



دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام
ویژه‌نامه ۱، اردیبهشت ۱۴۰۰

درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»
نیکلای ساینای، دانشگاه آکسفورد

ویژه‌نامه ۱



۲	درباره «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن» درس‌گفتاری از نیکلای ساینای
۳	پرسه پیرامون قرآن بدون ورود به آن؟ درباره مطالعه آکادمیک قرآن درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش یک/ مترجم: زینب ایزدی
۸	احیای دوباره نبوت: قرآن در محیط تاریخی‌اش درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش دو/ مترجم: زینب ایزدی
۱۶	تصدیق و تبیین: گفت‌وگوی قرآن با سنت‌های یهودی - مسیحی درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش سه/ مترجم: فاطمه مصلح‌زاده
۲۳	قرآن به مثابه ادبیات درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش چهار/ مترجم: فاطمه مصلح‌زاده



ویژه‌نامه شماره یکم؛ اردیبهشت ۱۴۰۰

مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی

ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده

مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی

طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی

مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی

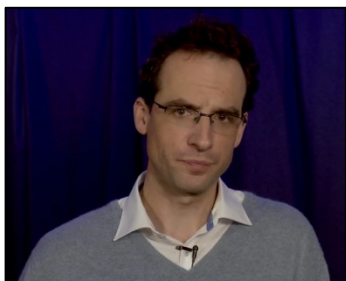
مدیر کانال تلگرام: فاطمه عباسی

<https://doornamaamag.ir>

<https://t.me/doornamaa>

درباره «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»

درس‌گفتاری از نیکلای ساینای



درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن» مجموعه‌ای از چهار گفتار ویدیویی کوتاه است که با مشارکت دانشگاه آکسفورد و شورای پژوهشی ادبیات و علوم انسانی تهیه شده‌اند. در این گفتارها، نیکلای ساینای می‌کوشد جنبه‌های اصلی پژوهش‌های جاری مرتبط با بافت تاریخی و ویژگی‌های ادبی قرآن را معرفی کند. ساینای فارغ‌التحصیل مطالعات عربی از دانشگاه آزاد برلین و استاد مطالعات اسلام در دانشکده مطالعات شرقی آکسفورد است. علایق پژوهشی او بیشتر در حوزه‌های وجوه ادبی قرآن، ارتباط قرآن با سنت‌های یهودی و مسیحی و شعر کهن عربی، تفاسیر قرآن، عربستان در دوره باستان متأخر و زندگی پیامبر اسلام و تاریخ فلسفه و کلام در جهان اسلام است. علاوه بر مقالات متعدد او به آلمانی و انگلیسی درباره این موضوعات، برخی کتاب‌های او این‌هایند: «به‌روزرسانی و تفسیر: مطالعاتی درباره تفاسیر اولیه قرآن» (۲۰۰۹) به آلمانی که در آن پدیده تفسیر درونی قرآن را به عنوان فرآیند شکل‌گیری شریعت بررسی کرده و گونه‌شناسی و راهبردهای تفاسیر اولیه اسلامی را مطالعه می‌کند؛ ترجمه و شرحی از آثار سهروردی به آلمانی با عنوان «فلسفه اشراق» (۲۰۱۱)؛ و «قرآن: درآمدی تاریخی-انتقادی» (۲۰۱۷) به انگلیسی.

در قسمت اول این درس‌گفتار، «پرسه پیرامون قرآن بدون ورود به آن؟ درباره مطالعه آکادمیک قرآن»، او روش مطالعه تاریخی قرآن را مختصر معرفی می‌کند و می‌گوید رویکرد تاریخ‌گرایانه با تعلق خاطر دینی به قرآن در تضاد نیست؛ چشم‌انداز مورخ بی‌شک مستلزم نوعی فاصله‌گذاری برای تغییر به وضعیت مشاهده‌گر است اما این فاصله‌گذاری هرگز مطلق نیست. هم‌چنین توضیح می‌دهد که تحقیقات تاریخی درباره قرآن چگونه با اعتقاد دینی و تفسیر سنتی مسلمانان ارتباط می‌یابد. در قسمت دوم که «احیای دوباره نبوت: قرآن در محیط تاریخی‌اش» نام دارد محیط تاریخی شکل‌گیری قرآن و مخاطبان آن را بررسی می‌کند. به‌گفته او، ظهور قرآن را می‌توان هم‌ارز احیای دوباره نبوت دانست که برای مدتی طولانی دچار وقفه شده بود. او معتقد است جو فراگیر پیش‌بینی‌های آخرالزمانی در سرتاسر خاورمیانه در آن دوره تاریخی به مجموعه‌ای از بیان‌های پیامبرانه رونق بخشید که در نهایت به پیکره قرآن تبدیل شدند. سپس در قسمت سوم با عنوان «تصدیق و تبیین: گفت‌وگوی قرآن با سنت‌های یهودی-مسیحی» نحوه تعامل قرآن را با سنت‌های موجود در محیط تاریخی‌اش بررسی می‌کند. او می‌گوید دریافت‌کنندگان اولیه قرآن آشنایی قابل‌توجهی با سنت‌های یهودی و مسیحی داشته‌اند و قرآن مدعی است که این سنت‌ها را هم تصدیق و هم تبیین می‌کند. بنابراین، او می‌خواهد با قرار دادن قرآن در این زمینه تاریخی درک دقیقی از تمایز عقاید و احکام قرآن با این سنت‌ها به دست دهد. در نهایت در قسمت چهارم، «قرآن به‌مثابه ادبیات»، با رویکرد ادبی به قرآن می‌پردازد. به گفته ساینای، دلیل اصلی اینکه قرآن خود را متنی معرفی می‌کند که از جانب گروهی از مؤمنان وحی الهی دانسته می‌شود این است که اثر ادبی جذاب و تأثیرگذاری است. ساینای برای توضیح رویکرد ادبی به قرآن، به نمونه‌هایی از تلاش‌های محققان مسلمان و غربی در این باب اشاره می‌کند.

از دکتر علی آقایی برای معرفی و مشارکت در آماده‌سازی متن این درس‌گفتار سپاسگزاریم.



درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش یک پرسه پیرامون قرآن بدون ورود به آن؟ درباره مطالعه آکادمیک قرآن

مترجم: زینب ایزدی

باید برای این مقدمات فنی خود را به زحمت انداخت، اگر تغییر دین دست‌کم گزینه‌ای اصیل و واقعی نیست؟ با توجه به اینکه مسئله رستگاری یا بدبختی ابدی فرد در کار است، نباید گرایش اصلی فرد نسبت به قرآن رسیدن به حقیقت آن باشد؟

تمثیلی از خودم می‌آورم: «پرسه پیرامون قرآن بدون ورود به آن» بیشتر شبیه خواندن هزاران کتاب آشپزی است بدون قصد پختن حتی یک غذا. جالب است که وقتی در باب پژوهش خودم درباره قرآن با مخاطبان عام شروع به صحبت کردم، شگفت‌زده شدم از اینکه فهمیدم شنوندگان من، از مسلمان و غیرمسلمان، گاهی سؤالاتی کاملاً مشابه می‌پرسیدند: چرا زمان زیادی را صرف

حدود هفده سال پیش که در قاهره عربی می‌خواندم، کتابچه‌ای جدلی خریدم که خطاهای ادعایی محققان غیرمسلمان غربی در مطالعه قرآن را برشمرده بود. آنچه در این کتابچه بیش از هر چیز دیگر مرا مجذوب کرد این اتهام بود که تحقیقات غربی درباره قرآن بیشتر به پژوهش پیرامون قرآن گرایش دارد بی‌آنکه فهمی از آن حاصل شود. به عقیده نویسندگان این کتابچه، محققان غربی به انواع پرسش‌های مقدماتی درباره تدوین و انتقال متن قرآن یا معنای عبارات و واژه‌های دشوار می‌پردازند، اما به نظر نمی‌رسد پذیرای این نکته باشند که آموزه‌های اخلاقی و الهیاتی قرآن حقیقتاً صادق‌اند و از این رو قرآن را باید به‌مثابه وحی الهی پذیرفت. به بیان دیگر، چرا



این ادعاهای حقیقت پاسخ دهند و به آنها توجه کنند و در نهایت با آنها متقاعد شوند، چنانکه در آیه‌ای آمده است: «ای مردم، پیامبر برای شما حقیقت را از جانب پروردگارتان آورده است؛ پس ایمان بیاورید که این برای شما بهتر است» [نساء: ۱۷۰]. در مقابل، آنچه مورخی همچون من در مطالعه قرآن انجام می‌دهد، خوانش چنین درخواست‌هایی است نه به‌مثابه امری اساساً معطوف به خود، بلکه معطوف به دریافت‌کنندگانی که بیش از هزار سال پیش و در شرایط بسیار متفاوت تاریخی زندگی می‌کردند و درکشان از جهان با درک من بسیار تفاوت داشته است.

بدین‌سان، مورخ از هر سند و مدرکی که در حال مطالعه آن است یک گام به عقب می‌نهد، خواه آن سند متنی دینی باشد یا رساله‌ای فلسفی یا علمی. پس به جای این که مستقیم با قرآن درگیر شود، تاریخ‌نگارِ روش‌هایی می‌شود که گذشتگان بدانها با قرآن درگیر می‌شدند. این کار به‌روشنی مستلزم نوعی فاصله‌گذاری است برای تغییر به وضعیت مشاهده‌گر که پیرامون قرآن پرسه می‌زند بدون این‌که به آن وارد شود، و توجیه اصلی‌ای که می‌توانم برای انجام چنین کاری بیاورم صرفاً شیفتگی به تاریخ است. تأکید می‌کنم که این کار به همان اندازه کشف حقیقت دینی معقول، مهم و مؤثر است.

مطالعه کتاب مقدس اسلام می‌کنم، با اینکه نه مسلمان‌ام و نه انتظار می‌رود که مسلمان شوم؟ پاسخ من به چنین پرسش‌هایی همواره این است که من قرآن را مطالعه نمی‌کنم از آن رو که در جستجوی حقیقت دینی‌ام، بلکه به‌عنوان مورخ ادبیات و اندیشه دینی درباره آن تحقیق می‌کنم. من شیفته این چالش‌ام که دریابم قرآن چرا و چگونه توفیق یافت به پیدایی یک دین جدید در جهان کمک کند و خود را به‌عنوان کتاب مقدس [این دین] جدید تثبیت کند، آن هم در زمانی که مدت‌ها بود یهودیت و مسیحیت خود را تحکیم کرده بودند و وحی بی‌واسطه پیامبرانه عموماً پدیده‌ای مربوط به گذشته‌های دور محسوب می‌شد.

بنابراین، گرایش علمی من به قرآن قرار نیست تعیین کند کدام اعتقاد دینی را برای خودم برگزینم، بلکه [قرار است مشخص کند] نخستین دریافت‌کنندگان قرآن و نیز نسل‌های بعدی مسلمانان فکر می‌کردند متن از آنها می‌خواهد به چه باور داشته باشند و چرا آنان انجام چنین چیزی را باورکردنی می‌یافتند. اگر در این باره تأمل کنیم، این کار در واقع تغییری بسیار ویژه در چشم‌انداز است. از این گذشته، قرآن ادعاهای بسیار روشنی در باب حقیقت [دینی] طرح می‌کند و بارها از شنوندگان و خوانندگان می‌خواهد به



حال، اگر کسی آن قدر شیفته است که چنین چشم‌انداز تاریخ‌گرایانه‌ای را برگزیند، با سؤالاتی از این قبیل روبرو خواهد شد: چگونه قرآن با جامعه و فرهنگی که نخستین بار در آن ظاهر شد، یعنی خاورمیانه دوران باستان متأخر به‌طور کلی و عربستان باستان متأخر به‌طور خاص، سازگار است؟ چگونه قرآن با اندیشه‌های یهودی و مسیحی پیشین مواجه می‌شود و آن‌ها را اصلاح و نقد می‌کند؟ چگونه یک‌صد و چهارده سوره سازنده پیکره قرآن به‌مثابه تصنیف‌های ادبی عمل کردند؟ و چگونه نسل‌های پیاپی عالمان و مفسران مسلمان با دشواری‌های تفسیری قرآن دست و پنجه نرم کردند؟ این‌ها برخی از سؤالاتی است که محور پادکست‌های بعدی خواهند بود.

در باقی‌مانده این بخش می‌خواهم کمی بیشتر درباره چیزی که مطالعه تاریخی قرآن خوانده می‌شود بیندیشیم. سه نکته هست که مایلم در این باره طرح کنم. اولین موضوعی که می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که تغییر چشم‌انداز تاریخ‌گرایانه، که پیش‌تر وصف کردم، به‌هیچ‌وجه با تعلق خاطر دینی به قرآن در تضاد نیست. از این گذشته، حتی اگر کسی معتقد باشد که قرآن واقعاً سخن خداست و در نتیجه سخنی مناسب با اینجا و اکنون برای گفتن به مردم دارد، روشن است که قرآن در گذشته نیز مخاطبان نخستین را مورد

خطاب و تحت تأثیر قرار داده بود که بعدها اولین جامعه مسلمان را شکل دادند. بنابراین، این سؤال چه برای مؤمنان و چه غیرمؤمنان به یکسان رواست: ابلاغ‌های قرآنی برای مخاطبان نخستین چه معنایی داشتند؟

اینجا باید اذعان کنم این طور که هدف از مطالعه تاریخی قرآن را صورت‌بندی کردم، یعنی درک معنایی که متون قرآنی برای اولین دریافت‌کنندگان داشته‌اند، این طرز بیان کاملاً مرهون امین الخولی، ادیب مصری، است که در دهه ۱۹۶۰ درگذشت. دومین نکته‌ام این است که چشم‌انداز مورخ ناظر به هر سند دینی، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، بی‌تردید مستلزم نوعی فاصله‌گذاری است. اما مهم است اینجا اضافه کنم که این فاصله‌گذاری هرگز مطلق نیست؛ زیرا یک شخص نمی‌تواند انتظار داشته باشد که اعتقادات و اعمال گذشتگان را درک کند بی‌آنکه تلاش کند جهان را از منظر خاص آنان ببیند، [و] بی‌آنکه بکوشد دریابد چگونه مجموعه‌ای از آموزه‌ها و رفتارها در یک بافت تاریخی معین برای انسان‌هایی که در این بافت می‌زیستند معنا یافته‌اند. برای مورخ قرآن طبیعی است که با قرآن چونان تصنیفی پیچیده که مخاطبان اصلی‌اش احتمالاً آن را مناسب، قانع‌کننده و از نظر بلاغی جذاب یافتند، مواجه شود. بدین‌سان، وظیفه



تورات را نوشته واقعاً محتمل است؟ آیا اینکه مؤلفان اناجیل عهد جدید از حواریون بوده‌اند یا یاران نزدیکشان بوده‌اند واقعاً محتمل است؟ آیا خوانش عهد عتیق به‌عنوان پیشگویی و پیش‌نمایی عیسی مسیح واقعاً قانع‌کننده است؟ چنین پرسش‌هایی حاکی از این است که بسیاری از چیزهایی که مسیحیان یا یهودیان معتقد به‌طور سنتی درباره‌ی متنی خاص صحیح فرض کرده‌اند، ممکن است از نظر تاریخی مشکوک، نامحتمل یا غیرممکن از کار دربیایند. اگرچه باید گفت بی‌تردید پیش‌فرض‌هایی خاص درباره‌ی چستی امر محتمل و ممکن به چنین داوری‌هایی درباره‌ی نامحتمل و ناممکن بودن دامن می‌زنند. بنابراین، پژوهش‌گر تاریخ به داوری در باب اعتبار سنت ریشه‌دار دینی می‌نشیند. این موضوع همچنان درون‌مایه‌ای فرهنگی و بسیار قوی است که می‌تواند الهام‌بخش رمان‌ها باشد و تیترو روزنامه‌ای بین‌المللی قرار گیرد، مثلاً وقتی تکه‌ای پاپیروس به‌ظاهر قدیمی پیدا می‌شود که ظاهراً مریم مجدلیه را همسر عیسی معرفی می‌کند. بدین ترتیب، اگرچه محققان تاریخی—انتقادی به‌طور طبیعی به تئوری‌های توطئه به‌سبک دن براون، مبنی بر این که نهادهای قدرت‌مند مذهبی بر حقایق مزاحم سرپوش می‌گذارند، به چشم تردید می‌نگرند، نوعی بدگمانی ضمنی به سنت وجود دارد که جزئی ریشه‌دار از

مورخ قرآن عبارت است از کشف اینکه تا چه اندازه این فرض اولیه می‌تواند درست باشد؛ اینکه بررسی کند ابلاغ‌های قرآنی در واقع به چه معنا می‌توانستند برای مخاطبان نخستین مناسب، قانع‌کننده و از نظر بلاغی جذاب باشند.

سومین نکته من مربوط به مطالعه تاریخی کتاب‌های مقدس به‌طور کلی است. این سنخ از تحقیقات در قالب مدرنش ابتدا در ارتباط با بائبل ایجاد شد و در قرن‌های هفدهم و هجدهم میلادی معیارهای روش‌شناختی روشنی کسب کرد. افزون بر این، رگه‌های تاریخی و متن‌شناختی کاملاً برجسته‌ای در بسیاری از تفاسیر مفسران مسلمان از قرآن وجود دارد. برای نمونه، در تفسیر اسلامی اغلب آیات قرآنی مشخصی به شرایط تاریخی خاصی پیوند داده می‌شوند که آیات مورد بحث پاسخ به آن شرایط دانسته می‌شوند. اما بین این نوع از تاریخ‌گرایی [سنتی] و پژوهش تاریخی مدرن تفاوت‌های مهمی هست که اغلب با وصف تاریخی—انتقادی مشخص می‌شود. می‌توان گفت مهم‌ترین وجه تمایز پژوهش تاریخی—انتقادی، چه درباره‌ی بائبل چه درباره‌ی قرآن یا هر متن دیگری، تأکید قاطع این نوع پژوهش بر بررسی دقیق عقاید سنتی درباره‌ی خاستگاه و معنای متون رسمی است. از این رو، محققان تاریخی—انتقادی بیشتر سؤالاتی از این قبیل پرسیده‌اند: آیا اینکه موسی



کاملاً نادرست است. دلیل اینکه پژوهش‌گران تاریخ چنین سؤالاتی می‌پرسند تنها این است که آنان همان مواجهه نقادانه‌ای را که قرن‌ها بر بایبل اعمال شده است به سنت اسلامی تعمیم می‌دهند. هم‌چنین باید تأکید کنم سرگرم‌شدن صرف به این احتمال که ممکن است کمتر از آنچه تصور می‌کردیم درباره خاستگاه قرآن بدانیم، [لزوماً] به این معنا نیست که تاریخ واقعی اسلام آغازین با آنچه سنت اسلامی در سده‌های میانه به ما می‌گوید کاملاً تفاوت دارد. از این‌رو، درحالی‌که ضروری است محقق تاریخی—انتقادی مثلاً بپرسد آیا ادله تاریخی کافی داریم که محمد پیامبر وجود داشته است، من نیز اتفاقاً گمان می‌کنم در واقع چنین ادله‌ای داریم. به این ترتیب، در این بخش برخی ملاحظات مقدماتی مهم را شرح دادیم. در سه بخش باقی‌مانده بیشتر بر محتوا تمرکز خواهیم کرد و بخش بعد را با بررسی دقیق‌تر بافت تاریخی قرآن آغاز خواهیم کرد.

دی‌ان‌ای پژوهش‌های تاریخی—انتقادی است؛ بدگمانی به اینکه بخش‌های به‌ظاهر تردیدناپذیر اطلاعات تاریخی می‌توانند صرفاً افسانه‌هایی از کار دربیابند که تنها دلیل انتشارشان این است که تعداد کافی از افراد آن‌ها را معتبر، مفید یا جذاب یافته‌اند. در سیاق حاضر، مهم این است که مسلماً درباره اسلام آغازین و قرآن هم سؤال‌ها و تردیدهایی مشابه مطرح خواهند شد، اگر از همان منظر روش‌شناختی‌ای مطالعه شوند که برای بایبل به کار رفته است. این سؤال که آیا می‌توانیم به هر چیزی که سنت اسلامی درباره زندگی محمد و خاستگاه قرآن به ما می‌گوید اعتماد کنیم، قطعاً طرح می‌شود. بسیار مهم است که تأکید کنم دلیل مطرح‌شدن چنین سؤالاتی این نیست که سؤال‌کنندگان می‌کوشند عقاید دینی و اخلاقی مسلمانان را تضعیف کنند تا بتوانند جهان اسلام را به‌طور مؤثرتری تحت سلطه و نفوذ فرهنگی غرب قرار دهند. این کلیشه‌ای است که هر از گاهی با آن مواجه می‌شویم و به نظر من



درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش دو احیای دوباره نبوت: قرآن در محیط تاریخی اش

مترجم: زینب ایزدی

وقفه‌ای پدید آمده است. رسالت محمد پس از فاصله تاریخی قابل ملاحظه‌ای نسبت به رسولان پیشین آغاز می‌شود.

به لحاظ تاریخی، کاملاً درست است که فرض کنیم تاریخ پیکره قرآن واقعاً به اوایل سده هفتم میلادی برمی‌گردد (چنان‌که من تصور می‌کنم) و در این صورت، نوشته‌های عهد جدید تا آن زمان به‌طور متوسط حدود پنج قرن قدمت داشتند و نوشته‌های عهد عتیق حتی به مراتب قدیم‌تر بودند؛ همچنین بسیاری از آموزه‌ها، آداب و رسوم دینی و نهادهای نماینده مسیحیت و یهودیت خاخامی پیش‌تر پدید آمده بودند. در هر دوی این ادیان کهن مدت‌ها بود که مرجعیت پیامبرانه و کاریزماتیک فراموش شده بود و با دوری از مرجعیت شخصی سخن‌گویان امر الهی، تمایل به مرجعیت نهادی عالمان دین، یعنی مرجعیت خاخام‌ها و راهب‌ها و اسقف‌ها، به میان آمده بود. [در چنین موقعیتی]

در قرآن آمده است: «ای اهل کتاب، رسول ما [یعنی رسول خدا، یعنی محمد] به سوی شما آمده است تا پس از وقفه‌ای در رسولان [حقایق را] برای شما روشن کند، تا نگوئید برای ما بشارت‌گر و هشداردهنده‌ای نیامد. پس قطعاً برای شما بشارت‌گر و هشداردهنده‌ای آمده است. و خدا بر هر چیزی تواناست» (مائده: ۱۹). این آیه جالب توجه است زیرا اتفاقاً به حقیقتی بنیادین درباره قرآن اقرار می‌کند که شایسته تأکید است. هنگامی که ابلاغ، تلاوت و استنساخ متن‌های عربی گردآمده در قرآن آغاز شد، یهودیت و مسیحیت دو دین موجود و باسابقه بودند. مطابق قرآن، خدا از طریق رسولان و پیامبران متعدد پیشین، از جمله نوح و ابراهیم و عیسی، به انسان‌ها هشدار داده است. اما زمانی که خدا محمد را فرستاده، از او با تعبیر «فرستاده ما» (رسولنا) یاد کرده؛ [گویا] در نهاد نبوت رکود یا



راه اصلی دستیابی به کلام خدا دیگر نه وحی‌های دریافت‌شده از طریق معاصرانی که به آنها الهام می‌شد، بلکه نوشته‌ها و روایت‌هایی کهن بود که به تفسیر دقیق نیاز داشتند و چاره‌کار را تصمیم‌های گروهی شوراهای کلیسا تعیین می‌کرد. از این رو، یک ناظر بیرونی خاورمیانه در آغاز قرن هفتم میلادی احتمالاً شگفت‌زده می‌شود که ببیند دینی جدید در حال ظهور است که بر پایه کتاب مقدسی جدید قرار دارد و پیامبری جدید آن را اعلام کرده است، [آن هم] پیامبری که [در منطقه‌ای] بسیار دور از مراکز فرهنگی جهان باستان برخاسته و به زبان عربی، که تا آن زمان آثاری مکتوب درباره موضوعات دینی نداشته است، تبلیغ می‌کند. خود قرآن اذعان دارد که این جنبه از این سناریو شگفت‌انگیز یا دست‌کم درخور درنگ است. از جمله اینکه چندین آیه قرآن بر این واقعیت تأکید دارند که قرآن به زبان عربی روشن است، و به زبان عبری یا یونانی یا آرامی نیست که زبان‌هایی کاملاً ریشه‌دار برای علوم دینی و کتاب مقدس در دوران باستان متأخر بودند.

آیه‌ای که در ابتدای این بخش بررسی کردیم تصدیق می‌کند که وحی‌های قرآن هم‌ارز احیای دوباره نبوت است که برای مدتی طولانی دچار وقفه شده بود. در این قسمت به محیط تاریخی‌ای که در آن این احیای دوباره نبوت به زبان عربی

رخ داد نگاهی دقیق‌تر خواهیم انداخت. ما با بررسی این موضوع آغاز خواهیم کرد که قرآن کدام مخاطب یا مخاطبان را به صورت جمع در نظر داشته و تلاش کرده به آنان چه بگوید. آیه‌ای که در ابتدا نقل کردم می‌خواهد بگوید یکی از دلایل برای فرستادن رسول قرآن و در نتیجه برای احیای دوباره نبوت نیاز به روشن‌سازی [حقایق] برای «اهل کتاب» بوده است. تعبیر عربی «اهل کتاب» اصطلاح قرآنی متعارفی برای یهودیان و مسیحیان است که دریافت‌کنندگان مظاهر کهن‌تر کتاب مقدس الهی مانند تورات و انجیل معرفی می‌شوند. قرآن در نسبت با این سنت‌های کهن‌تر هم ادعای پیوستگی دارد و هم گسستگی. چندین آیه قرآن تأکید دارند که وحی‌های محمد مؤید کتاب‌های مقدس پیشین‌اند و این تلویحاً به معنای میزان قابل توجهی از هم‌پوشانی عقیدتی است. «ما کتاب را همراه با حقیقت بر تو نازل کرده‌ایم، که تصدیق‌کننده کتابی است که پیش از آن آمده است» (مائده: ۴۸). یک آیه این را می‌گوید، و همان طور که در بخش بعد خواهیم دید، تعداد قابل توجهی از شباهت‌های مشهود بین قرآن و سنت‌های پیشین یهودی و مسیحی این نکته را به قدر کافی تأیید می‌کنند. اما تأکید آشکاری هم هست بر اینکه در نهایت، قرآن نسبت به کتاب‌های مقدس پیشین اعتبار بیشتری دارد.



مطابق آیه‌ای که در ابتدا نقل شد، این رسول قرآن است که برای یهودیان و مسیحیان [حقایق را] روشن می‌کند. آیه‌ای دیگر از همین سوره حاوی نگرشی جدلی‌تر به همین موضوع است: «ای اهل کتاب، رسول ما به سوی شما آمده است که برای شما بسیاری از چیزهایی را که شما از کتاب [خودتان] مخفی می‌کردید روشن می‌کند و بسیاری از آن را نادیده می‌گیرد» (مائده: ۱۵)؛ و در آیه‌ای دیگر، ندای الهی قرآن می‌گوید: «ما کتاب را به سوی تو [یعنی محمد] نازل کرده‌ایم فقط برای اینکه آنچه را درباره‌ آن اختلاف دارند برایشان روشن کنی و همچون هدایت و رحمتی برای مؤمنان» (نحل: ۶۴). از این رو، قرآن مدعی است که معنای وحی‌های پیشین را شرح می‌دهد و روشن می‌سازد و شیوه فهم معاصران قرآن از آنها را اصلاح می‌کند. نمونه‌ای برای این روشن‌سازی و اصلاح تأکید قرآن بر این نکته است که مسیحیان در تلقی عیسی به مثابه خدا آشکارا اشتباه کرده‌اند: «مسیح پسر مریم جز پیامبری نبود که پیامبران دیگر قبل از او آمدند» (مائده: ۷۵). نمونه‌ای دیگر این بیان قرآن است که احکام غذایی یهود ریشه در ساختاری صرفاً انسانی دارد: «همه غذاها برای بنی اسرائیل حلال بود، جز آنچه اسرائیل (یعقوب) تا پیش از نزول تورات بر خود حرام کرده بود...» (آل عمران: ۹۳).

پرداختن به یهودیان و مسیحیان در اینجا این مطلب را آشکار می‌کند که مخاطب اعلان‌های قرآن دریافت‌کنندگانی‌اند که باید با اندیشه‌های مسیحی و یهودی پیشاقرآنی تا حدودی آشنا بوده باشند. اما همین نکته درباره گروهی دیگر از مخاطبان، که در مجموع در قرآن بسیار برجسته و مهم‌اند، نیز صادق است. این گروه اغلب «کافران» (به عربی: «الکُفَّار») یا «الَّذین کَفَرُوا» خوانده می‌شوند. باید تأکید کرد که قرآن عموماً بین یهودیان و مسیحیان از یک سو و این کافران از سوی دیگر تمایز می‌گذارد. بنابراین، به نظر می‌رسد واژه «کفار» عموماً به بی‌دینان اشاره دارد، یعنی غیریهودیان و غیرمسیحیان. آنچه کفار بیش از هر چیز بارها به آن متهم می‌شوند این است که مخلوقات دیگر را شریک خدا قرار می‌دهند. در واقع، اغلب به آنان با نوعی اختصار در اصطلاح و با تعبیر «شریک‌کنندگان» (به عربی: «المُشْرِکون») یا «الَّذین أشْرکوا» اشاره می‌شود. این بدان معناست که قرآن آنان را افرادی توصیف می‌کند که به برخی الهه‌های فرودست به مثابه واسطه‌هایی بین خودشان و خدای خالق متعال یا «الله» متوسل می‌شوند.

مطابق قرآن، این مخلوقات واسطه، از آنجا که الهی و شایسته عبادت به حساب می‌آیند، با خدای واحد حقیقی شریک خوانده می‌شوند. به



این معنا، این مشرکان افرادی معتقد به چندخدایی و باورمند به تعدد خدایان معرفی می‌شوند، اگرچه ظاهراً برتری الله و نقش او به مثابه خالق جهان را قبول دارند. این نکته را از جمله با دو آیه زیر می‌توان نشان داد: «اگر تو [یعنی محمد] از آنان بپرسی چه کسی از آسمان آب می‌فرستد و زمین را پس از مردن پی‌درپی‌اش با آن زنده می‌کند؟ خواهند گفت: خدا» (عنکبوت: ۶۳)؛ «اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا» (لقمان: ۲۵).

اکنون، به نظر می‌رسد متقدم‌ترین مطالب قرآن بیشتر مربوط به متقاعد کردن این مشرکان است به اینکه تنها یک خدا وجود دارد و او تمام انسان‌ها را در پایان تاریخ دوباره زنده و آن‌ها را داوری خواهد کرد. اما درحالی‌که مشرکان به وضوح کسانی توصیف می‌شوند که این اندیشه را انکار کردند، هرگز به نظر نمی‌رسد که با آن ناآشنا باشند. آنان این عقیده را به مثابه حکایتی کهن اما بی‌پایه و نامعقول کنار می‌گذارند، درست همانند خدانا باوران مدرن که ممکن است داستان‌های بایبلی‌ای را که در دوران کودکی‌شان شنیده‌اند کنار بگذارند. این موضوع را می‌توان بسیار آشکار در این آیه دید: «آنان [یعنی مشرکان] گفتند: زمانی که بمیریم و خاک و استخوان شویم، دوباره برانگیخته می‌شویم؟ پیش از این، به ما و پدرانمان

این تهدید را کرده بودند؛ این‌ها فقط افسانه‌های کهن است» (مؤمنون: ۸۲-۸۳).

این واقعیت را که مخاطبان قرآن دربارهٔ اندیشه‌ها و روایت‌های یهودی-مسیحی باید شناخت قابل توجهی می‌داشتند، از نکته‌ای دیگر نیز قابل استنباط است. روایت‌های داستانی مبتنی بر بایبیل که اغلب در سوره‌های قرآن یافت می‌شوند عموماً به شیوه‌ای مبهم نقل می‌شوند، چنان‌که تنها زمانی قابل فهم می‌شوند که خواننده از اطلاعات پیشینی قابل توجهی دربارهٔ قهرمان اصلی داستان، مثل نوح یا ابراهیم یا موسی، برخوردار باشد. همهٔ این‌ها به این معناست که قرآن از سنت‌های یهودی و مسیحی تنها اقتباس نمی‌کند، بلکه آن‌ها را مسلم می‌گیرد. قرآن به وام‌گیری پنهانی نمی‌پردازد، بلکه دربارهٔ معنا و اشاره‌های بخشی قابل توجه از اطلاعات بایبیلی یا بایبیل‌محور به‌طور آشکار بحث می‌کند. قرآن این کار را نه فقط در برابر یهودیان و مسیحیان بلکه در برابر به اصطلاح مشرکان که معمولاً همان عرب‌های بی‌دین و چندخدا باور مکه تلقی می‌شوند انجام می‌دهد.

حال، این واقعیت که قرآن با روایت‌ها و اندیشه‌های یهودی و مسیحی به شکلی عمیق سروکار دارد گاهی با روش سنت اسلامی در تصویر چگونگی ظهور قرآن ناسازگار احساس می‌شود.



بنا بر منابع اسلامی، متن‌های قرآنی ابتدا بین سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۲ میلادی در منطقه حجاز عربستان غربی و به‌طور دقیق‌تر در شهرهای مکه و مدینه ظاهر شدند. بنا بر این گزارش‌ها، محمد، که اهل مکه بود، در چهل‌سالگی دریافت وحی‌های الهی را آغاز کرد و در طی مدتی، جماعتی از پیروان مشتاق که شرک غالب در مکه پیش از اسلام را نپذیرفته بودند مجذوب تبلیغ او شدند. در ۶۲۲ محمد و پیروانش ناگزیر مکه را ترک کردند و در مدینه پناه جستند، یعنی حدود سیصد کیلومتر دورتر به سمت شمال. زیرا با آزار فزاینده و تحمل‌ناپذیر کافران مکه مواجه بودند. مطابق گزارش‌ها، در مدینه جماعت قرآنی با دشمنی تعدادی از قبیله‌های یهودی مواجه شدند که سرانجام [این قبیله‌ها] اخراج، اسیر یا کشته شدند. در همان زمان، از سلسله‌ای از درگیری‌ها و نبردها بین پیروان محمد و مکیان مطلع می‌شویم که در پایان آن‌ها جماعت قرآنی توانست کنترل جایگاه قبلی خود یعنی مکه را به دست بگیرد و آن را به عبادتگاه مرکزی اسلام تبدیل کند.

ترتیب تاریخی این رویدادها را ما بر اساس منابعی عربی به دست آورده‌ایم که بیش از یک قرن پس از سال مشهور وفات محمد یعنی ۶۳۲ نوشته شده‌اند. اگرچه این منابع مدعی‌اند که مبتنی بر نقل شفاهی شاهدان عینی‌اند، روش‌شناسی

پژوهش تاریخی-انتقادی به‌طور جدی مستلزم این است که صحت این تاریخ را با مطالعه انتقادی بررسی کند. یکی از عوامل تردید ممکن است در این واقعیت نهفته باشد که منابع اسلامی خاستگاه قرآن را در محیطی فرهنگی تعیین کرده‌اند که حاکمان آن سنگ‌پرستان مشرکی بودند که از اندیشه‌ها و مناسک یهودی و مسیحی تقریباً هیچ اثری نپذیرفته‌اند. درست است که برخی روایت‌های متفاوت حتی درون سنت اسلامی وجود دارد، اما با این حال، گفته‌اند که وقتی محمد و پیروانش در ۶۲۲ به مدینه رفتند، قبایل یهودی در آنجا حضور داشتند و همچنین گفته‌اند تعداد اندکی یکتاپرست غیریهودی و غیرمسیحی در محیط [شکل‌گیری] قرآن حاضر بوده‌اند. اما در اصل آنچه می‌یابیم چند مورد ردپای یکتاپرستانه و یهودی در سناریویی است که اغلب کفرآمیز و شرک‌آمیز است. و [حالا] این پرسش کاملاً معقول است که آیا واقعاً یک بافت تاریخی قابل قبول برای پیکره قرآن، آن‌گونه که در اختیار ماست، وجود دارد؟ چون همان‌طور که دیدیم، به نظر می‌رسد قرآن بیشتر وقت‌ها با مخاطبانی سخن می‌گوید که درباره مفاهیم و روایات بابیلی اطلاعات زیادی دارند، تا کسی که به سناریوی اسلامی سنتی درباره خاستگاه [قرآن] باور دارد. بنابراین، برخی محققان این فرضیه را پذیرفته‌اند



که ممکن است پیکره قرآن در مکان یا زمانی متفاوت با آنچه به طور سنتی فرض کرده‌اند ریشه داشته باشد.

بدین ترتیب، خاستگاه قرآن شاید عربستان نباشد، بلکه فلسطین باشد که درون امپراتوری بیزانس مسیحی قرار داشت. هیچ چیز حساسیت برانگیز نامناسبی درباره این زنجیره اساسی فکر وجود ندارد. این جزئی از کار یک محقق است که بررسی کند آیا اطلاعاتی که او در پی توضیح آنهاست اطلاعاتی تجربی است یا اطلاعاتی ادبی یا اطلاعاتی باستان‌شناختی؟ آیا نظریه‌ای متفاوت با آنچه تاکنون پذیرفته‌ایم می‌تواند این اطلاعات را بهتر توضیح دهد؟ اکنون، کل مسئله آشکارا بسیار پیچیده است و من بحثی بسیار مفصل‌تر درباره این موضوع را در کتابی جدید به انجام رسانده‌ام. اما در مجموع، دیدگاه کلی من این است که روایت سنتی از خاستگاه قرآن را به جای اینکه با نظریه‌ای کاملاً متفاوت جایگزین کنیم، کافی است به طور ملایم اصلاح کنیم. همین حالا منظوم از اصلاح و بهبود ملایم را توضیح خواهم داد.

به هر حال، از نگاه من، اکنون شواهدی کاملاً قابل‌اعتماد در دست است دایر بر اینکه متن قرآن تا نیمه قرن هفتم و حتی شاید زودتر بسته شد و پس از آن دیگر تغییر نکرد. واقعاً به نظر نمی‌رسد

که قرآن به برخی رخداد‌های تعیین‌کننده تاریخ اواخر قرن هفتم اشاره کرده باشد که این امر را محتمل می‌سازد که زمان قرآن پیش از این رخدادها بوده است. همچنین تعداد فزاینده‌ای از دست‌نوشته‌های کهن قرآنی وجود دارد که اکنون با استفاده از [آزمایش رادیو] کربن تاریخ‌شان دهه‌های میانی سده ششم تعیین شده است. از این رو، درباره تاریخ قرآن و خاستگاه زمانی آن من همچنان فکر می‌کنم که دیدگاه سنتی درباره زمان ورود این متن به صحنه تاریخ جهان صحیح است. درباره خاستگاه جغرافیایی قرآن، باید توجه داشت که متن قرآن بر این دلالت دارد که مخالفان مشرک عمل قربانی کردن حیوانات را انجام می‌دادند و برخی خدایان عرب باستان را محترم می‌شمردند. این واقعیت با تعیین مکان محمد و قرآن به طور سنتی، یعنی ناحیه حجاز عربستان، به خوبی سازگار است، تا آنجا که قربانی کردن حیوانات مدت طولانی در امپراتوری بیزانس ممنوع بود.

اما حتماً باید این حقیقت را توضیح دهیم که به نظر می‌رسد نخستین مخاطبان قرآن، نه فقط یهودیان و مسیحیان مخاطب بلکه مشرکان قرآن نیز، در روایت‌ها، زبان‌ها و مفهوم‌های مرتبط با یهودیت و مسیحیت باستان متأخر خبره و باتجربه بودند. بنابراین، به نظر می‌آید مشرکانی که



نخستین مخاطبان قرآن در دورهٔ مکی محمد بودند، نه بی‌دینانِ اغلب ناآشنا با اندیشه‌ها و آداب یهودی-مسیحی بلکه انواع مختلفی از بی‌دینان بودند که مدتی طولانی در معرض سنت‌های بایبل‌محور قرار داشتند؛ اینان از سمت شمال و جنوب به عربستان مرکزی نفوذ کرده و برخی از این اندیشه‌ها و اعمال [بایبلی] را با آداب عربی بومی‌شان به هم آمیخته بودند. در واقع، شواهد خوبی بر این نکته در قرآن وجود دارد؛ مثلاً در قرآن، مشرکان به الهه‌های فرودست نه تنها به مثابه خدایان بلکه به مثابه فرشتگان اشاره کرده‌اند که بی‌تردید مفهومی شناخته‌شده در یهودیت و مسیحیت است. همچنین ایدهٔ کارکرد شفاعت‌گری این الهه‌ها برای آدمی در نزد خالق دقیقاً مشابه نقش قدیس‌های مسیحی است. بنابراین، به نظر می‌رسد مشرکان از طریق منشوری ذهنی، که اجزای سازندهٔ یهودی-مسیحی قابل توجهی در خود داشت، به درک الهه‌ها و مناسک اساساً شرک‌آمیزشان رسیده بودند.

از این رو، در پاسخ به پرسشی که در ابتدای این بخش مطرح کردیم چه می‌توانیم بگوییم؟ چرا در دهه‌های نخستین سدهٔ هفتم میلادی کتاب مقدس جدیدی به زبان عربی شکل گرفت؟ به نظر می‌رسد آموزهٔ اصلی کهن‌ترین مطالب در پیکرهٔ قرآن این مدعاست که در لحظه‌ای در آینده جهان

به پایانی فاجعه‌آمیز و ناگهانی خواهد رسید که همهٔ مردگان زنده خواهند شد و خدا داوری نهایی را برپا خواهد کرد و بر این اساس، پرهیزکاران در بهشت پاداش داده می‌شوند و دیگران تا ابد در جهنم عذاب خواهند شد. برخی عبارت‌های متقدم قرآن حتی از این حکایت دارند که قیامت و داوری نهایی نزدیک است. مثلاً ندای الهی قرآن در عبارتی اعلام می‌کند: «آن‌ها آن [یعنی داوری نهایی] را دور می‌بینند و ما آن را نزدیک می‌بینیم» (معارج: ۶-۷). بنابراین، به احتمال زیاد، انگیزهٔ اولیه‌ای که موجب شکل‌گیری قرآن شد موضع‌گیری دربارهٔ انتظار قریب‌الوقوع قیامت و داوری نهایی بود.

محققان نشان داده‌اند که پیش‌بینی‌های آخرالزمانی دربارهٔ پایان جهان در سرتاسر خاورمیانه و در طول سده‌های ششم و هفتم میلادی رایج بودند؛ به نظر می‌رسد تا حدی این جو فراگیر جرقهٔ اولیه‌ای را تشدید کرد که به مجموعه‌ای از بیان‌های پیامبرانه رونق بخشید و [همان‌ها] در نهایت به پیکرهٔ قرآن تبدیل شدند. البته شرایطی تاریخی در کار بودند که توضیح می‌دهند چرا این اتفاق در عربستان غربی خارج از مراکز فرهنگی هلال حاصل‌خیز و به زبان عربی رخ داد. مهم‌تر از همه اینکه در سده‌های پیش از ظهور اسلام ابرقدرت‌های دوران باستان متأخر، یعنی



امپراتوری بیزانس و امپراتوری ساسانی در ایران و عراق، در شبه‌جزیره عربستان نفوذی فزاینده یافتند. این تجاوز امپراتوری هم‌چنین با رسوخ فزاینده شکل‌های متنوعی از یهودیت و مسیحیت در عربستان همراه بود؛ و اگرچه به نظر نمی‌رسد که پیش از قرآن ترجمه‌ای عربی از بایبل موجود بوده باشد، احتمالاً یهودیان و مسیحیان عرب‌زبان در باب موضوعات بایبلی، علاوه بر زبان آرامی یا یونانی، به زبان عربی نیز سخنرانی و تبلیغ می‌کردند. این همان شرایط زمینه‌تاریخی و فرهنگی است که جرقة انتظار قریب‌الوقوع داوری نهایی در آن افکنده شد. نتیجه این‌ها در نهایت شد قرآن. اکنون، با بیان مطلب به این صورت به نظر می‌آید که گویی من دارم معادله تاریخی جامعی را پیشنهاد می‌کنم که هر نوع دخالت و حیانی خدا را قاطعانه کنار می‌گذارد. اما در واقع، دلیلی ندارد که

یک مسلمان معتقد و پای‌بند به خاستگاه الهی قرآن سناریوی تاریخی‌ای را که من طراحی کرده‌ام به‌مثابه مجموعه‌ای از عللی نبیند که راه را برای جریان ارتباط الهی فراهم می‌کند و در عوض، آن را چیزی بدانند که توسل به مفهوم وحی را از میان برمی‌دارد. آیا مجموعه‌ای مشخص از عوامل تاریخی پیرامون شکل‌گیری قرآن تمام چیزی است که قرار است پیدایی قرآن را شرح دهد؟ آیا گزارش ما از شکل‌گیری قرآن به اجزایی متافیزیکی مثل اراده خدا بر شناساندن خود به انسان‌ها هم نیاز دارد؟ این پرسشی اعتقادی است که از دایره پژوهش تاریخی فراتر می‌رود، اما با آن ناسازگار نیست.



درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش سه

تصدیق و تبیین:

گفت‌وگوی قرآن با سنت‌های یهودی-مسیحی

مترجم: فاطمه مصلح‌زاده

وجه تمایز تاریخی عقاید و احکام قرآن به دست آوریم.

شوربختانه، این کار همیشه در عمل آسان نیست، زیرا ما اسناد تاریخی‌ای نداریم که برایمان دسترسی مستقیم به اوضاع فرهنگی، اجتماعی و دینی اوایل قرن هفتم میلادی در مکه و مدینه را فراهم کند. مثلاً دست‌نوشته‌ای از قرن هفتم در عربستان غربی در اختیار نداریم که آثاری را که یهودیان و مسیحیان آن منطقه می‌خواندند و می‌نوشتند مستند کند. منابع اصلی ما دربارهٔ باورها و اعمال مردم بی‌دین مکه، به جز قرآن، متون اسلامی‌اند که از قرآن بسیار متأخرترند. این متن‌ها متعلق به سده‌های هشتم و نهم میلادی‌اند و محتوای آنها دربارهٔ بی‌دینی عرب قبل از اسلام تحت‌تأثیر دغدغه‌های جدلی و دفاعی شکل گرفته است و

در قسمت قبل به محیط تاریخی اعلان‌های قرآن نگاهی انداختیم. در این قسمت، نحوهٔ تعامل قرآن با این محیط و نحوهٔ تغییر شکل برخی اندیشه‌ها و روایت‌های جاری در آن محیط را دقیق‌تر بررسی خواهیم کرد. همان‌طور که در قسمت قبل دیدیم، پیش‌فرض قرآن این است که دریافت‌کنندگان اصلی آن آشنایی قابل‌توجهی با سنت‌های یهودی و مسیحی دارند و قرآن مدعی است که این سنت‌ها را هم تصدیق و هم تبیین می‌کند. پس طبیعی است که افراد در تفسیر فقره‌ای مفروض از قرآن تا حد ممکن به دنبال بازسازی دانش زمینه‌ای فرهنگی از موضوعات مطرح‌شده در آن فقره باشند که مخاطبان قرآن احتمالاً داشته‌اند. بنابراین، می‌توانیم قرآن را در این پس‌زمینه قرار دهیم و خطوط تراز ویژهٔ گفته‌هایش را ردیابی کنیم و در نتیجه درک دقیقی از



است؛ از خودشان، یعنی از بت‌ها، پرسید، اگر می‌توانند حرف بزنند. اما بی‌تردید بت‌ها نمی‌توانستند سخن بگویند و قوم ابراهیم هم این را تأیید کردند. آن‌ها متحیر شدند و گفتند: «تو می‌دانی که آن‌ها سخن نمی‌گویند». بنابراین، مخالفان ابراهیم ناتوانی بت‌هایی را که می‌پرستیدند در عمل قبول کردند و ابراهیم این نکته را به‌درستی روشن می‌کند و می‌گوید: «آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که نمی‌تواند هیچ سود و زیانی به شما برساند؟» [نقل به مضمون آیات انبیاء: ۵۷-۶۶].

این داستان از زندگی ابراهیم در بابل یافت نمی‌شود. چنان‌که پیش‌تر در قرن نوزدهم آبراهام گایگر، محقق آلمانی، خاطرنشان کرده بود، نزدیک‌ترین مشابه‌ها به روایت‌های قرآن در تفسیری یهودی بر «سفر پیدایش» یافت می‌شود که به آمیزه‌ای از زبان‌های عبری و آرامی نوشته شده است و آن را عموماً در قرن پنجم میلادی تاریخ‌گذاری کرده‌اند که مربوط به دوره پیش از قرآن است. این تفسیر، که با عنوان «سفر پیدایش ربا» شناخته می‌شود، توضیح می‌دهد که تارخ، پدر ابراهیم، بت می‌پرستید و نیز می‌فروخت. او یک‌بار که جایی رفته بود، ابراهیم را برای فروش بت‌ها جای خود گذاشت. بعد می‌گوید که ابراهیم بت‌های پدرش را با چوب‌دستی شکست و آن چوب‌دستی را در دست بزرگ‌ترین آن بت‌ها قرار داد. وقتی پدرش برگشت و صحنه نابودی بت‌ها را دید، از او پرسید: «ابراهیم،

ممکن است بخشی از آنها صرفاً نتیجه حدس‌وگمان‌های مبتنی بر گذشته باشد. بنابراین، نمی‌توانیم چنین بیندازیم که به عقاید و اعمال دینی مخاطب یا مخاطبان اصلی قرآن دسترسی مستقیم داریم، بلکه ناگزیر باید بکوشیم این پس‌زمینه را به بهترین شکلی که می‌توانیم تخمین بزنیم.

روش انجام این کار مقایسه متن قرآن با طیفی تا حد ممکن گسترده از متن‌های پیشاقرآنی است، از جمله با نسخه‌ها و ترجمه‌های مختلف عهد عتیق و عهد جدید و همین‌طور با تفسیرهای پسابابیلی و مواعظ و اشعار دینی. انجام این کار اغلب شباهت‌های در خور توجهی به دست می‌دهد. برای نمونه، مایلم درباره بخشی از زندگی ابراهیم که در قرآن بازگو شده است بحث کنم. این بخش شامل بحثی است میان ابراهیم و پدرش و مردم هم‌عصر او درباره بت‌پرستی‌شان و بیزاری ابراهیم از آنان به دلیل پرستش بت‌ها. ابراهیم در قرآن الگوی یکتاپرستی معرفی می‌شود. مطابق فقره‌ای در سوره انبیاء، ابراهیم از این هم فراتر می‌رود و این بت‌ها را نابود می‌کند تا ناتوانی آن‌ها را نشان دهد. ابراهیم می‌گوید: «سوگند به خدا، پس از آنکه رفتید، در کار بتان شما تدبیری خواهم کرد». پس آن بت‌ها جز بزرگ‌ترین‌شان را ریز ریز کرد. سپس قوم ابراهیم بازگشتند و پرسیدند: «آیا تو با خدایان ما چنین کرده‌ای ابراهیم؟» ابراهیم این کار را به گردن آن بت باقی‌مانده انداخت و گفت بت بزرگ این کار را کرده



چوب‌دستی‌ای که ابراهیم، مطابق روایت یهودی، با آن بت‌ها را شکست اشارهٔ مستقیم نشده است. و درحالی‌که در متن یهودی اوج تقابل پدیدآمده پس از شکستن بت‌ها فقط میان ابراهیم و پدرش است، در روایت قرآن ابراهیم در برابر همهٔ قوم قرار می‌گیرد. با این حال، به نظرم شباهت کلی میان این دو روایت انکارناپذیر است و هم‌پوشانی قابل‌توجهی نیز در برخی جزئیات مهم این دو روایت هست. هم قرآن و هم «سفر پیدایش ربا» به طور خاص به بت بزرگ اشاره می‌کنند. همچنین در هر دو متن پس از اطلاع مردم از نابودی بت‌ها پرسشی کاملاً مشابه پرسیده می‌شود. در روایت قرآن، قوم ابراهیم به او گفتند: «چه کسی با خدایان ما چنین کرده است؟» (در عربی: مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا)، درحالی‌که در متن یهودی، پدر ابراهیم می‌گوید: «چه کسی این کار را با آن‌ها کرده است؟» (در آرامی: מַה עָשָׂה לְאֱלֹהֵינוּ לְהַרְגֵם).^{۱۶۷}

به‌علاوه، باید اشاره کرد که دومین بازگویی قرآن از ماجرای ابراهیم در شکستن بت‌ها، که در سورهٔ صافات آمده است، شامل آیاتی است که تنها در پرتو شباهت‌های قرآن با متون پیش از خود، که بررسی کردیم، قابل‌فهم می‌شوند. در این آیات، ابراهیم پس از آنکه در شهر با بت‌ها تنها می‌ماند، از آن‌ها می‌پرسد: «آیا غذا نمی‌خورید؟» که این عبارت به‌روشنی بازتابی از اهمیت محوری غذا خوردن در روایت یهودی از ماجراست، یعنی همان‌جا که

چه کسی با این بت‌ها چنین کرده است؟» و ابراهیم در پاسخ به او این‌طور توضیح داد: «از تو چه پنهان! زنی با یک کاسه آرد به اینجا آمد و به من گفت که این را به بت‌ها تعارف کن و من آن را به آنها تعارف کردم. یکی از بت‌ها گفت من اول می‌خورم و دیگری گفت: من اول می‌خورم. آن‌گاه این یکی، که از همه بزرگ‌تر است، چوب‌دستی‌ای برداشت و آن‌ها را شکست.»

داستان ابراهیم به‌روشنی مهم‌ل است و تاریخ را وادار می‌کند تا فاش بگوید به‌خوبی آگاه است که بت‌هایی که می‌پرستد کاملاً ناتوان‌اند. او به ابراهیم می‌گوید: «چرا مرا گیج می‌کنی؟ مگر این بت‌ها چیزی می‌دانند؟» ابراهیم در جواب می‌گوید: «مگر گوش‌های تو آنچه را به زبان خودت می‌گویی نمی‌شنوند؟» بدین ترتیب، این متن یهودی، بسیار مشابه روایت قرآن، نشان می‌دهد که ابراهیم نوعی شوخی و شیطنت را برای آموزش مردم، به ویژه پدرش، طراحی کرده بود و انجام داد. این موضوع روشن می‌کند که پدر ابراهیم به‌خوبی آگاه بود که پرستش بت‌های ساختهٔ آدمیان کاری عبث و بی‌معناست. قرآن و متون یهودی هر دو بر این نکته توافق دارند که بت‌پرستی در نهایت کاری بیهوده و بی‌معناست.

بی‌تردید بین این دو روایت تفاوت‌هایی وجود دارد. نه در آیات سورهٔ انبیاء که بررسی کردیم و نه در آیات مشابه راجع به ابراهیم در سورهٔ صافات به



پیشین نسبت به این روایت قرآن از داستان ابراهیم و شکل دقیق روایتی که مخاطبان اولیه قرآن باید با آن آشنا می‌بودند موضوعی است که حداکثر می‌توانیم به طور فرضی بازسازی‌اش کنیم. در واقع، هیچ گزارش ثبت‌شده دست‌اول فیلترنشده‌ای نداریم که نشان دهد ساکنان مکه و مدینه در دوران پیش از قرآن زندگی ابراهیم را چگونه روایت می‌کردند.

این بررسی موردی ما درباره زندگی ابراهیم موقعیت مناسبی فراهم کرد که نکته‌ای بگویم درباره تفاوت آشکار میان نوع قرآن‌پژوهی در دانشگاه‌های غربی از یک‌سو و پژوهش‌های قرآنی در فضای سنتی‌تر اسلامی از دیگرسو. این تقابل لزوماً تقابلی میان رویکردهای مسلمانان و غیرمسلمانان به متن مقدس نیست، زیرا تحقیقاتی بی‌تردید پیش‌گام درباره قرآن از جمله به زبان‌های انگلیسی و فرانسه به‌دست برخی مسلمانان انجام شده است که نظرگاه آنان درباره قرآن نسبت به همکاران مسیحی، یهودی یا ندانم‌انگارشان تفاوتی ندارد. اما حقیقت این است که مطالعات سنتی اسلام از این نوع، که همچنان در سطوح بالا در دانشگاه‌های جهان اسلام انجام می‌شوند، بسیار کمتر از مطالعات مدرن غربی علاقه دارند که قرآن را در گستره‌ای آکنده از متن‌های یهودی و مسیحی به زبان‌های غیرعربی قرار دهند. این مسئله دلایل مختلفی دارد. یکی از این دلایل بی‌تردید آن است که قرآن‌پژوهی کلاسیک و سنتی اسلامی در عمل فقط به زبان عربی انجام می‌شود.

ابراهیم با شیطنت به پدرش می‌گوید که بت‌ها با هم درگیر شدند بر سر اینکه کدام‌شان حق دارد اول غذا بخورد، درحالی‌که ابراهیم و پدرش هر دو به‌روشنی می‌دانستند که بت‌ها چیزی نمی‌خورند. به نظر من، این بخش از ماجرای ابراهیم و نابودی بت‌ها به‌خوبی روشن می‌کند که آن دسته از منابع پیشاقرآنی، که به زبان‌های غیرعربی تألیف شده‌اند، برای فهم افق فرهنگی خطاب قرآن اهمیت بسزایی دارند. و یک‌بار دیگر تأکید کنم که نباید این‌طور تصور کنیم که قرآن درگیر نوعی وام‌گیری پنهانی است با این امید که کسی متوجه نمی‌شود، بلکه بیشتر محتمل به نظر می‌رسد که از مخاطبان قرآن انتظار می‌رفت کاملاً آگاه باشند که سوره‌های انبیاء و صافات داستانی درباره ابراهیم را بازگو می‌کنند که در محیط نزول قرآن به‌طورگسترده شناخته بوده است.

اما به‌رغم این واقعیت که تفسیر یهودی‌ای که بررسی کردیم هم‌پوشانی‌های قابل‌توجهی با قرآن دارد، عجولانه است اگر نتیجه بگیریم که مخاطب قرآن حتماً با خود همین بخش‌هایی که از سفر پیدایش ربا نقل کردم آشنایی داشته است. بلکه بیشتر محتمل است که داستان نابودی بت‌ها به دست ابراهیم نه به زبان‌های عبری و آرامی، بلکه به زبان عربی به مخاطب قرآن رسیده باشد؛ و نه از طریق متنی که هم‌اکنون در دسترس ماست، بلکه از راه قصه‌گویی شفاهی. بنابراین، روایت‌های بلافصل



باور اسلامی که قرآن کلام وحیانی خداست و نه کلام بشری محمد در تضاد است. بنابراین، قابل درک است که خوانش قرآن در پرتو مطالبی به زبان‌های عبری، یونانی یا آرامی هراس از تقلیل‌گرایی را برانگیزد. اما گمان می‌کنم پژوهش‌های اخیر نمایان‌گر بازگشتی قطعی از این نوع تقلیل‌گرایی‌اند. من و همکارانم معمولاً در پی آن‌ایم که در مقایسهٔ مثلاً روایت ابراهیم [در قرآن] با روایت‌های یهودی و مسیحی یا با دیگر روایت‌های پیشین وجه تمایز روایت قرآن را بهتر درک کنیم، چرا که مطالعهٔ دقیق مقایسه‌ای نه تنها شباهت‌های مهم را آشکار می‌سازد، بلکه در کشف تفاوت‌های اساسی میان قرآن و آثار پیشین نیز کمک می‌کند. این تفاوت‌ها اغلب از پیام الهیاتی ویژه‌ای که قرآن می‌خواهد منتقل کند نیز فهم بهتری به ما می‌دهند. یک نمونه برای چنین تفاوت بالقوه مهمی می‌تواند این باشد که مطابق قرآن، نزاع درگرفته پس از نابودی بت‌ها به‌دست ابراهیم میان ابراهیم و تمام مردم رخ می‌دهد نه فقط میان ابراهیم و پدرش؛ و قرآن با بازگویی این روایت به این شکل خاص، ابراهیم را در امتداد دیگر رسولان پیشین خدا و نیز هم‌ردیف با محمد قرار می‌دهد که همگی در قرآن این‌طور تصویر شده‌اند که با جمعی از مخاطبان بی‌ایمان مواجه بوده‌اند. در نتیجه، این ویژگی بسیار بارزی است از آنچه می‌توانیم «الهیات تاریخ» در قرآن بنامیم، یعنی همین‌که میان پیامبران و رسولان مختلف که در طول

از یک مفسر قرآن در سده‌های میانه انتظار می‌رفته که زبان عربی کلاسیک را به‌خوبی بداند که البته مهارت بسیار مهمی هم بوده، اما توقع نمی‌رفته که در زبان‌های دیگر که احتمالاً در محیط تاریخی نزول قرآن مهم بوده‌اند نیز در همان حد مهارت داشته باشد. درست است که یک تفسیر پیشامدرن بسیار جذاب از قرآن وجود دارد که از بایبل بسیار استفاده کرده، اما حتی در آن اثر هم از ترجمهٔ عربی بایبل استفاده شده است. بنابراین، این ایده که یادگیری عبری، یونانی و آرامی برای دانشجوی مطالعات قرآن می‌تواند مهم باشد، در پژوهش‌های اسلامی سده‌های میانه سابقهٔ چندان جدی‌ای ندارد. دلیل دوم بر اینکه این نوع از مطالعات مقایسه‌ای بینامتنی، که پیش‌تر گفتیم، در دانشگاه‌های غربی نسبت به دانشگاه‌های جهان اسلام محبوب‌تر است بی‌تردید ترس از این است که وقتی محققانی قرآن را در کنار متن‌های مسیحی و یهودی قرار می‌دهند هدف اصلی‌شان در واقع این است که نشان دهند قرآن متنی عادی و ملال‌آور و رونوشتی نازل از منابع کهن‌تر است. البته این ترس کاملاً هم بی‌اساس نیست، چنان‌که عده‌ای از نخستین محققان مطالعات قرآن در اروپا این شباهت‌های فکری را، که پیش‌تر نمونه‌اش را دیدیم، با اطمینان این‌طور توضیح می‌دادند که محمد سنت‌های پیشین را تکرار یا ناخواسته تحریف کرده است. این توضیح البته دلالتی ضمنی بر دیدگاه تألیف قرآن دارد که با این



تاریخ بشر ظهور کرده‌اند شباهت‌های نوع‌شناختی جدی وجود دارد.

نمونه‌ای دیگر از وجود این تمایز قابل‌توجه الهیاتی میان روایت‌های قرآن و روایت‌های پیشاقرآنی در فقره‌ای کوتاه از سوره یونس [آیات ۹۲-۹۰] دیده می‌شود که توضیح می‌دهد فرعون و لشگریانش چگونه بنی‌اسرائیل را پس از خروج از مصر در دریا دنبال کردند. می‌خواهم این قسمتِ گفتارم را با بررسی کمی دقیق‌تر این آیات به پایان برسانم. این آیات نقل می‌کنند که وقتی آب دریا به جای خود بازگشت و نزدیک بود فرعون غرق شود، او اعلام کرد که ایمان آورده است. در قرآن [به نقل از فرعون] آمده: «خدایی جز خدای یگانه بنی‌اسرائیل نیست» و فرعون اقرار می‌کند که از آنانی است که تسلیم خدا می‌شود و خود را، به تعبیر قرآن، «مُسلِم» می‌خواند. چنان‌که در مقاله‌ای در دست انتشار گفته‌ام، این عبارات شکلی اولیه در سنت یهودی دارد که از شخصیت فرعون برای نشان دادن قدرت حیرت‌انگیز توبه (در عبری: כַּחַתְּוּבָה) بهره می‌گیرد. این سنت قدیم‌تر یهودی می‌گوید حتی فردی شرور و بدکار مثل فرعون توانست از مجازات عادلانه‌ای که در انتظارش بود نجات پیدا کند، زیرا دقیقاً در آخرین لحظات قبل از مرگ قریب‌الوقوعش توبه کرد. اما بیان قرآن با این دیدگاه کاملاً تفاوت دارد. قرآن می‌گوید توبه فرعون بسیار دیر بود. جوابی که او در قرآن از خدا دریافت می‌کند این

است که: «الان؟ درحالی‌که پیش از این نافرمانی کردی و از تباه‌کاران بودی؟» قرآن سپس در ادامه روشن می‌کند که فرعون زنده نماند و فقط بدن بی‌جانش بر جا ماند.

بنابراین، وقتی این آیات مربوط به فرعون در سوره یونس را در برابر پس‌زمینه سنت پیشینی یهودی-مسیحی قرار می‌دهیم، میان روایت قرآن و روایت‌های احتمالی پیشین تفاوتی ملموس می‌بینیم. اتفاقاً ممکن است متفطن شویم که این تفاوت‌ها با خصوصیتی که قرآن برای خود تصویر می‌کند، یعنی تصدیق و تبیین سنت‌های یهودی و مسیحی، کاملاً هم‌خوانی دارد. حال، پرسش جالب‌توجه این است که قرآن چرا باید داستان‌ها را به‌شکلی متفاوت بگوید. البته کسی که به منبع وحیانی قرآن ایمان دارد ممکن است به‌سادگی پاسخ دهد که قرآن داستان را آن‌گونه می‌گوید که واقعاً رخ داده است. ممکن است چنین باشد، هرچند من شخصاً درباره این‌که آیا فرعون وجود داشته که موسی و بنی‌اسرائیل را در دریا دنبال کرده باشد و اینکه آیا او غرق شد یا نه ندانم‌انگارم. با این حال، حتی اگر کسی فرض کند که قرآن گزارش تاریخی سراسری به دست می‌دهد، باز هم محتمل به نظر می‌رسد که این گزارش در خدمت هدفی اعتقادی یا الهیاتی باشد. گذشته از این‌ها، کاملاً معلوم است که قرآن نمی‌خواهد صرفاً مجموعه‌ای از واقعیت‌های درست تاریخی باشد. قرآن رخدادهایی ویژه در گذشته را به



اینکه آن باور ایمانی به لحاظ تجربی تحقق یابد انجام شده باشد.

آنچه کوشیدیم در این بحث مختصر درباره توبه فرعون نشان دهم این است که مقایسه‌ای دقیق میان قرآن و سنت‌ها و متن‌های پیشین به ما امکان می‌دهد که از تصویر الهیاتی خود قرآن درکی دقیق‌تر داشته باشیم. به نظر من، هر دو گروه محققان، چه آنها که قرآن را وحی الهی می‌دانند و چه آنها که چنین باوری ندارند، ممکن است به این نوع ردیابی طرح متمایز الهیات قرآن به یک اندازه علاقه‌مند باشند. در هر حال، دلیلی ندارد که بیش از حد نگران باشیم که گذاشتن متن قرآن در کنار متن‌ها و سنت‌های پیشین لزوماً به نگاهی تقلیل‌گرایانه به قرآن و تلقی قرآن به عنوان بازتاب، پژواک یا تکرار این سنت‌های پیشین منجر شود.

شنوندگانش یادآوری می‌کند، چون این رخدادها برای شنوندگان قرآن در زمان حاضر معنا و ارزش الهیاتی دارند.

در این نمونه اخیر، این معنا را می‌توان با چندین عبارت قرآنی در سوره یونس و جاهای دیگر نشان داد، یعنی همین معنا که حتی اصلاح‌ناپذیرترین خدانا باورها هم در نهایت، یعنی هنگام مواجهه با عذاب مقهورکننده الهی، ایمان خواهند آورد. اما همان‌طور که اذعان به وجود زلزله در هنگام لرزیدن زمین فایده‌ای ندارد، به همین شکل، قرآن تأکید می‌کند که ایمان آوردن در لحظه‌ای که عذاب الهی دیگر آشکار و محقق شده بسیار دیر و بی‌فایده است. پس قرآن با این ایده که کارایی و قدرت توبه در عمل نامحدود است مخالفت الهیاتی اصولی دارد، یعنی با همان ایده الهیاتی‌ای که داستان توبه فرعون نمونه‌ای از آن در سنت یهودی به نظر می‌رسد. پس دلیل نقل متفاوت داستان در قرآن، نه فقط تصحیح گزارش تاریخی، بلکه، و مهم‌تر از آن، تصحیح گزارش الهیاتی هم هست. مطابق قرآن، انسان‌ها برگزیده شده‌اند تا میان ایمان و بی‌ایمانی انتخابی وجودی کنند و این انتخاب باید قبل از



درس‌گفتار «رویکرد تاریخی و ادبی به قرآن»، بخش چهار قرآن به‌مثابه ادبیات

مترجم: فاطمه مصلح‌زاده

اثبات نبوت محمد کمال ادبی دست‌نیافتنی قرآن است. متکلمان مسلمان معتقدند که قرآن هر کسی را که بکوشد نوشته‌ای هم‌سنگ ارزش ادبی قرآن بیاورد، از این کار، به‌معنای دقیق کلمه، ناتوان می‌کند.

اما رویکرد ادبی به قرآن چیست؟ قرآن را به‌مثابه ادبیات خواندن به چه معناست؟ برای پرداختن به این پرسش‌ها می‌خواهم نگاهی مختصر کنم به رساله‌ای از سده‌های میانه اسلامی در دفاع از تقلیدناپذیری ادبی قرآن، که در عربی «اعجاز» خوانده می‌شود. این رساله را عالمی به نام [ابوسلیمان] خطابی نوشته که در اواخر قرن دهم میلادی درگذشته است. شیوه کار او چنین است که تعدادی از انتقادهای - به گفته او - بر ضد ویژگی‌های ادبی قرآن را فهرست می‌کند و در ادامه به رد آن

بخش عمده سه قسمت پیشین صرف این شد که از دیدگاهی تاریخی به قرآن بنگریم. به این ترتیب، پرسش‌هایی طرح کردیم مانند اینکه متن‌های قرآن نخستین بار کی و کجا اعلان شدند؟ یا اینکه مخاطبان بی‌واسطه قرآن چگونه افرادی بودند؟ در این قسمت، قصد دارم با رویکردی متفاوت و درعین‌حال تکمیلی به قرآن بپردازم، یعنی رویکرد ادبی. واقعاً دلایل تاریخی خوبی برای انجام چنین کاری داریم. معتقدم دلیل اصلی اینکه قرآن خود را متنی معرفی می‌کند که از جانب جماعتی از مؤمنان وحی الهی دانسته می‌شود، این است که اثر ادبی جذاب و تأثیرگذاری است. شایان ذکر است که همین نکته سنگ‌بنای نگاه به قرآن در سنت اسلامی هم هست. در سنت اسلامی، اغلب با این اندیشه مواجه می‌شویم که یکی از دلایل اعجاز‌آمیز برای



سراسر است، که عاری از آن حاشیه باشد، جایگزین کرد. پیش‌فرض خطابی احتمالاً این است که متن قرآن با بیشترین دقت ممکن شکل گرفته است و عبارات قرآن فقط صورت‌بندی‌ای تقریبی نیستند که مفسر بتواند آنها را با عبارات دیگری که تقریباً حاوی همان نکته‌اند و شاید حتی از لحاظ سبکی هم برتر باشند به‌سادگی جایگزین کند. این رویکرد به قرآن به‌روشنی برآمده از این عقیده خطابی است که مؤلف قرآن خداست و خدا مقصودش را با نهایت دقت و ظرافت بیان می‌کند. اما روشی که مثلاً یک محقق ادبیات انگلیسی در تفسیر آثار شکسپیر یا مثلاً جرج الیوت دارد هم چندان متفاوت نیست. ما در خوانش آثار ادبی غیردینی هم تا حد قابل‌توجهی فرض‌مان بر این است که جزئیاتی که در نگاه اول ممکن است نادیده بگیریم یا به‌عنوان چیزهای بی‌اهمیت یا تصادفی کنار بگذاریم معنا دار و مهم‌اند. متن ادبی ما به‌حدی دقیق ساخته و پرداخته شده که هر تغییر یا تلاش برای بهبود این متن با خطر لطمه‌زدن به معنای ادبی آن همراه خواهد بود. بنابراین، حتی درباره‌ی متون ادبی‌ای که ساخته‌هایی کاملاً بشری می‌دانیم، فرض بر این است که از نظر معنایی چنان پربارند که از نثر معمولی روزمره فراتر می‌روند، شبیه آنچه شاید درباره‌ی متون حقوقی تصور می‌شود، اما این ایده‌ای است که اینجا نمی‌توانیم ادامه دهیم. پس روش عالمان مسلمان سده‌های میانه در مطالعه‌ی قرآن به‌مثابه‌ی الگویی ادبی در عمل

انتقادهای می‌پردازد. یکی از انتقادهای موردتوجه خطابی مربوط به عبارتی از سوره‌ی مریم است. این آیه وعده می‌دهد که کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند، خداوند برایشان محبتی قرار خواهد داد یا محبتی ایجاد خواهد کرد. این ترجمه‌ی کاملاً تحت‌اللفظی از عبارت عربی آیه است که می‌گوید: «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» [مریم: ۱۹]. انتقادی که خطابی از آن یاد می‌کند این است که این عبارت و جمله‌بندی قرآن [یعنی تعبیر «جَعَلْتُ لِفُلَانٍ وُدًّا»] تعبیری نامناسب است برای بیان معنای «خداوند آنها را دوست خواهد داشت». چرا قرآن همان تعبیر معمول برای این معنا را به کار نبرده است؟ خطابی پاسخ می‌دهد که معنای این عبارت قرآنی به‌هیچ‌وجه معادل عبارت «خداوند آنها را دوست خواهد داشت» نیست [و منتقدان آیه را اشتباه فهمیده‌اند]. مقصود واقعی آیه این است که «خدا محبت آنها را در دل‌های دیگر مؤمنان قرار خواهد داد». بنابراین، این آیه نه عبارتی نارسا درباره‌ی محبت خداوند به مؤمنان، بلکه گزاره‌ای است ظریف و بی‌نقص درباره‌ی اینکه پاداش مؤمنان محبت مؤمنان دیگر [به آنها] خواهد بود.

خطابی در این‌جا چه می‌کند؟ او چنین فرض می‌کند که وقتی قرآن عبارتی می‌آورد و مسئله‌ای ناهنجار و غیرمعمول درباره‌ی ظرافت آن به چشم می‌خورد، نمی‌توان به‌سادگی آن را با عبارتی



با مدل‌های سکولار مطالعه ادبی زمینه‌ای مشترک دارد.

البته اگر یک پژوهش‌گر قرآن رویکردی تاریخی به متن را در پیش بگیرد، این پیش‌فرض غنای معنایی محدودیت‌هایی خواهد داشت. مثلاً این واقعیت را در نظر بگیریم که سوره پنجاه و هفتم قرآن معمولاً با نام «حدید» (آهن) شناخته می‌شود، زیرا یکی از آیات آن به نعمت‌های خدادادی نهفته در آهن اشاره می‌کند. گاهی اشاره می‌شود که عدد جرم اتمی یکی از ایزوتوپ‌های مختلف عنصر آهن ۵۷ است، یعنی در مجموع ۵۷ پروتون و نوترون دارد، که این همان شماره سوره حدید (آهن) در مصحف رسمی قرآن است. بنابراین، این موضوع را نمونه‌ای برای نشان دادن این حقیقت به کار گرفته‌اند که قرآن کشفیات علمی مدرن را، که در قرن هفتم میلادی هنوز یافت نشده بودند، به شکلی موجز در بردارد و در نتیجه خاستگاه آن الهی است. اکنون، بسیاری چنین حرفی را قانع‌کننده نمی‌دانند، چرا که وقتی ما پیش‌تر فرض کرده‌ایم که قرآن وحی الهی است، دیگر منطقی نیست که سرگرم این ایده شویم که شاید خداوند، نویسنده مفروض قرآن، اراده‌اش بر این بوده که اطلاعاتی اضافی را از طریق جزئیاتی بیان کند که در متن‌های عادی از جهت معنایی بی‌ارتباط [با محتوای متن] دانسته می‌شوند، یعنی از طریق شماره فصل‌ها. اگر شخص به خاستگاه وحیانی قرآن باور نداشته باشد، برای او این واقعیت که سوره حدید

(آهن) سوره پنجاه و هفتم قرآن است و این واقعیت که عدد جرمی یکی از ایزوتوپ‌های آهن هم ۵۷ است، [تنها] تصادفی عجیب خواهد بود که چیز خاصی را اثبات نمی‌کند. پژوهش‌گر تاریخی این را هم خواهد افزود که در واقع نباید به این تصادف هیچ اهمیت تفسیری خاصی بدهیم، چون پژوهش‌گر تاریخی بر تفسیر غیرزمان‌پیشانه قرآن تأکید دارد. او به دنبال این است که معانی‌ای را به قرآن نسبت دهد که مخاطب بی‌واسطه قرآن هم می‌توانسته به آن‌ها بیندیشد و بدیهی است که او مفهوم ایزوتوپ را نمی‌شناخته است.

بنابراین، آنچه ممکن است برای برخی مؤمنان روشی کاملاً منطقی در مطالعه دقیق قرآن باشد، برای غیرمؤمنان یا پژوهش‌گران تاریخی ممکن است فراتفسیر دل‌بخوآهانه‌ای به نظر برسد، حتی اگر آن‌ها به شکلی دیگر نسبت به رویکرد ادبی به قرآن هم‌دلی فراوانی داشته باشند. اما به‌رغم این واگرایی‌ها، می‌خواهم به جنبه‌هایی از ابعاد ادبی قرآن اشاره کنم که در آن‌ها میان پژوهش‌های قدیم و جدید اسلامی و پژوهش‌های مدرن غربی، چه به‌دست مسلمان‌ها و چه غیرمسلمان‌ها، هم‌گرایی قابل‌توجهی هست و بی‌تردید ظرفیتی قابل‌توجه نیز برای گفت‌وگو و همکاری وجود دارد که هنوز به‌طور کامل استفاده نشده است.

حالا که به اینجا رسیدیم، اجازه دهید دو انتقاد بالقوه دیگر از ویژگی‌های ادبی قرآن را، که خطابی



فقدان آشکار ساختار و انسجام در قرآن انتقاد دیگری است که خطابی به آن توجه کرده است. منتقدان می‌گویند اگر سوره‌های قرآن به‌گونه‌ای تنظیم می‌شد که اخبار و داستان‌های اقوام گذشته در یک سوره جمع می‌شد و مواعظ و امثال در سوره‌ای دیگر، و احکام فقهی هم در سوره‌ای دیگر، [در این صورت] چیدمان بهتری بود، به راحتی به خاطر سپرده می‌شد و معنای مورد نظر را به‌وضوح بیان می‌کرد. اما سوره‌ها هرکدام مجموعه‌ای از موضوعات را در برمی‌گیرند، چنان‌که در یک سوره مفروض مقداری داستان هست و مقداری احکام و مقداری هم موعظه. همین موضوعات ممکن است در سوره‌ای دیگر هم آمده باشند. مثلاً بیش از ده سوره داریم که به داستان نوح و طوفان اشاره یا آن را بازگو می‌کنند.

اینجا مجال آن نیست که پاسخ‌های خطابی را مرور کنیم، اما این موضوع که آیا، و به چه معنا، سوره‌های قرآن ترکیب‌هایی منسجم و خوش‌ساخت‌اند یا نه، موضوعی کلیدی در رویکرد ادبی به قرآن است. این موضوع در تفاسیر مسلمانان به زبان‌های عربی و اردو در قرن بیستم بسیار محل توجه بوده و پژوهش‌های تازه‌ای نیز در غرب به انگلیسی، فرانسه و آلمانی درباره‌ی آن انجام شده است. نقطه‌عطفی مهم در تلاش برای درک ساختار سوره‌های قرآن کشفی بود که آنگلیکا نویورت،

درباره‌شان بحث کرده است، مطرح کنیم. نخست اینکه گاهی به نظر می‌رسد آیه‌ها یا گروه‌های آیات قرآن با آنچه پیش یا پس از آنها آمده است هیچ پیوندی ندارند. خطابی می‌گوید [این طور اشکال کرده‌اند که] گاهی موضوعی بین دو واحد گفتار مطرح می‌شود که مقوله و گونه‌ی آن هیچ اشتراک و ارتباطی با آن دو ندارد و این حالت زیبا تلقی نمی‌شود و عالمان علم بلاغت و علم بیان آن را نمی‌پسندند. بهتر آن است که گفتار سازمان داشته باشد و به بخش‌هایی تقسیم شود و هر بخش گونه و جایگاه خاص خود را داشته باشد و به گونه‌ی دیگری وارد نشود. بنابراین، اشکالی که خطابی نقل کرده این است که ظاهراً سوره‌های قرآن فاقد ساختار و انسجام‌اند و گویا مجموعه‌ای تصادفی از آیات یا گروه‌های آیات جداگانه‌اند.

خطابی این موضوع را با بخشی از آیات سوره‌ی قیامه نشان می‌دهد. در ابتدای این بخش (قیامه: ۱۴-۱۵) اتهاماتی به انسان وارد می‌شود و همین لحن و فضا در انتهای این بخش (قیامه: ۲۰-۲۱) هم کار رفته است و مخاطبان به دلیل عدم تمایل به جهان آخرت سرزنش می‌شوند. اما در میان این دو گروه آیه، اشاره و خطاب به محمد وجود دارد که به او توصیه می‌کند که در خواندن وحی اعطاشده به او عجله نکند. بنابراین، به نظر می‌رسد نوعی تغییر موضوع ناگهانی آزارنده از آیه ۱۵ به ۱۶ و سپس دوباره از آیه ۱۹ به ۲۰ وجود دارد.



استاد آلمانی مطالعات عربی، انجام داد. به گفته او، بسیاری از سوره‌های کوتاه یا متوسط به سه بخش قابل تقسیم‌اند که بخش میانی آن‌ها معمولاً روایتی درباره پیامبران گذشته همچون نوح و موسی است. نمونه بارز این ساختار سه‌بخشی سوره‌ها در سوره صافات دیده می‌شود که بخش میانی‌اش به چرخه‌ای از روایت‌ها درباره نوح، ابراهیم، موسی، الیاس، لوط و یونس اختصاص دارد که همگی مبلغان یکتاپرستی معرفی می‌شوند. این واقعیت که این ساختار در تعداد قابل توجهی از سوره‌های دیگر تکرار می‌شود، حاکی از این است که در اینجا با نوعی الگوی معیار مواجهیم و شناخت این نوع الگوهای ساختاری تکرارشونده حداقل پاسخ‌هایی برای معضل ساختار قرآن فراهم می‌کند، درست همان‌طور که ساختار یک شعر منفرد، که قرار است غزل باشد، با شناخت طرح قافیه‌ها و ساختار کلی همه غزل‌های هم‌نوع آن روشن می‌شود.

درباره مسئله انسجام متنی در قرآن، تجزیه و تحلیل دقیق اغلب نشان می‌دهد که گروه‌های مختلف آیات که سوره‌ای معین را تشکیل می‌دهند، بسیار بیشتر از آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد به هم پیوسته‌اند. مثلاً در بسیاری از سوره‌های قرآن چنین است که آیات با کلمات یا عباراتی تکرارشونده پایان می‌یابند که موجب

انسجامی قابل توجه دست‌کم در سطح بلاغی می‌شود. حتی اگر چنین تکرارهای واژگانی با تغییرات آشکار در موضوع همراه شوند و حتی تغییر موضوعات قرآنی ممکن است با تجزیه و تحلیلی دقیق‌تر به یک کارکرد ادبی قابل فهم تبدیل شود.

این حالت به خوبی در بخشی از سوره قیامه، که در بالا به اختصار بررسی کردیم، مصداق می‌یابد. همان‌طور که دیدیم، آیات ۱۶ تا ۱۹، که محمد را به شکل دوم‌شخص مفرد خطاب می‌کنند، ظاهراً به طرز عجیبی جایگاه مطلبی داخل پرانتز دارند و دو گروه آیه را که از لحاظ موضوعی با یکدیگر مرتبط‌اند از هم جدا می‌کنند، یعنی آیات مربوط به مجازات انسان و آیات ناظر به سرزنش مخاطبان متن به دلیل بی‌توجهی به جهان آخرت. حالا اگر کسی همه چهل آیه این سوره را از ابتدا تا انتها بخواند، می‌بیند که این آیات به صورت تقریباً پیوسته اوجی صعودی را شکل می‌دهند و تنها با خطاب دوم‌شخص مفرد به محمد در آیات ۱۶ تا ۱۹ قطع می‌شوند. آیاتی که بلافاصله قبل از این بخش به ظاهر داخل پرانتز قرار دارند گوشه‌ای از حوادث فوق‌العاده‌ای را که در روز قیامت اتفاق خواهد افتاد بازگو می‌کنند: «وقتی که نور از دیدگان می‌رود، وقتی که ماه بی‌نور می‌شود، و خورشید و ماه یک‌جا جمع می‌شوند، در آن روز



نظر، که تفکیک افراد پس از داوری به دو گروه اهل سعادت و اهل شقاوت است، در نهایت پس از این خطاب موجب تعویق می‌آید. به این ترتیب، آنچه در ابتدا به نظر می‌رسید جهش تصادفی موضوع باشد، در واقع از جهت ترکیب‌بندی معانی زیادی ایجاد می‌کند، البته اگر بخواهیم اجمالاً این فرض را بپذیریم که قرآن متنی ادبی است که با دقت ساخته و پرداخته شده است. این برداشت که آیات ۱۶ تا ۱۹ یک بخش تصادفی داخل پرانتز نیست بلکه از جهت کارکرد با بقیه متن در ارتباط است، با این واقعیت تقویت می‌شود که آیه ۱۶ که در ابتدای گروه آیات خطاب به پیامبر آمده و آیه ۲۰ که در ابتدای گروه آیات بعدی آمده پیوندی واژگانی با هم دارند. هر دو آیه کلماتی با ریشه مشترک دارند که به مفهوم «عجله» و شتاب به کار می‌روند.

این ادعا که سوره‌های قرآن دارای ساختار و انسجام‌اند، برای سوره‌های کوتاه و متوسط در مقایسه با سوره‌های طولانی‌تر قرآن، مانند بقره که تلاوت صحیح آن حدود دو ساعت طول می‌کشد، بسیار ساده‌تر قابل اثبات است. تحلیل ساختاری این سوره‌های طولانی به‌سادگی ممکن نیست و چالش معنادمی به آنها اولویت پژوهش‌های ادبی قرآن در دوره حاضر است. یکی از شکل‌های تقسیم سوره بقره به چندین بخش اصلی یا — به تعبیر

انسان می‌گوید راه فرار کجاست؟ اما نه، هیچ پناهگاهی نیست. پناهگاه انسان در آن روز نزد خداست، در آن روز انسان را از تمام کارهایی که از پیش یا پس فرستاده آگاه می‌کنند، انسان به وضع خودش آگاه است و علیه خود گواهی می‌دهد هرچند عذرهایی بترشد» [قیامه: ۷-۱۵]. سپس به دنبال این آیات بخش به‌ظاهر نامرتبط داخل پرانتز یعنی آیات ۱۶ تا ۱۹ می‌آید و بعد از آن هم سرزنشی با خطاب جمع می‌آید: «شما دنیای زودگذر را دوست دارید و آخرت را رها می‌کنید». سپس موضوع به تقابلی چشم‌گیر میان اهل سعادت و دوزخیان در روز جزا تبدیل می‌شود: «در آن روز برخی چهره‌ها درخشان‌اند و به پروردگارشان می‌نگرند. چهره‌های دیگری عبوس و درهم‌اند، می‌اندیشند که خرد خواهند شد».

بنابراین، روشن می‌شود که کارکرد آیات ۱۶ تا ۱۹ وقتی در بافت قرار بگیرند آن چیزی است که متخصصان ادبی «تعویق» می‌نامند. درست وقتی سوره ما را به نقطه‌ای می‌رساند که انسان‌ها باید با داوری الهی روبه‌رو شوند و سعادت یا شقاوت خود را دریابند، موقعیتی همراه با تعلیق و هیجان ایجاد می‌شود و مخاطب متن به آورنده قرآن [یعنی پیامبر] تغییر می‌یابد. به این شکل، نقطه اوج پیش‌بینی‌شده به تعویق می‌افتد و در نتیجه تعلیق بیشتری ایجاد می‌شود و نقطه اوج مورد



است. همچنین ممکن است بخش چهارم، که طولانی‌ترین بخش فقهی و حقوقی در تمام قرآن است، زمانی به‌عنوان مجموعه‌ای مستقل از احکام یا ضمیمه‌ای حقوقی برای متن بوده که به تدریج تکمیل شده تا به اندازه فعلی‌اش رسیده است.

بازسازی این فرآیند رشد احتمالی برای سوره‌های طولانی یکی از زیرشاخه‌های جذاب مطالعات قرآن در دوره معاصر است. اما باید گفت این تصور اساسی که سوره‌های قرآن ممکن است محصول نهایی فرآیندهای مختلف درج، پیوند و گسترش باشند با سنت کلاسیک اسلامی بسیار بیگانه است. مثلاً در منابع اسلامی، روایتی هست درباره اینکه محمد به کاتبان خود دستور می‌داد تا بخش‌هایی را که به‌تازگی وحی شده‌اند در سوره‌های قبلی بگنجانند. درست مثل بحث تحلیل قرآن در پس‌زمینه متون یهودی و مسیحی، [در اینجا نیز] هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم تلاش برای بازسازی رشد سوره‌های قرآن در طول زمان ذاتاً بر ضد آموزه‌ها و عقاید اسلامی است. در واقع، مطالب زیادی در تفسیرهای سنتی مسلمانان بر قرآن یافت می‌شوند که برای این نوع تلاش‌ها بسیار مفیدند، اگرچه بیشتر آن‌ها هم‌چنان نیاز به بررسی دارند.

متخصصان ادبی - «پنل» این است که آن را به پنج بخش تقسیم کنیم: بخش اول (آیات ۱ تا ۳۹): مقدمه عمومی؛ بخش دوم (آیات ۴۰ تا ۱۲۳): بحث جدلی با بنی‌اسرائیل و اهل‌کتاب؛ بخش سوم (آیات ۱۲۴ تا ۱۵۲): ابراهیم و حرم مکی؛ بخش چهارم (آیات ۱۵۳ تا ۲۸۳): بخش حقوقی؛ بخش پنجم (آیات ۲۸۴ تا ۲۸۶): پایان بندی. ساختار سوره بقره، برخلاف ساختار کلی سوره صافات که پیش‌تر اشاره کردیم، در سوره‌های دیگر تکرار نشده است و سازماندهی سوره‌های بلند دیگر، مثل آل‌عمران و نساء و مائده، دست‌کم تا حدودی منحصر به فردند. به نظر نمی‌رسد برای متن‌های این سوره‌ها با استفاده از قالبی معیار بتوان الگو و مدلی ارائه کرد. بسیار محتمل به نظر می‌رسد که چنین ترکیب‌بندی‌های بلند و پیچیده‌ای محصول رشد ادبی در دوره زمانی مشخصی باشند.

مثلاً گمان می‌رود که آنچه در حال حاضر، طبق تقسیم‌بندی اشاره‌شده، بخش دوم سوره بقره است (یعنی آیات مربوط به مجادله طولانی علیه بنی‌اسرائیل و به شکلی تعمیم‌یافته در برابر یهودیان معاصر قرآن) در اصل می‌تواند سوره‌ای مستقل باشد که بعدتر بین بخش اول و سوم قرار گرفته

