

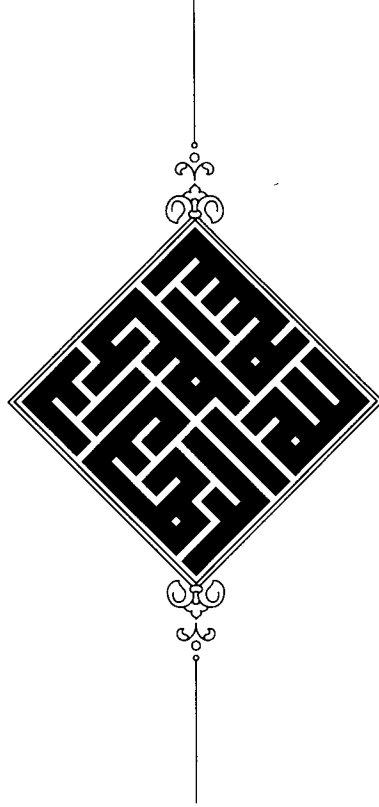


قرآن و سنت تفسیری اش

مقالاتی در باب تاریخ تفسیر در قرون نخست

• اندرو ریپین •

ترجمه و ویرایش
مرتضی کریمی نیا



سرشناسه: ریپین، اندرو، ۱۹۵۰ - ۲۰۱۶ م.

Rippin, Andrew

عنوان و نام پدیدآور: قرآن و سنت تفسیری اش: مقالاتی در باب تاریخ تفسیر در قرون نخست / اندرو ریپین: ترجمه و ویرایش مرئضی کریمی‌نیا.

مشخصات نشر: قم: انتشارات ادبیات، ۱۴۰۰.

مشخصات ظاهری: ۲۵۶ ص.

شابک: ۷-۴-۹۷۳۹۷-۹۷۸-۶۲۲

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: The Qur'an and its interpretive tradition, 2001.

عنوان دیگر: مقالاتی در باب تاریخ تفسیر در قرون نخست (مجموعه مقالات).

موضوع: تفاسیر - تاریخ و نقد

موضوع: Qur'an - Commentaries - History and criticism

موضوع: تفسیر

موضوع: Qur'an - Criticism, interpretation, etc

شناسه افزوده: کریمی‌نیا، مرئضی، ۱۳۵۰ - مترجم

رده بندی کنگره: BP۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۹

شماره کتابشناسی ملی: ۸۴۱۸۹۸۱



قرآن و سنت تفسیری اش

مقالاتی در باب تاریخ تفسیر در قرون نخست

• اندرو رپین •

ترجمه و ویرایش
مرتضی کریمی نیا

۱۴۰۰

با همکاری مرکز و کتابخانه مطالعات اسلامی به زبان های اروپایی



نشر ادبیات

قرآن و سنت تفسیری اش

مقالاتی در باب تاریخ تفسیر در قرون نخست

اندر و ربین

ترجمه و ویرایش
مرتضی کریمی نیا

ناشر: نشر ادبیات
با همکاری مرکز و کتابخانه مطالعات اسلامی به زبان های اروپایی
نوبت و تاریخ چاپ: اول، تابستان ۱۴۰۰
شمارگان: ۶۰۰ نسخه قیمت: ۱۱۰۰۰۰ تومان
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۷۳۹۷-۴-۷

حق چاپ و انتشار مخصوص و محفوظ نشر ادبیات است
نشر الکترونیکی اثر بدون کسب اجازه کتبی از نشر ادبیات ممنوع است

قم، خیابان دورشهر، خیابان سمیه، پلاک ۱۵
ناشر: نشر ادبیات
کدپستی: ۳۷۱۵۸ / ۱۵۹۳۱
تلفن و نمابر: ۰۲۵ + ۳۷۷۳۲۰۱۱-۱۲
همراه: ۰۹۱۲۲۵۱۹۹۰۱
erad1364@gmail.com
چاپ و صحافی: چاپخانه بوستان کتاب

مرکز پخش: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، شماره ۳۳، پخش دوستان

مرکز فروش

تهران: خیابان انقلاب، ابتدای خیابان دانشگاه، کتابفروشی توس

قم: خیابان صدوقی، کوچه ۱۱، پلاک ۷۲، مرکز و کتابخانه مطالعات اسلامی به زبانهای اروپایی - تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۱۰۷۰۶

فهرست

- پیشگفتار سرویراستار (مرتضی کریمی‌نیا) / ۱
- مقدمه مؤلف، اندرو پپین (مرتضی کریمی‌نیا) / ۵
- ۱. قرآن به مثابه متن ادبی: مخاطرات، دشواری‌ها و دورنمای آینده (ملیحه احسانی نیک) / ۱۷
- ۲. تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: روش‌های جان وُزْیرو (مرتضی کریمی‌نیا) / ۳۱
- ۳. "رح‌من" و حنیف‌ها (سیما عوض‌پور) / ۵۱
- ۴. همگام با ریچارد بل در فهم قرآن (یونس دهقانی فارسانی) / ۶۹
- ۵. بررسی نخستین متون تفسیری (مرتضی کریمی‌نیا) / ۹۱
- ۶. نکاتی روش‌شناختی درباره فصل چهارم کتاب مطالعات قرآنی (مرتضی کریمی‌نیا) / ۱۱۳
- ۷. وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ: درباره آیه ۹۵ سوره انبیاء (مینولعل روشن) / ۱۲۳
- ۸. شتر یا ریسمان: حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (اعراف، ۴۰) (مرتضی کریمی‌نیا) / ۱۳۵
- ۹. لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (نبأ: ۲۴): پژوهشی در باب قاموس‌نگاری عربی (محمدرضا امین) / ۱۴۵
- ۱۰. تفسیر (لیلا هوشنگی) / ۱۵۷
- ۱۱. وضعیت فعلی مطالعات تفسیری (محمدکاظم رحمتی) / ۱۷۵
- ۱۲. تفسیر بائبل از طریق قرآن (وحید صفری) / ۱۹۵
- ۱۳. اللغات فی القرآن اثر ابن عباس (نصرت نیل‌ساز) / ۲۰۹
- ۱۴. غریب القرآن ابن عباس (نصرت نیل‌ساز) / ۲۲۵
- ۱۵. تفسیر ابن عباس و معیارهای تاریخ‌گذاری متون تفسیری اولیه (محمدرضا امین) / ۲۲۹
- ۱۶. زُهری، نُسَخ القرآن و مُعْضَل متون تفسیری کهن (سید علی آقایی) / ۲۷۵
- ۱۷. ژانر تفسیری اسباب النزول: پژوهشی کتاب‌شناختی و اصطلاح‌شناختی (علی فاضلی) / ۳۰۵
- ۱۸. دیدگاه زرکشی و سیوطی در باب روایات اسباب نزول (مرتضی کریمی‌نیا) / ۳۳۱
- ۱۹. کارکرد اسباب النزول در تفسیر قرآن (محمدعلی طباطبایی) / ۳۴۷
- ۲۰. متون قاموس‌نگاری و قرآن (مهرداد عباسی) / ۳۸۳
- ۲۱. کتیبه‌های عربستان جنوبی و تفسیر قرآن (حامد خانی [فرهنگ مهروش]) / ۴۰۱
- نمایه‌ها / ۴۲۱

یادداشت سرویراستار

امروزه مطالعات تفسیری در کنار مطالعات قرآنی دو شاخه مهم از حوزه پژوهش های مربوط به تکوین دین اسلام و تحولات فرهنگی و اجتماعی سده های نخست اسلامی شناخته می شوند. محققان در حوزه مطالعات قرآنی بیشتر به شناخت خود قرآن، نزول، تدوین، کتابت، قرائت و سایر تحولات متنی آن می پردازند. مطالعات تفسیری یا تفسیرپژوهی از سوی دیگر، به بررسی تلاش های علمی معطوف به فهم متن قرآنی، روش ها و ابزارهای فهم این متن می پردازد. بنابراین تلاش برای دریافتن معنای واژه یا آیه ای در قرآن کریم، بیشتر عملی قرآن پژوهانه است؛ در مقابل، تلاش برای دریافت سیر تحول فهم مفسران از آن آیه را باید به حوزه تفسیرپژوهی متعلق دانست. هم از این رو، بخش زیادی از مباحث تفسیرپژوهی، معرفت درجه دوم است و در شاخه تاریخ علوم قرار می گیرد.

تفسیرپژوهی یا مطالعات تفسیری به معنایی که در بالا گفته شد، در میان دانشمندان اسلامی سابقه ای چندان طولانی ندارد. اصولاً نگاه تاریخی به مواد و منابع اسلامی، چون تاریخ متن قرآن، تاریخ تکوین تفسیر، و سیر تطور آن، نخستین بار در میان غیرمسلمانان به صورت علمی و با ابزارهای جدید علمی شکل گرفت و به تدریج محققان مسلمان آن را بر اساس معیارهای خود بازسازی و بومی سازی کردند.^۱ بنابراین امروزه محققان مسلمانی که با روش های پژوهش ادبی و تاریخی آشنایی بیشتر دارند، بسیار بیشتر از گذشته، به انجام چنین مطالعات و تحقیقاتی توجه نشان می دهند.

۱. برای زمینه های تاریخی و علل فرهنگی این امر در موضوع تاریخ قرآن نویسی در میان مسلمانان، نک. مرتضی کریمی نیا، «پیش و پس از تئودور نلدرکه: تاریخ قرآن نویسی در جهان اسلام»، صحیفه مبین، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۷-۴۲.

در مطالعات تفسیری با پرسش‌های مختلفی مواجه‌ایم: چرا قرآن یا هر کتاب محوری دیگر نیازمند تفسیر شده است؟ نخستین دغدغه‌های تفسیری متوجه کدام بخش‌های متن قرآنی شد؟ نخستین گونه‌ها و رویکردهای تفسیری به ترتیب پیدایش چه بودند؟ ابزارها و روش‌های تفسیری سه قرن نخست در تفسیر قرآن چه بود؟ در پاسخ هیچ کدام از این پرسش‌ها نمی‌توان گفت: «واضح و مبرهن است که...»، زیرا هیچ امری بدون نیاز بدان واقع نمی‌شود و هیچ واقعه‌ای بدون علت روی نمی‌دهد. در تاریخ تفسیر - و به طور کلی در تاریخ علم - نیز هیچ چیز طبیعی نیست. از این رو، جستجوی عوامل پنهان و آشکار در تحولات تاریخ علم تفسیری یکی از مهم‌ترین وظایف تفسیر پژوهی است. اینکه چیزی ثابت مانده است، همان اندازه سبب و دلیل می‌خواهد که آن چیز تغییر و تحول یافته است. در این میان اما - به گمان من - پرسشی مهم‌تر نیز در میان است: چرا این تفسیر هست، حال آنکه می‌توانست نباشد؟ و چرا این تفسیر این گونه است، حال آنکه می‌توانست نباشد؟ این پرسش اساسی تمام مطالعات موردی در تفسیر پژوهی است.

اندرورپین (۱۹۵۰-۲۰۱۶) یکی از محققان غربی است که بیشترین تلاش علمی خود را در زمینه تاریخ تفسیر قرآن در سده‌های نخست انجام داده است. بخشی از روش، فرضیات، و دستاوردهای علمی او را باید متأثر از استادش، جان ونزبرو (۱۹۲۸-۲۰۰۲) دانست که سرآمد تجدیدنظرطلبان (revisionists) در میان اسلام‌پژوهان غربی به شمار می‌آید. وی در سال ۱۹۵۰ در لندن متولد شد، پس از تحصیلات ابتدایی، در رشته مطالعات دینی دانشگاه تورنتو تحصیل کرد و در سال ۱۹۷۴ فارغ‌التحصیل شد. کارشناسی ارشد را در رشته مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل گذراند، و از پایان‌نامه خود در سال ۱۹۷۷ با عنوان «حرم و اصطلاحات مترادف آن در قرآن؛ تحلیلی از کاربردها و معنای آن» دفاع کرد. خلاصه‌ای از این رساله بعدها در قالب مقاله‌ای انتشار یافت که اکنون در شمار مقالات همین کتاب به فارسی ترجمه شده است. وی دکتری خود در رشته مطالعات اسلامی را نیز در سال ۱۹۸۱ از همان دانشگاه، با نگارش رساله‌ای با عنوان «متون اسباب نزول قرآنی؛ بررسی کاربرد و تحول آن در تفسیر» دریافت کرد که بخش‌هایی از این رساله نیز در قالب مقالات مختلف در همین کتاب ترجمه و انتشار یافته است. پس از آن، مدتی در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (SOAS)، دانشگاه لندن، پژوهش‌های خود در حوزه مطالعات قرآنی و تفسیر را ادامه داد. او سپس سالها استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه کلگری (کانادا)، رئیس دانشگده تاریخ در این دانشگاه، و نهایتاً استاد

دانشگاه ویکتوریا (کانادا) بود و پس از بازنشستگی، به عضویت علمی در مؤسسه مطالعات اسماعیلیه (لندن) در گروه مطالعات قرآنی درآمد. ربیین در پاییز ۱۳۹۵ / ۲۹ نوامبر ۲۰۱۶ در ویکتوریا درگذشت.

کتاب حاضر که در سال ۲۰۰۱ میلادی منتشر شده، حاصل ۲۱ مقاله از مقالات تفسیرپژوهی آندرو ربیین است، اما در لابلای آن، ناگزیر پرسش‌ها و پژوهش‌های قرآنی نیز درآمده است. فهرست کلی عناوین مقالات نشان می‌دهد که طرح مسئله‌های اساسی و متنوعی در باب خاستگاه تفسیر و عوامل فرهنگی و اجتماعی آن؛ ارتباط تفسیر با سیره و قرآن؛ کهن‌ترین متون تفسیری؛ مسئله ابن عباس در تفسیر قرآن؛ تحول تدریجی در پیدایش گونه‌ها، ابزارها و روش‌های تفسیری؛ فرهنگ‌ها و قاموس‌های عربی؛ دانش‌هایی چون اسباب النزول، واژه‌های دخیل، و نسخ؛ و فهم قرآن بر مبنای عهدین (بایبل) به کتاب ربیین در زمینه مطالعات تفسیری غنای خاصی بخشیده است. برخی از این مقالات بیشتر موضوع پژوهش دانشجویان در مقاطع مختلف ارشد و دکتری در دانشگاه‌های ایران قرار گرفته است. با این همه، ترجمه کامل و دقیقی از این کتاب همچنان لازم می‌نمود.

اهمیت کتاب حاضر بیش از آنکه در نتایج و دستاوردهای مؤلف آن باشد، در پرسش‌های مهم و اساسی آن نهفته است. روشن است که ما پژوهشگران ایران و اسلام، نباید درصد ترجمه و پذیرش هرسختی از غربیان – به اتکای غربی و تازه بودن آن – باشیم، همچنان که شرقی بودن و غربی بودن هیچ مؤلفی علی‌الاصول به تنهایی سبب رد دیدگاه او نمی‌شود. این کتاب به پژوهشگر عالم و آشنا به متون مهم تفسیری و قرآنی در قرون نخست، نشان می‌دهد چگونه در میان امور به ظاهر بدیهی و مبرهن، می‌توان نکته‌ها و پرسش‌های جدی در باب پیدایش متون و تحول دانش‌هایی چون دانش تفسیر را یافت و به درستی برتافت. از این رو، هیچ کس را نمی‌توان و نباید به تقلید از محتوای تولید شده از سوی غربیان – یا شرقیان – تشویق کرد، اما می‌توان و باید به دقیق اندیشیدن و درست پرسیدن واداشت، و روش صحیح پی‌جویی پرسش‌ها را به او آموخت. این همان امری است که در نظام آموزش و پژوهش ما در حوزه و دانشگاه عمدتاً غایب است، و پژوهش آکادمیک ما بدان سخت نیازمند.

ترجمه برخی از مقالات کتاب را سال‌ها پیش آغاز و برخی از آنها را در مجلات فارسی منتشر کرده بودم. از سال ۱۳۸۶ تصمیم به اتمام کل اثر گرفتم. این کار البته با کمک برخی

دوستانم که هریک عهده‌دار برگردان مقاله‌ای شدند، سرعت بیشتری گرفت. با آنکه خبر پیشرفت ترجمه و ویرایش کتاب را چند بار با مؤلف در میان گذاشته بودم، اما این کار در زمان حیات ریپین به انجام نرسید، و او در پاییز سال ۱۳۹۵ بر اثر یک تومور مغزی در شهر ویکتوریا (کانادا) درگذشت. اشتغال من در سال‌های اخیر به موضوع نسخه‌شناسی مصاحف و برگ‌نوشته‌های قرآنی سبب تأخیر در انتشار نهایی کتاب شد، تا آنکه دوست و همکار فاضلم، سید محمدعلی طباطبایی در زمستان سال ۱۳۹۸ بخش زیادی از کارهای باقی‌مانده را بردوش کشید و کتاب صورت آماده‌تری به خود گرفت. در اینجا به طور ویژه از او که در ویرایش فنی و علمی اثر، از هیچ یاری مضایقه نکرد، و نیز از تک‌تک دوستان و همکارانی که در ترجمه مقالات مرا یاری رسانیدند، خانم‌ها و آقایان: سید علی آقایی (دانشگاه پادربورن)، ملیحه احسانی نیک (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی)، محمدرضا امین (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)، یونس دهقانی فارسانی (کتابخانه دولتی برلین، آلمان)، محمدکاظم رحمتی (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی)، وحید صفری (فارغ‌التحصیل فلسفه دین و کلام جدید از دانشگاه قم)، سید محمدعلی طباطبایی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، مهرداد عباسی (دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات)، سیما عوض‌پور (دکتری زبان‌شناسی و پژوهشگر آزاد)، عبدالعلی فاضلی (حوزه علمیه قم)، مینولعل روشن (فارغ‌التحصیل فلسفه از دانشگاه تهران و فرایبورگ)، حامد خانی [فرهنگ مهروش] (دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان)، نصرت نیل‌ساز (دانشگاه تربیت مدرس)، و لیلا هوشنگی (دانشگاه الزهرا)، صمیمانه سپاس می‌گزارم. همچنین بر خود لازم می‌دانم از آقای سعید بزرگر که در نمایه‌سازی و صفحه‌آرایی نهایی آن یاری بسیار رسانید و پیشنهادات مرا با روی گشاده پذیرا شد، و نیز از دوست عزیز اسماعیل مهدوی‌راد سپاس بگذارم که در دو سال اخیر مشوق من بر اتمام کار بود و این اثر را به نیکویی در نشر ادبیات به انتشار رسانید. آرزو دارم این مجموعه دریچه‌های تازه‌ای در امر پژوهش تاریخی بر محققان مختلف در حوزه مطالعات اسلامی به ویژه قرآن‌پژوهان و تفسیرپژوهان بگشاید.

مقدمهٔ مولف

ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا

در آغاز سال ۱۹۹۹ میلادی، توبی لستر مقاله‌ای^۱ با عنوان «قرآن چیست؟» در مجلهٔ عمومی ماهنامهٔ آتلانتیک منتشر کرد.^۲ این نخستین بار بود - دست کم در دهه‌های اخیر - که مسائل قرآن پژوهی آکادمیک مورد توجه رسانه‌ها و خوانندگان عمومی قرار می‌گرفت. به یکباره همکاران دانشگاهی من در رشته‌های بسیار دور از حوزهٔ قرآن پژوهی، رشتهٔ پژوهشی مرا بسیار مهم و بحث‌انگیز دیدند. اما چنین نبود که تمام پژوهشگران این رشته از چنین توجهی خرسند باشند. برخی اهل فن به‌ویژه از رویکرد ژورنالیستی و حتی جنجالی نویسندهٔ مقالهٔ «قرآن چیست؟» بسیار آزرده‌خاطر بودند. این نکته البته اتهامی غریب است که نشان از دیدگاه نسبتاً ساده‌انگارانهٔ رسانه‌های عمومی دارد. اینکه در نشریه‌ای ژورنالیستی نوشته‌ای

۱. بخش‌هایی از این مقاله پیش‌تر در اشکال مختلف در دانشگاه بولونیا، دانشگاه آلبرتا و دانشگاه بریتیش کلمبیا ارائه شده بود.

2. Toby Lester, "What is the Koran?" *The Atlantic Monthly*, 283i (Jan 1999), 43-56.

متن مقاله در سایت ماهنامهٔ آتلانتیک موجود است:

www.theatlantic.com/issues/99jan/koran.htm

این مقاله منجر به درگرفتن بحث‌های دیگری دربارهٔ قرآن در رسانه‌های عمومی شد. برای مثال ن.ک: Abul 'Taher, "Querying the Koran," *The Guardian*, August 8, 2000 (<http://www.guardianunlimited.co.uk/archive/Article/0,4273,4048586,00.html>).

علاقه‌مندان برای کسب اطلاعات اساسی بیشتر دربارهٔ چالش‌های برآمده از چنین موضوعاتی در رابطه با قرآن، به کتاب مقدماتی مایکل کوک دربارهٔ قرآن مراجعه کنند که بی‌شک واضح‌ترین نوشتهٔ در دسترس است که از پژوهشی بسیار گسترده هم بهره‌مند است. به‌ویژه آنکه کوک اهمیت قرائات و متن مکتوب قرآن را به‌روشنی توضیح می‌دهد. ن.ک:

Michael Cook, *The Koran: a very short introduction*, Oxford, 2000.

ژورنالیستی منتشر شود، امری کاملاً منطقی و قابل قبول است. اما چه بسا اعتراض اصلی ناشی از نگرانی دیگری باشد و آن اینکه برخی می‌ترسند گستره وسیع‌تری از مسلمانان دریابند که محققان [غربی] چه نظریاتی در باب اصول اسلام طرح می‌کنند. در واقع واکنش بسیاری از مسلمانان - چه محققان دانشگاهی و چه مسلمانان انگلیسی‌خوان در عرصه‌های عمومی‌تر - از قبیل این سوء اعتقاد بود که آنچه موجب برانگیخته شدن چنین نگرانی‌هایی از جانب محققان [غیرمسلمان] شده، مباحث تاریخ‌نگارانه در باب تکوین دین اسلام است. اعتقاد به خاستگاه الهی [وحیانی] برای قرآن و اعتقاد به اعجاز و تقلیدناپذیری زبان آن، چنان محکم در این‌گونه باورهای اسلامی رسوخ کرده که چالش جدی در این باب ورود به حوزه «اللامعقول» یا غیر قابل تفکر (unthinkable) است.

مقاله «قرآن چیست؟» سخن از گرایشی متأخر در برخی آثار محققان غربی به میان می‌آورد که در باب خاستگاه دین اسلام روایتی متفاوت از آنچه جامعه مؤمنان مطرح می‌کنند، مفروض گرفته‌اند. این آثار دو گونه‌اند: یا ادعا می‌کنند که لحظه نخست تکوین دین اسلام در خارج از شبه جزیره عربستان بوده، یا احتجاج می‌آورند که به جز روایات موجود در سیره‌نگاری و فضائل‌نویسی‌های پیامبر، دانش و اطلاعات ما از دوران تکوین دین اسلام آن قدر ناچیز است که هرگونه بازسازی مجدد از تاریخ آن زمان، ضرورتاً بهتر از همین منابع جانبدارانه موجود و مبنای فعلی برای تاریخ اسلام در نمی‌آید. یکی از بخش‌های اساسی این رویکرد نسبت به اسلام، که بی‌شک بیشترین حجم منازعات را در غرب آفریده، مسئله دیدگاه‌های مختلف در باب تکوین و گردآوری قرآن است.

مقاله توبی لستر توجه خاصی به این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد، به ویژه در مواضعی که برخی شواهد تاریخی بتواند مؤید آن‌ها گردد. محرک اصلی این بحث، شمار مهمی از مخطوطات قرآنی مکشوفه در صنعاء (یمن) است. این گنجینه از مخطوطات قدیمی را در سال ۱۹۷۲، طی بازسازی بنای مسجد جامع صنعاء کشف کردند. در سال ۱۹۷۹ گروهی از محققان آلمانی کار بر روی ۱۲۰۰۰ برگ نوشته و پوست‌نوشته را آغاز کردند که شماری از آن‌ها (۲۲ دسته از تکه مخطوطات) را بر پایه شواهدی از جمله به کارگیری خط اولیه عربی موسوم به سبک «حجازی»، متعلق به قرن هشتم میلادی [دوم هجری] دانسته‌اند. چنین کشفی توجه و هیجان بسیاری در میان محققان و عوام برانگیخت. تصور چنان بود که وجود نسخه‌هایی کهن از متن قرآن به خوبی می‌تواند به پاسخ برخی معماها در تاریخ تدوین قرآن

کمک بسیار کند. با تمام این احوال، تاکنون چنین دستاوردی حاصل نیامده و تنها برخی نتایج کاملاً احتمالی مطرح گردیده است.

تردیدی نداریم که وجود مخطوطاتی از قرآن با این قدمت زمانی، وجود متن قرآن - یا دست کم بخش‌هایی اساسی از آن - به گونه‌ای مدوّن [و مکتوب] در قرن هشتم میلادی را اثبات می‌کنند. این امر البته جایگاه خود متن را در میان جامعه مؤمنان روشن نمی‌کند. برخی اختلاف‌ها در چینش و ترتیب سوره‌ها که در شماری از این مخطوطات آمده است، احتمالاً نشان از نوعی بی‌ثباتی (تغییرپذیری) در شکل کلی متن دارد. از همه جالب‌تر، این تصور است که این متن [مکتوب قرآنی صنعاء] حاوی اختلاف قرائتی از نوع قرائات شاذّ است و برخی محققان بر این اساس نتیجه می‌گیرند که تصور رایج مبنی بر وجود سنتی شفاهی طابق النعل بالنعل و در کنار سنت مکتوب نمی‌تواند با باور تاریخی دقیق مطابق افتد. چیزی که در این مخطوطات شواهدش عیان است اینکه علامت‌گذاری‌های مفصّلی با حروف و خط عربی که بعدها به متن افزوده شده‌اند، رنگ و بو و ماهیتی تفسیری دارند؛ یعنی چه بسا بتوان گفت متن متفقّ علیه کنونی محصول دقت و تأمل بر متن مکتوب اولیه‌ای بوده است، نه آن چنان که سنت اسلامی اظهار می‌دارد، برآمده از برگردانی مطابق با متن شفاهی بوده باشد.

صدالبته این عقیده‌ای بسیار مناقشه‌انگیز است. درست است که سنت اسلامی توجه بسیار زیادی به ثبت و روایت ماجرای تدوین فیزیکی قرآن مبذول داشته، اما این کار همواره به نحوی فیصله ناپذیر صورت پذیرفته است، چراکه داستان‌های جمع و تدوین قرآن را در کنار سنت انتقال شفاهی قرآن قرار می‌دهد. این روایات عموماً شخص پیامبر را از ایفای هرگونه نقشی در ماجرای جمع و تدوین متن کنار می‌گذارند، گویانکه شیعیان بعدها اظهار می‌دارند که در جمع قرآن به دست علی (ع)، داماد و پسرعمّ ایشان، خود پیامبر نیز حضوری کامل داشته است. نخستین جمع و تدوین متن قرآن را عموماً به زید بن ثابت، صحابی پیامبر (ص)، نسبت می‌دهند و نقل می‌کنند که صحیفه‌های گردآوری شده در این کار به حفصه، یکی از همسران پیامبر، واگذار شده است. پس از آن، جمع اصلی متن قرآن، و به تعبیر سنت اسلامی «قرآن»، آن گونه که امروز در دست ماست» به دستور عثمان، سومین خلیفه پس از وفات پیامبر صورت گرفته است. متن کامل قرآن (که بنا به فرض تا آن زمان کامل به جا مانده بوده)، با بررسی و گردآوری تکه‌های نوشته‌شده روی برگ‌های نخل و سنگ‌های صاف یا کمک گرفتن از حافظه مردم، کتابت شده و به مهم‌ترین شهرها و مراکز

امپراتوری اسلام ارسال شده است. بنابراین اعتقاد بر این است که ۳۰ سال پس از وفات پیامبر قرآن به شکل تثبیت شده، دست کم در اصل کلمات، وجود داشته است. اعتقاد رایج کلامی این است که صورت قرآن در آن زمان عیناً مطابق با «لوح محفوظ» بوده؛ یعنی ترتیب و محتوای آن دقیقاً مطابق مشیت الهی بوده است.^۳ بر اساس همین متن اولیه و ساده که اعراب کلمات عربی را به شکلی ابتدایی مشخص می‌کرد، طی دو قرن بعد متن نهایی و تکامل یافته قرآن پدید آمد، به گونه‌ای که [اکنون] تمام ظرافت‌های زبان و ریزه‌کاری‌های خط عربی در آن نشان داده می‌شود. از نقطه نظر اسلامی، مهم‌ترین نکته این است که از لحظه آغاز نزول وحی، سنتی شفاهی همواره حافظ متن قرآن بوده و شکل مکتوب قرآن صرفاً ابزار یادآورنده برای حفظ و به خاطر سپردن متن بوده است. از همین رو، در سنت اسلامی دو گونه می‌توان به قرآن پرداخت: نخست شفاهی که تاریخ و سنت آن به پیامبر (ص) بازمی‌گردد و دیگر مکتوب که این سنت از خلیفه عثمان نشئت گرفته است.

در این میان اما، همواره تصور می‌رفت که برخی نسخ قدیمی از متن قرآن چیز دیگری می‌گویند. چنین می‌نماید که در دوره‌ای از تاریخ، عالمان اسلامی بدون هیچ‌گونه ارجاعی یا مطابقتی با سنت رایج شفاهی، متن مکتوب قرآن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌داده و در باب معنای آیات و نحوه قرائت کلمات تنها و تنها بر اساس متن ساده و بی‌اعراب مکتوب قرآن سخنان قاطعی ابراز می‌کرده‌اند. این نکته دست کم از بررسی‌های کسانی که عمیقاً شواهد قدیم‌ترین مخطوطات قرآنی را مورد توجه قرار داده‌اند، (تلویحاً) قابل استنباط است.

از آغاز قرن نوزدهم، محققان اروپایی توجه بسیار زیادی به گزارش‌های مربوط به جمع و تدوین فیزیکی قرآن مبذول داشته‌اند. تلاش اصلی ایشان بر این بوده است که تا حد امکان این همه تعارض‌های درونی در قصه‌های مختلف اسلامی را حل کنند و روایتی را عرضه کنند که واقعاً معقول و منطقی بنماید. با آنکه تمامی ایشان به وجود سنتی شفاهی در نقل قرآن اذعان داشته‌اند، هیچ محقق به جد این موضوع را در پژوهش خود مورد توجه قرار نداده است. مبنای این تحقیقات بر این فرض بوده که سنتی مکتوب از نقل قرآن داریم که این سنت در تصویر جامع نسبت به تاریخ تکوین اسلام مهم‌ترین است. هم از این روست که در سال ۱۹۴۶، آرتور جفری در باب تاریخ متن قرآن چنین می‌نویسد:

۳. برای پژوهشی درباره این قبیل گزارش‌ها و اهمیت بالقوه آن‌ها بنگرید به اثر جان برتن با مشخصات زیر:

John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, 1977.

روشن است که خواننده در مواجهه با متن بی اعراب و لخت، گاه مجبور بوده است به تفسیر متن بپردازد. وی باید روشن می ساخت که مثلاً فلان علامت آیا سین است یا شین؛ صاد است یا ضاد؛ فاء است یا قاف و قس علی هذا. و وقتی این امر را حل و فصل می کرد، باید از نوعین می ساخت که فلان صورت فعلی را معلوم بخواند یا مجهول؛ و آیا - در صورتی که امکان داشت - فلان کلمه را اسم بداند یا فعل، و هلمّ جزاً. در نسل نخست مسلمانان، این مشکل برای قُرّاء چندان جدی نبود، چراکه حافظه ایشان در باب چگونگی متن، در اکثر موارد چنینش حروف، اعراب کلمات و مکان وقف و ابتدا را - که راهنمای معنای آیه بود - معین می کرد. نظراً می توان چنین تصور کرد که این سنت شفاهی در باب نحوه قرائت قرآن می توانسته است به دقت از نسلی به نسل بعد سینه به سینه انتقال یابد، درست همان طور که شعر کهن را منتقل کرده اند. اما در عمل، حجم بی شمار اختلاف قرائات که برای ما نقل شده است، نشان می دهد هیچ گونه روایت شفاهی یکدست در این باب به نسل بعدی نرسیده است.^۴

بدین ترتیب آرتور جفری با استناد به وجود اختلاف قرائات، استدلال می کند که سنت شفاهی یکدست چندان مهم نبوده و مسلمانان بایست اساس کار خود در نهایی و قطعی ساختن متن قرآنی به شکل کنونی اش را بر متن مکتوب قرار داده باشند. برخی محققان غربی قاطعانه احتجاج آورده اند که این امر در تحقیقات غربیان نوعی پیش داوری فرهنگی بوده است که عموماً سنت مکتوب را بر سنت شفاهی ترجیح داده اند و به اهمیت نقل شفاهی قرآن پی نبرده اند.^۵

بسیار آموزنده است که این نحوه از برخورد با نسخ شفاهی و مکتوب قرآن را با دیدگاه سنتی تر محمد عبدالحلیم مقایسه کنیم که مقاله خود را در فصلنامه اسلامی منتشر کرده است. وی ضمن صحبت از قدیم ترین صورت مکتوب قرآن می گوید:

نه علامتی برای تشخیص شکل مکتوب حروف مشابه وجود داشت و نه علامتی برای اعراب گذاری کلمات. این امر شاید امروزه تصویری را در ذهن بیاورد که چنین

4. Arthur Jeffery, "The textual history of the Qur'an," *Journal of the Middle East Society* 1 (1947) reprinted in his *The Qur'an as scripture*, New York, 1952, 97.

5. See William Graham, *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge, 1987.

شیوه‌ای سبب اشکالات فراوانی در قرائت می‌شده است. اما درواقع ماجرا این نبوده است. زیرا الگوهای صرف کلمات در عربی خواننده را قادر می‌سازد که حتی مطالب کاملاً ناآشنا را بدون اعراب بخواند. اما نکته مهم‌تر که بیشتر در باب قرآن صدق می‌کند این‌که اساساً قرائت و تعلیم قرآن بیش از هر چیز بر نقل شفاهی متکی بوده است. کتابت در سنت اسلامی، ابزار کمکی ثانوی بوده است...^۶

بدین نکته باید توجه کرد که دیدگاه عبدالحلیم چگونه مشکل حروف متشابه الشکل را نادیده می‌گیرد. مستمسک اصلی در اینجا سنت شفاهی است. گویی عبدالحلیم می‌گوید که متن نیاز به نقطه و علامت ندارد. وقتی این سخن را در کنار نگاه منفی گرد پوین قرار دهیم، روشن می‌شود که مجموعه پیش فرض‌های پوین و عبدالحلیم در بررسی این موضوع واقعاً یکی نبوده است: مقاله توبی لِسِتِر در ماهنامه آتلاتیک از پوین چنین نقل قول می‌کند که وی [= پوین] معتقد است شکل صحیح یک پنجم قرآن به درستی مفهوم نیست، حال آنکه عبدالحلیم می‌گوید الگوهای صرفی تمام مشکلات در خوانش کلمات عربی را حل می‌کند.

مثالی دیگر که نمونه‌ای افراطی ترهم هست، در مجموعه مقالات جیمز بلمی نیک نمایان شده است.^۷ بلمی استدلال می‌آورد که خود شکل حروف در خط عربی اولیه، مشکلات فراوانی در خوانش فقرات مختلف قرآن پدید آورده است و این موارد تنها در صورتی حل می‌شوند که الگوی منظمی از نادرست خوانی (همراه با مشکلات مربوط به لغزش قلم و مانند آن) را مفروض بگیریم. یقیناً بلمی نماینده افراطی‌ترین شکل از نظریه‌ای است که می‌گوید سنت مکتوب قرآن واقعیت اصلی بوده و سنت شفاهی نقشی اندک یا هیچ داشته و در حفظ و انتقال قرآن در

6. Muhammad Abdel Haleem, "Qur'anic orthography: the written representation of the recited text of the Qur'an," *The Islamic Quarterly* (London) 38:iii (1994) 172 available on the Web at: <http://www.islamic-awareness.org/quran/text/scribal/haleem.html>.

7. James A. Bellamy, "The mysterious letters of the Koran: Old abbreviations of the Basmalah," *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1973), 267-85; "Fa-ummuhu hāwīyah: A note on surah 101:9," *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), 485-7; "Al-Raqīm or al-Raqūd? A Note on Surah 18:9," *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), 115-17; "Some proposed emendations to the text of the Koran," *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), 562-73.

[ب.ت.: جیمز بلمی، «الرقیم یا الرقود؟ یادداشتی درباره آیه نهم سورة كهف»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، بولتن مرجع ۶: گزیده مقالات و متون درباره مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰، ص ۸۱-۹۰.]

[ب.ت.: جیمز بلمی، «چند اصلاح پیشنهادی دیگر در متن قرآن»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، بولتن مرجع ۶: گزیده مقالات و متون درباره مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰، ص ۹۱-۱۰۲.]

صورت کنونی اش تأثیری نگذاشته است. احتجاجات بلّمی مبتنی بر فرضیه‌های رشته نقد متن است که ظاهراً مشکلات متنی را از طریق مجموعه‌ای تبیین‌ها حل می‌کند؛ مثلاً متن دشوارتر را بر تصحیحی که متن ساده‌تر ایجاد می‌کند ترجیح می‌دهد. وی در احتجاجات خود هیچ مدرک خاصی برای این پیش‌فرض‌های خود راجع به شیوه و سنت نقل متن قرآنی نشان نمی‌دهد و به سادگی تمام ملاحظات مربوط به نقل شفاهی قرآن را نادیده می‌گیرد.

چنان‌که نوشته‌های آرتور جفری نیک می‌نماید، نخستین تحقیقات غربیان شواهد مربوط به بی‌ارتباطی سنت شفاهی [با متن کنونی قرآن] را در حجم عظیم اختلاف قرائات متن قرآنی می‌جسته که سنت اسلامی تاکنون آن‌ها را برای ما حفظ کرده است. چنین رویکردی بیش از آنکه شواهد تاریخی فراهم کند، ناکامی علمی ایجاد کرده است. برخی از مقالات قدیمی من که در همین کتاب نیز چاپ شده‌اند، علت این امر را می‌نمایانند. با بررسی‌هایی که راجع به اختلاف قرائات در برخی کلمات آیات اعراف، ۴۰؛ انبیاء، ۹۵؛ و نازعات، ۲۴ (مقالات هفتم، هشتم و نهم) انجام داده‌ام، خیلی خوب می‌توان دریافت که روایات اختلاف قرائات کاملاً جانبدارانه‌اند، اما بر هیچ اساس محکمی نمی‌توان دریافت که قرائت اصلی کدام بوده است (چنین مسائلی در مقالات من راجع به فرهنگ‌نویسی عربی هم آمده است)^۸ که نشان می‌دهند لغویان تمایل داشته‌اند اغلب با تمسک به اختلاف قرائات، در معنای واژگان دست کاری کنند. رجوع کنید به مقالات بیستم و بیست و یکم). مقاله توبی لستردر ماهنامه آتلانتیک و ملاحظات وی در باب وجود اختلاف قرائات همچنین واکنشی صحیح را به دنبال آورد که مسلمانان همواره می‌دانسته‌اند که در متن قرآن اختلاف قرائاتی وجود دارد و چنین رأیی اساساً در شمار آرای سنتی اسلامی قرار دارد. صرف نظر از اینکه چه تبیینی از وجود این اختلافات ارائه دهیم، اصل وجود اختلاف قرائات هیچ مشکلی نداشته است. صدالبته، نباید از این حقیقت غافل شد که دیدگاه توده عوام مسلمانان که امروزه من از برخی دانشجویانم می‌شنوم این است که در هر نسخه از قرآن بنگرید، قرآن تا کوچک‌ترین نقطه‌اش عیناً یکی است. بدیهی است که این باور رایج

۸. همچنین نگاه کنید به مقالات من:

"The designation of 'foreign' languages in the exegesis of the Qur'an," in J McAuliffe, B. Walfish, J. Goering (eds), *With reverence for the word. Medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford, forthcoming, and my essay "Foreign vocabulary," in Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, forthcoming.

نادرست است. نکتهٔ اساسی در این دیدگاه عامه‌پسند غالباً به دفاع کلامی از تمامیت متن قرآن بر پایهٔ سنت شفاهی و نه متن مکتوب قرآن برمی‌گردد.

با تمام این احوال، مطالبی که توبی لستردر مقاله «قرآن چیست؟» گردآورده و بر آن تأکید ورزیده است، چنین القا می‌کنند که ما با مراجعه به نسخه‌های قدیمی قرآن به ویژه قرآن‌های مخطوط یمن (که البته شمار معتناهی از این نسخه‌ها فی‌المثل در لندن، پاریس، واتیکان، و سن‌پترزبورگ هم هستند)،^۹ مبانی و شواهد مختلفی برای فهم تاریخ شکل‌گیری این متن در اختیار داریم. شواهد و مدارک موجود در این نسخه‌های خطی، مثال‌هایی در اختیار ما می‌نهند که در آن‌ها، کلمه‌های قرآنی به سبب شکل ناقص نگارششان با خط اولیه در آن زمان‌ها، چه بسا اشتباه فهمیده می‌شده و لذا نادرست تلفظ می‌شده‌اند. این سخن اساساً استدلالی است برای نفی سنت محکم شفاهی قرآن. مناسبت این موضوع را در برخی نمونه‌های اسامی خاص و علم می‌یابیم که ریشه لغوی آن‌ها در عالم تحقیقات هنوز به صورت رمز و راز باقی مانده است.^{۱۰} از جمله باید به نام‌های ابراهیم و شیطان اشاره کرد که اگر آن‌ها را «ابراهام» و «ساطان» بخوانیم به شکل عبری این کلمات نزدیک‌تر است و بهتر فهمیده می‌شود. این تلفظ‌های امروزی [ابراهیم و شیطان] ناشی از قرائت نادرست شکل کتابت قدیمی صدای بلند "آ" در میانهٔ کلمه بوده است. در این نسخه‌های قدیمی، صدای آ را گاه با حرف ی نشان می‌دهند. با گذشت زمان، آن سنت کتابت به فراموشی سپرده شده و نشانه‌های آن تنها در پایانهٔ کلمات به صورت الف مقصوره باقی مانده است. در برخی مواضع این پیرا به جای آنکه به همان مدلول اولیه‌اش یعنی صدای بلند "آ" بفهمند و تلفظ کنند، بر اساس قواعد رسم الخط و املائی عربی کلاسیک خوانده‌اند و به صورت کسره اشباع شده [ای] یا مصوّت مرکّب «آی» تلفظ کرده‌اند.^{۱۱}

9. See Efim Rezvan, "Yet another "Uthmānic Qur'ān" (On the history of manuscript E20 from the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies.)" *Manuscripta Orientalia*, 6 (2000) 49-68 and the bibliography cited therein; also see E. A. Rezvan, *The Qur'ān and its world*, forthcoming.

۱۰. برای مثال نگاه کنید به نوشتهٔ جفری دربارهٔ ابراهیم که می‌گوید: «پس این شکل ظاهراً منتسب به خود محمد (ص) است، اما مشخص کردن منبع بی‌واسطه‌اش آسان نیست».

Arthur Jeffery, *The foreign vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938, 44-6; 187-90 on Shayṭān.

[ب.ت.: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲.]

11. Gerd-R. Puin, "Neue Wege der Koranforschung: II. Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans," *Universität des Saarlandes Magazin Forschung*, 1 (1999) 37-40 esp. 40 (available on the Web at: http://www.uni-saarland.de/verwalt/kwt/f-magazin/1-99/Neue_Wege.pdf).

یک جواب به مجموعه این ملاحظات داده شده و آن اینکه نسخه‌های خطی که چنین رسم الخط و قرائتی را دربر دارند، درواقع مخدوش بوده‌اند و از همین رو آن‌ها را در تل زباله‌ها [در مسجد جامع] در صنعاء دور ریخته بوده‌اند.^{۱۲} از نگاه این ناقد، محققان [غربی] فریب خورده‌اند و گمان برده‌اند که به صرف باقی ماندن و وجود این نسخه‌ها، چنین قرآن‌هایی ارزش تاریخی دارند؛ ماجر از این قرار نیست. درواقع در تاریخ نسخه‌پژوهی و مخطوطات، این استدلالی آشناست. در ماجرای نسخه‌های عهدین در کشفیات بحرالمیت، برخی همین رأی را مطرح کردند. صدا البته این استدلال را نمی‌توان به کلی نادیده گرفت، اما وجود الگوی یکدست و ثابت در نگارش کلمات عربی (که مثلاً صدای کشیده "آ" را با حرف یی در میان کلمات نشان دهند) امر دیگری را اثبات می‌کند، چه نگارش این حروف و کلمات در نسخ خطی قرآن همواره یکسان و هماهنگ است.

بنابراین انصاف بدهیم، باید بگوییم که سنت نگارش و رسم الخط مخطوطات قرآنی، برای شناخت ما از تاریخ اولیه متن قرآنی، اشارات و نکات مهمی در خود دارد. با این همه، مطالعه این مخطوطات هنوز در آغاز راه است و اهمیت و تأثیر این متون هنوز به خوبی احساس نشده است. ارزش و اعتبار داستان‌های جمع قرآن از نظر محققان غربی همچنان محل بحث و نظر است. صرف نظر از نتیجه نهایی تمام این مباحث، یک نکته کاملاً آشکار است. هم از همان آغاز که اسلام چو نان دینی تثبیت یافته ظهور یافت و هم در حال حاضر، قرآن نقطه‌ای محوری بوده و هست، به گونه‌ای که برای اسلامی دانستن هر چیزی باید به آن ارجاع داد. قرآن نقطه تعیین‌کننده در تعیین هویت اسلامی است. ظهور و پیدایش امت اسلامی پیوندی عمیق داشته است با ظهور و تثبیت قرآن به مثابه متنی مرجع در تعیین تکلیف احکام و قضایای فقهی و کلامی. تحقیقات نشان می‌دهند که جایگاه و اعتبار کتاب آسمانی در نخستین سال‌ها

اخیراً هم کریستوف لوکنبرگ هم استدلال کرده است که اگر خط سریانی را مبنای خوانش قرآن قرار دهیم، بسیاری دیگر از کلمات «مشکل» قرآن معنای مناسبی می‌یابند:

Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000.

هرچند بسیاری از اصلاحات متنی پیشنهادی در این کتاب من درآوردی به نظر می‌رسند، نفس توجه به مسائل رسم الخطی بر مبنای ملاحظات درباره خط عربی کهن پسندیده است.

[درباره این کتاب در فارسی، ن. ک. مرتضی کریمی‌نیا، «مسئله تأثیر زبان‌های آرامی و سریانی بر زبان قرآن»، نشر دانش، سال بیستم، ش ۴، شماره پیاپی ۱۰۷، زمستان ۱۳۸۲، ص ۴۵-۵۶.]

همواره محل بحث و اختلاف بوده است، به‌ویژه در میان جوامع دینی مختلف خاورمیانه و نیز در میان خود امت اسلامی در حال ظهور. نشانه‌هایی از این فرایند را می‌توان در متون مختلف تفسیر قرآنی در نخستین قرون اسلامی،^{۱۳} در نخستین آثار فقهی و در برخی شواهد متون کلامی و جدلی بین‌الادیانی ردیابی کرد که در این فرایند، قرآن همگام با ظهور امت اسلامی چونان منبع معتبر و مستند تثبیت یافته است. مقدس‌سازی نهایی متن قرآن با عناصری که امروزه می‌شناسیم - یعنی تلقی آن به عنوان عین کلام خداوند، معجزه، غیر قابل تقلید، و عرضه شده توسط پیامبری اُمّی - که بدین سبب در میان امت اسلامی اعتبار یافت، نتیجه دو تا سه قرن بحث و جدل‌های شدید است که هم در این متون تفسیری بازتاب یافته و هم در فرایند تطور و شکل‌گیری متن کنونی قرآن نمایان شده است.

بخش اعظم مقالات مندرج در این کتاب درصدد تبیین و ارائه لوازم این نظریه با بهره‌گیری از نخستین آثار تفسیری‌اند. نکات روش‌شناختی را در مقالات پنجم و ششم روشن ساخته‌ام. این هر دو مقاله نشان می‌دهند که بحث و جدل موجود در این متون کهن را باید در سیاق نظامی کاملاً سیال فهم کرد و این بحث و جدل‌ها خود بخشی از فرایند رسیدن اسلام به تعریفی از خود است. پژوهش‌های مفصل درباره متون منسوب به ابن عباس (مقاله‌های هشتم، چهاردهم و پانزدهم) و متون منسوب به زهري (مقاله شانزدهم) به دنبال آنند که این نکته را، دست‌کم تلویحاً، برسانند. به همین ترتیب، مطالب مربوط به اسباب النزول در مقاله‌های هفدهم، هجدهم و نوزدهم برای تأکید بر این نکته است که، برخلاف تصور ساده‌انگارانه‌ای که تفاسیر سنتی را خوانشی «عینی و بی‌غرضانه»^{*} می‌داند، روایات اسباب النزول در چهارچوبی نقلی-داستانی برای فهم قرآن به شکلی آگاهانه «تفسیری» ساخته و پرداخته شده‌اند. چنین روایتی از تاریخ باید ساخته می‌شد تا هم اسلام و هم خود قرآن مستندسازی و تثبیت شوند.^{۱۴}

۱۳. نکته‌ای که نخستین بار آن را جان ونزبرودر بخش چهارم کتاب مطالعات قرآنی مطرح کرد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع کنید به مقالات دوم و ششم همین کتاب. نیزن.ک:

Herbert Bert, *The development of exegesis in Islam. The authenticity of Muslim literature from the formative period*, Richmond, 2000.

* objective

۱۴. برای آشنایی با دیدگاهی اندک متفاوت درباره اسباب النزول ن.ک:

Uri Rubin, *The eye of the beholder: the life of Muhammad as viewed by the early Muslims*, Princeton, 1995, chapter 14.

در تمام این مطالعات درباره سنت تفسیری همواره من در پی آن بوده‌ام که ثابت کنم که تأییدی کلان‌تر بر تحولات تاریخی رویکرد مسلمانان به قرآن را می‌توان با پژوهش درباره سلسله شواهد برآمده از آنچه خود مسلمانان درباره متن قرآن گفته‌اند به دست آورد. برای نمونه، قرائات بخشی از شواهدی‌اند که نشان می‌دهند مسلمانان در تلاش بوده‌اند تا معنایی را از متن بیرون بکشند که مورد نیاز جامعه اسلامی بوده است. به بیان دیگر، تقاضاهایی که «خارج» از متن قرآن بوده‌اند، ایجاب می‌کردند که متن با آن تقاضاها «هماهنگ شود». در دنباله‌ای از مقالات که در اینجا باز نشر می‌شوند من کوشیده‌ام گونه‌هایی از این پدیده را نشان دهم، که گاهی موفق‌تر از دیگران بوده‌اند. شاید این محکی باشد که نشان دهد تعمق درباره روند مطالعات تفسیری در رشته مطالعات اسلامی چقدر کم بوده است، اما به همین میزان نشان دهنده این واقعیت هم هست که این رشته مطالعاتی چقدر جوان است.^{۱۵} مقاله نخست من در این مجموعه «قرآن به مثابه متنی ادبی؛ مخاطرات، مشکلات و چشم‌اندازها» به همراه مقالات سوم و چهارم پیگیر جلب توجهات به همین نکته‌اند. پژوهش‌های جدید دنیل مدیگن^{۱۶} و دیوید مارشال^{۱۷} تلاش‌های مرا برای ترجیح رویکردی سنتی‌تر به مطالعه متن مبتنی بر سیره محمد (ص) (بنا بر فرض سنتی) رد می‌کنند. با این حال، هنوز آشکارا کارهای بسیاری در تعقیب رویکردی که در برخی مقالات من پیشنهاد شده باید انجام شود. از جمله فهم خود متون تفسیری در بافت‌های تاریخی‌شان. این کار هم البته تا حدودی در مقاله دائرةالمعارفی‌ام درباره تفسیر انجام شده است (مقاله دهم همین کتاب) و به شکلی مفصل‌تر در مدخل «تفسیر» که برای دائرةالمعارف اسلام نوشته‌ام؛ همچنین در آثار مهم محققانی چون کلود ژیلیو.^{۱۸} اما پژوهش‌های خود من نیز مرا به سوی این دیدگاه سوق داده است که وقتی ما واقعا می‌خواهیم درباره خود قرآن و جهانش صحبت کنیم، باید این کار را

۱۵. من این نکته را در مقدمه‌ام بر کتاب زیرروشن ساخته‌ام (علاوه بر آنچه در مقاله یازدهم همین کتاب آورده‌ام):

The Qur'an: formative interpretation, Aldershot, 1999, xi-xii.

16. Daniel Madigen, "Reflections on some current directions in Qur'anic studies," *The Muslim World*, 85 (1995), 345-62.

17. David Marshall, *God, Muhammad the unbelievers: a Qur'anic study*, Richmond, 1999, especially section 1.1.c.

۱۸. نمود بارز این مطلب در مقاله او درباره تفسیر در آسیای مرکزی است:

Claude Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et a Kohrasan," *Studia Islamica*, 89 (1999), 1290-64.

در بافت وسیع تر توحیدگرایی خاور نزدیک انجام دهیم.^{۱۹} اهمیت این موضوع را من نهایتاً در این می بینم که می تواند موضوعی کلی را آشکار کند که باید در کتاب به تأخیر افتاده روشن شود: اینکه تفسیر اسلامی کتابی را که حاصل ذهن دینی مدیترانه ای است (یعنی قرآن) برگرفته و آن را به متن اسلامی ای که ما امروزه می شناسیم تبدیل کرده است. این نقش تفسیری - که در دیگر سنت های دینی نیز مشاهده می شود^{۲۰} - وقتی بهتر قابل درک است که در پرتو قرآنی دیده شود که از قید و بندهای سنت تفسیری رها شده باشد؛ سنتی که پیش فرض های خاصی را درباره متن برای خواننده «طبیعی» یا «بدیهی» جلوه می دهد. این اتفاق دقیقاً به همین شکل افتاده است؛ چرا که سنت تفسیری در این رویکردش به متن کاملاً موفق بوده است. برای درک این اتفاق، ما باید نخست قادر به خواندن قرآن در زمینه ای عاری از طرح اسلامی باشیم. به این ترتیب، در بازگشت به آثار تفسیری، ما می توانیم به فهم بهتری از میزان آفرینش گری و مهارت باورنکردنی اساتید گذشته در زمینه تخیل تفسیری دست پیدا کنیم.

۱۹. ن. ک. پژوهش های مرا:

"The poetics of Qur'anic punning," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), 193-207; "The commerce of eschatology," in S. Wild (ed.), *The Koran as text*, Leiden, 1996, 125-35; "Desiring the face of God: the Qur'anic symbolism of personal responsibility," in Issa J. Boullata (ed.), *Literary aspects of religious meaning in the Qur'an*, Richmond, 2000, 117-24; "Muhammad in the Qur'an: reading scripture in the 21st century," in Harald Motzki (ed.), *The Biography of the Prophet Muhammad: the Issue of the Sources*, Leiden, 2000, 298-309.

20. See Frances Young, *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge, 1997.

قرآن به مثابه متن ادبی: مخاطرات، دشواری‌ها و دورنمای آینده*

ترجمه ملیحه احسانی نیک

این مقاله نسخه بازنگری شده سخنرانی‌ام در دانشکده علوم انسانی دانشگاه گلگری به تاریخ ۱۹ ژانویه ۱۹۸۲ است. مایل‌م از دکتر باربارا بلی‌ای، از گروه انگلیسی دانشگاه گلگری، به جهت دعوت مشفقانه‌اش برای ارائه مقاله‌ای در سلسله سخنرانی‌های «نظریه‌های ادبی» قدردانی کنم. همچون همیشه از دکتر ج. ونزبرو از دانشگاه سواس لندن کمال تشکر را دارم.

به نظر می‌رسد هنوز متخصصان رشته مطالعات دینی واقعا می‌ترسند که فعالیت‌های علمی‌شان را متمایز از کلام، فلسفه، تاریخ یا حتی ادبیات قلمداد کنند. در نتیجه آنان عموماً ترجیح می‌دهند به کار خود بپردازند، بی‌آنکه به دیگر رشته‌ها اجازه دهند بدانند دقیقاً مشغول چه کاری‌اند. از این‌رو اشاره در عنوان این مقاله به اینکه می‌توان به طرقی میان ادبیات و قرآن آشتی برقرار کرد، ممکن است این خطرا را در پی داشته باشد که توجه غیر معمول دیگر رشته‌ها را جلب کند. در حال حاضر دقیقاً این همان نوعی از توجه و داده‌های

* این مقاله نخستین بار با این مشخصات منتشر شده است:

Andrew Rippin (1983), "The Qur'an as literature: perils, pitfalls and prospects," *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 10:1, 38-47.

جدید حاصل از آن است که رشته ما شدیداً به آن نیاز دارد تا از لاک خود درآید و به سوی پویایی تعامل دانشگاهی امروزی حرکت کند.

در عین حال، من به خوبی از دشواری‌های بالقوه هر بحثی با موضوعی همچون «قرآن و ادبیات» آگاهم؛ مخاطرات پرداختنِ تفننی در حوزه‌ای که بیرون از قلمرو حقیقی شخص است، بسیار واقعی است – پرداختنِ تفننی احتمالاً بی‌درنگ توسط کسانی که بهتر می‌دانند، برملا می‌شود. به جای اینکه در این مقاله جسورانه عمل کنم و رهیافتی خاص یا مجموعه‌ای از فرض‌ها را در نسبت با ادبیات بیان کنم – کاری که قطعاً ارزشمند است – با توجه به وضعیت این رشته، می‌خواهم صرفاً کاری انجام دهم که به همان اندازه مهم است و دست‌کم تا حدودی بر آگاهی‌های روش‌شناختی تأکید کنم. این مهم است که همه ما تا حدودی می‌دانیم وقتی می‌نشینیم و متون خود را بررسی می‌کنیم، با چه فرض‌هایی درگیریم و دقیقاً با چه محدودیت‌هایی، که می‌توان گفت به سبب فرض‌های نظری مان است، مواجهیم. بنابراین آنچه امید دارم در این مقاله انجام دهم این است که به طور خلاصه شرح دهم وقتی گفته می‌شود می‌توان قرآن را به مثابه متن ادبی در نظر گرفت، چه اموری مورد بحث قرار می‌گیرند و سپس برخی نتایج مثبت و منفی و الزامات برگزیدن این رهیافت را بیان کنم.

برای استفاده کسانی که رشته‌شان عرب‌شناسی نیست یا با قرآن آشنایی ندارند، گفتن یکی دو جمله درباره قرآن ضروری است. قرآن کتاب نسبتاً موجزی است، به طور کلی گفته شده تقریباً هم‌اندازه عهد جدید است و به ۱۱۴ بخش با اندازه‌های متفاوت تقسیم می‌شود. این کتاب را می‌توان متنی رؤیایی برای ساختارگرایان دانست، کتابی می‌توان در آن نظریه «قدرت متن» بارت را پیاده کرد (بی‌درنگ باید اشاره کنم که تحلیل ساختارگرایانه قرآن اصلاً پیشرفت زیادی نکرده است).^۱ متن قرآن غیر از معیار مکانیکی بلندی سوره، ترتیب منطقی دیگری ندارد و همان معیار مکانیکی هم چندان دقیق اعمال نشده است. ترتیب چینش چنین است که بلندترین سوره‌ها در آغاز، و کوتاه‌ترین‌ها در پایان متن قرار گرفته‌اند؛ تنها

۱. بی‌تردید مطالعات محمد آرکون موفق‌ترین آن‌هاست؛ از میان آثار او به ویژه ببینید:

'Lecture de la sourate 18' in *Annales: Economies, Societes, Civilisation* 35 (1980), pp.418-435; Richard C. Martin, "Structural Analysis and the Qur'an: Newer Approaches to the Study of Islamic Texts," in *Journal of the American Academy of Religion: Thematic Issue*, 47 (1979), pp.665-683.

استثنای مهم بر این قاعده اولین سوره است، دعای کوتاهی که کتاب با آن آغاز می‌شود. با مروری سطحی آشکار می‌شود که حتی در درون بسیاری از سُور، هیچ وحدتِ خاصِ موضوعی، تاریخی، ادبی یا تعلیمی وجود ندارد. سوره‌ای از قرآن در مورد رستگاری به طور کلی سخن می‌گوید، بعد به ناگهان به انبیای پیشین بنی اسرائیل می‌پردازد، سپس از مسائل فقهی جامعهٔ مسلمین بحث می‌کند و در پایان به اجمال مباحثات جدلی را که در محیط مذهبی فرقه‌ای خاور نزدیک اتفاق افتاده، می‌آورد. بنابراین به لحاظ فرم ادبی، قرآن به هیچ وجه شبیه بایبل، یا کتاب‌هایی از این قبیل، نیست.^۲

نظریه‌پردازان ادبیات عرب، در درازنای تاریخ اسلامی، ظاهراً بر مبنای اعتقاد به ضرورتِ جزمی برای اثباتِ برتری ادبی قرآن، دست به نظریه‌پردازی در این باب زده‌اند. اعتقاد بر آن بود که قرآن عیناً کلام خداوند است و طبیعتاً سخنان خداوند باید در حد اعلی باشد. بنابراین کار بدانجا کشید که عقیده‌ای در اسلام شکل گرفت که قرآن را متنی تقلیدناپذیر می‌دانست. برخی متفکران استدلال کردند که تقلیدناپذیری قرآن به این دلیل است که خداوند بشر را از آوردن هر چیزی شبیه آن جلوگیری می‌کند. با وجود این مسلمان‌ها غالباً استدلال می‌کردند که براساس محتوای قرآن، ویژگی اُمی بودن محمد (ص) و امتیازهای واقعی ادبی این کتاب، قرآن تقلیدناپذیر است. برخی متفکران امتیازهای ادبی قرآن را دلیل تقلیدناپذیری آن می‌دیدند؛ در حالی که دیگر نظریه‌پردازان ظریف‌تر استدلال می‌کردند هر چند می‌توان با لحاظ امتیازهای ادبی واقعی قرآن بر برتری آن بر دیگر متون ادبی برهان آورد، اما این به تنهایی هرگز نمی‌تواند تقلیدناپذیری قرآن را به طور واقعی ثابت کند.^۳

نخستین کسی که در این موضوع نوشت ابوالحسن علی بن عیسی الرُّمّانی بود که در سال ۹۹۶ میلادی [۳۸۴ قمری] وفات کرد.^۴ رُمّانی بر تقلیدناپذیری قرآن، دست کم تاحدی از لحاظِ بلاغت – که می‌توان آن را «تأثیرگذاری‌های زیبایی‌شناختی قرآن از لحاظ زبانی» ترجمه کرد – دلیل آورد؛ اگر نخواهیم چندان مته به خشخاش بگذاریم، شاید بتوانیم آن را

۲. برای بهترین نمونه موجود از پرداختن به فرم ادبی قرآن در قیاس با بایبل، بخش ۱ و ۲ کتاب ونزبرورا ببینید: John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).

۳. دربارهٔ موضوع تقلیدناپذیری ن. ک:

Encyclopaedia of Islam, New Edition (Leiden, 1955-) s.v. *iʿjāz* and op.cit., pp. 79-83 and 231-232.

۴. ن. ک: رُمّانی، رساله الثُّبُت فی اعجاز القرآن، تصحیح محمد خَلَف الله و محمد زغلُول سلام، در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (قاهره، ۱۹۶۸)، ص ۷۵-۱۱۳.

«توفیقِ خطابی قرآن» نیز ترجمه کنیم. رُمانی سپس این تأثیرگذاری زیبایی شناختی [بلاغت] را در ده دسته تحلیل می‌کند: استعاره؛ تشبیه؛ مبالغه از جمله مجاز مُرسل؛ جناس؛ فواصل یعنی استعمالِ پایانه‌های مقفی؛ تضمین که منظور از آن به خدمت گرفتنِ راه‌های مختلف بیان معنا است چه با ارجاعِ مستقیم، یا با استفاده از بافت، کنایه یا امارات؛ تلاؤم یعنی استعمالِ کلمات و حروف به شیوهٔ هماهنگ، احتمالاً یعنی بدونِ بدتابیِ زبان؛ تصریف یعنی استعمالِ متناوبِ کلمات خاص، یک ویژگیِ زبان‌های سامی که به موجب آن مثلاً در عربی قرآن **مالِک**، **مَلِک** و **مَلِیک** همگی می‌توانند در معنای «پادشاه» به کار روند؛ ایجاز با حذف و یا مختصرگویی؛ و در آخر استعمالِ دلالتِ تضمینی، مفهومی که باز هم در درون ساختارِ زبان‌های سامی شکل می‌گیرد؛ به طور مثال، به ازای هر «دانسته‌ای» ضرورتاً «داننده‌ای» وجود دارد که مستلزم آن است. اکنون برای اثباتِ امتیازهای ادبی قرآن مسلماً رُمانی لازم داشت قرآن را با چیزی مقایسه کند و برای او آن چیز اغلب سخنان روزمره بود. رُمانی عبارتِ قرآنی «از آن شهرپرس» [وَأَسْأَلُ الْقَرْیَةَ] را به عنوان مصداقی از ایجاز ذکر می‌کند؛^۵ آن‌گاه او باید این عبارت را با گفتارِ طبیعی قیاس کند که ایجاز در آن به کار نمی‌رود که از نظر او چنین است: «از مردمِ آن شهرپرس». جالب است اشاره شود درحالی‌که رُمانی این عبارت را به عنوان مصداقی از ایجاز مطرح می‌کند، دیگر نویسندگان آن را مصداقی از استعاره می‌آورند. نظریه‌پردازان دیگری نیز که در پی اثباتِ برتری قرآن بودند آن را با شعرِ پیش از اسلام و بعد از آن قیاس می‌کردند. شعرِ ظریف‌ترین محصولِ ادبیِ عرب‌ها تلقی می‌شد و می‌شود. طبعیتاً همواره عالمانِ مسلمان در پی اثباتِ آن بودند که قرآن در نسبت با هر چیزی که با آن مقایسه شود، برتر است.

بنابراین، اگر چه ممکن است گفته شود خود مسلمان‌ها قرآن را به مثابهٔ متن ادبی مطرح کرده‌اند به این معنا که آن‌ها قرآن را با دیگر محصولاتِ ادبی مقایسه کرده‌اند، اما رهیافتشان به این مسئله متضمنِ مجزا دانستن قرآن و در حقیقت قرار دادن آن بر صدر همهٔ پدیده‌های ادبی دیگر بوده است؛ چراکه برای آن خاستگاهی الهی قائل بودند. این همان فرضی است

۵. یوسف: ۸۲؛ ن. ک: رُمانی، نُکت، ص ۷۶.

۶. برای نمونه ن. ک:

که برخی پژوهندگان قرآن، از جمله من، حاضر نیستیم بر مبنای آن کار کنیم. در نظر گرفتن قرآن به مثابه متن ادبی از این منظر دیگر، مقتضی در نظر گرفتن آن در سطح همه محصولات ادبی دیگر است. به کسانی که ممکن است اعتراض کنند و بگویند قرآن «بیش» از متون ادبی دیگر است، به تأسی از نورترپ فرای پاسخ می‌دهم^۷ که این اعتراض برای من صرفاً حاکی از آن است که شیوه‌های دیگر رهیافت یا مجموعه‌های دیگری از فرض‌های ممکن در مطالعه این کتاب نیز وجود دارد. از تأمل در الزامات چنین گفته‌ای وارد بخش «مخاطرات» این مقاله می‌شویم.

در بحث از ادبیات انگلیسی، اگر کسی شکسپیر را نه حد اعلای سنت ادبی انگلیس بلکه نمایشنامه‌نویسی خشک و ملال‌آور و متعلق به گذشته‌ای بی‌ربط تصور کند و مثلاً آثار چارلز یوکوفسکی را مصداق درست چگونگی نگارش نثر و نظم انگلیسی ببیند و بداند، این احتمالاً موضعی است که صاحب‌نظران ادبیات انگلیسی با خنده کنارش می‌گذارند. با اینکه این تمثیل از هر حیثی مناسب نیست، اکنون می‌گویم تلاش مشابه برای جدا کردن قرآن از آن شالوده ادبی مفروض و مطرح کردن آن فارغ از پیش‌فرض برتری ادبی‌اش - امانه ضرورتاً انکار امتیازهای ادبی آن - بیش از خنده، فرد را درگیر توییخ و سرزنش می‌کند. من این را از سر تجربه می‌گویم.^۸

مسئله مورد نظر طبیعتاً بسیار شبیه چیزی است که در حدود یک قرن پیش، مطالعه در مورد بایبل با آن مواجه بود، هر چند در برخی قلمروها هنوز هم موضوع بسیار داغی است. مدیر بسیار فاضل دانشکده من، پیتز کریگی، چند سال پیش اثری با عنوان «تأثیر اسپینوزا بر نقد برتر» [= نقد تاریخی] عهد عتیق منتشر کرد.^۹ در آن مقاله بر توجه به فیلسوف قرن هفدهمی باروخ اسپینوزا به عنوان یکی از اشخاص تعیین‌کننده در بسط روش نقدی رهیافت به بایبل استدلال شده بود. همان‌گونه که کریگی خاطر نشان می‌کند، شیوه اصلی اسپینوزا

7. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, 1957), p. 315

[ب.ت.: نورترپ فرای، تحلیل نقد: کالبدشکافی نقد، ترجمه صالح حسینی، تهران، ۱۳۹۱.]

۸. برای نمونه نگاه کنید به مقاله من (و پاسخ‌های ضمنی دیگران به آن) در منبع زیر:

Richard C. Martin (ed.), *Islam and the History of Religions: Essays in Methodology* (Berkeley, forthcoming 1983).

9. P.C. Craigie, "The Influence of Spinoza in the Higher Criticism of the Old Testament," *Evangelical Quarterly* 50 (1978), pp. 23-32.

برای بسط روش نقدی اش زیر سؤال بردن «فرضیه خدا»ی سنتی نهفته در نگارش مفروض از بایبل است. کریگی همچنین به آخرین لازمه این تبدل فرض در رهیافت به بایبل اشاره می‌کند؛ او می‌گوید وثاقت بایبل با این تبدل زیر سؤال رفته است. در عین حال، به نظر کریگی این تبدل فرض پژوهندگان دین را بر سردوراهی قرار داده است: «منظور از این مطالعه چه عهد عتیق باشد و چه قرآن، شیوه‌ای که اساساً "فرضیه خدا" را کنار می‌گذارد به نوعی در یافتن عقیده بنیادی دین مورد مطالعه ناموفق است».^{۱۰}

اکنون نه زمان و نه محل مناسبی است که بخواهم درباره این موضوع با مدیر دانشکده‌ام بحث کنم، اما می‌خواهم با پررویی تصدیق کنم که من در پژوهش‌هایم درباره بایبل و قرآن، به جهت نادیده گرفتن این «فرضیه خدا»، دست کم به نحوی که من منظور کریگی را دریافتم، کاملاً مقصرم. اما نکته جالب توجه در اینجا، و دلیلی که به خاطر آن من حتی خود را به زحمت می‌اندازم تا شخصیت اسپینوزا را مطرح کنم، این است که تفاوت محسوسی بین رهیافت اسپینوزا به بایبل و روش‌های مشابه آن در نسبت با قرآن وجود داشت و دارد. تصور بسیاری از مسلمان‌ها نسبت به رهیافت انتقادی به قرآن، هجمه‌ای از بیرون جهان اسلام است. از سوی دیگر، اسپینوزا چهارچوب و پیشینه‌ای تقریباً یهودی داشت و بر اساس همان پیشینه به نقد بایبل پرداخته بود. بنابراین جامعه‌اش رفتار مناسبی با او داشت؛ آنان او را محکوم به حریم کردند؛ یعنی از جامعه یهودیان طرد شد. اما روش محکوم کردن با طرد در مورد مسلمان‌ها که سرچشمه مطالعات تهاجمی را خارج از جامعه اسلامی می‌دانند، مؤثر نیست. پس تنها راه محکوم کردن، قرار دادن پژوهشگران در موضع دشمنی همه‌جانبه است: شرق در برابر غرب، اسلام در برابر غرب، خیر در برابر شر. مطالعات انتقادی به محض نمایان شدن «جنبه دیگر مسئله» محکوم می‌شوند. اغلب به نظر می‌رسد که به سختی می‌توان موضعی میانه جهت تبادله عقلانی واقعی یافت. به نظر نمی‌آید اسلام شخصیتی مانند اسپینوزا برای خودش داشته باشد، چه در گذشته و چه اکنون. احتمالاً هنگامی نیز که چهره‌هایی برخاسته اند قاعده‌تاً چه از طریق برخی شیوه‌ها همچون عزل شدن از سمت دانشگاهی‌شان چه به شیوه رایج‌تر منع نشر آثارشان به سرعت مهار شده‌اند. این به آن معنا نیست که آثار اخیر برخی مسلمان‌ها تغییر رهیافت به قرآن را نشان نمی‌دهد؛ برای مثال روش

10. Craigie, *op.cit.*, pp. 31-32.

لغت‌شناختی چندین چهره تیزبین داشته است، اما ظاهراً کسی که حاضر باشد مثلاً پیش‌زمینه اسطوره‌ای و ساختار متن را بررسی کند، پیدا نمی‌شود.^{۱۱} واکنش بسیاری از مسلمان‌ها به رهیافت‌های انتقادی به قرآن، همانطور که گفته شد آن‌ها گرایش دارند این‌گونه مسائل را به اسلام در برابر غرب تقلیل دهند، در آثار استاد انگلیسی دانشگاه کلمبیا، ادوارد سعید، تبیینی نو و بیش از حد جالب توجه یافته است. در سال‌های گذشته سعید سه عنوان کتاب در این موضوع کلی نوشته است: شرق‌شناسی، مسئله فلسطین و پوشش خبری اسلام در غرب.^{۱۲} مسئله اصلی سعید بحث از سازمان آزادی‌بخش فلسطین به عنوان نماینده مشروع آرمان‌های مردم فلسطین و نشان دادن آن است که تصورات غربی‌ها از اعراب به گونه‌ای است که هرگونه حقوق عرب را به مسئله فلسطین تقلیل دهند. برای مثال یکی از راه‌های وقوع این امر، به خدمت گرفتن اسطوره استعمارگر برای قرار دادن غرب متری در برابر شرق وامانده است. من اکنون به خود آن استدلال کاری ندارم، بلکه تنها مؤیدی که او برای تقویت تحلیلش درباره - به قول او - «شرق‌شناسی» می‌آورد، مورد توجه من است. به گفته سعید، شرق‌شناسی تصویر وامانده از شرق را پرورانده و پیش برده است: برای مثال سعید به طور ضمنی نشان می‌دهد که مطالعه قرآن از آن جهت برای شرق‌شناسان غربی ضروری است که شرق‌شناسان مفروض می‌دانند شرق از تبیین درست این کتاب حتی برای خود هم ناتوان است تا چه رسد به بیگانگان. رهیافت شرق‌شناختی به این وسیله اسطوره استعمارگر را تقویت می‌کند؛ شرق‌شناسان در به انقیاد درآوردن شرق از حیث سیاسی، به‌ویژه در مشروعیت‌بخشی به اسرائیل در مقابل مردم فلسطین، اگر در واقع شریک فعال نباشند، آلت دست‌اند.

آنچه در استدلال سعید دیده می‌شود، سیاست‌زدگی افراطی در کار اسلام‌شناسان [غربی] است، چیزی که به عقیده من در حوزه مطالعات دینی تا حدودی غیر معمول است.

۱۱. اینکه آیا آثار شخصی همچون آرکون (ن.ک: پانوش ۱) در نهایت مستلزم تغییر چنین وضعیتی اند یا نه، موضوعی است که با گذر زمان مشخص می‌شود؛ عموم عالمان مسلمان چنین اشخاصی را به سبب مواضع فکری شان، با بی‌اعتنایی، جزء «بیگانگان» تلقی می‌کنند.

12. Edward W. Said, *Orientalism* (New York, 1978); *The Question of Palestine* (New York, 1979); *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York, 1981).

مسلماناً چنین چیزی در حوزه‌های مطالعات ادبی با توجه به کل مفهوم «نقد متعهد» غیرمعمول نیست، امری که قطعاً سعید هم بیان می‌کند. مطالبه تعهد، در میان متفکرانی که به نسبت سعید شاید باریک‌بینی کمتری دارند، به حالتی منجر می‌شود که مایل نیستند هیچ چیزی در مورد اسلام گفته شود، مگر اینکه با رویکردی مثبت باشد. همان‌گونه که در موارد متعددی برای خود من روشن شده، در غرب به اندازه کافی بدفهمی از اسلام وجود دارد، چه رسد به اینکه مردم بدانند اسلام‌شناسان یکسره از اختلاف نظر مسلمانان درباره بسیاری از جنبه‌های مهم دینشان صحبت می‌کنند. آن‌ها می‌گویند آنچه را که اسلام «به نحو مطلوب» مظهر آن است نشان دهیم و بیش از آن چه که تا به حال به آن توهین شده است، به آن توهین نکنیم. برای آنکه شب بتوانم سرحالت بر بالین بگذارم، باید بگویم شرافت فکری در خطر است اگر قرار است با چنین تقاضاهایی بی‌اعتبار شود.

سعید همچنین می‌گوید که شرق‌شناسان اسلام را به شکل جوهری بی‌تغییر و حتی تغییرناپذیر جلوه می‌دهند؛ اسلام تنها به مثابه نیرویی بزرگ برای محافظه‌کاری و سنت‌گرایی جلوه داده می‌شود، نه نیرویی برای تغییر، رهایی بخشی یا اعتراض. من حس می‌کنم سعید در این مورد نسبتاً دقیق است. در خلال بحران معروف ایران، مقاله‌ای در روزنامه لس آنجلس تایمز^{۱۳} منتشر شد که مصاحبه‌هایی را با کارشناسان متعددی در حوزه اسلام گزارش می‌کرد در خصوص این مسئله که آیا قرآن اشغال دفا تر دیپلماتیک را جایز می‌داند یا نه. پاسخ‌دهندگان تلاش کردند به شیوه‌های معمول دانشگاهی به این پرسش پاسخ دهند. اما در همین پرسش و پاسخ فرض قابل توجهی وجود دارد که اگر قرآن نمی‌گفت گرفتن سفارت جایز است، مسلمان‌هایی که چنین کردند، باید خطاکار باشند. از دیگر سو، اگر پاسخ به این پرسش این باشد که قرآن اشغال سفارت را جایز می‌داند، فوراً مخاطب [غربی] نوعی حس برتری اخلاقی نسبت به قرآن در خود حس می‌کند. پس مقاله تلویحاً در پی القاء این نکته بود که در هر دو صورت، اسلام جوهری بدون تغییر و تغییرناپذیر بود که مبنای تمام کارهای مسلمان‌ها است.

جالب است اشاره شود، با وجود این، سعید در یکی از نشست‌های دانشگاهی اخیر به دلیل نگاه «تجدید نظر طلبانه» اش به اسلام و انکار یک جوهر حقیقی قابل انتزاع از اسلام

13. Los Angeles Times, Wednesday, December 12, 1979, Section VIII, pp.1-2.

مورد حمله قرار گرفت. برخی مسلمان‌ها معتقدند واقعا چنین جوهری وجود دارد. چنین اختلافاتی - مخصوصاً اینکه لحن بیان کاملاً خصمانه بود - تنها فایده‌اش این است که کل کار مطالعات اسلامی را باز هم دشوارتر کند.^{۱۴}

۲

دیدگاه سعید باز هم مرا به سوی بخش بعدی مقاله‌ام رهنمون می‌شود؛ یعنی «دشواری‌ها»ی در نظر گرفتن قرآن به مثابه متن ادبی. این دشواری‌ها شاید نسبت به مخاطرات کمتر توان فرسا باشند، اما همچنان از جهتی برای آن‌ها که مستقیماً با دومی در ارتباطند، کمتر مسئله‌آفرین نیستند. مطالعات اسلامی به طور عام و مطالعه قرآن به طور خاص هنوز هم بر همان مبنای روش تاریخی - اثباتی‌اند، حالتی که درست، همان‌طور که سعید گفته بود، به نظریه جوهر داشتن اسلام منجر می‌شود. به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران قرآن یک «معنای اصیل» دارد، معنایی که نزد بیان‌کننده آن یعنی محمد (ص) است، و/یا معنایی که نزد نخستین شنندگان آن است. این معنا را می‌توان از طریق تحلیل تاریخی تعیین کرد، یا دست کم از دید صاحب‌نظران دقیق‌تر بدان نزدیک شد. اما به ندرت درباره چیرستی آن «تحلیل تاریخی» فراتر از این گفته شده است که «آنچه برای فهم تاریخی ما معنا می‌دهد». بنابراین جوهر واقعی و لایتغیر اسلام وجود دارد و می‌توان آن را تعیین کرد و به طور ضمنی و آشکار انحراف‌های گوناگون از اسلام را با آن سنجید.

یکی از استدلال‌هایی که اغلب در دفاع از این رهیافت به قرآن می‌شنوم این است که وقتی قرآن را به مثابه متن ادبی مطالعه می‌کنیم، باید روشی به کار گیریم که «متناسب متن» باشد، و معمولاً آن روشی است که متضمن فرض‌های اصلی تاریخی (توجه کنید! تاریخی نه کلامی) خود مسلمان‌ها است یا دست کم فرض‌های تاریخی که خود سنت اسلامی پیش روی می‌نهد. اکنون باید اعتراف کنم من عاجزم از فهم این اظهارات و اینکه چرا باید به آن‌ها چنین سرسختانه اعتقاد داشت و آن‌ها را بیان کرد. مثلاً بیان می‌شود که ما اصلاً نمی‌توانیم

14. Hamid Algar, Plenary Session: "The Rise of Islam as a Force in Recent International Affairs," American Academy of Religion Annual Meeting, San Francisco, December 19, 1981.

البته پروفیسور الگار در جلسه حضور نداشت؛ ولی مقاله او خوانده شد؛ اما لحن «توهین‌آمیز» مربوط به ساختار و محتوای نوشته بود و نه (ضرورتاً) ارائه شفاهی آن.

شیوه‌ای از تحلیل ادبی را که در بافت مطالعات بایبل بسط یافته (یعنی روش نقدی) به کار بگیریم و آن را به قرآن تحمیل کنیم.^{۱۵} من به دلیل گفتن اینکه چنین مطالعاتی ممکن است، به «امپریالیسم روشی» (خود این اصطلاح هم جالب است) متهم شده‌ام. اما... آیا فرض‌هایی که با آن می‌توان به هرمتنی از هر حیثی راه یافت، از جانب خود متن تحمیل می‌شوند؟ مثلاً آثاری از انواع مختلف ادبی را در نظر بگیرید: آیا ممکن است به نمایشنامه به همان شیوه داستان راه یافت یا نه؟ فعلاً بپذیریم که جنبه‌های مشخصی از متن با به کار بستن شیوه‌های مشخص یا دامنه‌ای از فرض‌ها، کاملاً از دست بروند، تفسیر یا حتی اغراق شوند، اما آیا این حالت فرض‌های مسلّم را ذاتاً نسبت به دیگر فرض‌های به کار رفته در متن‌های مشخص کم اعتبارتر یا ناکارآمدتر می‌سازد؟ اگر کسی بخواهد بگوید که چنین است، پس چگونه می‌توان حقیقتاً روش یا فرض‌های به اصطلاح مناسب را تعیین کرد؟ آیا واقعاً ادعا می‌شود تناظر یک به یکی میان متن و روش وجود دارد؟

دشواری‌های رهیافت به قرآن به مثابه متن ادبی از دید من بیش از همه با عدم توفیق پژوهشگران در پذیرفتن امکان تکثر روش‌ها یا حتی نگرش تکثرگرایانه به روش مرتبط است. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، اگر مردم خودشان بخواهند زندگی‌شان را صرف یافتن مقصود نویسنده یا غور در معنای متن از نظر شنوندگان نخستین آن کنند، پس باید این کار را بکنند. نتایج به دست آمده از برخی پژوهش‌ها حقیقتاً جالب، و حتی ارزشمندند، اما من آن‌ها را چیزی فراتر از یک حلقه از زنجیره تاریخی واکنش خوانندگان به قرآن نمی‌بینم، واکنشی که - برخلاف خواست پرچمداران این رویکرد - جزء واکنش‌های سده اول ظهور اسلام طبقه‌بندی نمی‌شوند، بلکه واکنشی بر حسب تحولات قرن بیستم تلقی می‌شوند که این مجموعه منسجم پژوهش تاریخی آن را ایجاد کرده است. و این نکته مرا به آنچه که دورنمای مطالعه قرآن به مثابه متن ادبی می‌دانم، رهنمون می‌شود: به تلقی من کوشش برای بازسازی تاریخ پذیرش متن ارزشمندترین و جالب‌ترین رهیافت است. من کاملاً واقفم که کوشش‌ها قطعاً در جهت توجیه به خدمت گرفتن این رهیافت به لحاظ تفسیری و اثبات برتری آن بر دیگر رهیافت‌ها شکل گرفته است. خود من در موقعیت دیگری کوشیده‌ام مسئله

۱۵. بیشتر آنچه در این زمینه اظهار شده، واکنش‌های مختلف به آثار و نیز رواست؛ به‌ویژه این دواثر:

Quranic Studies; The Sectararian Millieu: Content and Composition of Islamic Sacred History (Oxford, 1987).

را از بُعد نظری بررسی کنم: زیر سؤال بردن امکان دانش تاریخی واقعی برآمده از حلقه تفسیری، زیر سؤال بردن این ادعای خاص مبنی بر اعتبار قصه نویسنده یا معنای اصیل.^{۱۶} با این حال، من در اینجا در پی پرداختن به آن موضوع نیستم، بلکه می‌خواهم برخی جنبه‌های رهیافت «تاریخ پذیرش» یا واکنش خواننده یا پرسش‌هایی در این زمینه را مطرح کنم.

نظریه «تاریخ پذیرش» همواره از پیش مفروض می‌داند که هر اثری برای آفرینش معنا نیازمند خواننده‌ای است و هر خواننده‌ای معنا را متناسب با زمان، پیش‌فرض‌ها و انتظارات خود استنباط خواهد کرد. این نظریه همچنین تأکید می‌کند، به‌ویژه وقتی از جانب کسی همچون هانس رابرت جاوس^{۱۷} تفسیر می‌شود، هیچ اثر ادبی در خلأ آفریده نمی‌شود؛ اثر ادبی در بافتاری شکل می‌گیرد. هر متن مفروضی در حصار پیوستاری از تجربه ادبی است؛ هر متن مفروضی بخشی از زنجیره جامع ادبیات تاریخی است و از این رو، به یک معنا، یعنی به شکل طرح پرسش و یا پاسخ، گواهی است برواکنش نشان دادن به آثار ادبی پیشین. نکته اخیر مصداقی جالب و شاید بسیار مشهود در مورد قرآن را به یاد می‌آورد. در میان انبوه جریان‌های اندیشه و ادبیات، قرآن نیز کاملاً به وضوح خوانشی از سنت بائبلی (با تمام دلالت‌ها و لوازمی که برای واژه «خوانش» قائلیم) است. این در پیوستار تاریخی واکنش به بائیل همچون یک نقطه است. جالب اینکه، اثبات این نکته کاملاً آسان است که قرآن صرفاً واکنشی به بائیل به مثابه یک متن نیست، بلکه، بیشتر، واکنشی است در چهارچوب واکنش‌های پیوسته یهودی و مسیحی به بائیل. قرآن بی‌اندازه ظریف طبیعت فزاینده واکنش خواننده را نشان می‌دهد. اما اگر بخواهیم قرآن را در محدوده این پیوستار تاریخی مطالعه کنیم، این مسئله مطرح می‌شود که دقیقاً کجا «وارد عالم مصنوعات ادبی

16. A. Rippin, "Methodological Considerations in the Study of *Tafsir*," a paper read at the American Oriental Society Annual Meeting, Boston, March 15, 1981.

۱۷. به‌ویژه ن. ک.

H. R. Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory," in *New Literary History* 2 (1970), pp. 7-37.

منبع اصلی هر تفکری در باب تاریخ ادبی کتاب زیر است:

Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature* (3rd edn; New York, London, 1977), Chapter 4 and 19.

می‌شویم»^{۱۸} دقیقاً کجا و چگونه حد و مرزهای مناسبی برای مطالعاتمان می‌کشیم؟ به نظر می‌آید که نهایتاً تصمیم‌گیری در این باره اختیاری است؛ به عبارتی، پژوهشگر تصمیم می‌گیرد کجا می‌خواهد به دلایل خاص خودش به بحث ادبی بپردازد. بنابراین اگر ما هراثر مفروضی را برگزینیم، به نظر می‌رسد وظیفه پیش روی ما این باشد که آن اثر را در محدوده بافتارِ جامعش، از گذشته و آینده، به حساب آوریم. حال اگر موضوع بحث ما قرآن باشد، حتی مذاقه کردن در چنین طرحی نیروی مرا کاملاً تحلیل می‌برد؛ اما باز هم چنین نکته‌ای ضروری به نظر می‌رسد؛ چون دشواری‌های نادیده گرفتن چنین رهیافتی حیرت‌آورند. ذکر یک مثال از قرآن کفایت می‌کند. قرآن از جبرئیل به عنوان «روح وحی» [روح الامین] سخن می‌گوید که به واسطه او وحی بر محمد (ص) فرو فرستاده می‌شد. اخیراً کسانی که هنوز در جست‌وجوی معنایی‌اند که شنوندگان نخستین تلقی می‌کردند،^{۱۹} گفته‌اند جبرئیل در قرآن فرشته نیست چراکه نص قرآن چنین نمی‌گوید؛ بلکه، جبرئیل از سنخ روح تلقی شده است و احتمالاً مراد گوینده نیز همین بوده است. چنین قرائتی جذاب است؛ قطعاً این همان چیزی است که «نص» می‌گوید، اما به نظر می‌رسد این قرائت مفروض می‌داند که قرآن در نوعی خلأ ادبی پدیدار شده است. به نظر این نکته به طور ضمنی می‌خواهد به من، اما ظاهراً نه به کسانی که از این مورد بحث می‌کنند، بفهماند که قرآن در عمل باید برای شنوندگان معاصرش نامفهوم بوده باشد، مگر آن‌هایی که از سرتافاق به شیوه‌های نوین تحلیل معنایی دست یافته بوده‌اند. در این مورد به نظر می‌رسد قرآن را متفاوت از سنت بابیلی تلقی کردن، که در آن جبرئیل یکی از چهار فرشته اصلی است، سرانجام پژوهشگر را در موقعیت مضحکی قرار می‌دهد.

بنابراین، مطالعه کامل قرآن در چهارچوب تاریخ ادبی مقتضی آن خواهد بود که این متن در محدوده بافتار ادبی جامعش قرار گیرد، پس از آن مقتضی مطالعه همه جوانب محیط

18. Hayden White, "Literary History: The Point of it All," in *New Literary History* 2 (1970), pp.173-185.

19. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago, 1980), pp. 97 and 131.

[ب.ت.: فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، تهران: انتشارات کرگدن، ۱۳۹۷].
همچنین گزارش مرا از کتاب فضل‌الرحمان ببینید در:

BSOAS 44 (1981), pp. 360-363.

درباره جبرئیل مقاله «القرآن» دایرة المعارف اسلام را ببینید:

A.T. Welch, "al-Kur'an," *Encyclopaedia of Islam*, V, p. 403.

مذهبی خاور نزدیک است که مقدم بر ظهور اسلام بودند. مطالعه واکنش خوانندگان به قرآن نیز ضروری خواهد بود؛ این جنبه از مطالعه را حجم عظیمی از اطلاعات که تخصصاً به تفسیر مشهور است، تسهیل می‌کند. این آثار، که تعدادشان فراوان است، به منزله کوشش‌هایی‌اند که در شرح معنای قرآن نوشته شدند، و نوشتن آن هنوز هم ادامه دارد. البته هر کوششی برای بیان آن معنا انجام می‌شود در قالب اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دینی شخص مفسر است. این حقیقت دارد، حتی اگر مفسر بکوشد کار خود را بر مبنای مواد سنتی نوشته شده در سده‌های اولیه قرار دهد، و در حقیقت بسیاری از مفسران چنین کرده‌اند. عملکرد نسخه‌نویسان بعدی برای تصحیح مواد باز هم در عمل ساختار تفسیری جدیدی را بر آن مطالب تحمیل می‌کند.^{۲۰} تألیفات تفسیری جدید همان موادی‌اند که ما به وسیله آن می‌توانیم الگوی تاریخی واکنش خوانندگان به قرآن را بازسازی کنیم.

مطمئن نیستم که این نوع رهیافت ضرورتاً از همه مخاطرات و دشواری‌های مطالعه قرآن به مثابه متن ادبی، همان گونه که پیش از این ترسیم کردم، بر حذر می‌دارد یا نه. یک خطر آشکار، خطری که من در واکنش به مقاله دیگرم تجربه کردم، این است که همان بی‌اعتنایی به معنای «واقعی» متن، باعث می‌شود که برخی، یا شاید بسیاری، خود پژوهش را بی‌فایده تلقی کنند. آموزش‌های زیادی برای متقاعد کردن مردم نسبت به ارزش و امتیازهای تاریخ ادبی لازم است.

در پایان می‌خواهم چشم‌اندازهای مطالعه قرآن به مثابه متن ادبی را جمع‌بندی کنم. آن چشم‌اندازهایی که من در نظر دارم به نحو سودمندی دایره مطالعه‌ای دو وجهی است: یکی قرار دادن قرآن در سنت ادبی‌اش، و دیگری قرار دادن قرآن در نقطه کانونی پژوهش‌ها درباره واکنش خوانندگان. قطعاً ترکیب این دو، زمانی، مطالعاتی را تولید خواهند کرد که بر قرآن به مثابه مصنوع ادبی و بر نقش قرآن و تأثیر آن بر زندگی مسلمان‌ها تأکید می‌کند.

20. See Wansbrough, op.cit., 120; Arkoun, op.cit., p.421.