

# تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو\*

□

آندرو ریبین

ترجمه مرتضی کریمی‌نیا

□

امروزه ظاهراً بیشتر مردم پذیرفته‌اند که یهودیت و مسیحیت "از نظر تاریخی" دین هستند. عقیده بر این است که تاریخ "محل آزمون" این ادیان است و دخالت الهی در ترتیب تاریخی حوادث، مهم‌ترین حقیقتی که ادیان به آن گواهی می‌دهند. اینکه این امر از نظر کلامی درست است یا نادرست، پرسشی است که باید به اهل فن و علاقه‌مندان این موضوع واگذار کرد؛ موضوع سخن در اینجا تأییراتی است که این عقیده بر مطالعات تاریخی "غیردینی" و، از همه مهم‌تر، بر مطالعه تاریخی ادیان گذارده است. این رأی که اینها "از نظر تاریخی" دین هستند، سرانجام به تمایل آکید به کشف "آنچه واقعاً روی داده است" انجامید، چه در پس این رأی، باوری نهفته است دایر بر اینکه چنین کشفی، صدق یا کذب نهایی هر دینی را مبرهن می‌کند. این امر خواه امروزه در نگرش خاص تاریخی، که مورخ برمی‌گزیند کار مناسبی باشد یا نباشد، به هر حال سبب پیدایش نگرش مهمی در دین‌پژوهی شده است: منابعی که در ترسیم مبادی تاریخی هر یک از ادیان در اختیار ما هستند - و مهم‌ترین آنها کتابهای مقدس هر یک از ادیان - حاوی داده‌های تاریخی

\*- این مقاله ترجمه‌ای است از:

Andrew Rippin, "Literary analysis of *Qur'an*, *Tafsir*, and *Sira*: the methodologies of John Wansbrough", in R.C. Martin (ed), *Approaches to Islam in its Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985, pp. 151-163.

روشنی اند که ما را در رسیدن به نتایج قطعی تاریخی کمک می‌کنند. به عبارت دیگر، در این رهیافت فرض بر این است که انگیزهٔ تدوین کنندگان آن منابع، عیناً همان انگیزهٔ مورخان امروزی است؛ یعنی هر دو گروه در صددِ ثبت "آنچه واقعاً روی داده است" بوده و هستند.

محققان جدید [غربی] خواه به دلیل معتقدات دینی شان یا صرفاً ناهشیارانه، به همان شیوه به اسلام نگرسته‌اند که یهودیت و مسیحیت را بررسی کرده‌اند؛ یعنی اسلام را دینی تاریخی، یعنی دینی تخته‌بند تاریخ انگاشته‌اند. اعتبار یا عدم اعتبار چنین رهیافتی در اینجا موضوع سخن نیست. نکتهٔ اصلی این است که چنین عقیده‌ای، در پژوهش راجع به منابع موجود دربارهٔ آغاز اسلام، همان نگرشی را به کار گرفته است که در بررسی منابع یهودیت و مسیحیت؛ آن نگرش این است که این منابع، در صددِ بیان گزارشی از «آنچه واقعاً روی داده است» هستند و هم از این رو، ما به «آنچه واقعاً روی داده است» دست می‌یابیم. یقیناً نه آرزوی شناخت آنچه در گذشته روی داده، آرزوی نامعقولی است و نه این امر به لحاظ نظری، امری ناممکن؛ زیرا تاریخ دین اسلام به طور قطع نیازمند کشف و بازیابی است. اما میل به دستیابی به نتایج قطعی نباید سبب غفلت ما از ویژگی‌های ادبی\* منابع موجود گردد.

برای بررسی حوادث سال‌های نخست اسلام، نوشته‌ها و شواهد "بی طرف" بسیار اندک‌اند؛ داده‌های فراوان باستان‌شناختی، شواهد سکه‌شناختی و حتی مدارک قابل تاریخ‌گذاری، همگی بسیار ناکافی‌اند. شواهد موجود در منابع بیرون از جامعهٔ آن روزگار خود فراوان نیست و بازسازی آنها در چارچوبی تاریخی، آکنده از مشکلات است. پاتریشیا کرون و مایکل کوک در کتاب مشترک شان، هاجرسم\*\*، به این گونه بازسازی اهتمام ورزیده‌اند و، با آن‌که به مسائل موجود در بررسی و پژوهش اسلام کاملاً توجه

# literary qualities

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

یافته‌اند، اما نتوانسته‌اند تنگناهای موجود در منابع را پشت سر بگذارند، چرا که وثاقت تاریخی همه این منابع محلّ تأمل و چون و چراست؛ از این مهم‌تر، این منابع جملگی رساله‌هایی جدلی‌اند. تاکنون هیچ‌کس این معضل را بهتر از جان و نژدرو بیان نکرده است: «آیا از درون مجموعه گسسته‌ای از کلیشه‌های ادبی، که به دست ناظرانی بیگانه و غالباً مخالف تألیف و ترکیب شده، و سپس در توصیف و حتی در تفسیر نه تنها رفتار ظاهری، بلکه رشد فکری و روحی بازیگرانی در مانده و بیشتر بی‌زبان به کار رفته است، می‌توان به سادگی مجموعه‌ای از دواعی را شتابزده استنباط کرد؟»<sup>۱</sup> دیگر منابعی که در اختیار داریم - یعنی متون عربی موجود در جامعه اسلامی - حجم محدودی از نوشته‌هایی را شامل می‌شوند که دست‌کم دو قرن پس از ظهور اسلام به وجود آمده‌اند. اطلاعات و محتویات این نوشته‌ها در پرتو گذر از حوادث آن دو قرن تألیف شده‌اند و در واقع، در بازگویی تاریخ صدر اسلام، دستی از دور بر آتش دارند. از اینها که بگذریم، این منابع داخلی اساساً قصد آن دارند که اصول دین را با سند و مدرک اثبات کنند، اعتبار و وثاقت کتاب آسمانی را مبرهن کنند و نشان دهند که در این کتاب، خداوند چه طرح و برنامه‌ای برای آدمیان ارائه کرده است. این منابع "تاریخ نجات" را ثبت و ضبط کرده‌اند. شاید بتوان با یک مثال کوچک اهمیت و ابعاد دقیق این مسأله را روشن کرد. ویژگی

#### #- Salvation Histoty

"تاریخ نجات" اصطلاحی متداول در پژوهش‌های مربوط به تورات و انجیل است. امروزه از نظر محققان یهودیت و مسیحیت، تاریخ این ادیان و به‌ویژه کتاب آسمانی آنها، بیان‌کننده حوادث تاریخی صرف - آن‌گونه که مورخان سکولار درصدد ثبتش هستند - نیست، بلکه این متون بیشتر درصدد بیان نقش نجات‌بخش خداوند در حوادث تاریخ است. در تاریخ یهود، سرگذشت بنی اسرائیل در تمام مراحل آن، عرصه حضور خداوند در تاریخ و نجات این قوم در سخت‌ترین شرایط است. از نظر مسیحیان، تاریخ نجات با تجسد خداوند در عیسی مسیح و حوادث مربوط به آن روی داده است. در این هر دو مورد، باور به صدق تاریخی حوادث تاریخی، نوعی ایمان به صدق گزاره‌های دینی آن ادیان را در بر دارد یا در پی دارد. برای نوشته‌های فارسی در این باره نگاه کنید به آلن گالووی، پانن برگ: الهیات تاریخی (ترجمه مراد فرهادپور، تهران: صراط، بی‌تا)، به‌ویژه فصل دوم با عنوان «وحی به مثابه تاریخ» (مترجم).

تاریخی هیچ یک از منابع موجود راجع به تأسیس و تکوین دین اسلام، به اندازه تفسیر قرآن انعطاف‌پذیر نیست. مفسران مسلمان، مجموعه روایاتی با عنوان "اسباب النزول" در اختیار دارند که قرآن پژوهان غربی گمان کرده‌اند این اسباب النزول، وقایع تاریخی مربوط به هر یک از آیات قرآن را ثبت می‌کنند. تحلیل دقیق موارد کاربرد اسباب النزول در تفسیر قرآن، نشان می‌دهد که اهمیت عملی این گزارشها، در موارد خاصی که سعی در فهم قرآن داریم، محدود است: حکایتها ارائه، به همان سان ثبت و ضبط و سپس نقل می‌شوند تا بستری نقلی و داستانی پدید آید که بتوان تفسیری از قرآن را در آن جای داد. این روایتها نه به سبب ارزش تاریخی شان، بل به جهت ارزش تفسیری شان در کتاب‌های تفسیر ثبت و نقل شده‌اند. با این حال، در پژوهش راجع به اسلام، به منظور یافتن نتایج قطعی تاریخی، این گونه واقعیت‌های بنیادی ادبی غالباً به فراموشی سپرده می‌شوند. مثال خوبی برای مراد من در مقاله‌ای جدید راجع به حصر و تحریم مکه از سوی پیامبر اسلام یافت می‌شود؛ مؤلف مقاله با بهره‌گرفتن از سبب نزولی که طبری در تفسیر<sup>۲</sup> خود نقل کرده است، می‌کوشد تا از بازسازی تاریخی پیچیده‌ای که از زندگی پیامبر ارائه می‌دهد، با تمام جزئیاتش دفاع کند<sup>۳</sup>. میل به دستیابی به نتایج تاریخی، عاقبت ما را با فهرستی بالا بلند از مشکلات و محدودیت‌های موجود در منابع رویه‌رو می‌کند.

## سرشت منابع

جان ونزبرو استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی در دانشگاه لندن برای حل کردن معضلاتی که در راه شناخت تاریخ صدر اسلام وجود دارد، کوششی نظام‌مند کرده است. ونزبرو در دو کتاب اخیرش بر ارزیابی انتقادی (ارزش) منابع از نقطه نظری ادبی\* استدلال می‌آورد، تا خود را از دیدگاه‌های لاینفک کلامی در بیان تکوین و تاریخ صدر اسلام رهایی بخشد. این دو کتاب، یعنی مطالعات قرآنی<sup>۲</sup> و محیط فرقه‌ای<sup>۵</sup>، منطقاً با یکدیگر تناسب و توافق کامل دارند؛ گویانکه باید اشاره کنیم در پاره‌ای موضوعات

خاص، میان این دو اثر پیشرفت اندیشه وجود دارد. مطالعات قرآنی میان سالهای ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ تألیف شده، اما در ۱۹۷۷ انتشار یافته است؛ محیط فرقه‌ای میان سالهای ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۷ تألیف شده، اما در ۱۹۷۸ انتشار یافته است. کسانی که مقالات فراوان و تئوری‌ها را در معرفی و بررسی کتابهای دیگران پس از این سالها دنبال می‌کنند، همگی معترف‌اند که اندیشه او در آن مرحله نیز متوقف نمانده است.<sup>۶</sup> و تئوری خود تأکید می‌کند که اندیشه‌هایی که در این دو کتاب مطرح کرده، کاری آزمایشی و موقت درباره مسائل مورد بحث بوده است. موضوع اساسی در مطالعات قرآنی مسأله شکل‌گیری قرآن با توجه شهادت متون تفسیری بر این تکرین است. کتاب محیط فرقه‌ای تکامل و تحول دین اسلام را مبسوط‌تر مطرح می‌کند؛ یعنی به روایات سیره و مغازی می‌پردازد و سپس فرایند بسط و تفصیل کلامی اسلام در قالب فرقه‌های دینی را مطرح می‌کند و این امور را از نظر وثاقت<sup>\*</sup>، هویت<sup>\*\*</sup> و معرفت‌شناسی<sup>\*\*\*</sup> مورد پرسش و پژوهش قرار می‌دهد.

اساسی‌ترین نکته روش‌شناختی در آثار و تئوری، طرح پرسشی مقدماتی است که در مطالعه و پژوهش راجع به اسلام عموماً عنوان نکرده‌اند: شاهد یا مدرک چیست؟ آیا در منابع نخستین و بی‌طرف هیچ شاهدهی بر آنچه گزارشهای اسلامی از تکرین این دین ارائه می‌کنند وجود دارد؟ یک مثال مناسب، قرآن در شکل مجموع بین الدفتین آن است: چه مدرکی در دست است که صحیح تاریخی گزارش‌های سنتی در باب جمع قرآن اندکی پس از رحلت پیامبر را تأیید کند؟ قدیم‌ترین منبع غیر اسلامی که بر وجود قرآن گواهی می‌دهد، از قرن دوم ق/ هشتم م است.<sup>۷</sup> در واقع، منابع متقدم اسلامی، دست‌کم آن دسته از منابع که هدف اصلی آنها دفاع از وثاقت این متن رسمی<sup>^</sup> (Canon)<sup>\*\*\*\*</sup> نبوده

#- authority

##- identity

###- epistemology

\*\*\*\*- Canon، واژه‌ای با ریشه‌ای یونانی، در اصل به معنای قاعده و معیار است که بعدها به معنای مشروع و قانونی به کار می‌رود. این واژه را اصطلاحاً بر آن دسته از کتب عهد قدیم و جدید اطلاق می‌کنند که موثق و معتبر شمرده شده‌اند. با این حال روند نهایی سازی این اعتبار و

است، ظاهراً بر این گواهی می‌دهند که متن قرآن تا آغاز قرن سوم ق/ هجری م تثبیت نهایی و کامل نیافته است.<sup>۹</sup> شواهد و مدارک مخطوط نیز در تاریخ‌گذاری متن قرآن، چندان پیش‌تر از این نمی‌روند.<sup>۱۰</sup>

اما، یک پرسش همچنان در ذهن بسیاری باقی می‌ماند (که پاسخ آن، اساسی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین نقطه نظر و تز بزو را آشکار می‌کند): چرا ما نباید به منابع اسلامی اعتماد کنیم؟ پاسخ و تز بزو به این پرسش اساساً از دیگر دیدگاه‌های شکاکانه [غربی] متفاوت است. فی‌المثل جان برتن در کتاب جمع و تدوین قرآن بر تناقض‌های درونی منابع اسلامی تأکید می‌ورزد و سپس تبیینی مفروض از علت و چگونگی پدید آمدن این تناقض‌ها ارائه می‌دهد.<sup>۱۱</sup> نه، نقطه عزیمت و تز بزو ریشه‌ای‌تر است: مجموعه تمام مستندات اسلامی در دوره‌های نخست را باید "تاریخ نجات" به‌شمار آورد. آنچه قرآن بر آن گواهی می‌دهد، و آنچه تفسیر، سیره نبوی و مکتوبات کلامی در صدد بیان آن هستند، این است که خداوند چگونه سلسله حوادثی این جهانی را حول محور زمان و مکان محمد (ص) هدایت کرده است. تمامی اجزای سازنده این "تاریخ نجات" اسلامی، به قصد بیان یک نکته عقیدتی تعبیه شده‌اند: فهم و شناختی از تاریخ که نقش خداوند را در هدایت امور بشر نشان دهد. اختلافی که از اینجا حاصل می‌شود قابل توجه است. به نقل از کتابی که همین مسأله را - البته از منظری توراتی انجیلی - بررسی می‌کند، باید بگوییم که "تاریخ نجات"، روایتی تاریخی از حوادث ثبت شده برای بررسی مورخان نیست. "تاریخ نجات" اتفاق نیفتاده است؛ "تاریخ نجات" شکلی ادبی با بافت تاریخی خاص خود است.<sup>۱۲</sup> "تاریخ نجات" با شکل و صورتی ادبی به دست ما می‌رسد و باید با ابزاری مناسب خودش، آن را رهیابی و پژوهش کرد: آن ابزار، تحلیل ادبی است.

در آغاز مناسب است به کاربرد اصطلاح "تاریخ نجات" در خصوص اسلام دقت کنیم؛ به‌ویژه با توجه به پرسشهایی که پیرامون کاربرد این اصطلاح خارج از بافت و متون مسیحی مطرح می‌شود. اخیراً آقای سگزر به این نکته اشاره کرده است که واژه نجات در

تفکر مسیحی معنای روشنی دارد: «رهانیدن روح افراد از تباهی یا لعنت ابدی، که به سبب گناه پدید می‌آید». کاریست آن در یهودیت ظاهراً مبین بیش از این معنی نیست که «خداوند گروهی را، که از حیث نژاد و دین برگزیده هستند حفظ خواهد کرد و باقی خواهد گذاشت، در حالی که انتظار می‌رود عوامل متعارف اجتماعی-سیاسی منجر به نابودی آن قوم شود.»<sup>۱۳</sup> کاربرد مسیحی اصطلاح نجات در بهترین و شاید تنها مورد صحیح آن، امری متشابه و مبهم است و، هم از این رو، پرسشی را به میان می‌آورد: آیا با به کارگرفتن اصطلاح «تاریخ نجات»، اسلام را در چارچوبی مسیحی محدود و گرفتار می‌کنیم؟ و تَزْبُرُو کوشیده است به نحوی معقول و منطقی مراد خود از این اصطلاح و مدلول آن را در نظر خویش روشن کند (مثلاً در محیط فرقه‌ای، ص ۳۱) و نشان دهد که واژه نجات از این جهت، به معنای تعیین ویژگی این تاریخ نیست. در حقیقت به گفته و تَزْبُرُو (محیط فرقه‌ای، ص ۱۲۷) شاید دقیق‌تر این است که تاریخ نجات اسلامی را «تاریخ منتخب»<sup>\*</sup> بخوانیم، چرا که صورت‌بندی اولیه آن فارغ از دغدغه‌های فرجام‌شناختی<sup>\*\*</sup> است. روشن است که در نظر و بیان و تَزْبُرُو واژه نجات در اصطلاح تاریخ نجات ضرورتاً بار معنایی مسیحی ندارد، بلکه این واژه را در سطحی دیگر می‌توان صرفاً اصطلاحی فنی درباره آثاری دانست که به ارائه سند برای آنچه می‌توان صرفاً تاریخ مقدس، یعنی تاریخ ارتباط انسان با خدا و بالعکس خواند، ملتزم‌اند. بار فکری Heilsgeschichte<sup>\*\*\*</sup> را به نفع نوع ادبی به سادگی می‌توان کنار گذاشت. در مطالعات توراتی و میشنایی<sup>\*\*\*\*</sup> تحلیل ادبی «تاریخ نجات» به نحو کاملی انجام

#- election history

##- eschatological concerns

\*\*\*- Heilsgeschichte واژه‌ای آلمانی، معادل با همان تاریخ نجات (salvation history) است. این اصطلاح را بنیان‌های کتاب مقدس (Biblical Theology movement) در توصیف تورات و انجیل به کار می‌بردند. مرادشان این است که این دو کتاب بیان‌کننده تأثیر نجات بخش خداوند در حوادث تاریخ است (مترجم).

####- Mishnaic

میشنا مجموعه‌ای از روایات شفاهی (بخشی از تلمود) است، که هرچند همچون تورات

گرفته است. آثار مکتوب بولتمان و نوسنر نخستین نمونه‌های روشن آن‌اند.<sup>۱۴</sup> چنین مکتوباتی تماماً با این گزاره می‌آغازند که آثار ادبی "تاریخ نجات"، هرچند خود را معاصر با زمان وقوع حوادث ثبت شده نشان می‌دهند، اما در واقع بسیار متأخرتر از آن حوادث‌اند و این می‌رساند که آن گزارشها را مطابق با اندیشه‌ها و دیدگاه‌های دوره‌های بعد نوشته‌اند تا با اغراض و مقاصد آن عصر مطابق افتند. تاریخ واقعی، یعنی «آنچه واقعاً روی داده است» جملگی در تفسیر و تأویل متأخر گنجانیده شده است و اگر نگوییم به کلی، تقریباً از آن تفکیک‌ناپذیر است. در اینجا این پرسش بجا و مرتبط است که آیا "ذره‌ای حقیقت تاریخی" در پس این امر نهفته است یا نه؛ یعنی آیا حرکتها و حوادثی تاریخی وجود داشته‌اند که این روایات منقول فارغ از آنها شکل گرفته و بنابراین، آن حوادث هسته اصلی نقل و گزارش قرار گیرند؟ مشکل واقعی اینجاست که حتی اگر به وجود چنین هسته اصلی تاریخی اذعان کنیم، آیا تعیین دقیق و استخراج آن اطلاعات تاریخی ممکن است؟ و نژبرو و تلویحاً در آثار خود اظهار می‌کند که به گمان او، دست‌کم در بیشتر موارد این امر ناممکن است.<sup>۱۵</sup> منقولات ما، آثار وجودی اندیشه و اعتقاد نسلهای متأخر است.

این بینش اساسی راجع به سرشت منابع، در مطالعات اسلامی به کلی جدید نیست. گلدتسیهر\* و حتی بیش از او، شاخ\* در یافته بوده‌اند که منقولات روایی را به حضرت محمد نسبت داده‌اند و آنها را در تأیید نظریات فقهی یا کلامی مطرح شده در دوره‌های بسیار متأخر به کار برده‌اند؛ در آن دوره‌ها همگان در جست‌وجوی تأییدی برای این گونه نظریات فقهی یا کلامی از درون متونی به نام "سنت" بودند. پس از یوزف شاخ، چنین دیدگاهی ویژگی جدایی‌ناپذیر مطالعات اسلامی شد، اما لوازم و نتایج چنین بینشی را باید رقیق کرد یا به کلی نادیده گرفت. این نکته‌ای است که خود شاخ در

و حیاتی شمرده نمی‌شود، در کنار آن برای خود جایی باز کرده است (مترجم).

#- Ignaz Goldziher

##- Josef Schacht



آخر عمرش به روشنی مطرح می‌کند.

«اما یک چیز مرا نگران می‌کند. این خطر وجود دارد که ثمره کار دانشمندان اسلامی و محصول تلاش عظیم ایشان در نسل‌های گذشته، به جای آن که تکامل یابد و نقطه عزیمت پژوهش‌های جدید قرار گیرد، ممکن است به سبب نوعی کاهلی فکری<sup>۱۶</sup>، رفته رفته فروکش کند و ارزش و اهمیت واقعی‌اش را از دست بدهد، یا حتی کسانی که هیچ سهمی در ایجاد و تحصیل آن نداشته‌اند، آن را کنار بگذارند. در گذشته این امر در کار گل‌دزهر روی داده است... و بار دیگر امروزه با توجه به نتایجی که از تحقیق انتقادی راجع به تاریخ فقه اسلامی به دست آمده، روی داده است.»<sup>۱۶</sup>

به نظر من، این "تبلی روشنفکرانه" روی دیگر سکه تمایل به ارائه نتایج محصل تاریخی است که می‌خواهد آرزوی بیان "آنچه واقعاً روی داده است" را برآورده کند.<sup>۱۷</sup> روشن‌ترین مثال‌های چنین تمایلی را می‌توان در نوشته‌های سه تن [از محققان غربی] یافت: ویلیام مُتنگمری وات هنگام معرفی «منابع مورد استفاده ابن اسحاق [در کتاب سیره‌اش]» کار یوزف شاخست را تحریف می‌کند و می‌کوشد که از نتایج کار شاخست علیه مواضع متأخر خود او بهره‌گیرد؛<sup>۱۸</sup> یزگین<sup>۱۹</sup> و ابوت<sup>۲۰</sup> نیز طرح و نقشه‌های مفصلی به میان می‌آورند تا دیدگاه‌های شاخست را نقض کنند و حتی آن را فاقد هرگونه شاهد عینی<sup>\*\*</sup> نشان دهند. یزگین به‌ویژه، تمایل روشنی دارد که آثار و منابع اسلامی را متقدم‌تر از زمان احتمالی‌شان تاریخ‌گذاری کند، بی‌آن‌که توجیه روشنی برای این کار - مثلاً در خصوص آثار ابن عباس - ارائه دهد.<sup>۲۱</sup>

استدلال و تزیرو، اما، این است که ما نمی‌دانیم، و شاید هیچ‌گاه نتوانیم دریابیم، که واقعاً چه روی داده است؛ همه آنچه مقدور ماست این است که بدانیم به اعتقاد نسل‌های متأخر - آن چنان که در "تاریخ نجات" ثبت شده - چه اتفاق افتاده است. تحلیل ادبی چنین منابعی بر ما آشکار می‌کند که آن مردم با چه مؤلفه‌ها و عناصری گزارش‌های خود را

#- intellectual laziness

## tangible

تهیه و تولید می‌کردند، و دقیقاً نشان می‌دهد که آنان بر سر چه مطلبی استدلال و برهان اقامه می‌کردند. اما تحلیل ادبی از "آنچه روی داده است" چیزی به ما نخواهد گفت (گویانکه نمی‌توان امکان فحوای تاریخی چنین مطالعاتی را به کلی نادیده گرفت، که این امر یقیناً در حیطه کار ونزبرو نیست).

به اعتقاد ونزبرو، "تاریخ نجات اسلامی"، آن‌گونه که امروز به دست ما رسیده است، چیزی فراتر و خاص تر از اثبات اعتقاد به حقانیت تجلی الهی (theophany) است. این تاریخ باگزینش و گزینش از مجموعه‌ای کهن از موضوعات یهودی-مسیحی، دین عربی خاصی را صورت‌بندی کرده است که آغاز آن را بتوان در عربستان قرن هفتم قرار داد. ونزبرو در ابتدای کتاب مطالعات قرآنی شواهد فراوانی از قرآن ذکر می‌کند، دال بر این نظر که صرف مفاهیم آنها در قرآن نشان می‌دهد که در بافتی کاملاً یهودی-مسیحی قرار دارند؛ نمونه‌هایی از قبیل سیر نبوت که به خاتم النبیین می‌انجامد، توالی کتابهای آسمانی، مفهوم جوامع و اقوام نابود شده، و مضامین داستانی مشترک. چنین مقایسه‌ای، از یک جهت، همان پیش فرض روش شناختی است که ونزبرو با طرح این سؤال در کتابهایش در صدد اثبات آن است: آیا با چنین فرضی داده‌های ما هماهنگ می‌شوند؟ در عین حال می‌پرسد: چه شاهد دیگری در فرایند تحلیل برای تأیید و تبیین بیشتر این فرض، پیدا می‌شود؟<sup>۲۲</sup> چنین رهیافتی مشابه با دیدگاه هری ولفسن است که از روش تجربی "حدس و تأیید"<sup>\*</sup> استفاده می‌کند.<sup>۲۳</sup> برخی منتقدان این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا تلقی اسلام به عنوان بسط و امتدادی بر سنت یهودی-مسیحی صحیح است؟ اما تا هنگامی که شواهد و نتایج عرضه شده در کتابهای ونزبرو را ارزیابی و سنجش نکنیم، نمی‌توانیم این پرسش را موجه بدانیم. پرسش اصلی همواره باید چنین باشد: آیا تحلیل داده‌ها، آن فرض را تأیید می‌کند؟ انتقاد کردن از پیش فرض و نادرست خواندن آن، همان گم کردن سوراخ دعاست. در ارزیابی کار، نخست باید فرضهای روش شناختی آن کار را پذیرفت و سپس نتایج نهایی را سنجید.

## رهیافت و تزیرو به منابع

چارلز آدمز احساس مشترک بسیاری از قرآن پژوهان را در این جملات خلاصه کرده است: «موضوعاتی از قبیل شکل‌گیری متن قرآن، تقویم و ترتیب زمانی مطالب قرآن، تاریخ متن، اختلاف قرائات، ارتباط قرآن با متون پیش از خود، و مسائل فراوان دیگری از این دست، به طور کامل بررسی شده‌اند.»<sup>۲۴</sup> اما و تزیرو روشن ساخته است که در واقع ما تنها بر پوسته بیرونی این مباحث خراشی ایجاد کرده‌ایم. به گفته وی، همه مطالعات گذشته [محققان غربی] به داده‌های هنجاری\* همان سنت منقول تن در داده‌اند. مشخصه اصلی این مطالعات عبارت است از: «روشی سراپا اثباتی: یعنی جهد بلیغی می‌شود تا تکلیف هر امری را پس از ظهور اسلام در میان اعراب روشن و توصیف کنند...» (محیط فرقه‌ای، ص ۲). کار و تزیرو این بوده که همان شک سالم و مفیدی را که در مطالعات جدید توراتی و انجیلی (و به طور کلی در مطالعات جدید تاریخی ایجاد شده است به پژوهشهای اسلامی و قرآنی کشانیده است تا آن را جانشین آن اثبات‌گرایی\*\* کند. یادآوری این نکته در اینجا مناسب است که اثر بسیار ستودنی ریچارد پل<sup>۲۵</sup>، با آن که ظاهراً از روش‌شناسی توراتی-مسیحی مبتنی فرضیه مستند\*\*\* بهره می‌گیرد، اما در واقع در گزارشهای سنتی راجع به نزول و جمع و تدوین قرآن، سر سوزنی بر مفاهیم ضمنی نمی‌افزاید؛ ریچارد پل اندیشه‌های نزول ترتیبی وحی و جمع و تدوین قرآن پس از رحلت حضرت محمد(ص) را (بر مبنای نظرات رایجی که بیشتر قرآن پژوهان غربی پذیرفته‌اند)، برگرفته و آنها را طابق النعل بالنعل بر متن قرآن تطبیق داده است. اما مقصود اصلی از به‌کارگرفتن روش‌شناسی‌های جدید توراتی و انجیلی باید این باشد که آدمی خود را از فرضیات کهن و سنتی برهاند و فرضهای جدیدی را به کار ببرد. ریچارد پل چنین کاری نمی‌کند؛ در واقع او یکسره با پیش‌فرضهای موجود در سنت اسلامی کار

#- normative data

##- positivism

###- Documentary Hypothesis

می‌کند. این مدّعی و نّزبرو را که «پژوهش در [قرآن به مثابه منبعی که قابلیت تحلیل با ابزارها و فنون نقد توراتی و انجیلی را دارد امری بی سابقه است» (مطالعات قرآنی، ص IX) دست‌کم با استناد به کار ریچارد بل، قطعاً نمی‌توان مورد تردید قرار داد.<sup>۲۶</sup>

ونّزبرو همچنین کوشیده است برای آزاد ساختن قرآن پژوهی از گرایش صرفاً بنیادگرایانه<sup>۲۷</sup> بیشتر پژوهندگان جدید آن راهی نشان دهد. در این گرایش، همواره به دنبال منظور یا معنایی «اصلی و اولیه» می‌گردند، اما دست آخر این تلاش بیهوده و بی‌معنی می‌ماند. دو عامل اصلی که از روش‌های پیشین در اسلام پژوهی تفکیک ناپذیرند، به ویژه، علّت ایجاد چنین وضعیتی در تحقیق و پژوهش‌اند. نخست آن‌که رهیافت تاریخی-فقه اللغوی به اسلام در زنجیره‌ای از حدس و تصورات موشکافانه برخی از مروّجان این رهیافت گرفتار مانده است. در بیشتر موارد، امروزه چندان محقق فعلی نداریم که بتواند با چالاکي تمام در همه زمین‌های دینی غربی و با اطلاع از زبان‌های مورد نیاز آن کار کند.<sup>۲۸</sup> محققان بر این باورند که تبخّر و دانش کافی نسبت به زبان عربی و عربستان قرن هفتم میلادی آنان را در فهم و شناخت آغاز اسلام کفایت می‌کند.<sup>۲۹</sup> آرا و نظریات کسانی چون سرجینت\* نیز چندان تفاوتی با این رهیافت ندارد. وی می‌کوشد از اندیشه تأثیرپذیری اسلام از عربستان جنوبی [= یمن] پیش از اسلام دفاع کند، اما در عمل، عنصر یهودیت را از ساکنان آن منطقه حذف می‌کند.<sup>۳۰</sup>

آن روش فقه اللغوی یادشده همچنین متأثر از روش دومی بوده است که درون خود، مطالعات اسلامی با قالب بنیادگرایانه‌اش را به سکون و رکود کشانیده است. این رهیافت مسالمت جویانه\*\*\* که به تعبیر چارلز آدمز، هدفش رسیدن به «درک و فهم بیشتری از دیانت اسلامی و ترویج نگرشی جدید در باب آن»<sup>۳۱</sup> است، بدین نتیجه تلخ و ناگوار انجامید که بیشتر محققان نسبت به پی‌گیری کامل و نهایی اندیشه‌ها و نتایج خود بی‌میل و ناراضی‌اند. مشکل اساسی هر رهیافتی به اسلام، که دغدغه «شناخت دین و اعتقاد

#- Serjeant

##- irenic

انسانهایی دیگر<sup>۳۲</sup> را دارد، وقتی نمایان می‌شود که با ابعاد تاریخی دینی که خود را در آن تاریخ سهیم می‌داند، رویارو شود.<sup>۳۳</sup> به نظر می‌آید رهیافت مسالمت جویانه که می‌خواهد نسبت به «دین و اعتقادات دیگر» صادق و وفادار بماند، در اجتناب از طرح این پرسش اساسی که «چگونه ما می‌فهمیم؟» محکوم به شکست و نابودی است. تحلیل و تزیرو از ویژگی اساسی قرآن، برآورد او از مشکلات موجود در این دو نگرش نسبت به قرآن را نشان می‌دهد. او چهار درون‌مایه اصلی را در رسالت قرآن برمی‌شمارد که همگی از «چارچوب سنتی نظام توحیدی»<sup>۳۴</sup> اند (مطالعات قرآنی، ص ۱): کیفر و پاداش الهی؛ آیت و نشانه الهی؛ آوارگی و هجرت الهی؛ و عهد و میثاق الهی. و تزیرو می‌گوید که این درون‌مایه‌ها «پی درپی مورد اشاره قرار می‌گیرند، اما به ندرت انکشاف می‌یابند» (مطالعات قرآنی، ص ۱)، و این امر سبب شده است که در سراسر آثارش بر یکی از ویژگی‌های اساسی درباره قرآن، در نظر وی، تأکید فراوان باشد: آن ویژگی سبک «رجوعی»<sup>۳۴</sup> قرآن است. فرض بر این است که خواننده قرآن قادر است جزئیات و حلقه‌های مفقود هر یک از قصص و ماجراها را خود پُرکند. این امر بیش از هر چیز در خصوص کتاب تلمود صادق است که در آنجا نیز فرض می‌شود که همگان از معلومات مناسبی در باب نقلهای توراتی برخوردارند، یا آن که این امر با حداقل عبارات ادا می‌شود. آن زمان که اسلام پس از گسترش و نفوذ اعراب در خارج از مرزهای موطن خود، با موجودیتی مستقل و هویتی ثابت و استوار (و مبتنی بر ساختاری سیاسی) شکل گرفت، مطالب قرآنی از محیط فکری اولیه خود جدا شد و [بدین سبب] به شرح مکتوب نیازمند گردید؛ شروحنی که در قالب تفسیر و سیره تدوین می‌شوند.

دو نمونه از مثال‌هایی که و تزیرو در آن باره بحث کرده است، دیدگاه او را در باب ویژگی «رجوعی» قرآن روشن می‌کند. روشن‌ترین مثال، قصه یوسف و ذکر «برادر دیگر» در آیه ۵۹\*\*<sup>۳۵</sup> سوره یوسف است (مطالعات قرآنی، ص ۱۳۴؛ محیط فرقه‌ای، ص ۲۴-۲۵)،

#- traditional stock of monotheistic imagery

\*\*\*- «وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ مِنْ هَاهُنَا حَتَّىٰ نَأْتِيَ بِلِقَاءِ رَبِّنَا»

که این قسمت معادل و همتای روایت تورات در سفر پیدایش (باب ۴۲؛ آیات ۳-۱۳) است. داشتن معلومات و آگاهی از روایت این بخش از تورات را برای خوانندگان قرآنی آن آیه مفروض انگاشته‌اند، زیرا در آیات قبل و در مواضع دیگر قرآن به بنیامین و ماندن او در خانه به دلیل نگرانی یعقوب در خصوص سلامتی او هیچ اشاره‌ای نشده است. اگر کسی نخست از مطالب تورات در این قصه آگاهی نداشته باشد، این جمله یوسف در قرآن که می‌گوید «برادر پدری‌تان را نزد من بیاورید»، با رجوع به هیچ قسمتی از بافت قرآن برای وی روشن نخواهد.

مثال دوم مربوط است به رضایت خاطر ابراهیم از ذبح فرزندش که قرآن تأثیر شگرف و دراماتیک روایت تورات از این ماجرا را تغییر می‌دهد، چه در نقل تورات، فرزند ابراهیم نمی‌داند که باید قربانی شود (نگاه کنید به محیط فرقه‌ای، ص ۲۴). در اینجا مسأله قدری پیچیده‌تر است، زیرا سنت تفسیری یهودی در اینجا احتمالاً نقش ایفا می‌کند. بررسی‌های گِزا وِرمِس<sup>۳۵</sup> روشن می‌کند که بسیاری از روایات یهودی (و مسیحی) این داستان را چنان تعدیل و تنظیم کرده‌اند که اسحاق [ذبیح\*] از قربانی شدن خود پیش از وقوع آن ماجرا نیک آگاه باشد تا بر میل و رضایت خاطر اسحاق از قربانی شدن خویش تأکید ورزند. این سنت تفسیری یهودی نیز مد نظر بوده است. در این سنت، نخست چنین فرض می‌شود که اصل داستان ذبح برای خواننده روشن است و اهمیت ابراهیم بر هر که تورات را بخواند آشکار خواهد شد؛ بنابراین، توجه و تأکید اصلی بر نقش اسحاق است، اما یقیناً نه به قیمت حذف جایگاه ابراهیم. دیدگاه قرآن نیز چنین است. شناخت روایت توراتی [و سنت یهودی] مفروض است؛ اما محل رجوع، روایات تفصیل یافته از داستان ذبح است [، نه خود متن تورات]. ویژگی رجوعی بودن قرآن، نقص و نقطه ضعف آن نگرشی را آشکار می‌کند که قرآن را اصطلاحاً "منحصراً عربی" می‌بیند و می‌کوشد زمینه یهودی-مسیحی آن را یکسره نادیده انگارد.<sup>۳۶</sup>

\*- در روایت توراتی، فرزند ذبیح ابراهیم، اسحاق است و در روایت غالب اسلامی، اسماعیل. (مترجم)

این تصور که قرآن دارای سبکی رجوعی است، همچنین وُتْزِیْرُو را به این فرض می‌کشاند که آنچه در اسلام با آن سروکار داریم، نهضتی فرقه‌ای است که یکسره درون "محیط فرقه‌ای" یهودی-مسیحی واقع است (مطالعات قرآنی، ص ۲۰؛ نیز محیط فرقه‌ای، ص ۴۵). همانندی‌ها میان متون قرآنی و قُمرانی، در عین آن که ضرورتاً نوعی استقلال را نشان نمی‌دهند، اما مسلماً همان روند شاخ و برگ دادن متن تورات و سازگاری با مقاصد فرقه‌ای را اثبات می‌کنند.<sup>۳۷</sup> آثار و منابع درونی محیط فرقه‌ای را باید در سنت ادبی هر دو [کتاب] در نظر گرفت.

بنابراین، به نظر وُتْزِیْرُو، قرآن سندی تشکیل یافته از فقراتی رجوعی به‌شمار می‌آید که در چارچوب مجادلات فرقه‌ای یهودی-مسیحی شکل گرفته‌اند و با کمک قواعدی ادبی در کنار هم گردآمده‌اند (مثلاً کاربرد کلمه "قُلْ" (مطالعات قرآنی، ص ۱۲ به بعد، نیز ص ۴۷-۴۸)، قواعد حکایت و نقل<sup>\*</sup> (مطالعات قرآنی، ص ۱۸ به بعد)، و تقارن و تلفیق نقلهای مشابه از قصه‌ها که وُتْزِیْرُو آنها را «اختلاف نقل<sup>\*\*</sup>» می‌نامد (مطالعات قرآنی، ص ۲۰ به بعد) و ممکن است از یک نقل واحد اصلی و به سبب تغییر و تنوع در نقل و انتقال شفاهی آن که سیاق کاربرد آن عبادی<sup>\*\*\*</sup> بوده (مطالعات قرآنی، ص ۲۷) حاصل آمده باشد). کاملاً روشن است که در اینجا وُتْزِیْرُو در تجزیه و تحلیل خود راجع به کتاب آسمانی مسلمانان روشهای خاص متعددی (مانند تحلیل صورت، و تحلیل قالب شفاهی) را به کار می‌گیرد که اولاً و بالذات در حوزه‌های خارج از اسلام - و اساساً در مورد تورات و انجیل - مطرح و پیاده شده‌اند.

جالب توجه آن که تحلیل وُتْزِیْرُو آشکار می‌کند که قرآن صرفاً «گرده‌برداری از قالبهای معین گذشته» (مطالعات قرآنی، ص ۳۳) نیست؛ یعنی این کتاب تنها درصدد بیان تورات و انجیل به زبان عربی، و سازگار شده با محیط عربستان نیست. زیرا در قدم اول،

#- narrative conventions  
 ##- variant traditions  
 ###- liturgical

قرآن از درون مایه حاضر و آماده\* که سنت و رویه انجیل شده، و نیز از به کارگیری انجیل از متن عبری تورات تبعیت نمی‌کند؛ بلکه در واقع به دلیل موضع جدلی که خاستگاه قرآن است، تلاش روشنی صورت می‌گیرد که قرآن از وحی و آیین موسوی جدا گردد. این کار با توسل به روشهایی از قبیل [تفاوت در] نحوه وحی و تأکید بر عربی بودن زبان قرآن انجام می‌پذیرد.

به نظر و نژاد پرو قطعیت نهایی و تثبیت\*\* متن قرآن قدم به قدم با شکل‌گیری جامعه همگام است (مطالعات قرآنی، ص ۵۱). پیش از تثبیت و مهار کامل و قاطعانه قدرت سیاسی، نه یک متن نهایی و ثابت از کتاب آسمانی مورد نیاز بود و نه این امر به طور کامل امکان‌پذیر بود؛ بدین سان، پایان قرن دوم هجری / قرن هشتم میلادی از نظر تاریخی زمان مساعدی بود که آن سنت شفاهی و عناصر دینی\*\*\* گردآوری شود، که از این رهگذر، متن مقدس رسمی\*\*\*\* ثابت و نیز مفهوم عینی و فعلی "اسلام" شکل نهایی گرفت.<sup>۳۸</sup> و نژاد پرو به دفعات خاطر نشان می‌کند که این دوره زمانی مصادف است با اوج پیشرفت و شکوفایی عربی ادبی<sup>۳۹</sup>. در کتاب مطالعات قرآنی شواهد بیشتری بر این دیدگاه، با تکیه بر "تحلیلی گونه شناختی"\*\*\*\* از تفسیر قرآن ارائه شده است (نگاه کنید به مطالعات قرآنی، ص ۴۴ و فصل ۴). در اینجا نیز بار دیگر، منبع الهام و مفاد اصلی رهیافت و نژاد پرو به پژوهشهای جدید در تورات و انجیل پیوند می‌خورد؛ کسانی چون گِزا و ریمس و رافائل لوئو\*\*\*\*\* همواره تأکید می‌کرده‌اند که باید از غارت آثار تفسیری، ترجمه‌های یونانی و آرامی تورات و انجیل، و مانند آن به منظور یافتن مؤیدی بر احتجاج خود، دست برداشت. به عقیده ایشان، در واقع این متون را باید یکپارچه و کلی - با توجه به

#- fulfilment motif

##- canonization and stabilization

###- liturgical elements

####- canon of scripture

#####- typological analysis

#####- Raphael Loewe



یافت تاریخیِ تحریر و بافتِ ادبی‌شان - مطالعه و پژوهش کرد. ۴۰ تجزیه و تحلیل متون تفسیر قرآن در پنج سبب - نقلی، فقهی، متنی، بلاغی و بیانی، و تمثیلی\* - دوباره همان

\* - و تژیرو 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 نبوده 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 جست و جوگری 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 *يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ (بقره، ۱۸۹)* است که وی می‌کوشد پاسخ‌هایی تفصیلی درباب 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 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 *خمس مائة آیه من القرآن*، شامل سرعنوان‌هایی همچون ایمان، نماز، زکات، روزه، حج، جزیه، ارث، ربا، شراب، نکاح، طلاق، زنا، دزدی، قرض، معاملات و جهاد است. این ترتیب موضوعی عناوین مبین آن است که چه مطالبی از ارزش فقهی در قرآن برخوردار است.

سوم تفسیر متنی (masoretic) است. اساس این نوع تفسیر بر پایه توضیح واژگان، صرف و نحو و قراءتهای مختلف قرآن است. شاید قدیم‌ترین اثر از این دست، کتاب *معانی القرآن اثر فراء* باشد. دیگر آثار کمابیش مشابه عبارتند از *فضائل قرآن ابو عبید*، کتاب *الوجوه والنظائر* مقاتل بن سلیمان و *متشابهات 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 *مجاز 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 محض ناشی نشده است. رشد و تکامل این نوع تفسیر همزاد و همراه تکامل نظریه اعجاز قرآن و یافتن شواهد ادبی دال بر آن بوده است. تأویل مشکل القرآن از ابن قتیبه حلقه اتصال مهمی میان تفسیر بلاغی و بیانی قرآن - مبتنی بر تفصیل نحوی و تفسیری - و نظریه متأخر درباب اعجاز قرآن است.

پنجم تفسیر تمثیلی (allegorical) است که نظریات متغایر با اسلام در این نوع از تفسیر فرصت

دیدگاه اساسی را نشان می‌دهد. این گونه‌های تفسیری، روندی تکاملی تقریباً با همان ترتیب یاد شده در بالا داشته‌اند.

سیره‌نویسی، که به بیان و توضیح و تزیین در مطالعات قرآنی نسبتاً تفسیری\* بوده، نقش بسیار مهم‌تری در اسلام داشته است؛ سیره، شاهدی نقلی است بر نسخه اسلامی "تاریخ باز یافته". چشمگیرترین نکته در اینجا (محیط فرقه‌ای، فصل اول) تجزیه و تحلیلی است که و تزیین از بسیاری از مضامین و مندرجات سیره انجام می‌دهد و آنها را شرح و بسطی بر درون‌مایه‌های جدلی بیست و سه گانه‌ای می‌داند که در سنت و محیط فرقه‌ای خاورمیانه رایج بوده‌اند؛ موضوعاتی از قبیل پیش‌بینی [ظهور] حضرت محمد در متون مقدس یهودی؛ رد و انکار یهودیان نسبت به این پیش‌بینی؛ نقش ابراهیم و عیسی در الهیات نجات‌شناسی\*\* فرقه‌ای؛ و معاد. این مضامین تماماً در چارچوبی نقلی و داستانی مطابق با عربستان قرن هفتم میلادی بسط و تفصیل یافته‌اند، اما همگی موضوعاتی هستند که از دیرباز در میان گروه‌های فرقه‌ای در خاورمیانه مورد بحث و مناقشه بوده‌اند. تجزیه و تحلیل سیره، این ادعای اصلی و تزیین در هر دو کتابش را برجسته و هویدا می‌کند که «تبشیر و وعظ اسلامی\*\*\*» به شهادت خود، بیان و الگویی از روش توراتی و انجیلی\*\*\*\* است و آن را تنها از این رهگذر می‌توان مورد ارزیابی قرار داد» (محیط

بروز و ظهور می‌یابند. اثر صرفیانه 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 این چنینی بیشتر به نوعی تفسیر متنی می‌ماند که تا اندازه‌ای وابسته و تابع متن قرآن است (مترجم).

- #- exegetical
- ##- soteriology
- ###- Islamic Kerygma
- ####- Biblical dispensation

فرقه‌ای، ص ۴۵).

خوانندگان دقیق دو کتاب مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای درخواهند یافت که آثار و تئزبرو مسائل بسیاری را - دست‌کم در کشف لوازم این‌گونه پژوهشها - ناتمام باقی می‌گذارد. برای آشکار ساختن و، در واقع، سنجش صحت و اعتبار رهیافت و تئزبرو، هنوز نیازمند تحلیل‌های دقیق و جزئی بسیاری از متون مربوطه هستیم. به نظر من، دستاورد و تئزبرو، ارائه مسیری جدید بود که مطالعات اسلامی می‌تواند برای تجدید حیات خود در پیش گیرد؛ او مسیر را در پهنه عریضی نمایان کرد، اینک می‌باید حدود و ثغور آن را مشخص کرد.<sup>۲۱</sup>

برخی از ناقدان و تئزبرو با استناد به جملات متعددی در کتاب مطالعات قرآنی کوشیده‌اند روشهای وی را که تعیین‌کننده نتایج اوست مورد خدشه قرار دهند (البته و تئزبرو خود به این نکته اشاره کرده است).<sup>۲۲</sup> جی بولاتا در نقد و معرفی خویش از کتاب مطالعات قرآنی قصه را چنین طرح می‌کند:

و تئزبرو در صفحه ۹۱ کتاب می‌گوید: «نتایج در هر حال، همان قدر مقید و برآمده از روش هستند که از داده‌ها و اطلاعات.» اگر این سخن درست باشد و اگر داده‌ها و اطلاعات و تئزبرو با وجود گزینشی بودن شان ایجاد وثوق و اطمینان کنند، یک علامت سؤال بزرگ در برابر روش او و میزانی که این روش، نتایج وی را مقید می‌کند باقی می‌ماند.<sup>۲۳</sup>

فضل‌الرحمان نیز در کتاب خویش مضامین اساسی قرآن نکته مشابهی را درباب روش و تئزبرو مطرح می‌کند:

مخالفتهای من با و تئزبرو آن اندازه زیاد است که شمار آن‌ها را تنها با خواندن کتاب من و او شاید بتوان دریافت. (اما من دست‌کم با یکی از نقطه نظرات وی هم عقیده‌ام: «روشی که در تحلیل مورد قبول قرار می‌گیرد، تا حد زیادی تعیین‌کننده نتایج خواهد بود.» [ص ۲۱]). من به جلد معتقدم که این نوع پژوهش قرآنی [یعنی تطبیق و مقایسه با یهودیت و یامسیحیت] می‌تواند بی‌اندازه سودمند باشد، هر چند مجبور باشیم به نزد

گایگر\* و هرشفلد\*\* [! و نه اشپایر\*\*\*؟! بازگردیم تا به درستی دراییم که فایده این روش وقتی به طور مناسبی به کار گرفته می‌شود چه قدر است. ۲۴.

مراد فضل‌الرحمان در اینجا از کلمه روش چیست؟ آیا می‌خواهد تلویحاً بگوید: خوب، بله، و نثر پرو روشی دارد و همین مایه شکست و اشتباه او شده است؛ من هیچ روشی ندارم و بنابراین هیچ [فرضی] بر داده‌ها و اطلاعات تحمیل نمی‌کنم؟ من تردید دارم که فضل‌الرحمان خواهان ساده لوحی روش‌شناختی باشد. به احتمال بیشتر، مقصود فضل‌الرحمان این است که: و نثر پرو روش خاص خود را دارد و من نیز روش خود را؛ اما روش من صحیح است. اینکه روشهای فضل‌الرحمان (و تقریباً تمام قرآن‌پژوهان دیگر) در مطالعات شان، از قضا بیشتر روش‌های سنتی تاریخی-کلامی است، حقیقتی است که باید آن را به رسمیت شناخت؛ درست عین این حقیقت که و نثر پرو روشهای ادبی را در پژوهش خود به کار می‌برد. اگر بناست که اسلام‌پژوهی، تلاشی علمی و تحقیقی باقی بماند و اندکی از درستی انسجام فکری‌اش را حفظ کند، نخست می‌باید از نظر روش‌شناسی مورد بررسی و ایضاح قرار گیرد و سپس مستعد شود که دیگر روشهای تحقیق در این موضوع را معتبر شمارد. این بدان معنی است که در مطالعات اسلامی باید دعاوی صدق خود دین را از آرای ذهنی [مبتنی بر] روشهای مختلف جدا کرد، زیرا "حقیقت" اصیل و اولیه از دسترس رویه و روشهای ما خارج است. در جست‌وجوی معنای "حقیقی" اسلام باقی ماندن و خود را برای آزاد کردن از، مثلاً تقدم تاریخ<sup>45</sup> در حوزه مطالعات اسلام، مهیا نساختن، بدون تردید ناقوس مرگ کوششی ذاتاً حیاتی و پرشور در فعالیت فکری بشر را خواهد نواخت.



#- Geiger

##- Hirschfeld

###- Speyer

1- John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 116-117.

همچنین نگاه کنید به نقد و معرفی و تئزبرو از کتاب هاجریسم:

Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: the Making of Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [از این به بعد BSOAS] 41 (1978) pp. 155-156.

دیگر نقد و معرفی‌های جالب از این کتاب به قلم این محققان است:

J. van Ess, in *The Times Literary Supplement*, Sept. 8, 1978, pp. 997-998. N. Daniels in *Journal of Semitic Studies* [از این به بعد JSS] 24 (1979) pp. 296-304.

و برای نمونه‌ای خوب از استدلال به منابع بیرونی، این کتاب را مقایسه کنید با مقاله:

M. A. Cook, "The Origins of *Kalam*" *BSOAS* (1980) pp. 32-43.

نیز نگاه کنید به:

Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); به ویژه فصل اول; Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A source-critical study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); and his *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

۲- این مؤلف خود اذعان دارد (پاورقی بعد را ببینید) که این سبب نزول در تاریخ طبری نیامده است؛ این امر می‌بایست مؤلف را در خصوص اطلاعاتی که در اختیار دارد محتاط می‌کرد. لازم به یادآوری است که طبری خود تفاوت میان تفسیر و تاریخ را به رسمیت شناخته است.

3- Fred McGraw Donner, "Mecca's Food Supply and Muhammad's Boycott," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20 (1977) pp. 249-266.

مثالی دیگر با اندکی تفاوت از نمونه بالا این مقاله آری زین است:

Uri Rubin, "Abu Lahab and Sura CXI," *BSOAS* 42 (1979) pp. 13-28. به ویژه سه صفحه.

نخست مقاله

در باره اسباب النزول نگاه کنید به این مقاله من:

A. Rippin, "The exegetical genre *asbab al-nuzul*: a bibliographical and terminological survey," *BSOAS* 48/1 (1985).

4- *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).

نقد و معرفی‌هایی که بر این کتاب نوشته شده‌اند اینها هستند:

*Bibliotheca Orientalis* [از اینجا به بعد] BO 35 (1978) pp. 349-353 (van Ess); *BSOAS* 40 (1977) pp. 609-612 (Ullendorf); *Der Islam* 55 (1978) pp. 354-356 (Ruri Paret); *Journal of the American Oriental Society* [از اینجا به بعد] JAOS 100 (1980) pp. 137-141 (William Graham); *Jewish Quarterly Review* [از اینجا به بعد] JQR 68 (1978) pp. 182-184 (Nemoy); *Journal of the Royal Asiatic Society* [از اینجا به بعد] JRAS (1978) pp. 76-78 (Serjeant); *JSS* 24 (1979) pp. 293-296; *Muslim World* [از اینجا به بعد] MW 67 (1977) pp. 306-307 (Issa J. Boullata); *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft* [از اینجا به بعد] ZDMG 128 (1978) p. 411 (Wanger); *Theologische Literaturzeitung* 105 (1980) pp. 1-19.

5- *The Sectararian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, (Oxford: Oxford University Press, 1978).

نقد و معرفی هایی که بر این کتاب نوشته شده اند اینها هستند:

*BSOAS* 43 (1980) pp. 137-139 (van Ess); *Journal of the American Academy of Religion* [از اینجا به بعد] JAAR 47 (1979) pp. 459-460 (Martin); *JSS* 26(1980) pp. 121-123 (Andrew Rippin); *Der Islam* 57 (1980) pp. 354-355 (Madelung); *BO* 37 (1981) pp. 97-98 (Juynboll); *JRAS* (1980) pp. 180-182 (Cook); *ZDMG* 130 (1980) p. 178 (Nagel).

۶- به ویژه نگاه کنید به نقد و معرفی و تزیرو از کتاب فان اس در زیر:

Review of Josef van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, *BSOAS* 43 (1980) pp. 361-363.

۷- نگاه کنید به محیط فرقه ای، ص ۵۸-۵۹؛ کرون و کوک، هاجریسم، ص ۱۸-۱۷.

۸- نمونه آن دو تفسیر منسوب به کلبی و مقاتل اند. و تزیرو به دلایل متعددی که در مطالعات قرآنی ارائه می دهد نتیجه می گیرد که فرم و قالب این متون آن گونه که امروز در دسترس ما هستند، احتمالاً مربوط به دوره ای متأخرتر از زمان حیات این مؤلفان فرضی [کلبی و مقاتل] است.

۹- نمونه آن کتاب فقه اکبر نخست [از ابوحنیفه] و رساله حسن بصری است. نگاه کنید به مطالعات قرآنی، ص ۱۶۰-۱۶۳.

۱۰- نگاه کنید به نقد و معرفی و تزیرو از کتاب نبیه ابوت در زیر

Review of Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II, Qur'anic Commentary and Tradition*, *BSOAS* 31 (1968) pp. 613-616.

و مقایسه کنید با این مقاله گرومان:

A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'ans," *Der Islam* 33 (1957) pp. 213-231.

البته دغدغه اصلی گرومان در این مقاله آن است که بر مشکل تاریخ‌گذاری مخطوطات قرآنی تأکید ورزد.

11- John Burton, *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

و نگاه کنید به نقد و معرفی و تزیرو از این کتاب جان برتن در: BSOAS 41 (1978) pp. 370-371

12- Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974), p. 328.

13- H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London: Athlone Press, 1978), pp. 65-66.

۱۴- بنگرید به نقد و معرفی و تزیرو از کتاب‌های نوسنر و شاگردان وی در:

BSOAS 39 (1976) pp. 438-439 & BSOAS 43 (1980) pp. 591-592. BSOAS 41 (1978) pp.

368-369 (Zahavy); BSOAS 42 (1979) pp. 140-141 (Green); BSOAS 43 (1983) pp.

592-593 (Gereboff).

مهم‌ترین اثر رُذلف بولتمان نیز این کتاب است:

Rudolf Bultman, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh, 2d ed. (Oxford: Blackwell, 1968).

نوشته‌های نوسنر به قدری زیاد است که عملاً گزینش یکی از آنها ناممکن است؛ اما این مقاله سودمندترین آنهاست:

J. Neusner, "The Study of Religion as the Study of Tradition in Judaism" in *Methodological Issues in Religious Studies*, ed. Robert D. Baird (Chico, Calif.: New Horizons Press, 1975), pp. 31-48.

۱۵- کارهای نوسنر، از جهتی دیگر، ظاهراً چنین القا می‌کنند که بخشی از اطلاعات تاریخی دست‌یافتنی (و رهاشدنی) است. منظورم به روشنی دغدغه‌های اصلی نظریه هرمنوتیکی فی‌المثل هانس گئورگ گادامر در حقیقت و روش (نیویورک: سیبوری، ۱۹۷۸) علیه اریک د. هرش در اعتبار در تأویل (نیوهیون: انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۶۷) است.

16- Joseph Schacht, "The Present State of Studies in Islamic Law," *Atti del terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Naples: Instituto Unversitario Orientale, 1967), p. 622.

شاخت نتیجه می‌گیرد: «من به جد اطمینان دارم که صلاحیت علمی محققان فقه اسلامی - فقیه باشند یا مستشرق - انحرافی گذرا بیش نیست.»

۱۷- همچنین برای نمونه‌ای متغایر از این تمایل (یا نیازا) عمومی به یافتن "جزء آخر" و رفع همه ابهامها نگاه کنید به:

F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), chapter 3; idem, *The Sense of an Ending* (New York: Oxford University Press, 1967).

18- W. Montgomery Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London and New York: Oxford University Press, 1962) pp. 23-24.

وات از کارل هاینریش بکر (C.H. Becker) در موافقت با لامنس (Lammens) چنین نقل می‌کند: «... سیره منبع مستقل تاریخی نیست، بلکه مجموعه‌ای از داده‌های حدیثی است که ترتیب تاریخی یافته‌اند» (ص ۲۳). آن‌گاه بر این سخن چنین جمله می‌برد: «در زمانی که بکر این جمله را نوشته است، اثر مهم یوزف شاخست دربارهٔ احادیث فقهی چاپ شده بود... شاخست ادعا می‌کند که تنها از زمان شافعی (م ۸۲۰ م) به بعد بود که مستند کردن احکام فقهی به حدیثی از قول یا فعل حضرت محمد(ص) عادت رایج شد... اگر نظریهٔ شاخست صحیح باشد... در آن صورت روایاتی که در صحاح و دیگر منابعی حدیثی گردآمده، در زمان ابن‌اسحاق موجود نبوده است.» (ص ۲۳-۲۴). بدین سان، در نظر وات، اعتبار تاریخی منابع ابن‌اسحاق از آنجا ثابت می‌شود که این منابع پیش از جعل روایات فقهی تألیف شده‌اند! این نظر را مقایسه کنید با پاورقی ۸۸ با عنوان «سفسطه و زبان‌بازی وات در برخورد با شاخست» در زیر:

P. Crone, *Slaves on Horses*, p. 211.

19- Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, (Leiden: E. J. Brill, 1967), vol. 1.

20- Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II, Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

و مقایسه کنید با نقد و معرفی و نژبرو بر آن (پاورقی شماره ۱۰).

۲۱- ج ۱، ص ۳۲ از کتاب سزگین (GAS) را مقایسه کنید با فصل ۴ از کتاب مطالعات قرآنی و نژبرو و این دو مقاله من:

"Ibn 'Abbas's *Al-Lughat fi'l-Qur'an*," *BSOAS* 44 (1981) pp. 15-25; also "Al-Zuhri, *naskh al-Qur'an* and the problem of early *tafsir* texts," *BSOAS* 47 (1984) pp. 22-43.

۲۲- در مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای، نمونه‌ای از این "شاهد دیگر" در مفهوم "تغییر و انتقال واژگان" آمده است.

23- Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 72.

[این کتاب با عنوان فلسفه علم کلام به قلم احمد آرام به فارسی ترجمه شده است.] برای نقد و معرفی و نژبرو از این کتاب نگاه کنید به:

*BSOAS* 41 (1978) pp. 156-157.



24- Charls Adams, " Islamic Religious Tradition," in *The Study of the Middle East*, ed. L. Binder (New York: Wiley, 1976), p. 61.

۲۵- به ویژه این دو اثر وی:

Richard Bell, *The Qur'an, Translated*, 2 vol. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-1939); *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1967 [1957]).

[ اثر نخست ترجمه انگلیسی ریچارد بل از قرآن است که همراه با ترتیب انتقادی وی از سوره‌ها به چاپ رسیده است. کتاب دوم که مقدمه تحقیقی وی در معرفی قرآن به خواننده غربی است، نخست در ۱۹۵۳، و بعدها با بازنگاری و قلم شاگردش ویلیام مونتگمری وات از سوی همان ناشر به چاپ رسید. ترجمه‌ای از این کتاب به قلم بهاء‌الدین خرمشاهی با عنوان مقدمه بر ترجمه قرآن در مجله ترجمان وحی (شماره‌های ۱-۸) منتشر شده است (مترجم). ]

۲۶- با تقد و معرفی سرجینت و فان‌اس از کتاب مطالعات قرآنی در دو مأخذ زیر:

Serjeant's Review in *JRAS* (1978) p. 78; and van ESS's review in *BO* 35 (1078) p. 349.

۲۷- این واژه را نه از سر تمسخر، بلکه برای توصیف روشی در پژوهش متن به کار برده‌ام. نگاه کنید به:

James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978),

به ویژه صفحات ۱۱-۸۹. تحقیقات جدید در باب قرآن به این کتاب دست کم از نظر متن (اگر نگوئیم از نظر کلامی و الهیاتی) لغزش ناپذیر، و از آن مهم‌تر، فاقد تناقض می‌نگرند. این نگرش از همه جا بهتر هنگامی خود را نشان می‌دهد که کسی می‌کوشد صلاة و زکاة در قرآن را بر حسب توالی تاریخی (قابل بازسازی) تفسیر و فهم کند؛ دیدگاه رقیب معتقد است عبارات متعدد در این موضوعات نشان دهنده سنتهای مختلف از جوامع بومی متفاوت‌اند که به یکدیگر اتصال یافته‌اند. این دیدگاه، به لحاظ آگاهی ما از سنت یهودی-مسیحی و استقرار آن، معقول‌تر می‌نماید، اما اظهار آن در تضاد و تقابل جدی است با نوع رهیافت غربی به قرآن.

۲۸- نگاه کنید به اظهارات خوش عبارت فرانتس روزنتال در مقدمه چاپ جدید این کتاب چارلز توری:

Chales C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: KTAV, 1967 [1933]).

۲۹- تنها استثنای قابل توجه بر این حکم کلی، تأکید هاجسن بر زمینه ایرانی-سامی فرهنگ اسلامی است. نگاه کنید به:

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vol. (Chicago: University of Chicago press, 1974),

به ویژه جلد اول

۳۰- درباره مطالعات جدید راجع با عربستان جنوبی، از جمله نگاه کنید به آثار زیر:

Jacques Ryckmans, *Les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud: Points de vue et*

*problèmes actuels* (Leiden: E. J. Brill, 1973); and J. Pirenne, "La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions" in *Al-Bahit: Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag am 12. Mai 1976* (St. Augustin bei Bonn: Anthropos-Institut, 1976), pp. 177-217;

و مقایسه کنید با استفاده سرجینت از چنین آثاری، در نقد و معرفی وی بر کتاب مطالعات قرآنی: Serjeant review of *Qur'anic Studies*, *JRAS* (1978) pp. 76-77.

31- Ch. Adams, "Islamic Religious Tradition," in *The Study of the Middle East* (پاورقی) (۲۴, p. 38).

۳۲- آدمز، همان، ص ۴۰. وی تعبیر "مسالمت‌جویانه" را در اشاره به رهیافتی به کار می‌برد که ویلیام کنتول اسمیت (W.C. Smith) در مطالعات اسلامی از آن جانبداری می‌کند.

۳۳- جین اسمیت (Jane Smith) در مقاله «درک اسلامی از آخرت» [که در همایش اسلام و تاریخ ادیان ارائه کرده است] مستقیماً و به‌صراحت به این مشکل اشاره می‌کند، اما ظاهراً راه حلی نمی‌یابد. وی می‌گوید: «آیا طرح پرسشهای "نادرست" ضرورتاً به این معنی است که پاسخها به حقایق راجع به اعمال و اعتقادات مسلمانان مربوط نیستند؟» اگر مطالعات اسلامی به تقابل با «اعمال و اعتقادات مسلمانان» ادامه دهند، در آن صورت مشکل همچنان در جای خود باقی می‌ماند. پرسش باید چنین باشد: «آیا این همان است که به دنبال آنیم؟» «آیا ما به مطالعه جامعه‌شناسی مشغولیم یا تاریخ اندیشگی؟» می‌توانیم هر دو کار را انجام دهیم و بی‌گمان این هر دو مهم‌اند، اما هیچ‌گاه نمی‌توان در داده‌های جامعه‌شناختی پرسشهای تاریخی کرد.

34- "referential" style.

نگاه کنید به محیط فرقه‌ای، ص ۲۴-۲۵؛ مطالعات قرآنی، ص ۱، ۴۰-۴۳، ۴۷-۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۷-۵۸؛ همچنین تجزیه و تحلیل و تزیرو از تفسیر آگادی (روایی) در فصل چهارم مطالعات قرآنی، که وی آن را مبین موضوع می‌داند (نیز نگاه کنید به محیط فرقه‌ای، ص ۲۴).

35- Geza Vermes, "Redemption and Genesis xxii: The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus," in *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, 2d rev.ed. (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 193-227. Also see P. R. Davies and B. D. Chilton, "The Aqedah: a Revised Tradition History," *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) pp. 514-546.

۳۶- و این شامل کسانی می‌شود که می‌کوشند گونه‌ای از یهودیت و/یا مسیحیت گمراه و محرف را مسلم‌انگارند که به طور خاص در جزیره العرب شناخته شده است.

۳۷- شاید روشن‌ترین مثال از این روش در مطالعات قمرانی، مقاله زیر است:

Bleddyn J. Roberts, "Biblical Exegesis and Fulfilment in Qumran," in *Words and Meaning: Essays Presented to David Winton Thomas*, ed. Peter R. Akroyd and Barnabas Lindars (Cambridge: Cambridge University Press, 1968) pp. 195-207;

البته این گونه تفسیر در تقابل با روند کلی تحقیقات قمرانی است که در آن گرایش به تعیین ویژگی‌هاست. نمونه آن ورمس (پاورقی شماره ۳۵ را بنگرید) است. همچنین نگاه کنید به محیط فرقه‌ای، به ویژه صفحات ۵۴-۵۲.

۳۸- نگاه کنید به مطالعات قرآنی، ص ۴۹؛ محیط فرقه‌ای، ص ۵۸ و ۱۳۹، که در اینجاها اندیشهٔ فقدان فرجام‌شناسی در سیره، نشان دهندهٔ موضع سیاسی محکمی است.

۳۹- «زمینه‌های تاریخی با این گستردگی [که در پیدایش قرآن وجود دارد] نمی‌توانسته است ساختگی باشد.» نگاه کنید به نقد و معرفی سرچینت از مطالعات قرآنی در:

Serjeant's review of *Quranic Studies* in *JRAS* (1978) p. 77.

این تصور که چنین بازسازی تاریخی‌ای، با «تبانی و دسیسه»‌ای همراه است، نقطهٔ اتکای بسیاری از منتقدان شده است؛ فی‌المثل نگاه کنید به نقد و معرفی ن. دانیل از کتاب هاجریسم در زیر:

N. Daviel's review of *Hagarism* in *JSS* 24 (1979) pp. 296-354.

در مقابل دانیل (ص ۲۹۸) می‌توان ادعا کرد که یکصد سال زمان زیادی است، به ویژه وقتی که فرد نه به تیر روزنامه‌ها و عناوین انتشارات، بلکه به پیدایش تدریجی متنی، نخست در یک دایرهٔ محدود، و سپس در حوزه‌های گسترده مشغول باشد. می‌توان به نمونه‌های مشابهی از تبانی و دسیسه در تدوین دیگر متون آسمانی اشاره کرد؛ فی‌المثل تطبیق یوحنا یوحنا با انجیل یوحنا دست‌کم یک قرن پس از پیدایش این متن صورت گرفته است. بیفزاییم که اساساً در اینجا و هر جای دیگر، موضوع بسته به این است که فرد کدام تبانی و دسیسه را دوست دارد یا ندارد؛ سرچینت دربارهٔ جان برثن مؤلف کتاب جمع و تدوین قرآن [*The Collection of the Qur'an*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)] می‌گوید که «وی بسیار قوی‌تر و مستدل‌تر از دعاوی تأیید نشدنی و نُزُبرو دلیل می‌آورد که متن هماهنگی که امروزه در دست ماست دقیقاً املا و قراءت خود پیامبر است»، اما لازمهٔ کتاب برثن - اگر آن را دقیق بخوانیم، نه آن که صرفاً به نتایج پایانی‌اش دلخوش کنیم - همان تبانی و دسیسه‌ای است که سرچینت در نظریهٔ و نُزُبرو می‌پندارد؛ لیکن روشن است که نتایج کار برثن برای سرچینت اهمیت دارد، نه روشن حصول این نتایج (بنگرید به نقد و معرفی وی از کتاب مطالعات قرآنی، آدرس در همین پاورقی است، ص ۷۶). نیز مقایسه کنید با [کتاب ارزشمند خانم آنگلیکا نویرت دربارهٔ ساخت سوره‌های مکی]:

Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981);

و نقد و معرفی من بر این کتاب در:

*BSOAS* 45 (1982) pp. 149-150.

۴۰- از باب نمونه نگاه کنید به:

Raphael Loewe, " Divine Frustration Exegetically Frustrated: Numbers 14:34 *tenuati*," in *Words and Meanings*, ed. Lindars and Akroyd, esp. pp. 137-138; G. Vermes, *Scripture and Tradition*, مقدمه

۴۱- نگاه کنید به نقد و معرفی من بر کتاب محیط فرقه‌ای در زیر:

Review of *The Sectarian Milieu*, in *JSS* 26 (1981) pp. 121-123.

۴۲- نگاه کنید به نقد و معرفی وی بر این کتاب فان‌اس در زیر:

review of van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, in *BSOAS* 43 (1980) pp. 361-363.

43- Issa J. Boullata in *MW* 67 (1977) p. 307;

این نقل قول از مطالعات قرآنی تا حدی خارج از موضوع است. مقایسه کنید با نقد و معرفی ونزبرو بر همان کتاب فان‌اس:

Wansbrough's review of van Ess, *Anfänge* in *BSOAS* 43 (1980) p. 361.

44- Fazlur Rāhman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980) p. xiv;

نگاه کنید به نقد معرفی من بر این کتاب فضل‌الرحمان در: *BSOAS* 44 (1981) pp. 360-361. فضل‌الرحمان به نادرستی از مطالعات قرآنی نقل قول می‌کند. می‌بایست قبل و بعد از آن جمله ونزبرو را نیز نقل می‌کرد. به علاوه در متن ونزبرو هیچ‌گونه علامت تعجبی (!) نیست. امکان وجود دیدگاهی متفاوت راجع به ارزش تحلیل ادبی امری نیست که بتوان نادیده‌اش گرفت؛ ولی عبارات فضل‌الرحمان را دشوار می‌توان بر این دیدگاه حمل کرد؛ مقایسه کنید با نقد و معرفی فان‌اس بر کتاب محیط فرقه‌ای در *BSOAS* 43 (1980) pp. 137-139 که دقیقاً همان استدلال را برگرفته است؛ اما کافی است که آدمی تنها برای نمونه به کتاب *The Genesis of Secrecy* (پاورقی ۱۷ را نگاه کنید) نظری بیفکند تا اعتبار همیشگی تحلیل ادبی را ببیند.

45- G.H.A. Juynboll, in his review of *Quranic Studies* in *JSS* (1979) pp. 293-296.

یُنْتِیل در این نقد و معرفی خود بر کتاب مطالعات قرآنی این عجز را به نحو کامل بیان می‌کند: «آنچه پذیرفتن نظریه ونزبرو را اینچنین دشوار می‌سازد، تفاوت روشن در سبک و محتوای سور مکی از مدنی است» (ص ۲۹۴). فضل‌الرحمان نیز در فصل دوازدهم همین کتاب و نیز در صفحه xvi از مقدمه کتابش، مضامین اصلی قرآن، سخنی مشابه درباره ضرورت ترتیب تاریخی [آیات و سورا] به دلیل نظریه نسخ می‌گوید. وی نسخ را نه به معنای الغای فقهی و حقوقی، بلکه مساوی با حذف خود آیه می‌داند و به هیچ‌روی دو نظریه رقیب، یعنی نظریه برتن (اشاره به عادات و اعمال یهودی جایگزین شده)، و نظریه ونزبرو (اشاره به لغو رخصت گذشته) را مورد توجه قرار نمی‌دهد. هر یک از این دو راه حل رقیب آن "ضرورت" ترتیب تاریخی را رفع می‌کنند.