سیر تاریخی پژوهش‌های غربی دربارهٔ انگارهٔ اسلامی تحریف بایبِل

محمدعلی طباطبایی (مهرداد)*

چکیده

اسلام‌پژوهان غربی تا کنون جنبه‌های بسیاری از تاریخ انگاره‌ها و آموزه‌های مختلف اسلامی، اعم از کلامی، فقهی و تفسیری را کاویده‌اند و در باب تاریخ تکوین و تطور آنها نظریه داده یا به جرح و تعدیل یا نقد و رد دیدگاه‌های پیشینیانشان پرداخته‌اند. یکی از جنبه‌های بسیار جذاب برای غربیان، تاریخ مجادلات اسلامی‌مسیحی و نیز اسلامی‌یهودی بوده و هست و آنان از دیرباز آثار بسیاری در این باره نگاشته‌اند. از آنجا که یکی از اساسی‌ترین مسائل مطرح در این مجادلات موضوع محرف‌بودن بایبل است، در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که غربیان باید دربارهٔ تاریخ تکوین و تطور این انگاره هم تلاش‌های فراوانی کرده و به نتایج در خور توجهی رسیده باشند. در اینجا می‌کوشم تا حد ممکن تمام دستاوردهای اسلام‌پژوهان غربی را در این موضوع، از ابتدا تا کنون، یعنی از اواسط قرن نوزدهم تا سال ۲۰۱۶ م.، به ترتیبی تاریخی مرور کنم. در این مرور خواهیم دید که اولاً، پژوهش‌های غربی در این موضوع هنوز از لایه‌های سطحی بحث عبور نکرده و در حقیقت عمق چندانی ندارد؛ ثانیاً، تلاش‌های غربیان در این موضوع بیش از آنکه روشنگر باشد، ابهام آفریده و بیش از آنکه به پرسش‌ها پاسخ گوید، پرسش برانگیخته است.

کلیدواژه‌ها: بایبل، تحریف کتاب مقدّس، مستشرقان، قرآن، اسلام، مسیحیت، یهودیت.

---

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث قم tabatabae.ma@riqh.ac.ir.

درآمد

هدف این نوشتار بررسی سیر تاریخی پژوهش‌های غربی دربارهٔ تاریخ انگارهٔ تحریف بایبل نزد مسلمانان است؛ اما پیش از آغاز این سیر تاریخی، باید تذکر دهم که من نخستین کسی نیستم که می‌کوشم پیشینهٔ این موضوع را در پژوهش‌های غربی استخراج کنم. پیش‌تر گوردون نیکل و منعم سرّی هم در دیباچهٔ نگاشته‌هایشان در این موضوع (نک.: Nickel, 2011; Sirry, 2014)، اشاره‌هایی به پیشینهٔ این بحث در غرب داشته‌اند و از این‌رو، هم فضل تقدم با آنان است و هم تحقیق حاضر در گزارش برخی منابعی که به هیچ عنوان دست‌یاب نبودند یا به زبان‌های غیرانگلیسی بوده‌اند، وامدار آنها (مخصوصاً کار نیکل) است (که در چنین قسمت‌هایی گزارش خود را به آنها ارجاع داده‌ام). اما این تحقیق از لحاظ تعداد منابعی که بررسی کرده، هرچند ممکن است هنوز به استقصای کامل نرسیده باشد، قطعاً از دو پیشینهٔ یادشده کامل‌تر و فراگیرتر است. چنان‌که مثلاً نیکل ۱۵ منبع (Nickel, 2011: 1-6) و منعم سرّی ۱۱ منبع (Sirry, 2014: 100-1) را دیده و معرفی کرده‌اند؛ اما در این تحقیق بیش از ۴۰ منبع غربی با دقت دیده و گزارش شده است. بنابراین، امیدوارم این تحقیق بتواند گزارشی واقع‌نماتر دربارهٔ سیر کوشش‌های غربیان در موضوع تحریف بایبل از نگاه مسلمانان عرضه کند. با این توضیح که به اقتضای اهمیت منابع، برخی را فقط در چند سطر معرفی کرده‌ام، اما گزارش برخی را حتی‌الامکان مفصل آورده‌ام.

۱. پژوهش‌های غربی در قرن نوزدهم

گوردون نیکل و منعم سرّی، هر دو پیشینهٔ مطالعات غربی دربارهٔ انگارهٔ اسلامی تحریف بایبل را از سال ۱۸۷۷ و با گزارش کار موریتس اشتاین‌شنایدر (Moritz Steinschneider) می‌آغازند و او را صاحب نخستین اثر در این زمینه معرفی می‌کنند (Nickel, 2011: 15; Sirry, 2014: 100). اما به نظر می‌رسد منصفانه و دقیق‌تر آن است که ویلیام مویر (William Muir) را آغازگر این بحث در غرب بدانیم. او در کتابی که در سال ۱۸۵۰ منتشر کرد، با ادبیاتی بسیار نزدیک به ادبیات جدلی[1] به دفاع از کُراسه‌های یهودی و مسیحی از منظر قرآن پرداخت. مویر در مقدمهٔ کتاب می‌گوید این کتاب در عمل به وعده‌ای نوشته می‌شود که او در مناظره با قاضی دهلی داده بود؛[2]

چراکه در آنجا مدعی شده بود که قرآن نه‌تنها هیچ سخنی در تحریف عهدین نگفته، بلکه کاملاً مؤید و مصدق آنها است (Ibid.: vii). مویر در این کتاب با استخراج، دسته‌بندی و تحلیل بسیاری از آیات قرآن در پی اثبات آن است که قرآن نه‌تنها کراسه‌های پیشین را محرّف نمی‌داند، بلکه کاملاً مؤید آنها است و از نگاه قرآن هر مسلمان باید به وحیانی‌بودن این کتاب‌ها هم ایمان داشته باشد (Ibid.: viii). به همین دلیل هم، او نام کتابش را هم *شهادت قرآن بر کراسه‌های یهودی و مسیحی* گذاشته است. او در آغاز کتاب می‌گوید: «این مطالب را می‌نویسم تا مسلمانان بدانند که قرآن هرگز جز با احترام از کتاب‌های عهد قدیم و عهد جدید یاد نکرده است» (Ibid.: 1).

روش او در نقل آیات مرتب‌سازی آنها بر اساس ترتیب نزول است تا نشان دهد که از آغاز دعوت اسلامی تا پایان دوران مدینه نگاه احترام‌آمیز قرآن به کتاب‌های پیشین تغییری نکرده است. بنابراین، فصل اول کتاب به آیات مکی، و فصل دوم آن به آیات مدنی اختصاص دارد. دربارهٔ آیات موهم تحریف، او معتقد است این آیات فقط بر تحریف معنوی به معنای عرضه تفاسیر نادرست از مضامین تورات دلالت دارد و چنین اتهامی در آن دوران تازگی نداشته است؛ چراکه مسیحیان نیز از قرن‌ها پیش‌تر یهودیان را به چنین اتهامی می‌نواختند (Ibid.: 47)؛ اما همواره اذعان داشتند که یهودیان در نگه‌داری لفظ به لفظ عهد قدیم بسیار دقیق و وسواس‌گونه عمل کرده‌اند (Ibid.: 49). او همچنین معتقد است اتهام کتابت متون انسانی و انتساب آن به خدا فقط متوجه یهودیان مدینه است نه فراتر از آن، و قرآن در هیچ جای دیگر آن را به بیش از این گسترش نمی‌دهد، و مثلاً هیچ‌گاه مسیحیان را متهم نمی‌کند؛ ضمن آنکه این اتهام موجب تغییر نگرش کلی اسلام به تورات نشده و همچنان در سراسر قرآن این کتاب نور و هدایت خوانده شده است (Ibid.: 50).

از دیگر تحلیل‌های مویر در این کتاب این است که بر اساس آیهٔ ۶ سورهٔ صف، منظور از «تورات» در قرآن کل عهد قدیم است و کل عهد قدیم دست‌کم تا زمان عیسی دست‌نخورده بوده است (Ibid.: 65). مویر همچنین از آیات «لَیّ لسان» نتیجه می‌گیرد که یهودیان مدینه عباراتی را طوری بیان می‌کرده‌اند که مسلمانان فکر کنند از تورات است. اما آن عبارات هر چه بوده باشد و هر طور و با هر نیتی خوانده شده باشد، حاکی از تحریف در خود کراسه نیست، بلکه برعکس حاکی از اعتبار آنها است. زیرا آنها فقط

«وانمود» می‌کرده‌اند که از روی تورات می‌خوانند (Ibid.: 80). موير که تمام این کتاب را از موضع مسیحی‌ای معتقد می‌نویسد دربارهٔ مجموعهٔ آیات موهم تحریف می‌گوید:

> هیچ یک از اتهامات تحریف، فراموشی و حتی تحریف معنوی در قرآن متوجه مسیحیان نیست. در حالی که مسیحیان همان کتاب‌های یهودیان را نیز گرامی داشته و با دقت حفظ کرده‌اند، حتی اگر یهودیان می‌خواستند کتابشان را تحریف کنند، باز هم نمی‌توانستند تغییری در کتاب‌های موجود نزد مسیحیان بدهند؛ گذشته از آنکه اصلاً اتهام تحریف به یهودیان هم ناظر به تحریف معنوی است، نه لفظی (Ibid.: 88).

موير در تحلیل کلمات «تورات»، «انجیل» و «کتاب» در قرآن نتیجه می‌گیرد که قرآن خود را مصدق همان کتاب‌های موجود در عصر خود می‌داند که از نظر او همهٔ آنها آسمانی بوده‌اند (Ibid.: 101) و بر اساس شواهد تاریخی کتاب‌های موجود در آن عصر چیزی جز همین کتاب‌هایی که امروزه در دست یهودیان و مسیحیان است، نبوده است (Ibid.: 105). نتیجهٔ همهٔ این تحلیل‌ها آن است که در قرآن حتی یک آیه ناظر به اتهام تحریف لفظی وجود ندارد و اگر هم بتوان آیه‌ای را چنین تفسیر کرد، حجم عظیم دیگر آیات چنین تفسیری را رد می‌کند (Ibid.: 107). در نتیجه می‌پرسد: به فرضِ وقوع تحریف لفظی، آیا هیچ یهودی یا مسیحی «خوب»ی نبوده است که نسخه‌ای از تورات و انجیل اصلی را نگه دارد؟ (در حالی که قرآن وجود یهودیان و مسیحیان خوب را تأیید کرده است) و آیا بعد از غلبهٔ اسلام هیچ انگیزه‌ای برای برگرداندن آن نسخهٔ اصیل، چه از جانب مسلمانان و چه از جانب یهودیان و مسیحیان، وجود نداشته است؟! (Ibid.: 108) چطور مسلمانان بعد از فتح فلسطین و شامات حتی یک نسخهٔ صحیح از انجیل نیافتند تا ادعای تحریف را ثابت کنند؟ (Ibid.: 110). موير همچنین بحثی را به اثبات یکسانی کراسه‌های یهودی و مسیحی زمان پیامبر با نسخه‌های فعلی اختصاص می‌دهد (Ibid.: 110-1) و سرانجام کتاب را با بحثی دربارهٔ لزوم ایمان مسلمانان به کتاب‌های پیشین خاتمه می‌دهد (Ibid.: 111-2).

این کتاب هرچند حاوی گزارش‌ها و تحلیل‌های خوبی از مجموعه آیات مرتبط با بحث تحریف است، اما بدان دلیل که آشکارا با رویکردی جدلی و مستقیماً خطاب به

مسلمانان نگاشته شده است، در آثار علمی پس از خود در جامعهٔ دانشگاهی غرب محل توجه قرار نگرفت و شاید از این‌رو است که معمولاً پیشینهٔ این بحث را با اشاره به مقالهٔ اشتاین‌شنایدر آغاز می‌کنند.

با این همه، نباید فراموش کرد که با کنارگذاشتن انگیزهٔ موبر، او در چند زمینه نسبت به همهٔ قرآن‌پژوهان غربی پیش‌گام بوده است: ۱. او تمام آیاتی را که دارای کمترین ارتباط با بحث تحریف‌شدن یا نشدن تورات و انجیل بوده‌اند جمع‌آوری و به ترتیب نزول تحلیل و بررسی کرده است؛ ۲. برخلاف آنچه دیگران گفته، و مثلاً مونتگمری وات (William Montgomery *Watt*) را معرفی کرده‌اند (Nickel, 2011: 6)، او نخستین کسی است که با تحلیل ریزبینانهٔ آیات قرآن به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌گاه قرآن از تحریف لفظی تورات و انجیل سخن نگفته است. ۳. او در تحلیل خود میان دو مفهوم «التزام عقیدتی» و «التزام عملی» به کتاب‌های پیشین تفاوت می‌نهد و معتقد است قرآن از یهودیان و مسیحیان هر دو عنصر، اما از مسلمانان فقط عنصر نخست را طلب کرده است. به این دلایل نمی‌توان ارزش کار موبر را صرفاً به دلیل انگیزه‌های دینی‌اش کم جلوه داد.

پس از موبر به اشتاین‌شنایدر می‌رسیم. او در کتاب حجیمی که با عنوان *آثار جدلی و مدافعه‌گرایانهٔ عربی میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیان* نگاشته، در واقع کتاب‌شناسی مفصلی از تمام آثاری که تا روزگار او در این زمینه شناخته شده بوده است عرضه می‌کند و در این میان بحث تحریف بایبل را نیز به طور خاص محل توجه قرار می‌دهد. این کتاب‌شناسی در دو بخش، به ترتیبِ کتاب‌ها و به ترتیبِ نویسندگان، تنظیم شده است. این اثر، علاوه بر معرفی تمام آثارِ جدلی عالمان سه دین ضد یکدیگر به زبان عربی، شامل فهرستی از ۲۴ کتاب‌خانهٔ جهان و نسخه‌های خطی‌ای که در این موضوع دارند (Steinsneider, 1877: 423-5)، و نیز نمایه‌ای از تمام مجادله‌گران عرب مسلمان، مسیحی و یهودی به ترتیب تاریخی است (Ibid.: 426-7)، به علاوهٔ نمایه‌های اعلام و کتاب‌های عربی و عبری مذکور در متن کتاب (Ibid.: 426-56). به این ترتیب باید اشتاین‌شنایدر را در این زمینه پیش‌گام راهی دانست که حدود ۱۲۰ سال بعد دیوید تامس (David Thomas) و گروه بزرگ همکارانش آن را در مقیاسی بسیار وسیع‌تر ادامه دادند و نتیجهٔ آن تا امروز که به ۱۱ جلد حجیم رسیده، هنوز از گزارش آثار نگاشته‌شده

تا سال ۱۷۰۰ م. عبور نکرده است (Thomas, 2009-2016).

درست یک سال پس از انتشار کتاب‌شناسی اشتاین‌شنایدر، دو اثر مهم دربارهٔ بحث تحریف منتشر شد. یکی از آنها نسخهٔ به‌روزشدهٔ کتاب مویر بود که سخن دربارهٔ آن گذشت. این کتاب (Muir, 1878) حاوی بخش جدیدی دربارهٔ تاریخ نزول و تدوین قرآن و نیز آموزه‌های آن بود که پس از آن، همان کتاب قدیمی دربارهٔ تحریف به عنوان بخش دوم کتاب آمده، و در نهایت بخش سومی برای نتیجه‌گیری بدان افزوده شده است. از این‌رو این کتاب در بحث تحریف حاوی مطلب جدیدی نیست.

اما اثر دیگری که در سال ۱۸۷۸ دربارهٔ تحریف منتشر شد، مقاله‌ای مفصل از قرآن‌پژوه شهیر مجارستانی، ایگناتس گلتسیهر (Goldziher, 1878) با عنوان «در باب مجادلات مسلمانان ضد اهل الکتاب» بود که در واقع آن را به مناسبت انتشار کتاب‌شناسی اشتاین‌شنایدر نگاشته بود. گلتسیهر در این مقاله می‌گوید: «آثار عربی ذاتاً جدلی هستند و به‌سختی می‌توان در آنها چیزی غیرجدلی یافت» (Ibid.: 341). «اولین کتاب اسلامی که به جدل ضد اهل کتاب می‌پردازد خود قرآن است [...] و اتهام تحریف کتاب‌های آسمانی از قرآن آغاز می‌شود» (Ibid.: 344). بنابراین، گلتسیهر دیدگاهی متضاد با آنچه پیش‌تر (و دوباره در همان سال) ویلیام مویر بیان کرده بود، مطرح کرد. در ادامهٔ این مقاله خواهیم دید که چگونه رأی گلتسیهر از همان آغاز دیدگاه مویر را به حاشیه راند و به نحوی پایدار باعث ایجاد این ذهنیت غالب در میان قرآن‌پژوهان غربی شد که اتهام تحریف بایبل از خود قرآن آغاز شده است. به هر حال، گلتسیهر در ادامهٔ مقاله به پیگیری اتهام تحریف در سایر آثار اسلامی، از قبیل حدیث و ...، می‌پردازد و تلاش‌های مسلمانان برای بازسازی تورات و انجیل و مزامیر را دنبال می‌کند. از نظر گلتسیهر، اتهام تحریف نقطهٔ مرکزی مباحث جدلی مسلمانان با اهل کتاب است. او در این مقاله آثار شهرستانی (د. ۵۴۸ م.)، ابوالعباس صنهاجی قرافی (د. ۶۸۴ م)، ابن‌قیم جوزیه (د. ۷۵۱ م.)، ابن‌خلدون (د. ۸۰۸ م.)، مقریزی (د. ۸۴۵ م.) و حاجی‌خلیفه (د. ۱۰۶۷ م.) را بررسی می‌کند (Sirry, 2014: 100). نکته جالب توجه از نگاه او این است که هرچند بسیاری از عالمان مسلمان بایبل را محرّف می دانند، بسیاری دیگر و گاه خود همان‌ها، در متن بایبل به دنبال شواهد بشارت‌های نبوی می‌گردند (Nickel, 2011: 16).

یک سال بعد، مقاله‌ای مفصل از ربی دکتر مارتین اشراینر (Martin Schreiner) دربارهٔ

«تاریخ جدل‌های یهودی‌اسلامی» در ۸۶ صفحه منتشر شد که طبیعتاً بخش در خور توجهی از آن به بحث تحریف اختصاص پیدا می‌کرد. اشراینر در این مقاله می‌گوید: «دو جنبهٔ مهم از مجادلات اسلامی ضدیهودی و ضدمسیحی عبارت‌اند از: تحریف و نسخ. ... از آنجا که اهل کتاب منکر وجود بشارت‌هایی دربارهٔ پیامبر در کتاب‌هایشان بودند، خودبه‌خود متهم به تحریف آن متون شدند» (Schreiner, 1888: 592). با این حال، اشراینر بیش از این به قرآن نمی‌پردازد و مستقیماً به سراغ کتب حدیث مثل *صحیح بخاری* (Ibid.: 592ff) و سیره (Ibid.: 596ff) می‌رود. سپس بخش‌هایی را به بررسی آثار ابن‌حزم (Ibid.: 612ff)، جوینی و غزالی (Ibid.: 618ff)، ابن‌ظُفر (Ibid.: 625ff)، از عالمان مسلمان، و یهودا هَـــ لِوی (Ibid.: 621ff)، و آبراهام بن داوود (Ibid.: 628ff) از عالمان یهودی اختصاص می‌دهد و سرانجام به فخرالدین رازی (Ibid.: 639ff) می‌رسد. او در پایان این بررسی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که از زمان فخرالدین رازی عالمان مسلمان به «اشکالات یهودیان دربارهٔ ارجاع به متن تفسیرنشدهٔ متن بایبل» التفات یافتند (Nickel, 2011: 16-7). روشن است که با توجه به عنوان مقاله در هیچ یک از این بررسی‌ها تمرکز اصلی نویسنده بر روی بحث تحریف نیست؛ بلکه گاه لابه‌لای مطالب و به مناسبت بحث مطلبی هم در این باره می‌آورد.

۲. پژوهش‌های غربی در قرن بیستم

در آغاز قرن بیستم میلادی، هیرشفلد (Hartwig Hirschfeld) مقاله‌ای دربارهٔ نقدهای مسلمانان بر بایبل منتشر کرد که در ادامهٔ روندی که گلتسیهر آغاز کرده بود، از لحاظ ایده‌های اصلی، دقیقاً در نقطهٔ مقابل ایده‌های ویلیام موِیر قرار دارد. هیرشفلد در این مقاله تصریح می‌کند از همان آغاز اسلام، قرآن میان تورات وحی‌شده در سینا، و آنچه در دست یهودیان بود تمایز قائل شد (Hirschfeld, 1901: 222). او معتقد است از نظر قرآن فقط تورات معتبر است که آن را هم عالمان یهودی تحریف کرده‌اند. از این‌رو باید قرآن را پیش‌گام تفکرات قرائیم دانست (Ibid.: 223). او سپس به بحث دربارهٔ اختلافات قرائیم و ربَّنی‌ها و موضع اسلام در این میانه می‌پردازد و بعد از آن به دوران ابن‌حزم و انتقادهای او بر بایبل می‌رسد (Ibid.: 225). او پس از تحلیل منابع و روش ابن‌حزم می‌گوید: «او چنان به محرف‌بودن تورات مطمئن است که پیوسته به تمسخر و استهزاء

آن می‌پردازد» (Ibid.: 227). هیرشفلد همچنین نقل‌قول‌هایی از جاحظ دربارهٔ ترجمه‌های عربی تورات می‌آورد که نشان می‌دهد جاحظ از آن ترجمه‌ها راضی نبوده است (Ibid.: 227). هیرشفلد پس از گزارش نمونه‌هایی از تندترین انتقادهای ابن‌حزم به یهودیان، مثل پرستش خدایی کوچک در اعیادی خاص، به این نتیجه می‌رسد که: «نقدهای مسلمانان بر بایبل با نقد مصطلح امروز متفاوت است؛ نقدهای آنها تاریخی نیست، بلکه عقیدتی است» (Ibid.: 234). او همچنین اشاره‌هایی هم به پاسخ‌های عالمان یهودی، مانند ابن‌میمون، می‌کند. در پایان این مقاله بندهایی از مطالب ابن‌حزم به عربی نقل، و برخی از آنها به انگلیسی ترجمه شده است (Ibid.: 235-40).

در سال ۱۹۲۲ آلفونسو مینگانا (Alphonse Mingana) تصحیح و ترجمهٔ انگلیسی کتاب *الدین والدولة* ابن‌ربن طبری را، که از مهم‌ترین منابع اسلامی در رد یهودیت و مسیحیت است، بر اساس نسخه‌ای در کتاب‌خانهٔ جان ریلندز (John Rylands) منتشر کرد (See: Mingana, 1922).

در همان سال اینا‌تسیو دی مَتّئو (Ignazio Di Matteo) مقاله‌ای بسیار مفصل به زبان ایتالیایی دربارهٔ تحریف بایبل از دیدگاه مسلمانان[۳] نوشت که هنوز هم محققان غربی آن را گامی بزرگ در مطالعات تحریف (Nickel, 2011: 18) و گسترده‌ترین تحقیق در این موضوع (Keating, 2005: 41, n. 1) می‌دانند. دی متّئو در این مقاله خط سیر تاریخی این موضوع در آثار مهم‌ترین جدلیان مسلمان را بررسی می‌کند. او این سیر را با قاسم بن ابراهیم شروع می‌کند و با بیرونی و عبدالله ترجمان ادامه می‌دهد و از میان آثار تفسیری، تفاسیر طبری و فخرالدین رازی را برمی‌رسد. نتیجه‌ای که او از دنبال‌کردن این خط سیر می‌گیرد این است که در آغاز جدلیان مسلمان معتقد به وثاقت بایبل بوده‌اند؛ اما به‌تدریج اتهام تحریف معنوی تبدیل به اتهام تحریف لفظی شده است (Nickel, 2011: 18). کاملاً طبیعی است که با چنین نگاهی او دربارهٔ قرآن هم معتقد باشد که تحریف در قرآن به معنای کتمان یا تحریف معنوی است، نه تحریف لفظی. نتیجه‌گیری او در بررسی آیات موهم تحریف در تفاسیر طبری و فخر رازی این است: «بنا بر قرآن، متن کتاب‌های مقدّس نه قبل از محمد و نه حتی در زمان حیات او، به دست یهودیان و مسیحیان که چندان به پیام او راغب نبودند، تحریف نشده است. در قرآن *تحریف* یا به معنای تفسیر غلط عبارات مربوط به محمد است یا اجرانکردن احکام صریح تورات،

مانند مجازات سنگسار» (Ibid.: 7, n. 18). دی مَتّئو سال بعد مقاله‌ای هم دربارهٔ نقدهای ابن‌حزم بر یهودیان منتشر کرد (Ibid.: 18).

صرفاً دو سال پس از انتشار مقالهٔ مفصل دی مَتّئو دربارهٔ تحریف، ماردیروس آنانیکیان (Mardiros H. Ananikian) خلاصه‌ای از آن را به انگلیسی ترجمه و منتشر کرد. طبق این ترجمه، دی مَتّئو معتقد است در سوره‌های مکی نه‌تنها سخنی از تحریف بایبل در میان نیست، بلکه بر اصالت و صحت آن تأکید شده است. در مدینه هم هرچند پیامبر راه خود را از یهودیان و مسیحیان جدا کرد، در قضیهٔ تحریف، نظر قرآن همان نظر سابق است (Ananikian, 1924: 62). او همچنین تفاسیر طبری و رازی را ذیل آیات تحریف بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این دو مفسر قائل به تحریف لفظی نبوده‌اند و مثلاً در روایاتی که طبری ذیل این آیات آورده اثری از این نگاه دیده نمی‌شود (Ibid.: 62-4). او از تحلیل همهٔ مطالب مذکور در این تفاسیر نتیجه می‌گیرد که تحریف از نظر این مفسران به یکی از این دو معنا است: تحریف معنوی یا اجرانکردن احکام تورات (Ibid.: 70). گذشته از مفسران، دی مَتّئو آثار عالمانی چون قاسم بن ابراهیم رسی، مسعودی و حسن بن ایوب را نیز بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که اینان نیز قائل به تحریف معنوی بوده‌اند؛ اما از زمان ابن‌تیمیه تردید در اصالت بخش‌هایی از تورات آغاز می‌شود و این تردید به‌تدریج گسترش می‌یابد. دی مَتّئو دامنهٔ بررسی‌های خود را تا دوران جدید و جدل‌های رحمت‌الله هندی در *اظهار الحق* ادامه می‌دهد و در نهایت نتیجه می‌گیرد هرچند قرآن و سنت متقدم قائل به اصالت بایبل بوده‌اند، بعدها عالمان مسلمان دو دسته شده و برخی از آنها به اعتقاد به تحریف بایبل گراییده‌اند (Ibid.: 84).

در ۱۹۳۰ کتابی از اردمان فریتش (Erdmann Fritsch) دربارهٔ تاریخچهٔ جدل‌های دینی میان مسلمانان و مسیحیان منتشر شد.[۴] او نیز مثل دی مَتّئو به این نتیجه رسید که از نظر کهن‌ترین جدلیان مسلمان، یعنی علی بن ربن طبری و جاحظ، تحریف مربوط به متن اصلی بایبل نیست، بلکه مربوط به ترجمه‌ها و نسخه‌های آن است. در واقع، از زمان ابن‌حزم به بعد بود که عالمان مسلمان اتهام تحریف را بسط دادند، در حالی که تا پیش از آن با احتیاط دربارهٔ تحریف بایبل سخن می‌گفتند. فریتش از باب نمونه نشان داد که اظهار شبهه دربارهٔ قصهٔ عزرا، تناقضات بایبل و وجود اختلاف میان نسخه‌های مختلف

آن، گناهان پیامبران و ... از زمان ابن‌حزم شروع شد. مسائل جدیدی که فریتش به آنها پرداخت، در مقایسه با آثار پیشین، توصیف گستردهٔ او از نقدهای اسلامی بر عهد جدید بود (Nickel, 2011: 19-20).

در سال ۱۹۳۲ ماسینیون نسخه‌ای از کتاب *الرد الجمیل* منسوب به غزالی را در استانبول یافت و در مقاله‌ای با عنوان «مسیح در اناجیل به روایت غزالی»[۵] آن را معرفی کرد. او که خود صحت این انتساب را پذیرفته بود، بر اساس مطالب همین رساله غزالی را کسی معرفی کرد که مؤمنانه متنِ رسیده از اناجیل را پذیرفته است و مسیحیان را به تحریف متن متهم نمی‌کند (Whttingham, 2011: 210 citing Massignon, 525). به این ترتیب می‌توان سال‌های میان ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۲ را دورانی دانست که رویکرد غربیان در انتساب عقیده به تحریف معنوی به قرآن و مسلمانان نخستین (یعنی دیدگاهی که اولین بار موير در قرن نوزدهم بیان کرده بود) برای مدتی کوتاه احیا شد.

با این حال در سال ۱۹۳۴ بوهل در مدخل «تحریف» *دائرةالمعارف اسلام* (ویرایش نخست) آیاتی از قرآن را به عنوان نخستین شواهد از اتهام تحریف بایبل در میان مسلمانان نقل کرد. از نظر بوهل، پیامبر ابتدا ادعای وجود بشارت به ظهور خود در تورات را مطرح کرد، اما بعد که یهودیان منکر آن شدند، اتهام تحریف آن را پیش کشید. البته بوهل به اختلاف نظر عالمان مسلمان در این باره هم اشاره می‌کند (Nickel, 2011: 18-9).

در سال ۱۹۳۵ هرمان اشتایگلکر (Steiglecker)، مقاله‌ای با عنوان «نقدهای مسلمانان بر تورات در آغاز هزارهٔ دوم» به زبان آلمانی منتشر کرد و در آن به بررسی آرای ابن‌حزم در نقد تورات پرداخت.

در سال ۱۹۴۴ آرتر جفری (Arthur Jeffery) در مقاله‌ای بلند به معرفی و ترجمهٔ متن ارمنی تاریخ لووند از مکاتبه میان عمر بن عبدالعزیز و لئوی سوم پرداخت. در بخشی از این مقاله جفری دربارهٔ تفاوت اصطلاح «تحریف» در ادبیات قرآنی و پساقرآنی می‌گوید: «تحریف در قرآن ناظر به ترجمه‌های شفاهی یهودیان از تورات است که با قصد و غرض انجام می‌شد. اما در نوشته‌های جدلی، منظور از تحریف تحریف متنی است» (Jeffery, 1944: 280). گذشته از این اظهارنظر جفری، یکی از موضوعاتی که در این نامهٔ ظاهراً منسوب به لئوی سوم به آن اشاره شده، پاسخ به اتهام تحریف است که

ظاهراً عمر بن العزیز مطرح کرده است (Ibid.: 284) و از این‌رو این مقاله از دو جهت در بحث تحریف اهمیت دارد.

در سال ۱۹۵۰ آلفرد گویلام (Alfred Guillaume) مقاله‌ای با عنوان «نسخه‌های اناجیل استفاده‌شده در مدینه در حوالی سال ۷۰۰ میلادی» منتشر کرد. او در این مقاله کوشید بر اساس منقولات ابن‌اسحاق در *السیرة النبویة* از مضامین انجیلی، به نوعی دست به بازسازی انجیلی بزند که مسلمانان در اوایل قرن هشتم میلادی استفاده می‌کردند. ارتباط این مقاله با موضوع تحریف بایبل، متفاوت با چیزی است که در سایر مقالات و کتب بالا دیدیم. در واقع، گویلام که معتقد است منبع نقل‌های انجیلی ابن‌اسحاق منبعی به نام *منتخب اناجیل سریانی فلسطینی* (*The Palestinian Syriac lectionary of the Gospels*) است، به هنگام اختلاف عبارات متمایل به این نظر می‌شود که ابن‌اسحاق گاه عمداً متن اناجیل را تحریف کرده و ترجمه‌های غلط از آنها به دست داده است (از باب نمونه نک.: Guillaume, 1950: 294، در بحث از معنای «ناموس»).

در سال ۱۹۵۵ ویلیام مونتگمری وات مقاله‌ای با عنوان «تحولات نخستین در رویکرد مسلمانان به بایبل» منتشر کرد.[۶] او نیز مانند موير و دی مَتّئو با بررسی مجموعه آیات قرآن راجع به کتب پیشین نتیجه گرفت که هیچ یک از آیات قرآن حاکی از تحریف بایبل نیست و بنابراین در این زمینه باید حساب قرآن را از مفسران بعدی جدا کرد. از نظر او «کتمان» و «تحریف» در قرآن به معنای تحریف لفظی متن نیست (Nickel, 2011: 6). او برای روند پیدایش ایدهٔ تحریف سه مرحله را پیشنهاد می‌کند: اول آنچه در منابع سیره پدید آمد، بعد تلاش جدلی اولیه برای اثبات اینکه پیامبر اسلام در تورات و انجیل پیش‌گویی شده است، و سرانجام روایات متأخر در واکنش به پرسش از یهودیان و مسیحیان و مطرح‌کردن اتهام تحریف نسخه‌های تورات و انجیل (Schaffner, 2016: 49). خلاصه اینکه، وات اتهام تحریف لفظی تورات و انجیل را برآمده از قرآن نمی‌داند و آن را برساختهٔ مسلمانان قرن اول معرفی می‌کند (Ibid.: 50). وات در دیگر آثارش نیز همین رأی را بازگو کرد و سرانجام در کتاب *مواجهه‌های مسلمانان و مسیحیان: تفاهم‌ها و سوءتفاهم‌ها* نوشت: «هنوز مطالعهٔ مفصلی انجام نشده است که مشخص کند آموزهٔ تحریف چگونه پرداخته شد» (Nickel, 2011: 4, n. 10). البته ظاهراً دیدگاه خود او این بود که پس از فتوحات وقتی مسلمانان با ناسازگاری‌های میان عقاید خودشان و اهل کتاب

مواجه شدند، این آموزه را مطرح کردند (Ibid.: 2, n. 3). شافنر معتقد است این استدلال بسیار شبیه به استدلالی است که پیش‌تر آرتر جفری در مقالهٔ «توراتی اسلامی از هند» بیان کرده بود (Schaffner, 2016: 51).

میشل آلارد (Michel Allard) در سال ۱۹۶۸ کتاب *الشفاء الجلیل فی التبدیل* جوینی را تصحیح و به فرانسوی ترجمه کرد[۷] و در مقدمهٔ آن به‌تفصیل رساله‌هایی از این قبیل را که تا پیش از جوینی نوشته شده بود به بحث و بررسی گذاشت (McAuliffe, 1991: 168, n. 42).

در سال ۱۹۷۷ کتابی با عنوان *تمامیت بایبل بر اساس قرآن و حدیث* منتشر شد که نویسندگان آن با تحلیل آیات قرآن و احادیث اهل سنت در دو فصل مجزا نتیجه می‌گیرند که بر اساس این دو منبع اسلامی چیزی بیش از تحریف معنوی دربارهٔ کراسه‌های پیشین نمی‌توان گفت (Adelphi & Hahn, 1977).

جان ونزبرو (John Wansbrough) در کتاب معروف خود با عنوان *محیط فرقه‌ای* گهگاه گریزهایی به بحث تحریف دارد و آن را «مقدر برای کشیدن بیشترین بار در مجادلات برون‌دینی مسلمانان» توصیف می‌کند (Wansbrough, 1978: 41). او برای نخستین بار اشاره‌هایی بسیار گذرا به ریشه‌های پیشااسلامی تحریف در سنت‌های یهودی و مسیحی دارد (مثلاً: Ibid.: 42). بنابراین، دور از انتظار نیست که در عالم اسلام هم، او نخستین منبع طرح این اتهام را خود قرآن بداند (ibid.: 109). هرچند «تحریف» از نظر او مفهومی انعطاف‌پذیر است که می‌تواند به معنای تحریف لفظی یا تفسیر نادرست باشد (Ibid.: 109).

در سال ۱۹۸۰ ژوماری گودل (Jean-Marie Gaudeul) و روبر کسپر (Robert Caspar) مقاله‌ای با عنوان «متون اسلامی راجع به تحریف»[۸] منتشر کردند که برخی آن را بهترین بحث اخیر در این زمینه دانسته‌اند (McAulliffe, 1991: 168). منابع بررسی‌شده در این تحقیق عمدتاً برگرفته از آثار ابن‌حزم، جوینی، ابن‌خلدون و تفاسیر فخر رازی و *المنار* است. آنها مطالب مهم برگزیده از این منابع را به زبان عربی و ترجمهٔ فرانسوی یک‌جا گرد آوردند و در بخشی از مقاله مجموعه آیات ناظر به تحریف را در کنار مجموعه آیات راجع به تکریم کتب پیشین جمع کردند تا پیچیدگی این موضوع را از منظر قرآنی نشان دهند. نویسندگان پس از به دست دادن تعاریف مختلف از *تحریف* در آثار فخر

رازی، قفال و محمد عبده، عباراتی را از دو جبههٔ مختلف قائل به تحریف لفظی و تحریف معنوی آوردند که در آن نمایندگان جبههٔ اول ابن‌حزم و جوینی، و نمایندگان مهم جبههٔ دوم ابن‌سینا، ابن‌خلدون و محمد عبده هستند (Nickel, 2011: 20).

محنا حداد بخشی از رسالهٔ دکتری خود با عنوان «دیدگاه‌های عربی دربارهٔ یهودیت: پژوهشی دربارهٔ تصویر یهودیت در آثار نویسندگان عرب مسلمان در سال‌های ۱۹۴۸–۱۹۷۸» را به بحث اتهام تحریف تورات به دست یهودیان در آثار نویسندگان معاصر مسلمان اختصاص داد (Haddad, 1984: 89-122).

در همان سال، توماس میشل کتاب *الجواب الصحیح* ابن‌تیمیه را به انگلیسی ترجمه کرد و مقدمه‌ای بر آن نوشت.[۹] در آن مقدمه، او نیز عالمان مسلمان را به دو دسته تقسیم کرد که طبق آن عالمان متقدم به علاوهٔ عالمان اشعری، مثل باقلانی، غزالی و فخرالدین رازی، به تحریف معنوی معتقد بوده‌اند؛ در حالی که عالمان متأخر، مخصوصاً از ابن‌حزم به بعد، به تحریف لفظی قائل بوده‌اند. بنابراین، عجیب نیست که قرآن هم فقط به تحریف معنوی قائل بوده باشد (Schaffner, 2016: 53-54).

دیوید پاورز (David Powers) در مقاله‌ای با عنوان «خوانش/ بدخوانش کراسه‌های یکدیگر: ردیهٔ ابن‌حزم بر ابن‌نگریلای یهودی»[۱۰] اتهام تحریف تورات از نگاه ابن‌حزم را بررسی کرده است.

در سال ۱۹۸۶، محقق مسلمان، محمود ایوب، ضمن مقاله‌ای[۱۱] همان دیدگاهی را که نافی اتهام تحریف لفظی در قرآن است، به‌صراحت بازگو کرد:

> برخلاف نگرهٔ اسلامی رایج، قرآن یهودیان و مسیحیان را به تحریف متن کراسه‌هایشان متهم نمی‌کند، بلکه اتهام تحریف حقایقی را مطرح می‌کند که در آنها آمده است. آنان با پنهان‌کردن برخی از متون مقدّس، بد اجراکردن برخی از احکام مذکور در آنها، یا با «تغییر کلمات از مواضعشان» دست به این کار زدند. با این حال، این بیشتر راجع به تفسیر است تا افزودن یا حذف کلماتی از کتاب‌های مقدّس (Nickel, 2011: 7 citing from Ayoub, 5).

ایوب نیز مانند وات پیشنهاد می‌کند برای روشن‌شدن قضیهٔ «تحریف» نیاز به پژوهشی مفصل هست (Ibid.).

یک سال پس از آن، نورمن راث (Norman Roth) مقاله‌ای نوشت با عنوان «جعل و نسخ تورات: درون‌مایه‌ای در مجادلات اسلامی و مسیحی در اسپانیا» و در آن مباحث جدیدی را برای نخستین بار مطرح کرد؛ از جمله موضوع اتهام تحریف در مجادلات یهودی‌مسیحی پیشااسلامی را، که پیش‌تر ونزبرو صرفاً اشاره‌وار مطرح کرده بود، با آوردن مثال‌هایی تاریخی مستند کرد (Roth, 1987: 205). سپس با اشاره به وجود همین اتهام در قرآن (.Ibid)، از آثار ضدیهودی ابن‌حزم و سموئل مغربی بحث می‌کند (.Ibid) و در مقابل به برخی ردیه‌های یهودی از جمله ردیهٔ ابن‌کمونه و ردیهٔ ابراهیم بن داود، که از نظر نویسنده مهم‌ترین ردیهٔ یهودی است، اشاره می‌کند (Ibid.: 207-8). همچنین نشان می‌دهد که واکنش قرائیم به این اتهام چنان تند بود که منجر به طرح اتهام متقابل محرف‌بودن قرآن شد (Ibid.: 210). راث در پایان این مقاله نتیجه می‌گیرد که وجه مشترک ردیه‌های اسلامی و مسیحی بر یهودیت، حملهٔ آنها به تورات بود. با این تفاوت که مسلمانان اتهام تحریف، و مسیحیان اتهام نسخ را برجسته می‌کردند (Ibid.: 236). راث با اشاره به تسلط بی‌نظیر ابن‌حزم مسلمان و رامون مارتی مسیحی بر تورات و تلمود و میدراش در جدل با یهودیان، اهمیت مطالعهٔ آثار این دو و پاسخ‌های یهودیان به آنها را در پژوهش‌های تاریخ مجادلات دینی برجسته می‌کند (.Ibid).

در سال ۱۹۸۹ ژاک ژومیه منتخبی از نصوص قرآنی مرتبط با بایبل را منتشر کرد[۱۲] و ده سال بعد ترجمه‌ای از آن به عربی هم منتشر شد.[۱۳]

جِین دمن مک‌اولیف ذیل بررسی آیهٔ «لا یشترون بآیات الله ثمنا قلیلا» (آل‌عمران: ۱۹۹)، بخش کوتاهی از کتاب خود دربارهٔ مسیحیان از نگاه قرآن را به بحث تحریف اختصاص داد (McAuliffe, 1991: 168-70) و آن را در تفاسیر طبری، طوسی، زمخشری، ابوالفتوح رازی، ابن‌جوزی، ملا فتح‌الله کاشانی، و محمد عبده بررسی کرد.

در سال ۱۹۹۲، جان برتن (John Burton) مقاله‌ای با عنوان «تحریف کراسه‌ها» منتشر کرد. سخن او در این مقاله این است که اتهام تحریف، صرفاً «تفسیر» مسلمانان از قرآن است، نه سخن خود قرآن. قرآن صرفاً منتقد رویکرد یهودیان و مسیحیان به کراسه‌هایشان است، در قالب کتمان و تحریف (Burton, 1992: 95). او با بررسی مجموعه آیات مرتبط با دو موضوع کتمان و تحریف، مخصوصاً با مراجعه به تفسیر طبری، نتیجه می‌گیرد که قرآن و مفسران نخستین اعتقادی به تحریف لفظی نداشته‌اند؛ اما اهل

حدیث، و در رأس آنها شافعی، در نقطهٔ مقابل این جریان قرار داشته‌اند (Ibid.: 105).

در همان سال، کتاب مهم حوا لاتساروس- یافه (Hava Lazarus-Yafeh) با عنوان *جهان‌های درهم‌تنیده: اسلام قرون میانی و نقد بایبل* منتشر شد. این کتاب شامل شش فصل و یک ضمیمه است. موضوع فصول آن به‌ترتیب چنین است: ۱. مقدمه؛ ۲. نقدهای مسلمانان بر بایبل؛ ۳. دعوای عزرا- عزیر؛ ۴. تلاش‌های مسلمانان برای یافتن بشارت‌های نبوی در بایبل؛ ۵. ترجمه‌های عربی بایبل؛ ۶. نتیجه‌گیری. ضمیمهٔ کتاب دربارهٔ دانش یهودیان از قرآن و رویکردشان به آن است. یکی از مدعیات پرتکرار لاتساروس- یافه در این کتاب این است که احتمالاً انتقادهای اسلامی بر بایبل عمدتاً مبتنی بر منابع پیشااسلامی است که بعدها از طریق واسطه‌های یهودی و مسیحی به عالم اسلام راه یافته است. اما او خود تأکید می‌کند که اثبات این مطلب نیازمند مطالعات گسترده است (Lazarus-Yafeh, 1992: xi, 18-9). بنابراین، شواهدی که او در این زمینه فراهم می‌آورد اطلاعاتی چندان بیشتر از آنچه پیش‌تر ونزبرو و راث عرضه کرده بودند نیست؛ هرچند دست‌کم منابعی برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ طرح این اتهام در فضاهای جدلی پیش از اسلام معرفی می‌کند (Ibid.: 20, n. 2). او همچنین بر این نکته تأکید دارد که فهم میراث اسلامی فقط در گرو توجه جدی به مجادلات یهودی‌مسیحی پیشااسلامی است (Ibid.: 3-4). لاتساروس- یافه متعلق به شاخه‌ای از قرآن‌پژوهان غربی است که معتقدند اتهام تحریف اسلامی دقیقاً از خود قرآن آغاز شده است (Ibid.: 8) و این اتهام از مضامین اصلی قرآن برای توضیح تضادهای روایات قرآنی با بایبل و نیز بشارت به وجود پیامبر در تورات «صحیح» است (Ibid.: 20). از نظر او، دلیل اینکه مسلمانان هیچ‌گاه علاقه ای به دانستن و شناختن تلمود نشان ندادند هم این است که آنان برخلاف مسیحیان می‌توانستند مستقیماً به خود تورات حمله کنند (Ibid.: 9). او نیز مانند گلتسیهر و ونزبرو معتقد است نگرش مسلمانان به بایبل تبدیل به نقطه ثقل مجادلات اسلامی قرون وسطا بر ضد یهودیت شد و کار را به پژوهش‌های فقه‌اللغوی در متن بایبل کشاند (Ibid.: 10). یافه در لابه‌لای بحث از تحریف در آثار اسلامی، به این موضوع اشاره می‌کند که برخی مسلمانان معاصر با استناد به مطالعات جدید غربی دربارهٔ تاریخ بایبل، منبع الوهیمی را اصیل، و منبع یهوه‌ای را جعلی می‌دانند (Ibid.: 23, n. 10). او در بحث دربارهٔ روش نقادی ابن‌حزم یک بار دیگر به مجادلات پیشااسلامی

نقب می‌زند و تصریح می‌کند که بسیاری از انتقادات ابن‌حزم به بایبل، پیش از اسلام نیز در ادبیات ربّنی یا مسیحی، یهودی‌مسیحی یا ضدمسیحی یا گنوسی مطرح شده است؛ هرچند در اینجا هم بحث او فاقد استناد و ارجاع است (Ibid.: 28). به هر روی، یافه در فصل نتیجه‌گیری چنین می‌نماید که گرهی از بحث ارتباط نقدهای اسلامی با مجادلات پیشااسلامی گشوده و بنابراین دوران اسلامی را حلقهٔ اتصال میان آن دوره و نقدهای دوران مدرن بر بایبل می‌داند (Ibid.: 130). چنان‌که نام کتاب هم برگرفته از همین ارتباط تنگاتنگ میان سه جهان پیشااسلامی، اسلامی و مدرن در ارتباط با نقدهای بایبلی است (Ibid.: 141). به نظر می‌رسد خود لاتساروس- یافه هم پذیرا است که تمام تلاش‌هایش در این کتاب صرفاً اشاراتی کلی بوده و جزئیات این ارتباط تنگاتنگ میان این سه دوران باید در آینده کاویده شود (Ibid.).

در سال ۱۹۹۴، تئودور پولچینی (Theodore Pulcini) در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «تفسیر به مثابهٔ گفتمانی جدلی: دیدگاه ابن‌حزم دربارهٔ کراسه‌های یهودی و مسیحی» که چهار سال بعد با همین عنوان به چاپ رسید،[۱۴] بخشی را به بررسی موضوع تحریف در آثار متقدمان اختصاص داد. عالمانی که او آرائشان را در این باب بررسی می‌کند عبارت‌اند از: قاسم بن ابراهیم رسی، ابن‌اللیث، جاحظ و علی بن ربن طبری. در این زمینه او نیز بیشتر بر وجود قول به تحریف معنوی در میان مسلمانان متقدم تأکید می‌کند؛ هرچند جاحظ در این میان استثنا است (Schaffner, 2016: 54-6).

مک‌اولیف (Jane Dammen McAuliffe) در سال ۱۹۹۶ مقالهٔ مستقلی در این موضوع با عنوان «بافت قرآنیِ بایبل‌پژوهی اسلامی» نگاشت و در آن پرسش‌هایی راجع به سناریوی تحریف از نگاه معتقدان بدان مطرح کرد: اینکه چنین تحریفی کِی و به دست چه کسانی و با چه انگیزه‌هایی صورت گرفته است (McAuliffe, 1996: 145). او پس از اشاره به دو طرز نگاه متفاوت میان عالمان مسلمان می‌گوید قرآن، حدیث و سیره از همان آغاز تأکید داشتند که یهودیان و مسیحیان صاحب/ منتقل‌کنندهٔ کراسه‌های تحریف‌شده هستند (Ibid.: 144). او پس از اشاراتی به ابهام مصداقی عبارات ناظر به تورات و انجیل در قرآن و تفاسیر، دیدگاه‌های عالمان مسلمان دربارهٔ سرگذشت بایبل را ذیل سه دستهٔ کتمان، تغییر (تحریف لفظی) و تحریف معنوی دسته‌بندی می‌کند (Ibid.: 145). از نظر او، نظریهٔ کتمان کهن‌ترین نظریه است که در بیانات مجاهد بن جبر،

ابن‌اسحاق و ابن‌سعد بازتاب یافته است. بعد از آن، اتهام تغییر مطرح شد که آن هم در طول چند قرن سیری تکاملی را طی کرد و از چرخاندن زبان (کـه در قـرآن آمـده) بـه افزودن و کاستن و تغییر کلمات (که در آثار ابـن‌حـزم آمـده) رسـید. در سـوی دیگـر، ابن‌خلدون بود که تحریف لفظی بایبل را رد می‌کرد (Ibid.: 146). مک‌اولیف سایر عالمان مسلمان، مانند بیرونی، جوینی، فخرالدین رازی، عبدالله بن قرافی، ابن‌تیمیـه و ابـن‌قـیم جوزی را در موضعی میانهٔ ابن‌حزم و ابـن‌خلـدون قـرار مـی‌دهـد (Ibid.: 147). بـا ایـن تفاصیل، مک‌اولیف پاسخ‌های متفاوتی را برای پرسش‌هایش راجع به سناریوی تحریف در ورای دعوای اسلامی می‌یابد: زمان موسی یا صدر اسلام، تحریف عامدانه یا سهوی، و انگیزه‌های مالی یا الاهیاتی (Ibid.: 148).

در همان سال ۱۹۹۶، دیوید تامس (David Thomas)، محقق پرکـار در حـوزهٔ روابـط مسیحی‌اسلامی، مقاله‌ای دربارهٔ جایگاه بایبل در مجادلات اسلامی‌مسیحی قرون نخست نگاشت و در آن رویکرد ابن‌ربن طبری و قاسم بن ابراهیم رسی به بایبل را بررسی کرد. آنچه در این مقاله نسبتاً جدید است، تردیدهای کم‌رنـگ تـامس دربـارهٔ اعتقـاد صـرف قاسم رسی به تحریف معنوی است؛ گویی از عملکرد او می‌توان برداشت کرد که او هم شخصاً معتقد به تحریـف لفظـی بـوده اسـت (Thomas, 1996: 34-7). ایـن اظهـار تردیـد خفیف، حدود دو دهه بعد دست‌مایهٔ رسالهٔ دکتری شافنر شد تا اثبـات کنـد کـه قاسـم رسی واقعاً به تحریف لفظی معتقد بوده است (Schaffner, 2016).

کامیلا ادانگ (Camilla Adang) که در سال ۱۹۹۶ کتابی با عنوان *دیـدگاه نویسـندگان مسلمان در باب یهودیت و بایبل عبری: از ابن‌ربّن تا ابن‌حزم* نوشته بود، در سال ۱۹۹۹ مقاله‌ای منحصراً دربارهٔ نقدهای آن نویسندگان بر بایبل عبری از آن کتاب استخراج کرد که در کتابی با عنوان *برداشت‌های مسلمانان از دیگر ادیان* بـه چـاپ رسـید. مجموعـه آثاری که او در این نوشته بررسی می‌کند، ژانرهای متنـوعی از تـاریخ، کـلام، تفسـیر و جدل را در بر می‌گیرد. او نیز آغاز اتهام تحریف را از قرآن می‌داند و به این نکته اشـاره می‌کند که از چهار قرن نخست اسلام هیچ مجادلهٔ اسلامی‌یهودی‌ای گزارش نشده است (Adang, 1999: 143). او سپس اتهام تحریف را جداگانه در آثار ابن‌ربن طبری، ابن‌قتیبـه، طبری، مقدّسی و ابن‌حزم بررسی می‌کند. نتیجهٔ ایـن مقایسـه آن اسـت کـه ابـن‌ربـن و ابن‌قتیبه چون به تحریف معنوی معتقدند آزادانه از تورات استفاده می‌کنند. طبری هم به

تحریف معنوی معتقد است، اما ترجیح می‌دهد از تورات استفاده نکند. اما مقدّسی و ابن‌حزم به تحریف لفظی معتقدند (Ibid.: 153). ادانگ پیش‌تر در کتابش ابن‌اللیث و هارون‌الرشید را نیز از معتقدان به تحریف معنوی معرفی کرده بود (Adang, 1996: 224). در همان کتاب، واردنبرگ هم تحلیل‌های کوتاهی راجع به قضیهٔ تحریف دارد که به نظر می‌رسد او هم ابن‌حزم را نمایندهٔ تحریف لفظی، و کسانی چون قاسم رسی، طبری، فخرالدین رازی و ابن‌خلدون را نمایندهٔ تحریف معنوی می‌داند (Waardenburg, 1999: 53).

۳. پژوهش‌های غربی در قرن بیست‌ویکم

در سال ۲۰۰۲، عبدالله سعید مقاله‌ای با عنوان «اتهام تحریف کراسه‌های یهودی و مسیحی» منتشر کرد و در آن دیدگاه‌های طبری، قرطبی، رازی، ابن‌تیمیه و سید قطب را در باب این موضوع کاوید. نتیجهٔ این بررسی آن است که گرچه احتمال تحریف بخش‌های کوچکی از متن مقدّس یهودیان و مسیحیان (در حد چند کلمه یا عبارت‌پردازی جملات) محتمل است، بیشتر مفسران به تحریف معنوی مایل‌اند (Saeed, 2002: 434) و بنابراین، مواجهه منفی برخی مسلمانان با این کتاب‌ها مؤیدی از قرآن و قاطبهٔ مفسران ندارد (Ibid.: 435).

در سال ۲۰۰۳، مارتین آکاد (Martin Accad) چهار مقالهٔ دنباله‌دار در چهار شمارهٔ پی‌درپی از مجلهٔ *اسلام و روابط اسلامی‌مسیحی* با عنوان «اناجیل در گفتمان مسلمانان قرون نهم تا چهاردهم: یک فهرست تفسیری ابداعی»[15] نوشت و در آنها از میان ۲۳ اثر متعلق به ۲۰ عالم مسلمان، ۱۲۷۰ ارجاع به اناجیل را فهرست کرد. هدف او از این کار آن بود که سازوکارهای تفسیری مختلفی را که عالمان مسلمان در مواجهه با اناجیل به کار گرفته‌اند استخراج کند. در میان موضوعات متنوعی که آکاد از این منابع استخراج کرد، طبیعتاً یکی هم رویکرد این عالمان به مسئلهٔ تحریف است. آکاد مطمئن‌تر از هر پژوهشگر دیگری در این باب به‌صراحت ادعا کرد که تا زمان ابن‌حزم احدی از مسلمانان دم از تحریف لفظی بایبل نزده است؛ هرچند البته تردیدهایی در باب تمامیت آن به وجود آمده بود و البته هیچ‌گاه هم بایبل جایگاه قرآن را در میان مسلمانان نداشته است (Schaffner, 2016: 57-58). شافنر در قضاوت دربارهٔ کار او معتقد است انتساب چنین

نظریه‌ای به امثال جاحظ و ابن‌ربن طبری متکلفانه است (Ibid.: 59-60).

منعم سرّی نیز در سال ۲۰۰۵ شکل تعدیل‌شده‌ای از همین نظریه را عرضه کرد. او در مقاله‌ای که درباره سه مسئلهٔ محل بحث میان مسیحیان و مسلمانان چهار قرن نخست نوشته بود، ذیل مسئلهٔ سوم، یعنی تحریف، تصریح کرد که مسلمانان در آغاز فقط اتهام تحریف معنوی را متوجه یهودیان و مسیحیان می‌کردند؛ اما از اواسط قرن سوم به بعد کم‌کم نگاه‌های انتقادی به بایبل شروع شد و به این وسیله راه برای طرح اتهام تحریف لفظی هموار شد (Sirry, 2005: 371ff).

ساندرا کیتینگ (Sandra Toenies Keating) در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۵ دربارهٔ ردیهٔ ابورائطهٔ مسیحی بر اتهام تحریف نگاشت، آغازگر اتهام تحریف را قرآن و پیامبر و در نتیجهٔ وجود ناسازگاری‌های میان قرآن و بایبل دانست. از نظر او، عالمان مسلمان در نسل‌های بعدی مصداق‌های این تحریف را در تغییر در احکام خوردنی‌ها، اعمال رهبانان و آموزه‌های تجسد و تثلیث یافتند (Keating, 2005: 42). بنابراین، او نیز به نوعی رشد تدریجی این انگاره در طی چند قرن اعتقاد دارد (Ibid.: 44). در این مقاله کیتینگ رسالهٔ اول ابورائطهٔ مسیحی را که در اوایل قرن سوم هجری نوشته شده و بخشی از آن پاسخ به اتهام تحریف است، بررسی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه در قرن سوم هجری مطرح‌کردن این اتهام از جانب متکلمان مسلمان موجب شده بود دست عالمان مسیحی از دلایل نقلی کوتاه شود و مجبور شوند فقط بر پایهٔ استدلال‌های عقلی محاجه کنند. کیتینگ معتقد است با پیدایش «اسناد» در نقل احادیث نبوی، مشکل مدافعه‌گران مسیحی حادتر شده بود؛ چراکه عالمان مسلمان متواترنبودن اناجیل را هم بر سر مسیحیان می‌کوبیدند. به همین دلیل مسیحیان مجبور بودند عمدتاً به عهد قدیم، که بخش مشترک میان یهودیان و مسیحیان است، استناد کنند (Ibid.: 51).

در همان سال، محمد تاراکچی (Muhammet Tarakci) مقاله‌ای دربارهٔ دیدگاه قرآن راجع به تحریف تورات و انجیل منتشر کرد. او پس از بررسی‌ای در آیات قرآنی به این نتیجه رسید که هیچ یک از آیاتی که در آنها الفاظ «تورات» یا «انجیل» آمده، ارتباطی با مسئلهٔ تحریف ندارد (Tarakci, 2005: 229). سپس آیات مرتبط با موضوع تحریف را، ذیل ۵ دستهٔ تحریف، تبدیل، لَیّ لسان، کتمان و دیگر عبارات موهم تحریف بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد منظور از آنها در قرآن «تحریف معنوی» است (Ibid.: 230). او این

تعریف را نزد طبری و فخر رازی هم می‌یابد (Ibid.: 231)؛ اما همچنین آرای متفاوت رشید رضا و سلیمان آتش را نیز نقل می‌کند (Ibid.). منظور از تبدیل، تحریف سخنان به صورت شفاهی است (Ibid.: 232)؛ لَیّ لسان در نظر بیشتر مفسران به معنای تحریف معنوی است (Ibid.: 233)؛ آیات کتمان و نسیان هم که فقط حاکی از پنهان‌کاری هستند، نه تحریف (Ibid.: 234)؛ می‌ماند آیاتی که می‌گویند یهودیان کتابی را با دست خود نوشته و آن را کتاب خدا خوانده‌اند، اما چون مصداق آن مشخص نیست، احتمالاً منظور از آن کتاب تلمود و میشنا است (Ibid.)؛ بنابراین، قرآن تورات و انجیل را محرّف نمی‌داند؛ فقط برخی عالمان مسلمان که نمی‌توانستند نام «احمد» را در آن کتاب‌ها بیابند این اتهام را مطرح کردند؛ اما تحقیقات بعدی مسلمانان مشخص کرد که این بشارات در همین کتاب‌های فعلی موجود است (Ibid.: 235)؛ نویسنده در ادامهٔ مقاله به آیات مؤید تورات و انجیل و ناسازگاری‌های میان قرآن با این کتاب‌ها می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد نمی‌توان صرفاً به تحریف معنوی قائل بود؛ چراکه از مقایسهٔ متن قرآن و آن کتاب‌ها وقوع تحریف‌های جزئی اثبات می‌شود (Ibid.: 240-1).

در سال ۲۰۰۷، مجموعه مقالاتی با عنوان «بایبل در مسیحیت عربی» زیر نظر محقق سرشناس این حوزه دیوید تامس به چاپ رسید که دست‌کم سه مقالهٔ آن مستقیماً درباره موضوع تحریف بایبل است. از این میان شاید مهم‌ترین مقاله از آن گوردون نیکل باشد که به بررسی موضوع تحریف در تفسیر مقاتل بن سلیمان می‌پردازد. او در این تحقیق چهار آیهٔ حاوی ریشهٔ «ح ر ف» و سه آیهٔ حاوی ریشهٔ «ب د ل» را در تفسیر مقاتل بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها مقاتل هیچ برداشتی از آیات تحریف و تبدیل ناظر به تحریف متن ندارد، بلکه در تفسیر او اثری از اعتقاد به «تحریف لفظی» و «تحریف معنوی» هم دیده نمی‌شود (Nickel, 2007: 216). او سپس به سایر آیات مرتبط با این موضوع می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که سناریوی نهفته در ورای تمام تفسیرهای مقاتل از آیات تحریف این است که نعت پیامبر در تورات بوده و یهودیان مدینه آن را پنهان می‌کرده‌اند و این حاکی از آن است که در نگاه او تورات تا زمان اسلام دست‌نخورده بوده است (Ibid.: 220). نیکل سپس به مقایسهٔ روایت مقاتل از رفتارهای یهودیان با روایت ابن‌اسحاق در سیره می‌پردازد و نشان می‌دهد که ابن‌اسحاق هم همان سناریو را دنبال می‌کند (Ibid.: 220ff) و او هم هیچ سخنی از تحریف متنی

تورات به دست یهودیان به میان نیاورده است (Ibid.: 2221). نویسنده در پایان مقاله اشاره‌ای به تفسیر ۷۹ بقره و ۷۸ آل عمران می‌کند که در آنها مقاتل رویه‌ای متفاوت نشان داده و به‌وضوح سناریوی تحریف تورات در مدینه را مطرح کرده است؛ اما نیکل از کنار این موضوع سریع می‌گذرد (Ibid.: 222) و به همین نتیجه اکتفا می‌کند که از نظر مقاتل تورات دست‌کم تا دوران مدینه دست‌نخورده بوده است (Ibid.: 223). نیکل بعدها این موضوع را در کتاب مفصلی بسط داد که گزارش آن را در ادامه خواهیم دید.

دیگرِ مقالهٔ چاپ‌شده در آن مجموعه از آنِ مارک بومانت (Mark Beaumont) و دربارهٔ پاسخ‌های عمار بصری (عالم مسیحی قرن سوم هجری) به اتهام تحریف اناجیل است. عمار بصری دو رساله دارد که در آنها به این موضوع پرداخته است. در رسالهٔ اول موسوم به *البرهان* عمار پنج حالت محتمل برای تحریف اناجیل را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ کدام از آنها مقبول نیست (Beaumont, 2007: 246-8). عمار بصری در کتاب *الاسئلة والأجوبة* که پرسش و پاسخی خیالی میان یک فرد مسلمان و شخصی مسیحی است، یک پرسش را هم به موضوع تحریف اختصاص می‌دهد و در پاسخ بدان به شش اصل اشاره می‌کند که اگر در کتاب باشند، حاکی از الاهی‌بودن آنند و بعد می‌کوشد نشان دهد که هیچ یک از این شش اصل در اناجیل نقض نشده‌اند (Ibid.: 251-5). بومانت در پایان نتیجه می‌گیرد که عمار بصری در میان جدلیان مسیحی بیشترین عنایت را به بحث تحریف اناجیل نشان داده است و عنایت بیشتر او به تحریف لفظی نسبت به تحریف معنوی، حاکی از غلبهٔ این اتهام در فضای جدلی قرن سوم است (Ibid.: 255).

مقالهٔ دیگر این مجموعه که در ارتباط مستقیم با بحث تحریف است، از کلئر وایلد (Clare Wilde) و با این عنوان است: «آیا جایی برای تحریف در کتاب‌های خدا هست؟». نویسنده در این مقاله به بررسی دو مناظرهٔ صورت‌گرفته میان شخصیت‌های مسلمان و مسیحی می‌پردازد: یکی مناظرهٔ تئودور ابوقره با عالمان مسلمان در دربار مأمون، و دیگری مکاتبهٔ میان عالم هاشمی و عالم مسیحی کندی. وایلد تفاوت رویکرد دو عالم مسیحی را در این می‌بیند که تئودور ابوقره با احترام رفتار می‌کند و متن قرآن را می‌پذیرد تا از آن برای اثبات عقاید مسیحی استفاده کند؛ در حالی که لحن کندی تند است و آشکارا پیامبر اسلام را تکذیب می‌کند (Wilde, 2007: 229-30). اما نکتهٔ مشترک

دربارهٔ هر دو عالم مسیحی این است که هر دو در مواجهه با اتهام تحریف بایبل، همین اتهام را متوجه قرآن می‌کنند (Ibid.: 230). با این تفاوت که کندی بسیار مفصل‌تر از آن بحث می‌کند و دلایل بسیار متنوعی در اثبات این دیدگاه عرضه می‌کند که شامل ادلهٔ تاریخی، متنی، محتوایی و زبانی می‌شود (Ibid.: 231-9). وایلد از این مقایسه نتیجه می‌گیرد که مسیحیان اصالتاً عرب (مثل کندی) در برابر کتاب عربی جدید مقاومت بیشتری می‌کردند تا مسیحیان عرب‌شده (مثل ابوقره). بنابراین، دستهٔ اول اصلاً وحیانی‌بودن آن را نمی‌پذیرفتند، اما دستهٔ دوم می‌کوشیدند نشان دهند مضامین آن مخالفتی با آموزه‌های مسیحی ندارد (Ibid.: 238).

به جز سه مقالهٔ بالا از کتاب *بایبل در مسیحیت عربی* که مستقیماً درباره موضوع تحریف‌اند، این موضوع در بسیاری دیگر از مقالات کتاب هم استطراداً بحث شده است که از جمله می‌توان به مقالهٔ خود دیوید تامس در مقالهٔ «بایبل و کلام» اشاره کرد که حدود نیمی از آن را به بررسی نگاه متکلمان مسلمان مانند ماتریدی، باقلانی و جوینی دربارهٔ تحریف اختصاص می‌دهد (Thomas, 2007: 184-91). به این دلیل شاید بتوان این کتاب را یکی از مهم‌ترین منابع تحقیق در این موضوع به شمار آورد. در آغاز مقاله هم اشاره‌ای شد به مجموعهٔ تاکنون ۱۱ جلدی دیگری که دیوید تامس و گروه همکارانش (Thomas, 2009-2016) منتشر کرده‌اند، که چون موضوع آن مستقیماً تحریف نیست، از گزارش تفصیلی آن در اینجا صرف‌نظر می‌کنم؛ اما هرگز نمی‌توان اهمیت بسیار آن را در بررسی تمام موضوعات جدلی میان مسلمانان و مسیحیان، از جمله موضوع تحریف، نادیده گرفت.

در سال ۲۰۰۸، مارک بومانت مقالهٔ دیگری دربارهٔ نگاه عالمان مسلمان در دورهٔ عباسی به اناجیل منتشر کرد و در آن رویکرد عالمانی چون قاسم بن ابراهیم، ابن‌ربن و باقلانی و ابن‌حزم را در سه دسته جای داد: اول کسانی مثل قاسم که می‌کوشیدند فقط با استناد به بخش‌های سازگار با قرآن، اناجیل را هم‌سخن با قرآن معرفی کنند و حرفی از تحریف لفظی نزنند؛ دیگر، کسانی مثل ابن‌حزم که به‌آسانی به ایدهٔ تحریف لفظی متوسل می‌شدند، و نهایتاً رویکردی که باقلانی داشت و نهایت تلاش خود را می‌کرد تا نشان دهد می‌توان با تأویل صحیح تمام فقرات اناجیل، حتی فقراتی از انجیل یوحنا که از آنها بوی الوهیت مسیح به مشام می‌رسد، همان تصویر قرآنی از عیسی را به دست

آورد (Beaumont, 2008).

در سال ۲۰۱۰، گابریل سعید رینولدز مقاله‌ای چاپ کرد با این عنوان: «در باب اتهام قرآنی تحریف و مجادلات مسیحی ضدیهودی». او در این مقاله هشت فعل مختلف قرآنی درباره تحریف را بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که در هیچ کدام از آن عبارات سخن از بازنویسی یا تغییر لفظی عبارات بایبل نیست؛ بلکه فقط نگرانی از بدخوانی، فراموشی یا پنهان‌کاری است (Reynolds, 2010: 192-3). او تصریح می‌کند که با این حال، بیشتر محققان غربی معتقدند خود قرآن بحث تحریف لفظی بایبل را پیش کشیده است (Ibid.: 193). در نیمهٔ دوم مقاله، رینولدز به سراغ مقایسهٔ جدل‌های ضدیهودی قرآن با جدل‌های ضدیهودی مسیحیان می‌رود و می‌گوید قرآن در بسیاری از مسائل عقیدتی بازتاب‌دهندهٔ جدل‌های ضدیهودی مسیحیان است: پاکی مریم، اتهام‌زنی یهودیان به عیسی و لاف کشتن عیسی، و برتردانستن بنی‌اسرائیل پیرو عیسی بر بنی‌اسرائیل مخالف عیسی (Ibid.: 196). با این مقدمه بحث را به مسئلهٔ تحریف می‌کشاند و می‌گوید قرآن در این مسئله هم با آباء کلیسا هم‌نظر است؛ چراکه آنان نمی‌توانستند یهودیان را به تحریف لفظی عهد قدیم متهم کنند (Ibid.). رینولدز متأثربودن قرآن از دیدگاه‌های سامریان، مرقیون و مسیهودیان را در این باره رد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اتهام تحریف در قرآن صرفاً بازگویی اتهامات مسیحیت رایج است و بنابراین برای بررسی این موضوع در محیط قرآنی به سراغ میراث سریانی می‌رود و نتیجه می‌گیرد که نقدهای مفصل قرآن بر یهودیت متأثر از سنت مسیحیت سریانی است (Ibid.: 196-202).

در سال ۲۰۱۱، گوردون نیکل، که پیش‌تر مقاله‌ای دربارهٔ تحریف در تفسیر مقاتل منتشر کرده بود، کتابی مفصل دربارهٔ تحریف در دو تفسیر مقاتل و طبری راهی بازار نشر کرد. او در مقدمه پس از گزارشی مفصل از اختلاف‌نظرها دربارهٔ قرآنی‌بودن یا نبودن منشأ اتهام تحریف، می‌گوید رویکرد این پژوهش این است که ببیند مفسران اولیه چه فهمی از قرآن داشته‌اند، نه اینکه دریابد خود قرآن قائل به تحریف هست یا نه (Nickel, 2011: 9). او پس از گردآوری کل آیات ناظر به تحریف از مجموعه نوشته‌های غربیان، به مجموع ۲۶ آیه می‌رسد که همگی در سوره‌های دوم تا هفتم قرآن قرار دارند (Ibid.: 26-9). نیکل در فصل سوم کتاب بررسی مفصلی راجع به ارجاعات قرآنی به کتب مقدّس پیشین انجام می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که در مجموع یادکرد از تمام کراسه

های پیشین در قرآن مثبت و احترام‌آمیز است (Ibid.: 39, 49-50). در ادامهٔ همین فصل، نیکل به بررسی مفهوم «تحریف» در قرآن می‌پردازد و باز هم پس از تفحص در بسیاری از آثار پیشین غربی، هفت ریشهٔ قرآنی را مرتبط با این قضیه می‌یابد که باید با روش ایزوتسو تحلیل شود (Ibid.: 50-1). این تحلیل جالب که با بررسی معناشناختی بسیاری از واژگان مترادف و مترابط صورت می‌گیرد به سه نتیجهٔ مشخص می‌انجامد: نخست اینکه، تمام ارجاعات مهم قرآن به کتب پیشین، چه ناظر به تحریف و چه در تأیید و تصدیق آنها، در شش سورهٔ دوم تا هفتم قرآن آمده است؛ دوم اینکه، فاعل و مفعول فعل‌های تحریف عمدتاً مبهم و اشاره‌وارند. مفعول‌ها معمولاً مفاهیمی با مصادیق نامشخص‌اند و هیچ‌گاه نام یکی از کراسه‌های پیشین، و حتی عنوان‌های منتخب قرآن برای اشاره به کراسه‌ها مانند «کتاب»، در جایگاه مفعول تحریف به کار نرفته است. صریح‌ترین آنها «کلام خدا» است. در مقابل، «کتاب» همراه با فعل‌های ناظر به پنهان‌کاری و همچنین «نوشتن با دستان و فروختن به بهای ناچیز» و «پیچاندن زبان» به کار رفته است؛ و نتیجهٔ سوم آنکه، از مفسرانی که به انسجام و هماهنگی درونی متن قرآن قائل‌اند، توقع می‌رود تفسیری از این آیات عرضه کنند که منجر به تناقض و تضاد درونی میان آیات نشود (Ibid.: 65-6). در فصل چهارم کتاب، نیکل به سراغ تفسیر مقاتل می‌رود تا تفسیر آیات ۲۵ گانهٔ منتخب در موضوع تحریف را در آنجا بررسی کند. او در این فصل ۵۰ صفحه‌ای، تفسیر مقاتل بر هر یک از این آیات را جداگانه بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که مقاتل فعل‌های «حرّف» و «بدّل» را ناظر به تحریف لفظی کراسه‌های پیشین، چه پیش از اسلام یا در صدر اسلام، نمی‌داند. مقاتل فقط ذیل دو آیه از تحریف لفظی سخن می‌گوید که در هیچ کدام از آنها فعل‌های تحریف و تبدیل به کار نرفته است. این تحریف لفظی در زمان پیامبر در تورات و در اوصاف پیامبر رخ داده، نه پیش از اسلام. در سایر مواضع، تفسیرهای مقاتل از تحریف مبتنی بر فرض وجود توراتی دست‌نخورده در زمان پیامبر است (Ibid.: 116). فصل پنجم به بررسی همان آیات در تفسیر طبری اختصاص دارد. این فصل هم حدود ۵۰ صفحه از کتاب را در بر می‌گیرد تا به سه نتیجهٔ خاص برسد: نتیجهٔ اول اینکه، تفسیر طبری بر اکثر آیات تحریف حاکی از آن است که در ذهن او و راویانش این ذهنیت وجود داشته که توراتی غیرمحرف در دست یهودیان زمان پیامبر در مدینه بوده است (Ibid.: 159). نتیجهٔ دوم

آنکه، طبری «تحریف» را به‌صراحت «بد معناکردن» تفسیر می‌کند (Ibid.: 160). سوم آنکه، طبری نیز فقط ذیل دو آیه از تحریف لفظی سخن می‌گوید که در آنها هم لفظ «تحریف» و «تبدیل» نیامده است (Ibid.: 161). در اینجا نیکل پرسش‌هایی دربارهٔ چرایی این رفتار تفسیری عجیب مطرح می‌کند و پاسخ‌هایی احتمالی بدان می‌دهد که در خور توجه‌اند (Ibid.: 161-2). در هر حال، مهم آنکه اتهام‌های مطرح‌شده در تفسیر طبری شبیه به دکترینی نیست که امروزه با عنوان تحریف کتب پیشین شناخته می‌شود. در زمان طبری هنوز مفهوم تکامل‌یافتهٔ تحریف عام متن تورات در تمام مناطقی که یهودیان و مسیحیان می‌زیستند، مطرح نشده بود (Ibid.: 162). نکتهٔ پایانی این فصل آنکه، بیشتر داستان‌هایی که طبری ذیل آیات تحریف، روایت می‌کند مبتنی بر فرض وجود تورات غیرمحرف است و هیچ یک دربارهٔ تحریف متنی نیست (Ibid.: 164). سپس نیکل دو فصل را به بحث دربارهٔ ساختار تفسیر روایتگر اختصاص می‌دهد؛ چراکه از دید او تفاسیر مقاتل و طبری با این ساختار نگارش یافته‌اند. از تحلیل این ساختار و مقایسهٔ آن با همین ساختار در سیرهٔ ابن‌اسحاق، نیکل نتیجه می‌گیرد اصلاً سناریویی که این نویسندگان از تاریخ اسلام و ارتباط آن با ادیان پیشین در ذهن داشته‌اند، گنجایش اتهام تحریف لفظی را نداشته و فقط بعضی اقتضائات تفسیری باعث شده است دو آیه در تفاسیر، برخلاف سیره، به موضوع تحریف ربط داده شود (Ibid.: 221). آنچه مقاتل و طبری از بیشتر آیات تحریف می‌فهمند، نه تحریف معنوی است، نه تحریف متنی، بلکه شامل رفتارهایی مثل پنهان‌کردن اطلاعات مربوط به پیامبر در تورات، توهین به او با بازی‌های زبانی، فرونهادن احکام تورات و حتی تخفیف آنها و آزمودن پیامبر برای شبهه‌افکنی در نبوت او است (Ibid.: 224). نهایتاً نیکل در فصل هشتم به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کل مباحث می‌پردازد که نکتهٔ تازه‌ای بیش از آنچه گفته شد ندارد (Ibid.: 223-232). کتاب با فهرست منابع و نمایه به پایان می‌رسد.

در همین سال ۲۰۱۱، دو مقاله در مجلهٔ *اسلام و روابط مسیحی‌اسلامی* منتشر شد که اتفاقاً هر دو با نگاه به کتاب *الرد الجمیل* منسوب به غزالی نوشته شده است. مارک بومانت در مقاله‌اش، هرچند ابتدائا دلمشغول بحث تحریف نیست، در لابه‌لای سطور نشان می‌دهد که نویسندهٔ *الرد الجمیل* اعتقادی به تحریف لفظی اناجیل نداشته است (Beaumont, 2011: 81). ویتینگهام (Martin Whittingham) اما در مقاله‌اش اصلاً به دنبال

کشف آن است کـه موضـوع تحریـف معنـوی از نظـر نویسـندهٔ ایـن کتـاب و از نظـر ابن‌خلدون چه معنایی دارد. او معتقد است نویسندهٔ *الرد الجمیل* تحریف معنوی را برای مقاصد کارکردگرایانه (احتجاج با اهل کتاب) پذیرفته است، وگرنـه اعتقـاد راسـتین بـه وثاقت بایبل ندارد. در حالی که ابن‌خلدون موضعی ملایم‌تر دارد، اما در مسئلهٔ تصـلیب نظر انجیل را رد می‌کند. از نظر ویتینگهام، به هر حال هیچ یک از دو نویسـنده وثاقـت بایبل را به معنای واقعی کلمه قبول ندارند، مخصوصاً به هنگام تعارض بـا آمـوزه‌هـای اسلام (Ibid.: 209). با چنین نگاهی، ویتینگهام تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید بهتر است اصلاً دسته‌بندی بر اساس تحریف لفظی و معنوی را کنار بگذاریم (چون بـه هـر حـال همه به گونه‌ای تحریف لفظی را قبول دارند) و به سراغ دسته‌بندی جدیدی بـر اسـاس اعتقاد به تحریف آگاهانه و ناآگاهانه (به دست اهل کتاب) برویم (Ibid.: 220)؛ پیشنهادی که شافنر آن را بسیار جدی گرفـت و رسـاله دکتـری خـود را بـر اسـاس آن بنـا کـرد (Schaffner, 2016: 71).

نیرنبرگ در کتابی که در سال ۲۰۱۳ دربارهٔ یهودستیزی در سنت غربی منتشـر کـرد، یک فصل را به یهودستیزی در اسـلام اختصـاص داد و در ضـمن آن پـس از بررسـی مختصری دربارهٔ موضوع تحریف دیدگاه خود را با صراحت چنین بیان کرد که به رغم مشابهت‌های فراوان میان انتقادهای اسلامی و مسیحی از یهودیت، گمراه‌کننـده خواهـد بود اگر این رویکرد اسلامی را برگرفته از مسیحیت (یا دیگر فرقـه‌هـا ماننـد ربّنـی‌هـا، سامریان، مسیهودیان و ...) بدانیم (Nirenberg, 2013: 177). این نتیجه‌گیری نیرنبرگ، دقیقاً در نقطهٔ مقابل دیدگاه‌های کسانی چون ونزبرو، لاتساروس- یافه و مخصوصـاً رینولـدز است که پیش‌تر بدانها اشاره کردیم. دیدگاه‌های مطرح‌شده در این کتاب، واکنش‌هایی را از جانب برخی محققان غربی مانند رابـرت گلیـو (Robert Gleave) و آنگلیکـا نویـورت (Angelika Neuwirth) برانگیخت. مثلاً گلیو در رد انتساب اتهام تحریف لفظی به قرآن، به بخشی از کتاب خود، *اسلام و ظاهرگرایی*، ارجاع داد که در آن تحریف در قـرآن را بـه معنای تفسیر غلط دانسته بود (Gleave, 2012: 69-71).

یکی از آخرین مقاله‌هایی که تا کنون مستقیماً در موضوع تحریف بایبل از نگاه قرآن نوشته شده از آن مسلمان اندونزیایی مقیم آمریکا، منعم سرّی است که به عنوان بخشـی از کتاب او *مجادلات کُراسی* در سال ۲۰۱۴ منتشر شده است. او پس از مروری بر آثـار

غربیان در این زمینه، هدف خود را کشف رویکرد مفسران اصلاح‌گرای مسلمان به آیات موهم تحریف معرفی می‌کند (Sirry, 2014: 101). برای این کار او آیات حاوی کلیدواژه‌های «تحریف»، «کتمان» و «لَیّ لسان» را انتخاب و این آیات را در آثار جمال‌الدین قاسمی، ابوالکلام آزاد، رشید رضا، هامکا (اصلاح‌گرای اندونزیایی)، و محمدحسین طباطبایی بررسی می‌کند و از مشاهدهٔ دودستگی این عالمان دربارهٔ واقع‌شدن یا نشدن تحریف لفظی در بایبل نتیجه می‌گیرد که شاید این دودستگی ناشی از نگاه دوگانهٔ خود قرآن به این موضوع باشد که از طرفی تورات و انجیل را تأیید می‌کند و از طرفی آنها را محرف می‌خواند (Ibid.: 132).

سال ۲۰۱۶ را می‌توان سالی پربار در زمینهٔ بحث حاضر دانست. در این سال دست‌کم دو مقاله در این زمینه منتشر شد و یک رسالهٔ دکتری به پایان رسید.

نخستین مقاله که غیرمستقیم به موضوع تحریف ارتباط می‌یابد، نوشته‌ای از یوسف کیس‌ویت (Yousef Casewit) است که به بررسی جایگاه بایبل نزد ابن‌برّجان اندلسی می‌پردازد. از نظر او، ابن‌برجان نخستین مفسر مسلمان است که به نحو علمی و غیرجدلی از بایبل نقل‌قول کرد (Casewit, 2016: 2) و بنابراین احتمال آن هست که ابن‌برجان حتی برخی تفاسیر تورات را دیده باشد (Ibid.: 7). نتیجهٔ این بررسی آن است که رویکرد ابن‌برجان درست عکس رویکرد ابن‌حزم است: ابن‌حزم تحریف را اصل می‌داند، مگر عکسش ثابت شود؛ در حالی که ابن‌برجان اصالت آن را اصل می‌داند، مگر عکسش ثابت شود (Ibid.: 16). کیس‌ویت به ضمیمهٔ مقاله فهرستی از نقل‌قول‌های ابن‌برجان از بایبل را به عربی و با ترجمهٔ انگلیسی می‌آورد.

مقالهٔ دیگر، نوشتهٔ ولید صالح در راهنمای کمبریج دربارهٔ بایبل عبری یا عهد قدیم است که به عنوان یکی از ۲۳ مقالهٔ این مجموعه، نگاه سنت اسلامی به بایبل عبری را معرفی می‌کند. جالب است که ولید صالح به رغم تکیه بر سنت حدوداً پانزده قرنی مسلمانان و پیشینهٔ حدوداً دو قرنی غربیان در این زمینه، در مقام آخرین مقالهٔ علمی که عهده‌دار تبیین نگاه اسلامی به بایبل عبری است، در همان آغاز اعلام می‌کند که تلاش برای تبیین موضع قرآن در قبال بایبل عبری به هیچ وجه کار ساده‌ای نیست (Saleh, 2016: 407). البته ولید صالح خود مطمئن است که قرآن به رغم تمام آیاتی که حاکی از رویکرد مثبتش به بایبل است، بارها و بارها آن را تحریف‌شده به دست یهودیان دانسته

است. در واقع، نگاه مثبت مربوط به دوران مکه، و نگاه منفی مربوط به دوران مدینه است که یهودیان، حاضر به تصدیق پیامبر اسلام نشدند (Ibid.: 411ff). از نظر او، دوگانگی نگاه مسلمانان به این موضوع، دقیقاً میراثی است که از قرآن به آنها رسیده است (Ibid.: 413). البته در بحثی جزئی‌تر او رویکرد عالمان مسلمان به بحث تحریف را چهار دسته می‌کند: تحریف کل بایبل، تحریف بیشتر آن، تحریف بخش‌های کمی از آن (که رویکرد بیشتر عالمان مسلمان بود)، و تحریف معنوی (Ibid.).

سرانجام آخرین کار مهمی که در این زمینه صورت گرفته است، رساله دکتری ریان شافنر است که در سال ۲۰۱۶ از آن دفاع کرده است. اگرچه بخش اعظم رسالهٔ او به بررسی زندگی و آثار قاسم بن ابراهیم رسی، مخصوصاً اثر مهم او در رد مسیحیت، اختصاص دارد، خود شافنر دستاوردهای مهم این رساله را دو چیز می‌داند: یکی تردیدافکنی در این باور راسخ میان محققان غربی که قاسم فقط به تحریف معنوی معتقد بوده و به تحریف لفظی باور نداشته است؛ اما مهم‌تر آنکه اصلاً دسته‌بندی دوگانهٔ تحریف معنوی و تحریف لفظی که ظاهراً نخستین مطرح‌کنندهٔ آن در غرب گلتسیهر بوده و پس از او الگوی رایج در اکثر مطالعات غربی در این موضوع شده است، دسته‌بندی غلط و گمراه‌کننده‌ای است؛ چراکه از نظر شافنر حتی کسانی که به عنوان نمایندگان جریان تحریف معنوی معرفی شده‌اند، و معمولاً در رأس آنها نام قاسم رسی قرار دارد، بدون آنکه تصریح کنند به تحریف لفظی هم معتقد بوده‌اند. مطرح‌کردن ادعای تحریف معنوی از جانب اینان صرفاً کارکردی جدلی داشته و به هیچ عنوان نمایانگر اعتقاد شخصی خود آنها نبوده است. بنابراین، مسلمانان از همان آغاز به تحریف لفظی بایبل معتقد بوده‌اند و اعتقاد اکثر محققان غربی به اینکه عالمان متقدم به تحریف معنوی و عالمان متأخر به تحریف لفظی معتقد بوده‌اند، غلط است (see Schaffner, 2016: 91ff).

جمع‌بندی

پس از این گزارش نسبتاً تفصیلی از تلاش ۱۷۰ سالهٔ غربیان در بررسی آموزهٔ اسلامی تحریف بایبل، اکنون می‌توان به نوعی جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از حاصل این تلاش‌ها رسید.

سه مسئلهٔ اصلی در این پژوهش‌ها بررسی شده است. شاید مهم‌ترین مسئله رویکرد قرآن به موضوع تحریف بایبل باشد. به نظر می‌رسد درست چنان‌که قرن‌ها این موضوع در میان عالمان مسلمان محل اختلاف بوده است، غربیان نیز به هیچ وجه نتوانسته‌اند دربارهٔ آن به اجماع برسند. بسیاری از اسلام‌پژوهان غربی، از قرن نوزدهم تا کنون، مصرانه قائل به آن بوده‌اند که آغازگر اتهام تحریف لفظی، قرآن نبوده است؛ چراکه در قرآن حداکثر از تحریف معنوی سخن به میان آمده است. برجسته‌ترین نمایندگان این جریان عبارت‌اند از ویلیام مویر، ایگناتیو دی متّئو، اردمان فریتیش، مونتگمری وات، محمود ایوب، جان برتن، عبدالله سعید، گوردون نیکل، و گابریل سعید رینولدز.[۱۶]

در مقابل، بسیاری از شخصیت‌های برجسته از اسلام‌شناسان غربی در اینکه قرآن نخستین منبع اسلامی است که اهل کتاب را به تحریف لفظی کتاب‌هایشان متهم کرده است، تردیدی به خود راه نداده و حتی کوشیده‌اند آن را اثبات کنند. مهم‌ترین نمایندگان این جریان عبارت‌اند از: ایگناتس گلتسیهر، هیرشفلد، بوهل، حوا لاتساروس- یافه، کامیلا ادانگ و نیرنبرگ.[۱۷] بنابراین، هرچند در دائرةالمعارف‌های غربی معمولاً فقط اقوال جریان دوم بازتاب داده می‌شود، منصفانه آن است که بگوییم غربیان در این زمینه دچار تشتت آرا هستند و نمی‌توان یک قول را نزد آنان مقبول‌تر از دیگری جلوه داد.

مسئلهٔ دیگری که معمولاً پژوهش‌های فوق بدان پرداخته بود، سیر تحول انگارهٔ تحریف در آثار عالمان متقدم و متأخر مسلمان بود. در این میان شاید هیچ شخصیتی به اندازهٔ ابن‌حزم توجه غربیان را برنینگیخت که با توجه به نقش مهم او در این زمینه کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. اما عالمان دیگری که بیشتر محل توجه قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از طبری، فخرالدین رازی و ابن‌ربن طبری. در آثار غربیانی که به جای تمرکز بر کتاب یا عالِم خاصی، مجموعه‌ای از آنها را در سیری تاریخی بررسی کرده‌اند، به نظر می‌آید نوعی تکامل تدریجی در پرداخت آموزهٔ تحریف نزد مسلمانان قابل مشاهده است؛ چنان‌که در پژوهش‌های دی متّئو، فریتش، اشراینر، جین مک‌اولیف، کامیلا ادانگ، و ساندرا کیتینگ دیده می‌شود. از این لحاظ می‌توان شاهد نوعی هماهنگی و هم‌سخنی در نتایج پژوهش‌های غربیان بود؛ هرچند به‌تازگی این اجماع از جانب کسانی مثل ویتینگهام و شافنر خدشه‌دار شده است.

اما مسئلهٔ سوم که در شماری از پژوهش‌های غربی در موضوع تحریف محل توجه قرار گرفته، ریشه‌های ظهور این آموزه و ارتباط آن با جدل‌های یهودی‌مسیحی پیشااسلامی است. چنان‌که دیدیم، نخستین بار ونزبرو اشاراتی به ریشه‌های پیشااسلامی این موضوع داشت که لاتساروس- یافه آن را چند گام پیش‌تر برد و شاید بتوان رینولدز را پیشروترین محقق در این زمینه دانست؛ با این حال، دیدیم که نیرنبرگ دقیقاً موضعی مخالف در این زمینه اتخاذ کرده و هر نوع ارتباط محتوایی میان جدل‌های اسلامی و غیراسلامی را منتفی دانسته است. با این حال، به نظر می‌رسد همچنان موضع نخست در غرب پایگاه قوی‌تری دارد.

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که غربیان تا پایان قرن بیستم بیشتر مشغول گردآوری و گزارش آرای اسلامی دربارهٔ مسئلهٔ تحریف عهدین بوده‌اند و فقط در همین چند سال اخیر و با آثار محققانی چون گوردون نیکل و رینولدز است که تحلیل‌های معناشناختی و تاریخی دربارهٔ زمینه‌های اعتقادی و تاریخی اعتقاد به تحریف بایبل در سنت اسلامی کمی عمق یافته و بر این اساس می‌توان امیدوار بود که در آینده شاهد پژوهش‌های عمیق‌تری در این زمینه باشیم؛ پژوهش‌هایی که نشان دهد این انگاره دقیقاً در کدام مقطع تاریخی و به سبب چه زمینه‌هایی متولد شد، چگونه رشد کرد و تحت تأثیر چه عواملی دچار فراز و فرود شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرچند خود او تصریح می‌کند که نمی‌خواهد بحثی جدلی داشته باشد (Muir, 1850: viii).

۲. متن آن مناظره به زبان اردو و با عنوان «بحث مفید العام» (آگرا، ۱۸۵۲) منتشر شده بود.

3. Di Matteo, Ignazio (1922). “Il *tahrif* od alterazione della Bibbia second I musulmani,” *Bessarione* (Rome) 38, pp. 64-111; 233-260.

4. Fritsch, Erdmann (1930). *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau: Verlag Müller & Seiffert.

5. Massignon, L. (1932). "Le Christ dans les évangiles selon Ghazali", *Revue des Études Islamiques,* 6: 523–36.

6. Watt, W. Montgomery (1955-56). “The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible,” in: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society,*16: 50-62.

7. Allard, Michel (1986). *Textes apologetiques de Juwaini*, Beirut: Dar El-Machreq.

8. Gaudeul, Jean-Marie; Caspar, Robert (1980). "Textes de la tradition musulmane concernant le *taḥrīf* (falsification des Ecritures," *Islamochristiana,* 6: 61–104.

9. Michel, Fr. Thomas (1984). *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawāb al–ṣaḥīḥ*, New York: Caravan Books.

10. Powers, David S. (1986). "Reading/Misreading One another's Scriptures: Ibn Hazm's Refutation of Ibn Nagrella al-Yahudi," in: William M. Brinner and Stephen D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions,* Atlanta: Scholars Presss, pp. 109-121.

11. Ayoub, Mahmoud (1986). "Uzayr in the Qurʾan and Muslim Tradition," in: *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, W. M. Brinner and S. D. Ricks (eds.), Atlanta: Scholars Press.

12. Jomier, Jacques (1989). *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible.* Paris: Les Editions du Cerf.

۱۳. جومیه، جاک (۱۹۹۹). *القرآن: نصوص مختارة لها صلة بالكتاب المقدس*، بیروت: دار المشرق.

14. Pulcini, Theodore (1998). *Exegesis of Polemical Discourse: Ibn Hazm onJewish and Christian Scriptures*, Oxford: Oxford University Press.

15. Accad, Martin (2003). "The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: An Exegetical Inventorial Table," in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14.1; Ibid., 14.2 (2003); Ibid., 14.3 (2003); Ibid., 14.4 (2003).

۱۶. شافنر معتقد است بیشتر محققان مسیحی به دنبال اثبات چنین فرضیه‌ای هستند و معمولاً خودشان را به زحمت بسیار می‌اندازند تا ثابت کنند قرآن به تحریف لفظی بایبل قائل نیست (Schaffner, 2016: 50).

۱۷. جالب است که بیشتر محققان یهودی در این جبهه قرار دارند.

منابع

Adang, Camilla (1996). *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm*, Leiden: E.J. Brill.

Adang, Camilla (1999). "Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scripture," in: *Jacques Waardenburgg (ed.), Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, Oxford University Press, pp. 143-159.

Adelphi, G.; Hahn, E. (1977). *The Integrity of the Bible According to the Qur'an and Hadith*, Hyderabad: Henry Martin Institute of Islamic Studies.

Ananikian, Mardiros H. (1924). "Tahrif or the Alteration of the Bible according to the Moslems," in: *The Muslim World* (Hartfod, CT, USA), 14: 61-84.

Beaumont, Mark (2007). "Ammar al-Basri on the Alleged Corruption of the Gospels," in: David Thomas (ed.), *The Bible in Arabic Christianity*, Leiden: Brill, pp. 241-55.

Beaumont, Mark (2008). "Muslim Readings of John's Gospel in the Abbasid Period," in:

Islam and Christian–Muslim Relations, 19.2: 179–197.

Beaumont, Mark (2011). "Appropriating Christian Scriptures in a Muslim Refutation of Christianity: the Case of Al-radd al-Jamīl Attributed to al-Ghazālī," in: *Islam and Christian–Muslim Relations,* 22.1: 69-84.

Burton, John (1992 publ. 1994). "The Corruption of the Scriptures," in: *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies,* 4: 95-106.

Casewit, Yousef (2016). "A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur'an Commentary of Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141)" in: *Journal of Qur'anic Studies,* 18 (1): 1-48.

Gleave, Robert (2012). *Islam and Literalism,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Goldziher, Ignaz (1878). "Ueber Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 32 (2): 341-387.

Guillaume, A. (1950). "Version of the Gospels used in Medina circa 700 AD", in: *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 15 (2): 289-296.

Haddad, Mohanna Y. S. (1984). "Arab Perspectives of Judaism: A Study of Image Formation in the Writings of Muslim Arab Authors 1948–1978," Ph.D. thesis, Rijksuniversiteit Utrecht.

Hirschfeld, Hartwig (1901). "Mohammaden Criticism of the Bible," in: *Jewish Quarterly Review,* 13II: 222-240.

Jeffery, Arthur (1944). "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III," in: *Harvard Theological Review,* 37: 269-332.

Keating, Sandra Toenies (2005). "Refuting the Charge of Tahrif: Abu Ra'ita (d. ca. 835) and his 'First Risala on the Holy Trinity'," in: *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, edited by Sebastian Gunther, Leiden, New York & Koln: E. J. Brill, pp. 347-374.

Lazarus-Yafeh, Hava (1992). *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princetion, NJ: Princeton University Press.

McAuliffe, Jane Dammen (1991). *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press.

McAuliffe, Jane Dammen (1996). "The Qurʾānic Context of Muslim Biblical Scholarship," in: *Islam and Christian Muslim Relations,* 7: 141–158.

Mingana, A. (1922). *The Book of Religion and Empire: A Semi-Official Defence and Exposition of Islam Written by Order at the Court and with the Assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847–861),* edited with a critical apparatus from an apparently unique MS. in the John Rylands Library, Manchester University Press.

Muir, Sir William (1850). *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian*

Scriptures, 2nd ed, Allahabad, [London, 1885].

Muir, William (1878). *The Coran: Its Composition and Teachings; and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Nickel, Gordon (2007). "Early Muslim Accusations of Taḥrīf: Muqatil Ibn Sulayman's Commentary on Key Qur'anic Verses," in: David Thomas (ed.), *The Bible in Arabic Christianity*, Leiden: Brill, pp. 207-223.

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

Nirenberg, David (2013). *Anti-Judaism: The Western Tradition*, WW Norton & Company.

Reynolds, Gabriel Said (2010). "On the Qurʾānic Accusation of Scriptural Falsification (taḥrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic," in: *Journal of the American Oriental Society,* 130: 189–202.

Roth, Norman (1987). "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain," in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research,* 54*:* 203–36.

Saeed, Abdullah (2002). "The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures," in: *The Muslim World,* 92: 419-436.

Saleh, Walid (2016). "The Hebrew Bible in Islam", in: Stephen B. Chapman and Marvin A. Sweeney (eds.), *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible / Old Testament*, Cambridge University Press, pp. 407-25.

Schaffner, Ryan (2016). "The Bible through a Qur'ānic Filter: Scripture Falsification (Taḥrīf) in 8th- and 9th-Century Muslim Disputational Literature," Ph.D. dissertation, The Ohio State University.

Schreiner, Martin (1888). "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 42 (4): 591-675.

Sirry, Mun'im (2005). "Early Muslim–Christian Dialogue: a Closer Look at Major Themes of the Theological Encounter", in: *Islam and Christian–Muslim Relations*, 16 (4): 361-376.

Sirry, Mun'im (2014). *Scriptural Polemics*, Oxford: Oxford University Press.

Steinsneider, Moritz (1877), Polemische und Apologetische Literature in arabische Sprache zwischen Muslimen, Christen, und Juden, Leipzig.

Stieglecker, Herman (1935). "Die Muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends," *Theologischpraktische Quartalschrift* 88: 72–87, 282–302, 472–486.

Tarakci, Muhammet (2005). "The Qur'anic View of the Corruption of the Torah and the Gospels," in: *The Islamic Quarterly,* 49III: 227-245.

Thomas, David (1996). "The Bible in Early Muslim anti-Christian polemic", in: *Islam and Christian–Muslim Relations*, 7 (1): pp. 29-38.

Thomas, David & et al (2009-2016). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Leiden: Brill, 11 Vols.

Thomas, David (2007). "The Bible and the Kalam", in: David Thomas (ed.), *The Bible in Arabic Christianity*, Leiden: Brill, pp. 175-191.

Wansbrough, John E. (1978). *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History,* Prometheus Books.

Whittingham, Martin (2011). "The Value of taḥrīf maʿnawī (Corrupt Interpretation) as a Category for Analysing Muslim Views of the Bible: Evidence from Al-radd al-Jamīl and Ibn Khaldūn," in: *Islam and Christian-Muslim Relations,* 22: 209–222.

Wilde, Clare (2007). "Is There Room for Corruption in the 'Books' of God?", in: David Thomas (ed.), *The Bible in Arabic Christianity*, Leiden: Brill, pp. 226-240.