص) به امیرالمؤمنین (ع) هم نسبت داده شده است. برخی از عالم‌ان شیعه این روایات را توجیهی برای بیعت دیرنگام امیرالمؤمنین (ع) با ابوبکر دانسته‌اند (نک. منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۳-۵۵).

دیدگاه‌های محققان غربی درباره روایات مربوط به جمع و تدوین قرآن بسیار اختلاف دارد. نولدکه در تاریخ قرآن (انتشار ۱۸۶۰م) روایات اسلامی در این باره را پذیرفته بود، اما شوالی، شاگرد نولدکه، در بازنگری تاریخ قرآن، روایات جمع قرآن ابوبکر را جعلی و روایات جمع قرآن عثمان را معتبر دانست (نولدکه؛ شوالی، ۲۰۰۴م، ص ۲۵۵-۲۵۶). همزمان با وی، کازانوا و سپس شاگردش مینگانا به طور کلی اعتبار روایات جمع قرآن ابوبکر و عثمان را رد کردند و مدعی شدند قرآن در خلافت عبدالملک اموی و به دست حجاج بن یوسف تدوین رسمی شد و قبل از آن، یک متن رسمی از قرآن وجود نداشت. در سال ۱۹۷۷ ونزبرو در مطالعات قرآنی و برتن در جمع و تدوین قرآن اعتبار تاریخی روایات مربوط به جمع قرآن را رد کردند. اما نظر آنها درباره زمان تدوین قرآن بسیار متفاوت بود. در حالی که برتن معتقد بود جمع قرآن در زمان پیامبر صورت گرفته است، ونزبرو تثبیت نهایی متن قرآن را زودتر از اوایل قرن سوم نمی‌دانست (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷).

با تحولات روش‌شناختی در بررسی و تاریخ‌گذاری روایات، موتسکی با استفاده از روش‌های «یافتن در کهن-ترین منبع و تحلیل اسناد»، روایات جمع قرآن ابوبکر و عثمان را تاریخ‌گذاری کرد. با توجه به این که حلقه مشترک

این روایات زهری است، موتسکی نتیجه گرفت که این روایات حداقل در ربع اول قرن دوم نقل می‌شدند. هم‌چنین وی احتمال اخذ این روایت توسط زهری از مروی‌عنه‌های ادعایی‌اش (انس بن مالک و عبید بن سباق) را منتفی نمی‌داند و با توجه به دیگر روایات زهری درباره جمع قرآن از مراجع دیگر و تفاوت‌های سندی و متنی آنها، بیان می‌کند که به احتمال زیاد، این روایات در پایان قرن اول نقل می‌شدند (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷).

برای تاریخ‌گذاری احادیث خاورشناسان چهار روش را ابداع کرده و بکار برده‌اند: ۱. تحلیل متنی: در این روش، تحریرهای مختلف یک روایت جمع‌آوری و با مقایسه متون و بر اساس معیارهایی خاص تاریخ‌پیدایی تحریرهای مختلف مشخص و نسبت زمانی تحریرها با عباراتی چون کهن‌ترین، متقدم‌تر یا متأخرتر بیان می‌شود؛ اما تاریخ دقیقی معین نمی‌شود. ۲. تاریخ‌گذاری بر مبنای جوامعی که روایات برای اولین بار در آن ظاهر شده‌اند: در این روش، بر اساس دوران حیات مؤلف کهن‌ترین منبعی که روایت موردنظر را آورده است، تاریخ روایت تعیین می‌شود. ۳. تحلیل سندی: با جمع‌آوری اسانید یک روایت و بر اساس تاریخ وفات حلقه مشترک آن، روایت تاریخ‌گذاری می‌شود. ۴. تحلیل متنی- سندی: در این روش تمامی تحریرها و اسانید یک روایت جمع‌آوری و بررسی می‌شود و مطابق با نتایج بدست آمده، خاستگاه زمانی و مکانی پیدایش و نشر روایت، مرجع یا مراجع آن و مسبب یا مسببان تغییرات آن مشخص می‌شود (برای آگاهی بیشتر نک. Motzki, 2005, pp 205-250).

نکته بسیار مهم در تاریخ‌گذاری روایات این است که باید تمام روایاتی که به نحوی ولو غیرمستقیم با یک ماجرا ارتباط دارد، بررسی شوند. نادیده گرفتن برخی از روایات درستی کاربرست روش و نتایج تحقیق را مخدوش می‌کند. تا کنون در تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن، روایات منقول از ابن‌مسعود، که به نحوی غیرمستقیم با ماجرای جمع قرآن عثمان پیوند دارد، مورد توجه قرار نگرفته است. این روایات بیانگر ناراحتی ابن‌مسعود از کنار گذاشته شدن در جریان جمع قرآن و انتصاب زید برای این کار، هم‌چنین خودداری ابن‌مسعود از تحویل دادن مصحفش و نیز تشویق دیگران به حفظ مصاحف‌شان است. از آنجا که در بین روایات جمع قرآن، تنها در روایات جمع قرآن عثمان جمع‌آوری مصاحف دیگر مطرح می‌شود، مشخص است که روایات ابن‌مسعود مرتبط با جمع قرآن عثمان است. این نکته چنان که در ادامه می‌آید از عناوین باب‌های شامل این روایت در آثار روایی و هم‌چنین چگونگی برداشت و نقل برخی راویان این روایات نیز روشن می‌شود.

این پژوهش، برای پاسخ به دو پرسش انجام شده است: ۱. روش‌های تحلیل اسناد و تحلیل سندی-متنی چه نتایجی را در تعیین زمان و مکان نشر روایات ابن‌مسعود در واکنش به جمع عثمان در بر دارد؟ ۲. این نتایج در اعتبارسنجی دیدگاه‌های عالمان مسلمان و غربیان درباره چگونگی جمع قرآن چه نقشی دارد؟

در این جستار ابتدا برای تعیین دقیق تفاوت‌های تحریرهای مختلف روایات ابن مسعود از روش تحلیل محتوا استفاده شده و نتایج در قالب جدولی ارائه شده است و سپس با بکارگیری دو روش تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل اسناد و تحلیل سندی-متنی خاستگاه زمانی و مکانی نشر این روایات، چگونگی وقوع تغییر در متن و راویانی که در این امر نقش داشته‌اند، مشخص می‌شود و در نهایت بر اساس نتایج حاصل به اعتبارسنجی دیدگاه‌های عالمان مسلمان و غربیان درباره چگونگی جمع قرآن پرداخته شده است.

روش تحقیق

روش تحلیل محتوا، روشی برای یافتن نتایج پژوهش از طریق تعیین عینی و منتظم ویژگی‌های مشخص پیام است (هولستی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۸) و به دو صورت کمی و کیفی انجام می‌شود. در روش کمی، واحد اطلاعاتی پایه، بسامد ظهور برخی از خصوصیات محتوای متن است. در روش کیفی، واحد اطلاعاتی پایه ظهور یا غیبت یک خصیصه است و شمار اندکی از اطلاعات مرکب و مفصل تحلیل می‌شود (کیوی/کامپنهود، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲۳). این دو روش، مکمل یکدیگرند (اتسلندر، ۱۳۷۱ش، ص ۶۷). در تحلیل محتوا، ابتدا متن مورد نظر کدگذاری می‌شود. هر کد باید بیانگر اطلاعات خاصی باشد، سپس کدها در مقوله‌ها یا زیرمقوله‌های مختلف قرار داده می‌شوند (برای نمونه نک. شیری؛ نیل‌ساز، ۱۴۰۳، ص ۶۴-۷۳).

روایت منقول از ابن مسعود در واکنش به جمع عثمان با ۲۹ متن و ۳۱ سند نقل شده است. متن روایات در دو مقوله کلی می‌گنجند. هر مقوله زیرمقوله‌هایی دارد که با یک حرف لاتین مشخص می‌شود. کدهای این زیرمقوله‌ها نیز با افزودن توان به همان حرف نشان داده می‌شود.

مقوله اول: ناراحتی ابن مسعود از انتصاب زید با زیرمقوله‌های:

الف: ابراز ناراحتی از کنار گذاشته شدن در جمع قرآن و انتصاب زید بر آن (A) با کد: يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أَعَزَّلَ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ^{A1}.

ب: مقایسه جایگاه خود و زید در زمان پیامبر (ص) (B) با کدهای: اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید^{B1}؛ اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و در صلب کافر بودن زید^{B2}؛ اشاره به اخذ ۷۰ سوره از پیامبر (ص) و یهودی بودن زید^{B3}؛ اقراء ۷۰ سوره توسط پیامبر (ص) بر ابن مسعود قبل از مسلمان شدن زید^{B4}؛ بیان اسلام آوردن خود در حالی که زید در صلب کافری بود^{B5}.

ج: بیان علم خود نسبت به قرآن (C) با کدهای: آگاهی از مکان و شأن نزول همه آیات= C^1 ؛ بیان این‌که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت= C^2 ؛ بیان این ادعا که کسی آگاه‌تر از وی به کتاب خدا نیست= C^3 .

مقوله دوم: نپذیرفتن مصحف عثمانی با زیرمقوله‌های:

الف: خودداری و تشویق مردم به تحویل ندادن مصاحف‌شان (D) با کدهای: دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر پنهان کردن مصاحف‌شان= D^1 ، استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان= D^2 ؛ اعلام خودداری خودش از تحویل دادن مصحفش= D^3 ؛ دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند= D^4 ؛ وقتی به سبب امتناع از تحویل مصحفش بر او خرده گرفته شد که «غلول» است با استناد به آیه ۱۶۱ آل عمران، غلول بودن را مدح شمرد= D^5 .

ب: خودداری از قرائت مصحف عثمانی (F) با کد: خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید= F^1 ؛ خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی= F^2 .

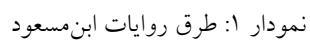
جدول ۱: مقوله‌بندی گزاره‌ها

نپذیرفتن مصحف عثمانی		ناراحتی ابن مسعود از انتصاب زید				
خودداری از قرائت مصحف عثمانی (F)	خودداری و تشویق مردم به تحویل ندادن مصاحفشان (D)	بیان علم خود نسبت به قرآن (C)	مقایسه جایگاه خود و زید در زمان پیامبر (ص) (B)	ابراز ناراحتی از کنار گذاشته شدن در جمع قرآن و انتصاب زید بر آن (A)	منبع	ردیف
F1	D2/D3/D4	_____	B1	_____	مسند طیالسی / ص ۵۴	۱
_____	D1/D2	_____	B5	A1	فضائل القرآن / ص ۲۸۲	۲
F2	D1/D5	C2	B1	_____	طبقات الكبرى / ج ۲، ص ۳۴۳	۳
_____	_____	_____	B1	_____	ابن حنبل / ج ۱، ص ۴۱۱	۴
F1	D4	_____	B1	_____	تاریخ مدینه / ج ۳، ص ۱۰۰۶-۱۰۱۰	۵
_____	D1/D2	_____	B5	A1	"	۶
_____	D3/D4	_____	B1	_____	"	۷
F2	_____	_____	B2	_____	"	۸
F2	_____	_____	B3	_____	"	۹
_____	D1/D2	_____	B5	A1	سنن ترمذی / ج ۴، ص ۳۴۶	۱۰
F2	_____	C2	B1	_____	انساب الاشراف / ج ۱۱، ص ۲۱۱	۱۱
_____	_____	_____	B1	_____	الآحاد و المثنائی / ج ۴، ص ۷۷-۷۸	۱۲
_____	_____	_____	B5	_____	"	۱۳

			B1		"	۱۴
			B1		"	۱۵
F2			B1		سنن نسائی / ج ۵، ص ۴۱۲	۱۶
F2			B1		"	۱۷
F2			B1		"	۱۸
	D1/D2		B5	A1	مسند موصلی / ج ۱، ص ۶۴	۱۹
			B1		المصاحف / ص ۷۴-۸۰	۲۰
F1	D4		B1		"	۲۱
F1	D2/D3/D4		B1		"	۲۲
	D1				"	۲۳
F2	D1/D2		B1		"	۲۴
F2	D1/D2	C1/C2/C3	B1		"	۲۵
		C1/C2			"	۲۶
			B1		"	۲۷
			B4		"	۲۸
	D1/D2		B5	A1	"	۲۹

۱. تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی و حلقه مشترک

مبدع روش تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی شاخص است. بعد از وی، بیش از همه ینبل روش شاخص در تاریخ‌گذاری بر مبنای سندها را به کار گرفت و آن را بسط داد و کامل تر کرد (Motzki, 2005. P.222-223). در این روش، ابتدا سلسله سندهای روایت واحدی از جوامع حدیثی استخراج شده و شبکه اسنادی که متشکل از آن سلسله سندها است، رسم می‌شود، تا بر اساس آن حلقه مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی مشخص شوند. نخستین راوی در سلسله اسانید که پس از او شبکه‌های اسناد منشعب می‌شوند، حلقه مشترک است. حلقه مشترک متقدم‌ترین فردی در سلسله اسانید است که چندین شاگرد روایت را از وی نقل کرده‌اند. شاخص و ینبل حلقه مشترک را هم جاعل متن حدیث می‌دانند و هم جاعل بخش متقدم سند که او را به کهن‌ترین مرجع متصل می‌کند (Schacht, 1979, p. 172-175; Juynboll, 1993, p. 209-210). اما شولر و موتسکی حلقه مشترک را نه لزوماً جاعل حدیث، بلکه اولین نشردهنده نظام‌مند حدیث دانسته و گفته‌اند: حلقه مشترک نشان‌دهنده وجود حدیث در زمان وی است، اما نمی‌توان ادعا کرد که قبل از وی، آن روایت وجود نداشته است (Motzki, 2009, p. 50-57). هرگاه برخی شاگردان حلقه مشترک خود دو یا چند شاگرد داشته باشند که راوی روایت او باشند، شاگرد حلقه مشترک را، حلقه مشترک فرعی می‌نامیم (Juynboll, 1993, p. 211). به منظور تاریخ‌گذاری این روایات بر اساس تحلیل سندی و حلقه مشترک نمودار طرق این روایات ترسیم و حلقه مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی به ترتیب تاریخی، تحلیل می‌شوند.



در این تحریرها، ابن مسعود، یعنی مرجع این روایت با ۱۱ راوی حلقه مشترک است، البته سه راوی از وی مرسل نقل کرده‌اند. عبدالله بن مسعود هذیلی (د ۳۲-۳۳)، در اوایل بعثت پیامبر (ص) در مکه ایمان آورد، دو هجرت کرد و در جنگ بدر و سایر غزوات پیامبر (ص) شرکت کرد و مرتب در خدمت آن حضرت بود. ابن مسعود حدوداً در سن ۶۳ سالگی در مدینه در حالی که با عثمان خلیفه سوم اختلاف و درگیری داشت و به دستور وی اجازه خروج از مدینه را نداشت، در گذشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۱۲۱-۱۲۸).

راویان وی عبارتند از: ۱. هبیره بن مریم کوفی (د ۶۲)؛ ۲. مسروق بن اجدع کوفی (د ۶۲-۶۳)؛ ۳. ابوالاسود دؤلی بصری (د ۶۹)؛ ۴. زربن حبیش کوفی (د ۸۱-۸۳)؛ ۵. ابوائل شقیق بن سلمه کوفی (د ۸۲)؛ ۶. ابوفاخته سعید بن علاقه کوفی (د ۶۵-۹۶)؛ ۷. خمیر بن مالک کوفی (د نامعلوم)؛ ۸. ابوسعید ازدی کوفی (د نامعلوم). همه این راویان به جز ابوسعید ازدی که فردی تقریباً مجهول است، از راویان ابن مسعود شمرده می‌شوند (نک. مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۳۳۵-۳۳۹؛ ج ۱۱، ص ۲۸-۲۹؛ ج ۱۲، ص ۵۴۸-۵۵۴؛ ج ۲۷، ص ۴۵۱-۴۵۷؛ ج ۳۰، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ج ۳۳، ص ۳۷-۳۹). پس ابن مسعود با حداقل ۷ راوی، حلقه مشترک این روایت است.

راویانی که روایت را از ابن مسعود به صورت مرسل نقل کرده‌اند، عبارتند از: ۱. ابراهیم نخعی کوفی (د ۶۲)، وی از راویان ابن مسعود نبوده اما از راویان، مسروق بن اجدع است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۴۰) و احتمالاً روایت را از وی اخذ کرده است. ۲. عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه (د ۹۴-۹۹)، عبدالله بن مسعود عمو و یکی از مشایخ عبدالله بن عتبّه، پدر عبیدالله است و عبیدالله می‌توانسته روایت را از پدرش شنیده باشد. ۳. حمزه بن عبدالله بن عمر بن خطاب (د نامعلوم).

۱-۱. حلقه‌های مشترک فرعی در دو طبقه بعد از ابن مسعود

هیچ یک از راویان ابن مسعود، حلقه مشترک فرعی نیستند اما در دو طبقه بعد از وی، ابواسحاق سبیعی کوفی (د ۱۲۷-۱۲۹)؛ ثوبر بن ابی فاخته کوفی (د نامعلوم) و سلیمان اعمش کوفی (د ۱۴۷-۱۴۸) حلقه مشترک فرعی هستند. ۱. ابواسحاق سبیعی روایت را از دو تن، هبیره بن مریم و خمیر بن مالک نقل کرده است و چهار راوی دارد: ۱. سلیمان اعمش؛ ۲. سفیان ثوری کوفی (د ۱۶۱)؛ ۳. اسرائیل بن یونس کوفی (د ۱۶۱-۱۶۲) نوه ابی اسحاق؛ ۴. عمرو بن ثابت کوفی (د نامعلوم). همه آنها از راویان ابواسحاق شمرده می‌شوند، اما هیچ یک در طبقه بعد حلقه مشترک فرعی نیستند.

۲. ثوبر بن ابی فاخته روایت را از پدرش ابوفاخته نقل کرده است و دو راوی دارد: ۱. سلیمان اعمش؛ ۲. اسرائیل بن یونس. ثوبر از اصحاب امام سجاد (ع) شمرده می‌شود و هر دو راوی وی، این روایت را از ابواسحاق سبیعی هم

نقل کرده‌اند. با توجه به: ۱. ضعیف شمرده شدن ثویر توسط رجالیان اهل سنت به سبب تشیع وی (مزی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۲۹-۴۳۱) و ۲. مشهور نبودن وی؛ انگیزه‌ای برای انتساب جعلی این روایت به وی باقی نمی‌ماند. بنابراین، اسرائیل و به تبع آن، اعمش که راوی این روایت از ابواسحاق سبیعی هم هستند، به راستی آن را از ثویر هم اخذ کرده‌اند.

۳. سلیمان اعمش، وی این روایت را از ۵ شیخ: (ابوالضحی کوفی (د ۹۹-۱۰۱)؛ ابواسحاق سبیعی؛ ثویر؛ ابورزین کوفی (د نامعلوم) و شقیق) و معمولاً با دو واسطه از ابن‌مسعود نقل کرده است و بنابراین، در طبقه سوم بعد از وی قرار می‌گیرد، اما در طریق روایت شقیق بن سلمه از ابن‌مسعود، با یک واسطه، یعنی شقیق، روایت را از ابن‌مسعود اخذ کرده و تنها در همین طریق، حلقه مشترک فرعی است. اعمش امکان اخذ حدیث از شقیق را داشته، گرچه فاصله تاریخ وفات آنها ۶۵ سال است، اما از آنجا که ذکر شده اعمش در سن ۸۸ سالگی در گذشته، وی می‌توانسته است در غنفوان جوانی از شقیق سماع داشته باشد. راویان اعمش عبارتند از: ابوشهاب عبدربه بن نافع کوفی (د ۱۷۱-۱۷۲) و عبدالواحد بن زیاد بصری (د ۱۷۶-۱۷۹). تا این طبقه بیشتر راویان این روایت کوفی‌اند، تنها دو تن از آنها بصری‌اند: ابوالأسود دؤلی در طبقه شاگردان ابن‌مسعود و عبدالواحد بن زیاد در طبقه راویان اعمش. البته درباره ابورزین یکی از مشایخ اعمش در این روایت، هم گفته شده که به دستور ابن‌زیاد گردنش بر مناره مسجد بصره زده شد. بنابراین، وی هم در بصره حضور داشته است. در نتیجه، بر اساس تاریخ وفات ابوالأسود دؤلی و توجه به زمان قتل ابورزین، این روایت حداقل در ربع سوم قرن اول در بصره وجود داشته است.

۱-۲. حلقه مشترک فرعی در سه طبقه بعد از ابن‌مسعود

در سه طبقه بعد از ابن‌مسعود، ابوشهاب عبدربه بن نافع تنها حلقه مشترک فرعی است. مروی عنه وی اعمش است و سه راوی دارد: ۱. سعید بن سلیمان واسطی (د ۲۲۵) ساکن بغداد؛ ۲. احمد بن عبدالله بن یونس کوفی (د ۲۲۷)؛ ۳. ایوب بن مسلم (مجهول).

۱-۳. حلقه‌های مشترک فرعی در چهار طبقه بعد از ابن‌مسعود

در چهار طبقه بعد از ابن‌مسعود، ۷ حلقه مشترک فرعی داریم:

۱. ابراهیم بن سعد مدنی (د ۱۸۳-۱۸۵)، ساکن بغداد، وی روایت را از ابن‌شهاب زهري مدنی (د ۱۲۳-۱۲۵) نقل کرده است و چهار راوی دارد: ۱. عبدالرحمان بن مهدی بصری (د ۱۹۸)؛ ۲. ابوداود طیالسی بصری (د ۲۰۴)؛ ۳. ابومروان محمد بن عثمان مدنی (د ۲۴۰-۲۴۱)؛ ۴. اسحاق بن ابی اسرائیل مروزی (د ۲۴۵-۲۴۶) ساکن بغداد. شایان ذکر است این روایت در مسند چاپی موجود طیالسی نیامده است.

۲. عبده بن سلیمان کوفی (د ۱۸۷-۱۸۸) از سلیمان اعمش روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. حسن بن سهل بغدادی (د ۲۳۶)؛ ۲. حسن بن اسماعیل مجالدی (د نامعلوم).

۳. ابوداود طیالسی از عمرو بن ثابت روایت کرده و روایت در *مسند* وی آمده است و دو راوی دارد: ۱. محمد بن مثنی بصری (د ۲۵۲)؛ ۲. یونس بن حبیب (د ۲۶۷)، یکی از راویان *مسند* طیالسی. قابل توجه است که در سند موجود در *مسند* طیالسی، دو تصحیف رخ داده، عمرو بن ثابت به عمر بن ثابت و خمیر بن مالک به حمید بن مالک تبدیل شده‌اند.

۴. عبدالله بن رجاء بصری (د ۲۱۹-۲۲۰) از اسرائیل بن یونس روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. ابن شبه (د ۲۶۲) در *تاریخ مدینه*؛ ۲. یعقوب بن سفیان فارسی (د ۲۷۷)، مؤلف تصانیف مشهور که در طلب حدیث سفرهای علمی متعددی به مناطق مختلفی از جمله مصر و نیشابور داشته است. البته این روایت در دو کتاب *المعرفه والتاریخ* و *المشیخه* وی که تنها بخش‌هایی از آنها موجودند، نیامده است.

۵. عفان بن مسلم بصری (د ۲۲۰) ساکن بغداد، از عبدالواحد بن زیاد روایت کرده است و سه راوی دارد: ۱. ابن سعد؛ ۲. احمد بن حنبل و ۳. بلاذری که روایت را در کتاب‌هایشان آورده‌اند.

۶. سعید بن سلیمان از ابوشهاب عبدربه بن نافع نقل کرده است و سه راوی دارد: ۱. محمد بن یحیی نیشابوری (د ۲۵۲-۲۵۸) که سفرهای علمی متعددی داشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۳۱۷-۳۳۲)؛ ۲. ابراهیم بن یعقوب (د ۲۵۹) ساکن دمشق، وی در شهرهای مکه، بصره و رمله مدتی سکونت داشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۸)؛ ۳. عبدالله بن محمد بن نعمان (د ۲۸۰).

۷. احمد بن عبدالله بن یونس از ابوشهاب عبدربه بن نافع روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. محمد بن یحیی نیشابوری (د ۲۵۲-۲۵۸)؛ ۲. احمد بن منصور بن سیار بغدادی (د ۲۶۵).

نتیجه آنکه بر اساس بررسی‌های فوق، روایت ابن مسعود در زمان حیات وی، ابتدا در کوفه نقل و سپس در بصره منتشر شده است. در چهار طبقه بعد از ابن مسعود راویان متعددی از مناطق مختلف: بغداد، مدینه، مکه، دمشق، واسط، نیشابور و مصر به نشر گسترده این روایت پرداخته‌اند و سپس با ثبت و نگارش تحریرهای مختلف آن در کتب روایی موجود، این روایت در مناطق مختلف جهان اسلام منتشر شده است.

۲. تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی-متنی

روش تاریخ‌گذاری براساس تحلیل سندی-متنی پنج مرحله دارد: ۱. همه تحریرهای مختلف یک روایت گردآوری می‌شود. ۲. شبکه‌ای از اختلاف‌های سندی در قالب نمودار رسم می‌شود تا فرایند نقل به‌خوبی مستند و حلقه‌های

مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی مشخص شود، ابتدا حلقه مشترک به عنوان گردآورنده یا نشردهنده روایت در نظر گرفته می‌شود. ۳. با تحلیل متنی و همچنین استفاده از مطالب منابع رجالی مشخص می‌شود که حلقه مشترک واقعاً گردآورنده یا نشردهنده روایت بوده یا نه؟ ۴. گروه‌های اختلافات متنی با اختلافات سندی مقایسه می‌شود تا معلوم گردد میان آنها همبستگی وجود دارد یا نه؟ ۵. در صورت وجود همبستگی می‌توان درباره متن اصلی که حلقه مشترک نقل کرده و مسئول تغییرات ایجاد شده در جریان نقل پس از حلقه مشترک، به نتیجه رسید (Motzki, 2005, P.250).

همان‌طور که گذشت، ابن‌مسعود کهن‌ترین حلقه مشترک این روایات است. در این بخش روایات بر اساس تحلیل سندی-متنی، تاریخ‌گذاری می‌شوند. از ابن‌مسعود ۲۹ تحریر نقل شده که وی حلقه مشترک آنها است. هیچ کدی در همه آنها مشترک نیست اما زیرمقوله «بیان تفاوت جایگاه ابن‌مسعود و زید در زمان پیامبر (ص)» (B) در ۲۸ روایت آمده است. در ادامه بعد از بررسی و بازسازی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از ابن‌مسعود به بررسی مجدد تحریر ابن‌مسعود خواهیم پرداخت.

همان‌طور که گذشت در دو طبقه بعد از ابن‌مسعود سه حلقه مشترک فرعی داریم.

ابواسحاق سبیعی: از ابواسحاق ۹ تحریر نقل شده که مرجع ۶ تحریر، خمیربن مالک (نک. جدول، ح ۱، ۵، ۱۲، ۲۰، ۲۱، ۲۲) و مرجع ۳ تحریر هبیره‌بن مریم (نک. جدول، ح ۱۴، ۱۶، ۱۸) است. در هر ۹ تحریر، کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید» B^1 مشترک است. در ۴ تحریر از ۶ تحریری که از خمیربن مالک نقل شده، کدهای «دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند» D^4 و «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید» F^1 آمده است و در دو تحریر از سه تحریری که از هبیره نقل شده کد «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی» F^2 آمده، با توجه به شباهت دو کد F^1 و F^2 ، این تحریر حداقل کد F^1 را داشته است. بنابراین، روایت ابواسحاق حداقل بدین شرح است: «لَقَدْ أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً، وَإِنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ لَصَبِيٌّ مِنَ الصَّبِيَّانِ، أَفَاتَرَكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

از بررسی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی طبقات بعد از ابواسحاق در تحریر خمیربن مالک مشخص

می‌شود:

۱. از طایلسی سه تحریر نقل شده (نک: جدول: ح ۱۲، ۲۲)، دو تای آنها یکسانند که یکی در مسند وی موجود است و تحریر سوم تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید = B¹» را دارد. این تحریر در *الاحاد و المثنائی* ابن ابی عاصم آمده و از آنجا که این کتاب ۴ تحریر از ابن مسعود ذیل عنوان (ومن ذکر زیدبن ثابت) نقل کرده که همه آنها تنها زیرمقوله «بیان تفاوت جایگاه ابن مسعود و زید در زمان پیامبر (ص)» (B) را دارند، به احتمال زیاد ابن ابی عاصم که در صدد بیان شرح حال زیدبن ثابت بوده، به تقطیع این روایت پرداخته، مؤید این احتمال عملکرد وی در رابطه با روایات دیگر است. بنابراین، تحریر طایلسی بدین شرح است: «إِنِّي غَالٌ مُصْحَفِي، فَمَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، وَلَقَدْ أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً، وَإِنْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ لَصَبِيٌّ مِنَ الصَّبِيَّانِ، أَفَأَنَا أَدْعُ مَا أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

۲. از عبدالله بن رجاء دو تحریر یکسان بدین شرح نقل شده است: «لَمَّا أُمِرَ بِالْمَصَاحِفِ سَاءَ ذَلِكَ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّهُ مَنْ غَلَّ شَيْئًا جَاءَ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً وَزَيْدٌ صَبِيٌّ، أَفَأَتْرُكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

بر اساس مشترکات تحریرهای طایلسی و ابن رجاء، تحریر ابواسحاق سببی از خمیربن مالک حداقل بدین شرح است: «مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّهُ مَنْ غَلَّ شَيْئًا جَاءَ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً وَزَيْدٌ صَبِيٌّ، أَفَأَتْرُكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». در تحریر ابن رجاء، بستر صدور این سخن (لَمَّا أُمِرَ بِالْمَصَاحِفِ سَاءَ ذَلِكَ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ) هم بیان شده که در تحریر طایلسی حذف شده، احتمالاً این حذف توسط طایلسی صورت گرفته، چرا که وی این روایت را در مسند (حذیفه بن الیمان رضی الله عنه) آورده و بدین ترتیب ارتباط آن با جمع قرآن عثمان مشخص است. شایان ذکر است که در چهار روایت منقول از ابواسحاق، زیدبن ثابت در کودکی با کلمه «ذؤابتان» به معنای دارای دو موی بافته وصف شده (نک. ادامه این مقاله)، این توصیف در هر سه تحریر ابواسحاق از هبیره و یک تحریر وی از خمیر آمده است.

ثویربن ابی فاخته: از ثویر دو روایت نقل شده (نک: جدول، ح ۷، ۱۵)، که یکی از آنها تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید = B¹» را دارد و در کتاب *احاد و المثنائی* آمده است و

تحریر دیگر هم این کد را دارد. بنابراین، تحریر ثویر حداقل این کد را داشته است. قابل توجه است که: ۱. یکی از این دو تحریر دو کد «اعلام خودداری خودش از تحویل دادن مصحفش» D^3 و «دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند» D^4 هم دارد. کد « D^4 » همان‌طور که آمد در تحریر ابواسحاق است و کد « D^3 » در تحریر طیالسی از ابواسحاق هم است. ۲. در هر دو تحریر، مانند چهار تحریر ابواسحاق سبیعی؛ زیدبن ثابت با کلمه «ذؤابتان» وصف شده است. با توجه به اشتراکات تحریر ثویر با تحریرهای منقول از ابواسحاق و منبع مشترک آنها یعنی ابن مسعود، به احتمال زیاد تحریر ثویر حداقل بدین شرح است: «بعث عثمان إلى عبدالله أن يدفع المصحف إليه. قال: ولم؟ قال: لانه كتب القرآن على حرف زيد. قال: أما أن أعطيه المصحف فلن أعطيكموه، ومن استطاع أن يغل شيئاً فليفعل، والله لقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وإن زيدا لذو ذؤابتين يلعب». بنابراین، ابن ابی‌عاصم مسبب تحریر مختصر است.

سلیمان اعمش: از اعمش ۶ تحریر از شقیق بن سلمه نقل شده است (نک. جدول، ح ۳، ۴، ۱۱، ۱۷، ۲۴، ۲۵). همان‌طور که گذشت اعمش راوی این روایت از ۴ شیخ دیگر هم است اما تنها در طریق شقیق، حلقه مشترک فرعی است. در همه این تحریرها تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید» B^1 و در ۵ تحریر آنها کد «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی» F^2 هم مشترک است. دو حلقه مشترک فرعی بعد از اعمش، ابوشهاب و عفان هستند: از ابوشهاب سه تحریر نقل شده که در آنها دو کد « B^1 » و « F^2 » مشترکند و در دو تای آنها دو کد «دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر پنهان کردن مصاحف‌شان» D^1 و «استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان» D^2 هم مشترکند. بنابراین، تحریر ابوشهاب به احتمال زیاد حداقل چنین است: «قرأ (ابن مسعود): «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، فَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ قِرَاءَةَ زَيْدٍ، وَلَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَلِزَيْدٍ ذُؤَابَتَانِ يَلْعَبُ بَيْنَ الصَّبْيَانِ». از عفان سه تحریر نقل شده که در آنها فقط کد « B^1 » مشترک است اما در دو تا از آنها دو کد «بیان این‌که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت» C^2 و « F^2 » هم مشترکند. در نتیجه، تحریر عفان به احتمال زیاد حداقل بدین شرح است: «على قراءة من تأمروني أن أقرأ، على قراءة زيد؟ فوالله الذي لا إله غيره لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعاً وسبعين سورةً وزيد غلام له ذؤابتان يلعب مع الغلمان. ثم قال: والذي لا إله إلا هو، لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبليغه لأبلى لأتيته».

مقایسه تمامی تحریرهای ابوشهاب و عفان به ما نشان می‌دهد که کدهای «C²» و «D¹» حداقل در یکی از تحریرهای آنها آمده و با توجه به منبع مشترک آنها یعنی اعمش می‌توان گفت: این دو کد در تحریر هر دوی آنها وجود داشته و توسط برخی از راویان آنها در برخی تحریرها حذف شده است. بنابراین، تحریر اعمش-شقیق حداقل بدین شرح است: «قَالَ (ابن مسعود): غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، وَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَى قِرَاءَةِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَأَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ لَيَأْتِي مَعَ الْعِلْمَانِ لَهُ ذُؤَابَتَانِ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُهُ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ». قابل ذکر است که در همه تحریرهای اعمش، زیدبن ثابت با کلمه «ذؤابتان» وصف شده است. نکته دیگر، سخنی از شقیق بن سلمه در پایان سه تحریر از آنها بدین شرح است: «فَقَعَدْتُ فِي حَلْقٍ فِيهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا مِنْهُمْ رَدَّ عَلَيْهِ مَا قَالَ»، که با توجه به این که حداقل در یکی از تحریرهای این دو نفر آمده، انتساب آن به شقیق صحیح است.

نکته بسیار مهم دیگر این است که زیرمقوله (بیان علم خود نسبت به قرآن (C)) در بین تمام تحریرهای این روایت، تنها در تحریرهای اعمش-شقیق و یک تحریر مسروق بن اجدع آمده است. تحریر مسروق، تنها این زیرمقوله را دارد و چنین است: «قَالَ عَبْدُ اللَّهِ جِئْتُ صَنِيعَ بِالْمَصَاحِفِ مَا صُنِعَ: «وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أُنْزِلَتْ مِنْ سُورَةٍ إِلَّا أَعْلَمُ حَيْثُ أُنْزِلَتْ، وَمَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا أَعْلَمُ فِيمَا أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُنِيهِ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ». در تحریرهای اعمش-شقیق هم کلمه «قال» قبل از ذکر زیرمقوله (C) تکرار شده که بیانگر ترکیب دو روایت با هم است. با توجه به این که این زیرمقوله در سایر تحریرهای منقول از اعمش از مشایخ دیگرش در این روایت (ابواسحاق سبیعی؛ ثویر؛ ابورزین) نیامده است. اعمش مسئول ترکیب این دو روایت نیست، بلکه روایت را به همین صورت از شقیق بن سلمه اخذ کرده است.

همان‌طور که گذشت در طبقات مختلف بعد از ابن مسعود، حلقه‌های مشترک متعددی داریم. از آنجا که تحریرهای آنها ذیل تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی دو طبقه بعد از ابن مسعود بررسی شد، در اینجا تنها تحریرهای ابراهیم بن سعد که چهار طبقه بعد از وی است و ذیل حلقه مشترک فرعی دیگری قرار نمی‌گیرد، بررسی می‌شود.

ابراهیم بن سعد: از ابراهیم ۶ روایت منقول است (نک: جدول: ح ۲، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۹، ۲۹) که در همه آنها کد «بیان اسلام آوردن خود در حالی که زید در صلب کافری بود=B⁵» مشترک است و در پنج تای آنها کدهای: «يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أَعَزَلُ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ=A¹» و «دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر



پنهان کردن مصاحف‌شان^{D¹} و «استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان^{D²} هم مشترکند، پس احتمالاً روایت ابراهیم حدائق این چهار کد را داشته است. لازم به ذکر است دو کد «A¹» و «B⁵» تنها در تحریرهای ابراهیم بن سعد آمده‌اند، پس خاص وی هستند.

بنابراین، تحریر ابراهیم حدائق بدین شرح است: «فَقَالَ (ابن مسعود): «يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أُعْزِلُ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ، وَاللَّهِ لَقَدْ أَسْلَمْتُ، وَإِنَّهُ لَفِي صُلْبِ رَجُلٍ كَافِرٍ؟». وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: "يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ، أَوْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ، اكْتُمُوا الْمَصَاحِفَ الَّتِي عِنْدَكُمْ وَغُلُّوها، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، فَالْقُوا اللَّهَ بِالْمَصَاحِفِ». تفاوت مهم این تحریر با تحریرهای قبلی این است که در این تحریر از ابن مسعود نقل شده در هنگام اسلام آوردن او، زید هنوز به دنیا نیامده بوده، اما در تحریرهای قبلی گفته شده که وقتی ابن مسعود هفتاد و اندی سوره را از پیامبر (ص) فرا گرفته بود، زید کودک بوده است. این دو موضوع با هم قابل جمع هستند و این تفاوت می‌تواند بدین سبب باشد که ابن مسعود در دو موضع مختلف این کلام را به هر دو صورت گفته باشد و یا این که ابراهیم بن سعد، حلقه مشترک فرعی این تحریر یا شیخ وی، زهری، با نقل به معنای سخن ابن مسعود مسبب این تغییر باشند. لازم به ذکر است، ذکر عبارت (وقال ابن مسعود) در بین روایت که در این تحریر و هم‌چنین تحریر عبدالله بن رجاء آمده، نشانگر دو بخش بودن روایت و ترکیب آن توسط راوی است یعنی احتمالاً ابن مسعود در دو موضع مختلف این سخنان را بیان کرده، یک بار از کنار گذاشته شدن او در جمع قرآن و انتخاب زید شکایت کرده و در موضع دیگری در برابر جمع مصاحف به دستور عثمان مخالفت کرده است.

در نهایت با مقایسه تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از ابن مسعود، یعنی ابواسحاق، ثویر بن ابی‌فاخته، اعمش، ابراهیم بن سعد و با توجه به سایر تحریرهای وی و تعدد تکرار کدها در این تحریرها می‌توان گفت بخشی از سخنان ابن مسعود در این ماجرا حدائق بدین شرح است: «غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، فَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ قِرَاءَةً زَيْدٍ، وَلَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَلَزَيْدٍ ذُوَابَتَانِ يَلْعَبُ بَيْنَ الصَّبْيَانِ».

هم‌چنین با توجه به اشتراک تحریرهای دو تن از شاگردان ابن مسعود در کد: (بیان این که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت^{C²})، به احتمال زیاد این سخن هم از ابن مسعود نقل شده است: «لَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُهُ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ».

۳. تحلیل و بررسی

بررسی این دسته روایات، بیانگر صحت انتساب آنها به ابن مسعود است. عبدالله بن مسعود از سال ۲۱ قمری به دستور عمر به کوفه رفت (بلاذری، ۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۳۳۰) و تا سه سال قبل از وفاتش که با دستور عثمان به ناچار به مدینه رفت در آنجا ساکن بود (نک. بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۵، ص ۵۲۵). جمع عثمان، پس از گزارش حذیفه بن یمان (د ۳۶) از اختلاف اهل عراق و شام درباره قرائت قرآن در جنگ آذربایجان و ارمنستان در سال ۲۴ یا ۲۵ قمری (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۸؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۲۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۸۳) صورت گرفته است. در نتیجه، واکنش ابن مسعود باید در فاصله بین سال‌های ۲۵ تا ۳۰ رخ داده باشد.

همان‌طور که اشاره شد نتایج تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن عثمان با روش تحلیل اسناد با توجه به حلقه مشترک بودن زهری ما را به پایان قرن نخست هجری می‌رساند (نک. موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷). نتایج تاریخ‌گذاری روایات مواجهه ابن مسعود با جمع عثمان نتایج به دست آمده توسط موتسکی را به میزان زیادی بهبود می‌بخشد و تاریخ را حداقل ۶۰ سال عقب‌تر می‌برد و آن را به ثلث نخست قرن اول هجری می‌رساند. این نتایج با شواهد متعدد دیگر مانند اخبار جنگ ارمنستان و آذربایجان و اخبار مربوط به اقدامات مختلف عثمان تأیید می‌شود.

اصل مسئله جمع و تدوین قرآن توسط عثمان صرف نظر از جزئیات آن، مورد اجماع علمای فریقین است و عموماً در سنت اسلامی که مبتنی بر حافظه جمعی نسل‌های نخست مسلمانان است و نه صرفاً اخبار آحاد، این موضوع پذیرفته شده که عثمان مصحف رسمی را رواج داد و همه را بر قرائت واحد جمع کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۰).

۳-۱. اقدامات عثمان در توحید مصاحف

بررسی روایات جمع قرآن عثمان نشان می‌دهد، وی در جمع قرآن چند اقدام انجام داد: ۱. انتصاب زید بن ثابت به همراه چندین نفر دیگر برای تدوین و نگارش مصاحف امام (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳)؛ ۲. نگارش چندین مصحف امام از روی مصحف حفصه و یا با جمع‌آوری فقرات مختلف قرآن از مردم با آوردن دو شاهد (درباره تعداد مصاحف امام، منبع آنها و چگونگی شاهدها اختلاف نظر وجود دارد) (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳؛ ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۹۴)؛ ۳. ارسال این مصاحف به شهرهای مختلف همراه با یک فرد به عنوان قاری آن (نک. ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۳-۱۳۵)؛ ۴. جمع‌آوری مصاحف دیگر و از بین بردن آنها (درباره چگونگی از بین بردن این مصاحف هم اختلاف نظر وجود دارد) (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳؛ ابن

ابی شبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۸۴؛ ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۱۰). روایات ابن مسعود ناظر به دو جنبه اقدام عثمان است: انتصاب زید و جمع‌آوری مصاحف دیگر.

۳-۲. اعتراض بر جمع عثمان

تاریخ‌گذاری این روایات هم مؤید جمع قرآن عثمان است و هم بیانگر اعتراض علنی ابن مسعود به عثمان. سخن شقیق بن سلمه (نک. بخش قبلی مقاله)، نیز حاکی از موافقت و همراهی کوفیان با ابن مسعود است. خبری از ابی بن کعب مبنی بر اعتراض وی به عثمان در انتصاب زید بن ثابت بر جمع قرآن که ابن ابی‌الحدید آن را، ذیل عنوان اعتراض صحابه بر یکدیگر، آورده (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۶)، شاهی بر نارضایتی برخی از صحابه از کار عثمان است. از سوی دیگر سخن زهری: (قَبْلَغْنِي أَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَجُلًا مِنْ أَفْضَلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۲)، نشان می‌دهد برخی از بزرگان صحابه از گفته ابن مسعود ناراضی بودند. البته این احتمال مطرح است که زهری به سبب تمایلات اموی با ذکر خبر اعتراض ابن مسعود به عثمان، خبر اکراه بزرگان صحابه را در دفاع از عثمان و برای شماتت ابن مسعود ساخته باشد. شایان توجه است که اصل اقدام به جمع و تدوین مصحف امام، ظاهراً مورد تأیید قاطبه صحابه بوده و حتی در برخی نقل‌ها آمده که با مشورت صحابه صورت گرفته (ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۹۵) است. نبود خبری دال بر اعتراض صحابه به اصل جمع قرآن عثمان هم مؤید این امر است. آن چیزی که مورد اعتراض قرار گرفت، سوزاندن مصاحف دیگر توسط عثمان بود که در لقب حَرَّاقِ المصاحف (ابن ابی‌داود، ۱۴۲۳ق، ص ۹۷؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۴۰) بازتاب یافته است.

۳-۳. علل اعتراض ابن مسعود به جمع عثمان

اما اعتراض ابن مسعود به عثمان دو جنبه داشته: یکی ناراحتی از کنار گذاشته شدن در این امر مهم و انتصاب زید برای این کار، در حالی که از نظر ابن مسعود، زید شایستگی لازم را نداشت؛ دوم، صدور دستور جمع‌آوری مصاحف دیگر و امر به قرائت قرآن بر اساس قرائت زید.

۳-۴. عدم صلاحیت زید بن ثابت برای جمع قرآن

از نظر ابن مسعود، زید به دلیل سن کم و ملازمت کمتر با پیامبر (ص) شایسته عهده‌گیری این امر خطیر نبود. زید بن ثابت (د ۴۵)، در هنگام ورود پیامبر (ص) به مدینه کودکی ۱۱ ساله بود (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۲۴-۳۲). وی از کسانی بود که کتابت و خواندن عبری را می‌دانست و خود گفته که پیامبر (ص) به او دستور داد نوشتن عبری را یاد بگیرد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶). کورانی این روایت را جعلی و ساخته زید برای تبرئه خود از یهودی

بودن می‌داند و می‌گوید مادر زید، وی را در کودکی به مکتب‌خانه‌های یهود فرستاد و با توجه به جو بسته جامعه یهودیان مدینه در آن دوره و نپذیرفتن غیریهودی در بین خود، وی یهودی بوده است (نک. کورانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۶-۲۸۷). بنا به نقلی از انس بن مالک، دو دسته موی بافته شده از علائم یهودیان در صدر اسلام بوده (نک. سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۹)، در روایتی هم آمده است: وقتی کودکی با موهای بافته شده نزد عایشه رفت، عایشه گفت: این یهودی را بیرون کنید (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۳۱). در روایتی منقول از ابی بن کعب هم آمده که من قرآن را تلاوت می‌کردم، در حالی که زید کودکی با موهای بافته شده بود که با کودکان یهودی در مکتب بازی می‌کرد (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱۹؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۶). سخن ابی علاوه بر اعلام نارضایتی از انتصاب زید، بیانگر اختلاط زید با یهودیان است. ظاهراً مقصود ابن مسعود هم از تأکید بر «ذؤابنان» داشتن زید، اشاره به پیشینه یهودی وی است. در تحریری که در تاریخ مدینه از ابوالاسود دؤلی بصری (د ۶۹) از ابن مسعود نقل شده، آمده: «وإن زید بن ثابت لیهودی له ذؤابنان»، از آنجا که لفظ «لیهودی» در هیچ تحریر دیگری نیامده، احتمالاً افزوده یکی از راویان برای تبیین عبارت «له ذؤابنان» باشد. روایات منقول از انس و عایشه هم نشان دهنده نگاه بدبینانه جامعه اسلامی در آن دوره به یهودیان است.

۳-۵. علت انتخاب زید برای جمع قرآن

شواهد نشان می‌دهد که انتخاب زید بن ثابت برای این کار مهم توسط عثمان، بخاطر برتری علمی و یا امتیاز خاص وی در بین صحابه نبود. در آن زمان امام علی (ع) و صحابه با سابقه‌ای چون، ابی بن کعب، ابن مسعود، مقداد بن اسود، و دیگران که خود صاحب مصحف بودند، حضور داشتند. انتخاب وی می‌تواند با مواضع سیاسی وی ارتباط داشته باشد. زید در جریان سقیفه از خلافت ابوبکر دفاع کرد (نک. ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶) و همراه با عمر به منظور بیعت گرفتن از امام علی (ع) برای ابوبکر به منزل آن حضرت رفت (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۵۸۵). در نتیجه دفاع از خلفا و همراهی با آنها، از جایگاه ویژه‌ای نزد خلفا برخوردار شد. به طور مثال، در حالی که خلیفه دوم، صحابه را از ایراد فتوا نهی می‌کرد، به زید منصب فتوا و قضاوت در مدینه را داد و هرگاه خود در مدینه حضور نداشت، زید را به عنوان جانشین انتخاب می‌کرد (نک. ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۱). زید در زمان عثمان، هم مسئول بیت‌المال (بخاری، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۷۳) و از حامیان عثمان در جریان شورش بر او بود. هنگامی که معترضان خانه عثمان را محاصره کردند، به او گفت: اگر بخواهی برای دفاع از تو می‌جنگیم (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۸۲) (برای آگاهی بیشتر نک. کورانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۳-۲۹۸).



۳-۶. شأن و منزلت ابن مسعود

در پی جویی علت اعتراض ابن مسعود به انتصاب زیدبن ثابت برای جمع قرآن باید به این نکته هم توجه داشت که ابن مسعود از مدعیان علم به قرآن بود. وی یکی از عالم‌ترین صحابه به تفسیر و مفاهیم قرآن بوده و تنها نزد پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) به فراگیری دانش پرداخته (معرفت، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۳) و همواره در خدمت پیامبر (ص) بوده است. دیدیم که در تحریرهای شقیق و تحریر مسروق روایتی این چنین آمده است: «وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغْنِيهِ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق، ص ۷۸). بدین ترتیب مشخص است که ابن مسعود مدعی بوده که در مقایسه با زیدبن ثابت علم بیشتری به سبب نزول و معانی آیات قرآن دارد و بدین سبب حاضر به پیروی از او نبود.

سؤالی که با توجه به تحریر ابن مسعود مطرح می‌شود این است که قرائت وی با قرائت زید چه تفاوتی داشته که او حاضر به پیروی از زید نبوده است؟

۳-۷. چگونگی تفاوت قرائت ابن مسعود با قرائت زید

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این است که منظور از توحید مصاحف در جمع عثمان و گردآوردن مردم بر قرائت واحد (قرائت زید)، رفع اختلاف در حرکات و اعراب کلمات قرآن نبود زیرا در جمع عثمان با توجه به عاری بودن مصاحف از نقط و اعراب، یکسان کردن قرائت به این معنا امکان‌پذیر نبود. علامه عسکری درباره چگونگی قرائات صحابه می‌گوید: در زمان پیامبر (ص) تا زمان جمع قرآن توسط عثمان، اقراء به معنای تعلیم لفظ و معنای قرآن بوده است (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۵۰). در فضائل القرآن قاسم‌بن سلام، دو باب با عناوین (الرَّوَايَةُ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي خُولِفَ بِهَا الْخَطُّ فِي الْقُرْآنِ) و (مَا رُفِعَ مِنَ الْقُرْآنِ بَعْدَ نُزُولِهِ وَلَمْ يُثَبَّتْ فِي الْمَصَاحِفِ) حاوی ۱۱۹ تحریر ناظر به ۷۹ آیه، از اختلاف قرائات صحابه و مصاحف آنها خبر می‌دهد. مؤلف این روایات را مربوط به تأویل و شرح و معانی آیات قرآن می‌داند (قاسم‌بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۹-۳۲۵). غیر از قاسم‌بن سلام بسیاری دیگر از عالمان به این نکته اشاره کرده‌اند که اختلاف مصاحف صحابه به دلیل اشتغال بر احادیث پیامبر (ص) در تبیین معنا و مراد آیات و سبب نزول بود (باقلائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۲؛ عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۵۰؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، صص ۱۳۳-۲۴۲).

روایات متعددی بیانگر اختلاف مصاحف صحابه و یا قرائت آنهاست. به طور مثال وقتی در روایتی از ابن مسعود نقل شده: کنا نقرأ علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک» ان علیا مولی المؤمنین (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۸)، منظور وی سبب نزول و شرح آیه است. در مصحف عایشه و

حفصه آیه ۲۳۸ سوره بقره چنین ثبت شده بوده: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ صَلَاةِ الْعَصْرِ (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۵؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۵۲)، در واقع عبارت صلاة عصر، تفسیر صلاة وسطی است. آیه ۲۲۶ سوره بقره در قرائت ابی بن کعب چنین بوده: «لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ، فَإِنْ فَاءُوا» (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۵)، ضمیر فیهن برای تبیین معنای آیه ذکر شده بود. در آیه ۱۲ سوره نساء در قرائت سعد بن ابی وقاص چنین بوده: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْرَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ» مِنْ أُمِّهِ (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۱؛ نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷)، من أُمِّهِ، اضافه تفسیری بوده است.

نکته شایان ذکر دیگر درباره ویژگی‌های مصاحف صحابه این است که بسیاری از روایات ثبت شده در مصاحف با سیاست‌های حاکم ناسازگار بود. از این رو در زمان ابوبکر مخالفت با نقل و ثبت احادیث آغاز شد و در زمان عمر این سیاست‌ها سختگیرانه‌تر ادامه یافت. او از سفر صحابه به سرزمین‌های دیگر جلوگیری و به کارگزاران و والیان سفارش کرد که سیاست «تجرید قرآن از احادیث نبوی» را در پیش گیرند. عثمان در ابتدای خلافت به صحابه اجازه خروج از مدینه را داد اما نتایج این کار برای دستگاه خلافت نامطلوب بود و سرانجام عثمان دستور جمع‌آوری مصاحف صحابه و سوزاندن آنها را صادر کرد (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴).

۳-۸. علت استناد ابن مسعود به آیه ۱۶۱ آل عمران

حال نوبت به تحلیل چرایی استناد ابن مسعود به آیه: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» می‌رسد. در تحریر ثویر بن ابی‌فاخته از روایت ابن مسعود نقل شده: «بعث عثمان إلى عبدالله أن يدفع المصحف إليه...»، عثمان فردی را مأمور گرفتن مصحف ابن مسعود کرد. با توجه به این تحریر به نظر می‌رسد که ابتدا عثمان دستور جمع‌آوری مصاحف را به صورت عام صادر کرد و وقتی ابن مسعود از این کار خودداری کرد. او فردی را به صورت ویژه مأمور این کار کرد. با توجه به بخشی از روایت لیث بن سعد (د ۱۷۵) که می‌گوید: عثمان به همه بلاد اسلامی فرمان داد که هر مصحفی دارند نزد او بفرستند و دستور داد این مصاحف را بسوزانند و گفت: «ومن حبس عنده منها شيئاً فهو غلول» (خیانتکار) (ابن وهب، ۲۰۰۳م، ج ۳، ص ۲۶) و تحریری از شقیق بن سلمه که اشاره به این سخن عثمان (غلول نامیدن)، کرده است (ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳). مشخص می‌شود که ابن مسعود در رد این سخن عثمان ادعا کرده است که خودداری از تحویل مصاحف به عثمان نه تنها کاری ناپسند نیست بلکه با توجه به آیه ۱۶۱ آل عمران سبب حضور در عرصه قیامت به همراه مصحف است.

نتایج تحقیق

تاریخ‌گذاری روایات ابن‌مسعود به ما نشان داد که:

۱. در تاریخ‌گذاری روایات، جمع‌آوری تمام تحریرها و روایات مرتبط با یک موضوع اهمیت بسیار زیادی دارد. چرا که غفلت از یک روایت و یا تحریری از روایات مختلف، می‌تواند نتیجه پژوهش را کاملاً تغییر دهد. چنان که نتیجه پژوهش حاضر تاریخ‌گذاری موتسکی بر روایات جمع قرآن عثمان را بیش از نیم قرن به عقب برده است.
۲. حلقه مشترک بودن ابن‌مسعود در روایات مذکور بیانگر وقوع ماجرای جمع قرآن توسط زیدبن ثابت و به دستور عثمان است، که با مخالفت و مقاومت برخی از صحابه از جمله ابن‌مسعود مواجه شد. وی از تسلیم مصحفش خودداری کرد و به دیگران هم توصیه کرد مصاحف‌شان را تحویل ندهند.
۳. روایت ابن‌مسعود حداقل قبل از سال ۳۰ در کوفه منتشر شده، در نسل بعد این روایت به بصره و در طبقات بعد به بغداد، مدینه، مکه، دمشق، واسط، نیشابور، مصر و با ثبت و نگارش در کتب روایی به سایر بلاد اسلامی منتقل شده است. بنابراین، دیدگاه خاورشناسانی چون کازانوا و شاگردش مینگانا، ونزبرو و برتن درباره جعلی و متأخر بودن روایات جمع قرآن عثمان نادرست است.
۴. اعتراض ابن‌مسعود به جمع قرآن عثمان دو جنبه داشته است: الف: مخالفت با انتصاب زیدبن ثابت به دلیل کمی سن و کوتاه بودن دوران درک محضر پیامبر (ص) و در نتیجه عدم شایستگی علمی زید؛ ب: مخالفت وی با تجرید مصاحف از احادیث پیامبر (ص) و از بین بردن مصاحف دیگر. این امر تأییدی بر دیدگاه عالمان مسلمان درباره توحید مصاحف توسط عثمان است.
۵. چنان که در تحلیل اسانید مشخص شد، هیچ یک از راویان ابن‌مسعود حلقه مشترک فرعی نیستند. پذیرش مصحف رسمی عثمان در جامعه، هم چنین سیاست بنی‌امیه در اعتباربخشی به عثمان و سرکوب مخالفان‌شان می‌تواند در بی‌توجهی به این روایت در محافل حدیثی آن دوران مؤثر بوده باشد. اولین حلقه‌های مشترک فرعی این روایت در ربع اول قرن دوم حضور دارند. این زمانی است که مخالفت حکومتی با نگارش حدیث از میان رفته و حکومت امویان رو به زوال بود. این دو امر سبب اهمیت بیشتر و انتشار گسترده‌تر این روایات از قرن دوم به بعد بوده است.

کتاب‌نامه

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن ابی‌داود، ابوبکر (۱۴۲۳ق)، *المصاحف*، قاهره: الفاروق الحدیثه للطباعه والنشر.
- ابن ابی‌شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی‌عاصم، احمد (۱۴۱۱ق)، *الآحاد والمثانی*، تحقیق: باسم فیصل، ریاض: دار الدرایه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۶ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دارصادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (بی‌تا)، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سعد، محمد (بی‌تا)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
- ابن شبّه، عمر (۱۴۱۰ق)، *تاریخ المدینه*، تحقیق: فهیم محمد شلتوت، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت: دارصادر.
- ابن وهب، عبدالله (۲۰۰۳م)، *التفسیر*، تحقیق: میکوش مورانی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- اتسلندر، پتر (۱۳۷۱ش)، *روشهای تجربی تحقیق اجتماعی*، ترجمه: بیژن کاظم‌زاده، تهران: انتشارات آستان قدس.
- باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۲ق)، *الانتصار للقرآن*، تحقیق: محمد عصام قضاة، بیروت: دار الفتح.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، *التاریخ الکبیر*، ترکیه: المكتبة الإسلامية.
- بلاذری، احمد (۱۹۵۶م)، *فتوح البلدان*، تحقیق: صلاح الدین منجد، قاهره: مکتبه لجنه البیان العربی.
- بلاذری، احمد (۱۹۵۹م)، *انساب الاشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، قاهره: دارالمعارف.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۰ق)، *شعب الایمان*، تحقیق: محمد سعید زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، *السنن*، تحقیق: عبدالرحمن محمد، بیروت: دارالفکر.
- زرکشی، بدرالدین (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیه.
- سجستانی، ابوداود (۱۴۱۰ق)، *سنن ابی‌داود*، تحقیق: سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، جلال الدین (بی‌تا)، *الدرالمثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دار المعرفه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۶ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- شیری، مرجان؛ نیل‌ساز، نصرت (۱۴۰۳)، «تاریخ‌گذاری روایات سهو پیامبر (ص) در نماز و تحلیل شرایط اجتماعی - سیاسی جعل و نشر این روایات»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴.
- طالب، مهدی (۱۳۶۹ش)، *چگونگی انجام مطالعات اجتماعی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: خلیل میس، بیروت: دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع.

- طبری، محمدبن جریر (بی‌تا)، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- طیالسی، سلیمان‌بن داود (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دار المعرفه.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۴۱۰ق)، *حقائق هامه حول القرآن الکریم*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
- عسکری، مرتضی (۱۳۷۸ش)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع‌العلمی الاسلامی.
- فضل‌بن شاذان، فضل (۱۳۶۳ش)، *الایضاح*، تحقیق: سید جلال‌الدین حسینی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه.
- قاسم‌بن سلام، ابوعبید (۴۱۵ق)، *فضائل القرآن*، بیروت: دار ابن کثیر.
- کوران، علی (۴۱۸ق)، *تدوین القرآن*، قم: دار القرآن الکریم.
- کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوک‌وان (۱۳۷۳ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، چ چهارم، تهران: فرهنگ معاصر.
- مدرسی طباطبایی، حسین؛ رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۰ش)، «بررسی سبزه‌های دیرین درباره‌ی تحریف قرآن»، *هفت آسمان*، سال ۳، شماره ۱۱، صص ۴۱-۷۸.
- مزی، جمال‌الدین (۴۰۶ق)، *تهذیب الکمال*، تحقیق: بشار عواد معروف، چ چهارم، بیروت: مؤسسه‌ی الرساله.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: انتشارات ذوی القربی.
- منتظری، حسینعلی (۴۱۵ق)، *نهایه‌ی الاصول*: تقریرا لابیحات سماحه‌ی المرحوم آیه‌الله العظمی: الحاج آقا حسین طباطبایی البروجردی قدس سره. تهران: نشر تفکر.
- موتسکی، هارالد (۱۳۸۵ش)، «جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی»، *هفت آسمان*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، دوره ۸، شماره ۳۲.
- موصلی، ابویعلی (۴۱۲ق)، *المسند*، تحقیق: حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
- نحاس، ابوجعفر (۴۰۹ق)، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی صابونی، مکه: جامعه‌ی أم القری.
- نسائی، احمدبن شعیب (۱۳۴۸ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دار الفکر.
- نولدکه، تئودور؛ شوالی، فریدریش (۲۰۰۴م)، *تاریخ قرآن*، ترجمه: جورج تامر، بیروت: دار نشر.
- هولستی، آل-آر (۱۳۷۳ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه: نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

'Aāmeli, JM. (1989), *Ḥaḡā'q Hāma Ḥawl al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)

'Askarī M. (1999). *al-Qurān al-Karīm wa Riwāiāt al-Madrisatayn*, Tehrān: Majma' Islāmī. (In Arabic)

- Atslandr P. (1992). *Rawish hay Tajrubī Tahqīq Ijtimā'āī*. Transl. by: Kāzīm Zādiḥ B. Tehrān: Intishārāt Āstān Quds. (In Arabic)
- Balādhurī ABY. (1956). *Futūḥ al-Baldān*. r ed. Ṣalāḥu ad-Dīn Munjad. Cairo: Maktabat Lijanāt al-Bayān al-'Arabī. (In Arabic)
- Balādhurī ABY. (1959). *Ansāb al-Ashrāf*. ed. Humaydu Allāh m. Cairo: Dār al-Ma'ārif. (In Arabic)
- Bāqilānī A. (2001). *Al-Intiṣār li-L-Qur'ān*. ed. Mohammad Quḍāh. Beirut: Dār al-Faṭḥ. (In Arabic)
- Bayhaqī, A. (1989). *Shu'abu al-Īmān*. ed. Mohammad Sa'īd Zaghlul. Beirut: Dār al-Kutub al-'Almīa. (In Arabic)
- Bukhārī ABA. (1980). *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Bukhārī ABA. (nd). *At-Tārīkh al-Kabīr*. Turkey: al-Maktabat al-Islāmīa. (In Arabic)
- Faḍl Ibn Shādhān F. (1984). *al-Īḍāḥ*. ed. Ḥusaynī SJ. Tehran: University Publishing and Printing Institution (In Arabic)
- Holsty, L.R (1994). *Content analysis in the social sciences and humanities*. Transl. by: Sālār zādiḥ Amīrī N. Tehrān: Intishārāt Dānīshgāh 'Allāmiḥ Ṭabāṭabāyī. (In Persian)
- Ibn Abī 'Ā'ṣim AB'A. (1992), *as-Sunnah*, ed: Mohammad Naṣir al-Dīn Albānī, Beirut: Al-maktabat al-Islāmīa (In Arabic).
- Ibn Abī al-Ḥadīd '. (nd). *Sharḥ Nahju Al-Balāgha Ibn Abī Al-Ḥadīd*. ed. Moḥammad AA. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn Abī Dāwūd A. (2002). *al-Maṣāḥif*. Cairo: al-Fāruq al-ḥadītha l-lṭabā'a wa al-nashr. (In Arabic)
- Ibn Abī Shayba A. (1988), *al-muṣannaḥ*. ed: Al-liḥām S. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn al-Ḥanbal A. (nd), *al-Musnad*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Athīr ABM. (1966), *al-kāmil fī at-Tārīkh*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Khaldūn A. (nd), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn Manẓūr MBM. (1993). *Lisānu al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Sa'd M. (nd). *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Shabba A. (1989), *Tārīkh al-Madīna*. ed: Fahīm Shaltut. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Wahb, 'A. (2003). *Tafsīr al-Qur'ān*. ed. Miklos Muranyi, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Korānī A. (2008), *Tadwīn al-Qur'ān*. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm. (In Arabic)
- Ma'rifat MH. (2012). *Tafsīr wa al-Mufasīrān*. Qum: Intishārāt Dhawī al-Qurbā. (In Persian)
- Mizzī JD. (1985). *Tahdhīb al-Kamāl*. ed. Ma'aruf B'A. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla. (In Arabic)
- Motzki, Harald. (2001). "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Haft Āsimān*. ed. Karīmī Nīā M. N: 32. Winter. (In Persian)
- Motzki, Harald. (2005). "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica*, LII, 2, 2005, pp. 204-253.
- Motzki, Harald. (2009). "Whither Ḥadīth Studies?", *Analysing Muslim Traditions*, Volume: 78, pp. 47-124.
- Mudarisī Ṭabāṭabāyī H. (2001). «Examining the long-standing disputes over the distortion of the Quran» *Haft Āsimān*. N: 11. (In Persian)
- Muntaẓirī HA. (1994). *Nahāyat al-'Uṣūl*: Speeches for discussion of late Ayatollah: Al-Hajj Agha Hossein al-Tabatabayi al-Barujardi. Tehrān: Nashr al-Fikr. (In Arabic)

- Mūṣilī A. (1991). *al-Musnad*. ed. Husiyn Salīm Asad. Damascus: Dār al-Ma'mūn It-Turāth. (In Arabic)
- Naḥās A. (1988). *Ma'ānī al-Qur'ān*. ed. Muḥammad Ali Ṣābunī. Makih: Jāmi'ih Um al-Qurā. (In Arabic)
- Nasā'ī, ABSH, (1929), *aS-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Noldeke, Theodor/ Schwally, Friedrich. (2004). *History of Qur'ān*. Translated by: George Timer. Beirut: Dār al-nashr.
- Qāsim Ibn Salām Q. (1995). *Faḍā'il al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Kathīr. (In Arabic)
- Quivy, Reymond. (1994). *Research Methodology in Social Sciences*. Transl. by: Nik Gohar 'AH. 4th p. Tehrān: Farhang Mu'āshir. (In Persian)
- Sajistānī A. (1989). *al-Sunnan*. ed. Sa'īd Muḥammad Liḥām. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Schacht, Joseph. (1979). *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford University press, Great Britain.
- Shiri, Marjan; Nilsaz, Nosrat. (2024). "Dating the Traditions about the Prophet's Mistake in Prayer and Analysis the Social-Political Situation of Fabricating and Spreading these Tradition", *Quran and Hadith Studies*. Vol. 17. No. 2. (In Persian)
- Soiuti J. (1995). *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Soiuti J. (nd). *al-Dur al-Manthūr fi al-Tafsīr bil-Manthūr*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭabarī, MBJ. (nd). *al-Tārīkh*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'aāt. (In Arabic)
- Ṭabarī, MBJ. (1995). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. ed. Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ṭālib M. (1990). *How to do social studies*. Tehrān: Intishārāt Amīr Kabīr. (In Persian)
- Ṭayālīsī SBD. (nd). *al-Musnad*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Tirmidhī, MB'ī. (1982). *al-Sunan*. ed. Muḥammad 'A' A. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Zarkishī B. (1956). *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. ed. Moḥammad AA. Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)