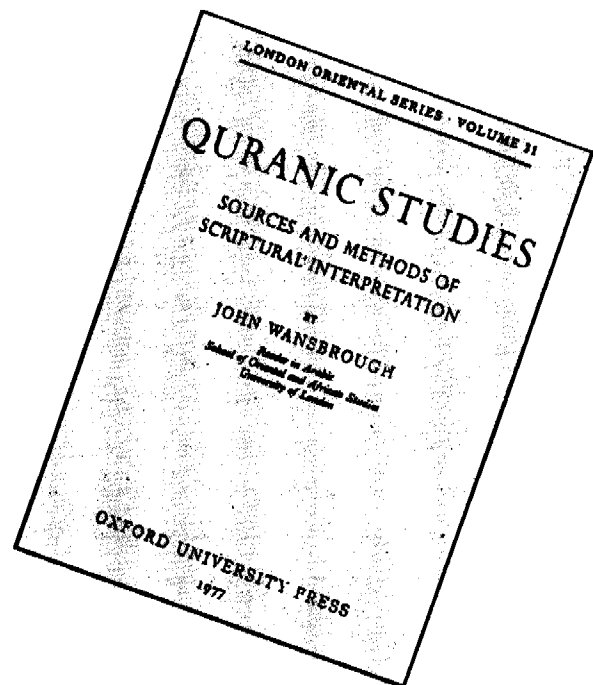


## ملاحظات بر کتاب «مطالعات قرآنی»

نوشته ' ویلیام گراهام'

ترجمه ' مرتضی کریمی نیا



مطالعات قرآنی: منابع و روش‌های تفسیر متن مقدس، نوشته

جان ای. ونزبرو، اکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد،

۱۹۷۷، ۲۵۶ص، وزیری.

### اشاره مترجم

نزدیک به بیست و سه سال پیش در ۱۹۷۷، انتشارات دانشگاه آکسفورد کتابی در زمینه مطالعات قرآنی منتشر ساخت که عرصه مطالعات مستشرقان را در باب اسلام و قرآن بر محققان قدیمی این رشته چون نلدرکه، گلدتسیهر، بل، شاخت و بلاشرتنگ کرده، و از آن پس در تمام شاخه‌های مطالعات اسلامی در غرب (همچون کلام، ملل و نحل، سیره، حدیث، فقه، قرآن و تفسیر) چونان انجیلی مورد مراجعه محققان و دانشجویان این رشته‌ها شده است. این کتاب از قضا، خود مطالعات قرآنی نام دارد و مؤلف آن جان ونزبرو از متخصصان زبان‌های سامی، و آشنا به مطالعات ادیان ابراهیمی، و به ویژه اسلام است. وی از سال ۱۹۵۷ میلادی تا ۱۹۹۶ (سال مرگ وی)، نزدیک به ۴۰ سال، محقق و استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS) وابسته به دانشگاه لندن بود.

به جز این کتاب، از وی کتاب دیگری با عنوان محیط فرقه‌ای، معدودی مقاله قرآنی و تاریخی، و شمار فراوانی نقد و معرفی بر کتاب‌های غربیان در حوزه مطالعات اسلامی بر جا مانده است. افزون بر این، وی چند کتاب و مقاله درباره مطالعات سامی (تاریخی-زبانی) تألیف کرده است که فهرست کامل همه این آثار را دو تن از شاگردان وی-برت و هاوونینگ-پس از مرگ وی در نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی گرد آورده‌اند.<sup>۲</sup>

1. William Graham, Review of *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. (By John Wansbrough. [London Oriental Series, Volume 31]. Oxford: Oxford University Press. 1977), in *Journal of the American Oriental Society* 100ii (1980) pp. 137-141.

از دوست عزیز، آقای عبدالحسین آذرنگ که دستنویس اولیه این ترجمه را خواندند، و بر آن تذکرات سودمندی دادند سپاسگزارم. نگاه کنید به:

Brett, M. and G.R. Hawting. "Published writings of J.E. Wansbrough", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994) pp. 4-11.

بیش تر در دو کتابی هویدا است که انتشارات دانشگاه کمبریج در همان سالی که مطالعات قرآنی به بازار آمد، منتشر کرده است. آن دو کتاب عبارتند از هاجریم نوشته مشترک پاتریشیا کرون و مایکل کوک،<sup>۹</sup> و جمع و تدوین قرآن تألیف جان برتن.<sup>۱۰</sup> پرواضح است که این هر دو کتاب تجدیدنظر طلبانه، البته به جهات متفاوت. و امدار پدیده ای هستند که کرون و کوک آن را «رہیافت شکاکانه دکتر جان ونزبرو به تاریخمندی سنت اسلامی» (ص ۸۸) می نامند. همین دو نویسنده تا آنجا پیش می روند که بگویند «بدون این تأثیر پذیری از رهیافت ونزبرو، نظریه ای که در کتاب حاضر [هاجریم] عرضه شده است، هرگز در ذهن و ضمیر ما پانمی گرفت.» جان برتن نیز به همین سان در مقدمه کتاب خود (ص ۸۸) به روشنی اذعان می کند که اثر او مرهون و مدیون جان ونزبرو است. با این همه، هر چند این دو کتاب منبع الهام مشترک داشته اند، نظریه افراطی کرون و کوک مبنی بر عدم پذیرش کل ساختار تاریخ اسلام در سده های نخست و تمام منابع عربی آن، تقابلی تقریباً صد و هشتاد درجه با دیدگاه جان برتن دارد که تأکید می کند متن قرآن که همگان آن را گردآمده در عصر عثمان می پندارند، سندی است که در زمان خود پیامبر آمده و مدون گردیده است و از این رو، متنی معاصر با صدر اسلام و شاهدی موثق بر آن دوره

3. Jawid A. Mojaddedi, "Taking Islam seriously: the legacy of John Wansbrough", *Journal of Semitic Studies* 45i (2000) p. 103.

همین سخن را سه سال قبل هربرت برگ در ابتدای این مقاله خود آورده است:

Herbert Berg. "The implication of and opposition to, the methods and theories of John Wansbrough", *Method & Theory in the Study of Religion* 9i (1997) p. 3.

4. J. Koren and Y.D. Nevo, "Methodological approaches to Islamic studies", *Der Islam* 1990, pp. 88-89.

5. Chibli Mallat, "Reading of the Qur'an in London and Najaf: John Wansbrough and Muhammad Baqir al-Sadr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994) pp. 159-173.

6. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981.

7. *Journal of the American Oriental Society*.

۸. مقاله «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش شناسی جان ونزبرو» در *مجله هفت آسمان*، ش ۸، زمستان ۱۳۷۹.

9. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

10. John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

در اهمیت کتاب *مطالعات قرآنی*، سخن «جاوید مجددی» استاد دانشگاه اکستر را یادآوری می کنم که بهار امسال در مقاله «جدی گرفتن اسلام: میراث جان ونزبرو» نوشته است: «در بیست سال گذشته شاید کتابی به اهمیت این اثر در حوزه مطالعات اسلامی تألیف نشده است.»<sup>۲</sup> کرون و نو نیز رهیافت ونزبرو را در جایی رهیافت تجدیدنظر طلبانه، و تمامی دیدگاه های پیش از وی را رهیافت سنتی نامیده اند.<sup>۳</sup> از سوی دیگر، شبلی ملاط در مقاله ای با عنوان «قراآت هایی از قرآن در لندن و نجف» آرای وی را با اندیشه های قرآنی شهید سید محمد باقر صدر مقایسه کرده است.<sup>۴</sup> از زمان تألیف کتاب *مطالعات قرآنی*، بسیاری از محققان مسلمان و غیر مسلمان در مجلات اسلام شناسی اروپا و آمریکا، نقد و معرفی هایی بر آن نوشته اند و زوایای مختلف رهیافت ونزبرو را کاویده اند. از آن میان می توان به کسانی چون فان اس، سرجینت، یئبل، ویلیام گراهام، رودی پارت، آلدرف، ونگر و عیسی بولاتا اشاره کرد. بر این ها بیفزاییم ده ها مقاله مستقل از قرآن پژوهان غربی - مسلمان و غیر مسلمان - چون آندرو ریپین (Andrew Rippin)، ویلیام گراهام (William Graham)، نورمن کالدر (Norman Calder)، چارلز آدمز (Charles J. Adams)، هربرت برگ (Herbert Berg)، هاوتینگ (G.R. Hawting)، شبلی ملاط، یوسف رحمان (Yusuf Rahman)، ملکولم یاپ (Malcolm E. Yapp)، فضل الرحمان (Fazlur Rahman) و جاوید مجددی، و نیز فصل هایی از کتاب های دیگری چون خانم انگلیکا نیوورت.<sup>۵</sup> مقاله حاضر یکی از نقد و معرفی های این کتاب است، که آن را ویلیام گراهام بیست سال پیش در *مجله انجمن شرق شناسی آمریکا*<sup>۶</sup> (سال صدم، ش ۲، ۱۹۸۰) منتشر کرده است. نکته قابل توجه درباره مقاله حاضر این است که نویسنده با آنکه در ابتدای مقاله اش از نثر مغلق، لغات دشوار و مجعول و جملات بلند ونزبرو شکوه فراوان می کند، اما خود نیز در بیان آرای وی، همان سبک عجیب را پیش می گیرد و گاه جملاتی بلند را انباشته از اصطلاحات فنی و نا آشنا می آورد. مترجم علاوه بر این، مقاله دیگری در بیان روش شناسی ونزبرو از آقای آندرو ریپین ترجمه کرده است<sup>۷</sup> که خوانندگان را برای اطلاع بیش تر بدانجا ارجاع می دهد، و امید می برد به زودی مقاله مشروحی در نقد و بررسی آرای قرآنی ونزبرو به خوانندگان این مجله تقدیم دارد.

\*

اهمیت انتشار این کتاب را می توان با توجه به تأثیری دریافت که مؤلف آن بر تحقیقات انگلیسی راجع به مطالعات عربی و اسلام در سده های نخست گذارده است. این تأثیر از همه



به شمار می آید. افزون بر این، نه تنها نتایج دو کتاب **هاجرسم** و **جمع و تدوین قرآن** با یکدیگر تقابل کامل دارند، بلکه این هر دو از دستاوردهای خود جان و نژیرو در کتاب **مطالعات قرآنی** نیز بسیار فاصله گرفته اند (بنگرید به نقد و معرفی و نژیرو از کتاب **هاجرسم** در **نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی**، ۱۱ ش ۶۱، سال ۱۹۷۸، ص ۱۵۵-۱۵۶ و نقد و معرفی همو از کتاب **جمع و تدوین قرآن** در همان مجله، ص ۳۷۰-۳۷۱). این اختلاف نتایج از امکانات خلاق و بدیعی نشان دارد که رهیافت نژیرو به منابع اسلامی از آن برخوردار است؛ رهیافتی که اکنون در چهار فصل مجزا-والبته مربوط به هم- از کتاب **مطالعات قرآنی**، به تفصیل در دسترس همگان است. صرف نظر از هر عقیده ای که درباره نتایج این رهیافت داشته باشیم (که راقم این سطور خود نیز در این باره بسیار خویشتن داری می کند)، باید اعتراف کنیم که عرضه این نتایج در کتابی واحد، رویدادی بسیار پراهمیت در مطالعات مربوط به اعصار نخستین اسلامی به شمار می آید.

جای بسی تأسف است که کتاب حاضر فوق العاده پیچیده، و بی جهت مشکل نوشته شده است؛ به گونه ای که ساختار آن غیرقابل فهم گشته و رشته ای غالباً نامفهوم از اندیشه ها در آن به چشم می خورد. این کتاب هوشمندانه و از سر بصیرت است، لیکن ارائه و سازمان دهی مطالب آن با ابهامی عجیب و غریب همراه است. موضوع اصلی آشکارا پیچیده و دشوار است؛ اما در این کتاب چنان بی جهت فنی شده بیان می شود که تنها متخصصان مصمم و سخت کوش در حوزه منابع اسلامی قادر به رمزگشایی و فهم آن می شوند. به کار گرفتن ساده گزاره های مقدماتی، توضیحات جانبی، و چکیده پایانی برای مباحث گسسته هر فصل، می توانست به نحوی معجزه آسا مجموعه کل کتاب را قابل فهم کند. در واقع، خواننده دائماً از مطالبی گنج می شود که بیش تر به جمله معترضه و خروج از موضوع می مانند، تا سنگ بنایی منطقی برای یک عمارت استدلالی. خواننده از این همه فضل و دانش گسترده، باریک اندیشی، موشکافی، و تفکر کاملاً آزاد و مستقل مؤلف، اگر مستأصل نگردد، در شگفت می ماند. در این میان، نحو و ساختار پیچیده کتاب دائماً راه را بر خواننده می بندد، و توسل زیاد از حد به اصطلاحات فنی و تخصصی [مجموع] او را آشفته و پریشان می کند (اصطلاحاتی فنی همچون *vaticinatio ex eventu* برای اخبار الغیب [!])؛ *in foro externo* برای عام؛ *consensus doc-torum* برای اجماع؛ و *Vorbild* برای الگو یا پارادایم).<sup>۱۲</sup> به دست آوردن دورنمایی از کل کتاب یا هریک از فصول آن، مستلزم خواندن پیوسته و بازخوانی آن است. این احساس در

خواننده قوت می گیرد که بسیاری از بخش های مجزا در فصول کتاب احتمالاً به صورتی اتفاقی کنار هم چیده شده اند و مطالب هر بخش به قدر نیاز، به دیگر قسمت های کتاب ارجاع شده است (چنان که در هیئت کنونی کتاب، در فصل نخست که ۵۲ صفحه است، ۴۷ پاورقی خواننده را به دیگر بخش های کتاب ارجاع می دهند). به سختی می توان باور کرد که انتشارات دانشگاه آکسفورد به خود زحمت داده باشد که -ویراستار به کنار- حتی از خواننده ای بخواهد که نسخه کتاب را پیش از چاپ مرور کند. این انتقام شدید و عنیف آنگلو ساکسونی از همه کتاب های آلمانی منتشر شده ای است که از علم و فضل انباشته اند. به عکس، کتاب [آلمانی] **ساختار و نحو زبان عربی** اثر رکندرف<sup>۱۳</sup> در مقایسه با **مطالعات قرآنی** [چنان ساده است که] به کار مطالعه سبک پیش از خواب می آید.

آنچه گذشت، اما، این واقعیت مهم را نفی نمی کند که هیچ محقق قرآنی یا علاقه مند به تاریخ اسلام در سده های نخست نمی تواند اندیشه ها و روش های موجود در این کتاب را نادیده انگارد. مؤلف در اینجا با همراهی کامل غول های پیش از خود، از نلدکه<sup>۱۴</sup> گرفته تا بلاشر<sup>۱۵</sup>، به رویارویی ای جدی با نفس ماهیت مطالعات اسلامی در سده های نخست دست می زند. با این همه، حتی اگر از مجموعه مفصل مسائلی که در این کتاب مطرح شده است بگذریم، راقم این سطور امیدوارم که بتواند به نحو شایسته موضوعات چندی را که بایسته طرح است، بشکافد. اما، مهم آن است که تا حد امکان برای به دست دادن توصیفی کلی از مباحث عمده و محتوای اصلی کتاب تلاش کنیم و بر پاره ای از مسائل مطرح شده در آن پرتوی هر چند اندک بیافکنیم.

11. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

۱۲. برخی دیگر از اصطلاحات برگرفته از زبان لاتینی، یونانی و آلمانی اینها باند: *narratio* برای نقلی و داستانی؛ *ipsissima verba* برای قرائت ملفوظ؛ *obliquus* برای تشبیه؛ *lex talionis* برای قصاص؛ *lin-gua sacra* برای زبان مقدس؛ *contra naturam* برای خارق عادت؛ *variae lectiones* برای مصاحف مختلف؛ *lopsus calami* برای لحن و خطبای کتاب؛ و *logia*، *nomina propria*، *ipso facto*، *loci pro-ficto personae*، *usus loquendi*، *chapax legomenon*، *bantes*، *causus rectus*، *locus classicus*، *locus probans*، *textus receptus*، *exotica*، *sui generis*، *terminus technicus* برای اصطلاحات فنی؛ *Deutungsbedürftigkeit*، *Gemeindebildung*، *Stichworte*، *Urerlebnis*، *Urtext*، *Sitz im Leben*، *Bildungserlebnis*، *Heils-geschichte*. (مترجم).

13. Reckendorf, *Arabische Syntax*.

14. Theodor Nöldeke

15. Régis Blachère

تکاملی و درازمدت «امت سازی»<sup>۲۹</sup> فراهم آمده اند؛ که در آن روند «می توان استفاده هایی ادبی و کارکردهای مشترک کتاب آسمانی را (تقریباً) به چهار دسته تقسیم کرد: جدلی (polemic)، عبادی (liturgical)، آموزشی (didactic)، و فقهی (juridical) این چهار دسته به ترتیب کاهش اهمیت و (تقریباً) ترتیب تاریخی ظهورشان قرار دارند.» (ص x).

به نظر مؤلف، همین استفاده های ادبی یا کارکردهای مشترک، علاوه بر متن رسمی کتاب آسمانی،<sup>۳۰</sup> در دیگر مؤلفه های اصلی «یکتاپرستی اسلامی» - یعنی «پیامبرشناسی»<sup>۳۱</sup> (بشارت محمدی<sup>۳۲</sup>) و «زبان مقدس»<sup>۳۳</sup> (عربی کهن) - نیز آشکار است. سه فصل نخست کتاب **مطالعات قرآنی** به ترتیب به

16. Islamic monotheism

17. sectarian

18. self-definition

19. *Gemeindebildung*

این واژه آلمانی مرکب از دو بخش *Gemeinde* (به معنای اجتماع، گروه، جماعت، بخش) و *bildung* (به معنای ترکیب و تشکیل) است. از آنجا که ونزبرو در صفحه ۱۰۳ کتابش ترکیب انگلیسی com-munity formation را برای منظور و مراد خود به کار می برد، من در فارسی معادل «امت سازی» را موقتاً برگزیده ام. (مترجم).

20. canonization

21. prophetic logia

ونزبرو اصطلاح لاتینی *logia* (هم ریشه با *logos* یونانی به معنای عقل و کلام) را بر سخنان و حیاتی پیامبر اطلاق می کند که ما آن را قرآن می دانیم، اما وی آنها را مجموعه ای نامدوّن از بیانات ناهمگن و تثبیت یافته در طول زمان می پندارد. *logia* در لاتینی جمع *logion* و به معنای کلمات قصار مذهبی است که به رهبر دینی نسبت می دهند. (مترجم).

22. *Logia*

23. Biblical prophet

24. *Muhammadan evangelium*

*evangelium* در زبان آلمانی به معنای الف) هریک از اناجیل اربعه، ب) بشارت است. (مترجم).

25. traditional message of salvation

26. scriptural canon

27. typological

28. *Sitz im Leben*

جایگاه یا موقعیت حیات. ونزبرو خود هیچ گاه به جای این اصطلاح آلمانی، معادلی انگلیسی به کار نمی برد. (مترجم).

29. *Gemeindebildung*

30. scriptural canon

31. prophetology

32. *Muhammadan evangelium*

33. sacred language

چهار فصل کتاب پیوندی درونی با یکدیگر دارند، چرا که جملگی به مسائل دامنه داری در باب ماهیت و تاریخ شکل گرفتن قرآن و متون نقلی مربوط (مانند سیره، تفسیر، حدیث) می پردازند. نظر اصلی (و فرض اساسی) مطرح شده این است که «یکتاپرستی اسلام»<sup>۱۶</sup> که ما می شناسیم، در واقع صرفاً در قرن سوم هجری / نهم میلادی به صورت سنتی منسجم و یکپارچه تبلور یافته است. پیش از آن، تنها فضایی فرقه ای<sup>۱۷</sup> از مجادلات عقیدتی در میان گروه های مختلف حاکم بود که همگی از سنت به شدت یهودی متأثر بودند که در آن فرایندی تدریجی از به دست دادن تعریفی از خود<sup>۱۸</sup> درباره یک امت اسلامی منفرد تحقق یافت. مؤلف کتاب، آن را چنین توصیف می کند: «فرایند طولانی و ذو وجوه امت سازی»<sup>۱۹</sup> که به متن رسمی کتاب آسمانی اسلام منتهی شد. «(ص ۱۴۸).

بدین سان، روندی طولانی از «تثبیت»<sup>۲۰</sup> کتابی مقدس، با این «امت سازی» پیوندی محکم می خورد. مؤلف در توضیح این روند چنین می آورد: این روند از عناصری چند ترکیب می یابد: مجموعه ای از بیانات نبوی،<sup>۲۱</sup> شخصیت و سیمای پیامبر، زبانی مقدس، و تأییدی صریح، بی قید و شرط و الهی از این سه ... پیوند میان این عناصر را چنین می توان تصویر کرد: انتساب چند مجموعه بیان<sup>۲۲</sup> که هم پوشانی جزئی دارند (و به وضوح آثار و نشانه های موسوی را می نمایند)، به تصویری از پیامبری موعود در تورات و انجیل<sup>۲۳</sup> (که بشارت محمدی<sup>۲۴</sup> او را به مردی الهی از تبار عرب مبدل کرده است)، همراه با پیام سنتی رستگاری<sup>۲۵</sup> (که متأثر از یهودیت خاخامی به کلام بی واسطه و ابدی خداوند تبدیل یافته است). (ص ۸۳)

بدین سان، مؤلف، کتاب آسمانی اسلام را مانند متون مقدس یهودی و مسیحی، محصول نهایی یک روند تاریخی طولانی در نظر می گیرد: «تنها پس از بیان و تدوین فقه در قالب احکامی الهی [یعنی در قرن سوم هجری / نهم میلادی] بود که متن رسمی کتاب آسمانی<sup>۲۶</sup> تثبیت [نهایی] یافت؛ این امر در درجه اول نتیجه فشار جدلی بود.» (ص ۲۲۷).

به اعتقاد دکتر ونزبرو، چنانچه قرآن و دیگر متون کهن (به ویژه تفسیر) را با شیوه ها و ابزارهای متداول در نقد تورات و انجیل تحلیل کنیم، تنها این تصویر از حصول تدریجی یک سنت اسلامی و مرجعیت کتاب آسمانی آن به روشنی دریافت می شود؛ مشخصاً تحلیل ساختاری و گونه شناختی ای<sup>۲۷</sup> مراد است که در صدد افشای جایگاه واقعی<sup>۲۸</sup> بخش های متعدد آشکار در این متون است. بحث ونزبرو این است که این رهیافت نشان می دهد این متون، مدارکی مرکب و مختلط اند و در روند



می‌طلبد. و اعجاز کتاب آسمانی. در این مباحث، دکتر ونزبرو می‌کوشد نشان دهد که مقتضیات و نیازهای عقیدتی،<sup>۵۵</sup> چگونه تصورات کهن (یهودی) از نبوت را به تولید اندیشه «بشارت محمدی»<sup>۵۶</sup> کشانید.

فصل سوم، با عنوان «خاستگاه‌های عربی کهن»<sup>۵۷</sup> در صدد ابطال مفهوم زبان مشترک (کوآیته<sup>۵۸</sup>) در خصوص عربی قدیم است. چنین تصویری از زبان عربی، زبان سامی و از اساس «خالص» را برمی‌گزیند که مدعی است شکل کاملاً سالم و نامحرف آن تنها در قرآن و شعر جاهلی یافت می‌شود. مؤلف با تأکید بر این که به اعتقاد وی این دو منبع ادبی و نیز متونی چون

بررسی این سه مؤلفه اختصاص دارد و فصل آخر و مفصل کتاب، به تحلیلی گونه‌شناختی از انواع اصلی تفسیر می‌پردازد که از بسط و گسترش تدریجی یک جهان بینی الهیاتی نشان دارد که آن را «اسلامی» می‌خوانیم. ونزبرو این بسط و گسترش را ناشی از نیاز مهم تفسیری جامعه دینی در حال شکل‌گیری می‌داند و، به ویژه، آن را به تبع اریک اوثریباخ<sup>۳۴</sup> «احتیاج به تفسیر»<sup>۳۵</sup> می‌نامد (ص ۹۹-۱۰۰، ص ۱۴۸-۱۷۰). احتیاج به تفسیر برآمده از خصیصه «رجوعی»<sup>۳۶</sup> (یعنی ویژگی‌های نمادین،<sup>۳۷</sup> تقدیری و حذفی،<sup>۳۸</sup> یا ناتمام<sup>۳۹</sup>) زبان کتاب آسمانی است که شرح و بسط می‌طلبد.

فصل نخست (ص ۱-۵۲) با عنوان «وحی و متن رسمی»<sup>۴۰</sup> ابتدا به موضوع «سند»<sup>۴۱</sup> می‌پردازد (ص ۱-۳۳). در این بخش توجه فراوان مؤلف معطوف به «چارچوب‌های کلی وحی»<sup>۴۲</sup> در متن قرآن است که به نظر وی همه آنها از ادبیات یهودی و متون توراتی و فراتوراتی عاریت گرفته شده‌اند. این چارچوب‌ها که وی آنها را سنت‌های ادبی<sup>۴۳</sup> تعیین‌کننده پیام کتاب آسمانی می‌نامد، عبارتند از: کيفر و پاداش،<sup>۴۴</sup> آیه و نشانه،<sup>۴۵</sup> آوارگی و هجرت،<sup>۴۶</sup> عهد و میثاق؛<sup>۴۷</sup> که وی هر یک را بر مبنای کاربردهای بداهتی،<sup>۴۸</sup> استفساری،<sup>۴۹</sup> و نقلی<sup>۵۰</sup> نشان تجزیه و تحلیل می‌کند. آن‌گاه در بخش دوم این فصل (ص ۳۲-۵۲)، مؤلف از ویژگی‌های صوری کتاب آسمانی به سراغ تدوین آن می‌رود. در این جا وی تاریخ‌نگاری و تقویم سنتی از شکل‌گیری قرآن را مردود می‌شمارد و در عوض، فرایند طولانی «تثبیت» را، که پیش‌تر گفته بود، مطرح می‌کند. وی این کتاب را محصول «کنار هم نهادن فقراتی مستقل می‌داند که به کمک شمار معینی از قواعد بلاغی<sup>۵۱</sup> تا حدی یکنواخت و متحد شده‌اند.» (ص ۴۷) شاید صفحات پایانی این فصل (ص ۴۳-۵۲) مستدل‌ترین چکیده‌ای است که مؤلف از فرضیه‌های اساسی خود در مجموعه کتاب ارائه می‌دهد.

فصل دوم، با عنوان «علائم نبوت»<sup>۵۲</sup> (ص ۵۳-۸۴) به مطالب پیامبر شناختی می‌پردازد که در متن کتاب آسمانی و «دیگر آثار مرتبط با تکوین آن» آمده است (ص). در این فصل، توجه و تأکید بر آن دسته از سنت‌های ادبی است که در ترسیم و تصویر حضرت محمد به عنوان پیامبر به کار می‌آیند. این سنت‌ها مبتنی بر «الگو یا پارادایم موسوی»<sup>۵۳</sup> اند که مؤلف آن را مهم‌ترین مؤلفه پیامبر شناسی اسلامی می‌شمارد. چند موضوع خاص که -برخی روشن‌تر از بقیه- بدین پیامبر شناسی مربوط‌اند، به تفصیل بررسی می‌شود: وحی، مقام و دعوت نبوی<sup>۵۴</sup> معجزات نبوی، مفهوم کتاب - که برای خود بحث ویژه مهمی

34. Erick Auerbach

35. *Deutungsbedürftigkeit*

ونزبرو خود یک بار، در صفحه ۱۰۰ کتابش معادل انگلیسی the need for exegesis را برای این واژه آلمانی به کار می‌برد. (مترجم).

36. referential

37. symbolic

38. elliptical

39. incomplete

40. Revelation and Canon

41. The Document

42. schemata of revelation

43. literary conventions

44. retribution

45. sign

46. exile

47. covenant

48. apodictic

49. supplicatory

50. narrative

51. rhetorical conventions

52. Emblems of Prophethood

53. Mosaic Vorbild

54. prophetic office and calling

55. dogmatic requirement

56. Muhammadan *evangelium*

57. Origins of Classical Arabic

۵۸. *Koine* آمیزه‌ای است از گویش‌های یونانی آتیکی، یونانی و غیره که از قرن چهارم قبل از میلاد تا قرن ششم میلادی در یونان، مقدونیه، بخش‌هایی از آفریقا و خاور نزدیک (در دوره هلنیستی) رواج داشته است. انجیل را نخستین بار به همین گویش نوشته‌اند و یونانی جدید که در یونان، قبرس، ترکیه و آمریکا به کار می‌رود، از همین لهجه اشتقاق یافته است. این واژه از *koine* یونانی به معنای عمومی گرفته شده است و، از همین رو، اصطلاحاً به هر زبانی اطلاق می‌شود که در میان نژادها و طوایف مختلف منطقه‌ای جغرافیایی تداول عام داشته باشد (مترجم).

از این میان، نمایه اصطلاحات فنی به دلیل افتادگی‌ها و نقص صفحات ارجاعی، تنها ضمیمه نامناسب کتاب است.

59. papyri evidence

60. linguistic canon

61. scriptural

62. *Gemeindebildung*

63. Biblical imagery

64. Principles of Exegesis

65. exegetical types

66. scriptural logia

67. *haggadic* (paraentic, narrative)

*haggadic* بر گرفته از *haggadeh* به آن بخش از تلمود که جنبه نقلی و داستانی دارد اطلاق می‌شود. (مترجم).

68. *halakhic* (legal)

*halakhic* مشتق از *halakkeh* به بخش‌های فقهی و احکام تلمود اطلاق می‌شود. (مترجم).

69. masoretic (linguistic, grammatical)

*masoretic* بر گرفته از واژه *Masora* یا *Masorah* (ماسورا یا مسوره) است که به اطلاعات مربوط به متن صحیح تورات که از سده دوم تا دهم میلادی گردآوری شده است اطلاق می‌شود. (مترجم).

70. rhetorical

71. allegorical

۷۲. ونزبرو از روند شکل‌گیری و انواع تفسیر قرآن دسته‌بندی خاص، منحصر به فرد و کارکرد گرایانه‌ای ارائه می‌دهد. نخست تفسیر نقلی (*haggadic*) است که نمونه آن اثر مقاتل بن سلیمان است که امروزه بدان عنوان تفسیر القرآن داده‌اند، گویانکه احتمالاً این نام اصلی آن بوده و بخش‌هایی از آن متعلق به کتاب سیره ابن اسحاق است. مشخصه اصلی این نوع تفاسیر ابداع و تصویر روایتی اخلاقی از داستان‌های عامیانه خاورمیانه (به ویژه از فرهنگ یهودی-مسیحی) است. بیشترین توجه این نوع تفسیر ارائه تفصیل و جزئیات به شخص جستجوگری است که در مواجهه با تعبیرات بدون سند در متن قرآن، سؤالاتی سطحی و غیردینی برایش مطرح می‌شود. در این نوع تفسیر ظاهراً روایت اصل است و خود متن تحت الشعاع این روایت قرار می‌گیرد. نمونه آن تفسیر مقاتل بن سلیمان از آیه *يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ (بقره، ۱۸۹)* است که وی می‌کوشد پاسخ‌هایی تفصیلی در باب جزئیاتی از قبیل اینکه چه کسی سؤال کرده، چرا سؤال کرده و سؤال وی دقیقاً چه بوده است به دست دهد.

دوم تفسیر فقهی (*halakhic*) است که مقاتل بن سلیمان در این نوع تفسیر نیز بانی و چهره برجسته‌ای است. مشخصه این نوع تفسیر ترتیب موضوعی آن است، به عکس تفسیر روایی که در آن ترتیب خود متن قرآن چارچوب اصلی است. اثر مقاتل با عنوان *خصص مائة آية من القرآن*، شامل سرعنوان‌هایی همچون ایمان، نماز، زکات، روزه، حج، جزیه، ارث، ربا، شراب، نکاح، طلاق، زنا، دزدی، قسرص، معاملات و جهاد است. این ترتیب موضوعی عناوینی مبین آن است که چه مطالبی از ارزش فقهی در قرآن برخوردار است.

<

حدیث، ایام العرب و شواهد مخطوطه<sup>۵۹</sup>، تنها از اواخر قرن دوم هجری / هشتم میلادی می‌توان تاریخ‌گذاری کرد، این دیدگاه را مردود می‌شمارد که عربی قدیم زبان شاعرانه‌ای بوده است که وحی کتاب آسمانی اسلام آن را در قرن هفتم میلادی برگرفته و بدین سبب، در بادی امر، همچون «معیاری زبانی»<sup>۶۰</sup> تثبیت شده است. در عوض، وی تحول و تکامل زبانی دینی و قرآنی<sup>۶۱</sup> را به روند تثبیت نهایی و «تشکیل امت»<sup>۶۲</sup> - که پیش‌تر از آن سخن گفتیم - پیوند می‌زند. به ویژه، او مسائلی چون صرف زبان عربی، استثناءها و غرابت‌های اسلوبی قرآن، و نیاز به مجاز و تمثیل توراتی<sup>۶۳</sup> در صورت‌بندی یک زبان دینی مناسب را - آن چنان که در قرن سوم هجری / نهم میلادی پا گرفت - در نظر دارد.

فصل چهارم با عنوان «مبادی تفسیر»<sup>۶۴</sup> (ص ۱۱۹-۲۴۶)، بسیاری از مفاهیم مطرح شده در سه فصل نخست را مفروض می‌گیرد و با غور در تفاسیر متقدم بر تفسیر طبری (عمدتاً منابع خطوط) می‌کوشد چند «گونه تفسیری»<sup>۶۵</sup> را که مفسران در ایضاح قرآن به کار گرفته‌اند از یکدیگر متمایز کند. تعریف هر یک از این گونه‌های اصلی تفسیر آن بیانات مقدس،<sup>۶۶</sup> مهم‌تر از ارائه آنهاست. این گونه‌های تفسیری عبارتند از: تفسیر نقلی-داستانی،<sup>۶۷</sup> تفسیر فقهی،<sup>۶۸</sup> تفسیر متنی (زبانی و نحوی)<sup>۶۹</sup>، تفسیر بلاغی<sup>۷۰</sup> و تفسیر تمثیلی<sup>۷۱</sup> (که تقریباً به همین ترتیب، در تاریخ ظاهر شده و رفته رفته پیچیده‌تر شده‌اند).<sup>۷۲</sup> مؤلف در این فصل به هر یک از این پنج گونه تفسیری به ترتیب می‌پردازد، (البته بین نوع اول و نوع دوم، یک بخش دیگر درباره «احتیاج به تفسیر»<sup>۷۳</sup> افزوده شده است) و با رجوع به نمونه‌هایی از تفاسیر کهن، تک‌تک آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. چشمگیرترین مطلب در اینجا، بحث و استدلال مؤلف در باب حضور این گونه‌های تفسیری، حتی درون متن قرآن است؛ یعنی این‌ها در شرح و بسط دادن آن بیانات نبوی<sup>۷۴</sup> خاص و تبدیل آن به متنی مدون<sup>۷۵</sup> به کار آمده‌اند.

به این چهار فصل، دیباچه‌ای کوتاه و چند ضمیمه فنی ملحق شده است. کتابشناسی چشمگیر ابتدای کتاب (ص xv-xxvi) مهم‌ترین آنهاست که دامنه خارق‌العاده اطلاعات و پژوهش مؤلف، از مطالعات توراتی و انجیلی گرفته تا مطالعات اسلامی، را به خوبی نشان می‌دهد. مقدمه کتاب (ix-xi) را دست کم پس از یک بار مطالعه کتاب بهتر می‌توان فهمید. کوه نوشته‌ها (xiii)، نمایه نام‌ها و موضوعات (ص ۲۴۷-۲۴۸) اصطلاحات فنی (ص ۲۴۹-۲۵۱) و گزیده‌ای از فهرست آیات قرآنی (ص ۲۵۲-۲۵۶) دیگر اجزای تکمیل‌کننده کتاب‌اند، که



مرجعی مقدس<sup>۸۷</sup> - برگرفته از سنت یهودی - است. با این همه، اصلاً معلوم نیست که تحلیل گونه شناختی درخشان و استادانه مؤلف از سبک قرآن چگونه اثبات می‌کند که تألیف [و تدوین] نهایی قرآن، نه یک نسل بلکه، حتماً هشت تاده نسل به طول انجامیده است. شناسایی قرائت‌های مختلف،<sup>۸۸</sup> مضامین

> سوم تفسیر متنی (masoretic) است. اساس این نوع تفسیر بر پایه توضیح واژگان، صرف و نحو و قرائت‌های مختلف قرآن است. شاید قدیم‌ترین اثر از این دست، کتاب معانی القرآن اثر فرآ باشد. دیگر آثار کمابیش مشابه عبارتند از فضائل قرآن ابو عبید، کتاب الوجوه والنظائر مقاتل بن سلیمان و مشابیهات القرآن کسائی.

چهارم تفسیر بلاغی و بیانی (rhetorical) است که در آن بیشتر به جنبه اعجاز ادبی متن و بیان استعاره‌ها و مجازهای زبانی آن توجه می‌شود. مانند کتاب معجز القرآن، اثر ابو عبیده، گویانکه این تفسیر بیشتر به نوعی تفسیر متنی می‌ماند که توجه خاصی به صرف و نحو دارد و اصل و منشأ آن از تفسیر ادبی دال بر آن بوده است. تاویل مشکل القرآن از این قتیبه حلقه اتصال مهمی میان تفسیر بلاغی و بیانی قرآن - مبتنی بر تفاسیل نحوی و تفسیری - و نظریه متأخر در باب اعجاز قرآن است.

پنجم تفسیر تمثیلی (allegorical) است که نظریات متغایر با اسلام در این نوع از تفسیر فرصت بروز و ظهور می‌یابند. اثر صوفیانه سهل تستری، جریانی در سده‌های نخست بود که با تمایز نهادن میان اصطلاحات و واژگان ظاهری و باطنی، چنین تفسیری را مطرح کرد. این اثر سعی در بیان و تفسیر نمادین همه آیات قرآن نمی‌کند، بلکه حدوداً هزار آیه از قرآن در آن بدین گرایش تفسیر شده‌اند. نمی‌توان این تفسیر را که بر اساس قطعات غیر مرتبط با هم است، تفسیر تمثیلی روشنی دانست. این تفسیر بیشتر حاوی قصص انبیای گذشته، پیامبر خاتم (ص) و حتی داستان‌هایی از خود مؤلف است. مضامین عرفانی نیز به طور کامل مورد نظر نمی‌باشند و در واقع از اساس ناقص و ابتدایی می‌نمایند. تفسیر تمثیلی اینچنینی بیشتر به نوعی تفسیر متنی می‌ماند که تا اندازه‌ای وابسته و تابع متن قرآن است. (مترجم)

73. Deutungsbedürftigkeit

74. prophetic logia

75. composit "canon"

76. canonization

77. documentary hypothesis

78. back-projection

79. Rabbanic Jewish

80. Josef Schacht

81. The Origins of Muhammadan Jurisprudence, 1950

82. Fuad Sezgin

83. Nabia Abbott

84. Josef van Ess

85. polemic debate

86. Heilsgeschichte

87. scriptural authority

88. various pericopes

کتاب مطالعات قرآنی مجموعاً تحلیلی اساساً ساختاری از زبان و صور ادبی اسلامی کهن، عمدتاً در قرآن و تفسیر، به دست می‌دهد، همراه با دیدگاهی در ایضاح روند «تشبیت متن»<sup>۷۶</sup> در اسلام که همگام و همزمان با فرایند تدریجی «تشکیل امت»<sup>۷۶</sup> پیش رفته است. این فرضیه مستند<sup>۷۷</sup> متضمن چهار فرض تاریخی است: (۱) هیچ دلیلی در دست نداریم که تاریختی هرگونه منبع مکتوب اسلامی - و از جمله قرآن - را پیش از ابتدای قرن سوم هجری / نهم میلادی بپذیریم؛ ۲. نتیجتاً، هیچ یک از این منابع را نمی‌توان به مثابه مبانی در شناخت خاستگاه و تاریخ صدر اسلام به کار گرفت؛ ۳. در عوض، این منابع بیان‌گر اقتباس و انعکاس<sup>۷۸</sup> مبادی حجازی بر یک سنت اند که در واقع خارج از شبه جزیره عربستان، و عمدتاً در عراق تلفیق یافته‌اند؛ و ۴. کلید این استنباط، آن است که اهمیت تأثیر یهودیت خاخامی<sup>۷۹</sup> را بر رشد تکوینی و درازمدت سنت اسلامی و منابع ادبی مورد وثوق آن بفهمیم.

نخستین این فرض‌های چهارگانه نشان می‌دهد که مؤلف، استنتاج‌های بحث‌انگیز و غیرقطعی یوزف شاخ<sup>۸۰</sup> (مبادی فقه اسلامی،<sup>۸۱</sup> ۱۹۵۰) را در باب پیدایش متأخر احادیث مکتوب فقهی و استناد بعدی آنها به پیامبر پذیرفته است. و نیز بر استنتاج‌های شاخ در حوزه فقه را بسط داده و آنها را در مورد قرآن و دیگر متون کهن به کار می‌گیرد؛ نتیجتاً این متون، مؤلفاتی متأخر می‌شوند که یک یا دو قرن قدیمی‌تر از تاریخ واقعی شان وانمود می‌شوند. آدمی قادر نیست [که از این سوی بدینی] به آن جانب تفریط بگرداند و همچون فؤاد سزگین<sup>۸۲</sup> و نایب ابوت<sup>۸۳</sup> درباره صحت و قدمت سنت اسلامی مکتوب، نظری چنان خوش‌بینانه داشته باشد؛ لیکن به یقین آثار کسائی چون یوزف فان اس<sup>۸۴</sup> درباره روایات کلامی کهن، نماینده دیدگاهی معتدل‌تر در باب وثوق و قدمت منابع اند. در واقع، عملاً به یک نظریه تاریخ توطئه نیاز داریم تا بتوانیم استدلال کنیم که حجم بسیاری از منابع عظیم مکتوب در قرن سوم هجری / نهم میلادی، زاینده سنت پیشین مکتوب و شفاهی نیست؛ سستی که محصول یک جامعه دینی مشخص (هر چند با اختلافات درونی) و منابع و مراجعی دینی، از جمله کتاب آسمانی تشبیت شده است.

فرض دوم که نتیجه منطقی فرض نخست است، با توسل به تحلیل ادبی منابع اسلامی، تاریخ‌نگاری سنتی از مبادی و خاستگاه دین اسلام را یکسره مردود می‌شمارد و این منابع را آثاری متأخر و مؤلف می‌داند که خود محصول دو قرن جر و بحث جدلی<sup>۸۵</sup> و تصرف تدریجی در یک تاریخ مقدس<sup>۸۶</sup> و

آگادی،<sup>۹۹</sup> خلاصی<sup>۱۰۰</sup> و جز آن) را برگرفته و همان‌ها را دربارهٔ متون دینی اسلام به کار می‌برد، قویاً از زمینه‌ای فرهنگی-تاریخی حکایت می‌کند که به نظریه‌ای یکسویه میل دارد، به تأثیر مستقیم از جانب سنت کهن تر بر سنت جدید قائل است، و یا تحولات تاریخی موازی و مشابه را مبتنی بر شناخت مسائل و آرای مشترک می‌پندارد. هیچ کس نمی‌خواهد (و یقیناً قرآن نیز چنین نمی‌کند) که ریشه‌ها و مبادی سنت اسلامی را در سنت یکتاپرستی یهودی (و مسیحی) مقدم بر اسلام انکار کند؛ لیکن این امر ایجاب نمی‌کند که با استفاده گسترده از مقولات تفسیری سنت کهن تر (: یهودیت)، ارزیابی مستقل سنت جدیدتر (: اسلام)، با توجه به اصطلاحات تاریخی خاص خودش را ناممکن جلوه دهیم.

فرضیه‌های مطالعات قرآنی چنان افراطی است که مسلماً بسیاری در همان وهله نخست استنتاج‌های آن را مردود می‌شمارند. راقم این سطور نمی‌تواند کار و نزربرو را این چنین ارزیابی کند، بیش تر از آن رو که با تحلیل نهایی بر خود لازم می‌داند اعتراف کند که کتابی را که در تمام مقیاس‌ها فوق العاده مشکل و پیچیده است به حد کفایت نفهمیده است؛ و از این بالاتر، به دلیل آن که ساخت‌شکنی‌های جدأ فرضی<sup>۱۰۱</sup> مؤلف پیش از آن که مورد قضاوت نهایی قرار گیرند، نیاز به توضیح و بسط بیش تر دارند. این کتاب چه بسا ما را مأیوس و مبهوت نگه می‌دارد، اما همچنان از داوری خودداری می‌ورزیم، به امید آن که حلقهٔ بعدی آن، یعنی کتاب محیط فرقه‌ای<sup>۱۰۲</sup> (۱۹۷۸) قابل فهم تر باشد و اندیشه‌های مؤلفش را مشروح تر و از نظر تاریخی عینی تر<sup>۱۰۳</sup> عرضه کند.

○

89. scriptural motifs
90. *Sitz im Leben*
91. liturgical
92. paraenetic
93. referential style
94. back-projection
95. extra-Arabian, Judaic *Vorlage*
96. proto-Islamic
97. M. Grünbaum
98. A. Geiger
99. haggadic
100. halakhic
101. hypothetical reconstructions
102. *The Sectarian Milieu*
103. historical concreteness

آسمانی<sup>۸۹</sup> قدیمی تر و زبان برگرفته از تداول یهودی، روش‌های تفسیری جدیدی را پیش پای ما می‌نهد، اما معلوم نیست که به کدامین ضرورت ما را به این استنتاج افراطی می‌رساند که هیچ‌گونه متن تثبیت یافته و مورد اعتراف همگان از قرآن، پیش از سال ۲۰۰ هجری وجود نداشته است (به ویژه آنکه مشکل می‌توان بدون یک چنین متنی، شکل‌گیری امت و جامعه‌ای آن چنانی در قرن سوم هجری را تصور کرد). تأکید قاطع دکتر نزربرو بر جایگاه<sup>۹۰</sup> نیایشی<sup>۹۱</sup> و نقلی<sup>۹۲</sup> منابع کهن اسلامی، به ویژه قرآن، و نیز تأکید قانع‌کنندهٔ او بر سبک آشکارا «رجوعی»<sup>۹۳</sup> زبان قرآن، وقتی مفهوم و معنادار است که در مورد تکوین یک جامعه [اسلامی] در مکه و مدینهٔ اوایل قرن هفتم میلادی به کار رود، نه دربارهٔ شکل‌گیری جامعه‌ای در عراق اواخر قرن هشتم.

فرض سوم یعنی اقتباس<sup>۹۴</sup> گسترده (که در کتاب واژه‌آلمانی *Nachdichtung* برای آن به کار می‌رود) مبادی عربی دین اسلام از محیطی فراعربی، متأخر و عمدتاً یهودی، چنانچه صرفاً بر تحلیل ادبی منابع مبتنی باشد، به همان نحو غیر قابل قبول است. مطمئناً مؤلف حق دارد که از محققان جدید پیش از خود انتقاد کند که چرا در ترسیم تصویری دقیق و جزئی از حیات پیامبر، تأکیدی مفرط بر به کارگیری قرآن و دیگر منابع مرتبط با آن دارند. اما درک این امر بسیار دشوار است که کنار هم نهادن مشابهت‌های گونه‌شناختی در منابع اسلامی و خاخامی [یهودی] از یک سو، و توجه به اهمیت عراق به عنوان مرکزی تلمودی و خاستگاه اصلی ترین مدارس فقهی و کلامی اسلامی از سوی دیگر، چگونه باید پارادایم یهودی و فراعربی<sup>۹۵</sup> معقول و موجهی را اثبات کند که در آن فرق اسلامی نخستین<sup>۹۶</sup> جامعه‌ای را ساخته، متن رسمی کتابی آسمانی را تألیف کرده، و در آن به تفصیل منشائی عربی را ساخته و بسط داده‌اند؟ بینش و استنباط ادبی، گو اینکه فوق العاده باشند، به هیچ روی مستلزم چنین استنتاج‌های تاریخی مفروض نیستند.

و سرانجام باید خاطر نشان کرد که تکیهٔ فراوان بر سنت یهودی در تبیین صور و کارکردهای قرآن و دیگر متون کهن اسلامی، زمینه‌ای فراهم آورده که بسیاری از استنتاج‌های مطرح شده در این کتاب، از پیش معین و مقدر گردند. این استنتاج‌ها را - که همچون بسیاری از آرا و روش‌های مؤلف بدیع است - باید امتداد سنت دیرینه‌ای در شرق شناسی دانست که ریشه در آثار گرونبوم<sup>۹۷</sup> و گایگر<sup>۹۸</sup> دارد؛ همان‌ها که همواره مصرانه در پی اثبات خاستگاهی یهودی برای صور و مفاهیم اسلامی بودند. همین که مؤلف مقولاتی یهودی (از قبیل